

In compliance with the  
Canadian Privacy Legislation  
some supporting forms  
may have been removed from  
this dissertation.

While these forms may be included  
in the document page count,  
their removal does not represent  
any loss of content from the dissertation.



DENIS GAGNON

**DEUX CENTS ANS DE PÈLERINAGES : LES MAMIT INNUAT À  
MUSQUARO, SAINTE-ANNE-DE-BEAUPRÉ ET  
SAINTE-ANNE-D'UNAMEN-SHIPU (1800-2000)**

Thèse  
présentée  
à la Faculté des études supérieures  
de l'Université Laval  
pour l'obtention  
du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

Département d'anthropologie  
FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES  
UNIVERSITÉ LAVAL  
QUÉBEC

JUIN 2003



National Library  
of Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

Acquisitons et  
services bibliographiques

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file* *Votre référence*

*ISBN: 0-612-85502-3*

*Our file* *Notre référence*

*ISBN: 0-612-85502-3*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

**Canada**

## Résumé 1

Cette recherche exploratoire, qualitative et empirico-inductive est basée sur l'analyse de sources écrites et orales et sur l'observation directe et participante. Elle présente la catholicisation et la longue tradition du pèlerinage des Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord) à la mission de Musquaro de 1800 à 1946, puis les pèlerinages entrepris au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1974 à 2001 et à leur sanctuaire local dédié à sainte Anne depuis le début des années 1990. Cette thèse présente le contexte de leur catholicisation par les Oblats au XIXe siècle, les circonstances de l'adoption du culte de sainte Anne, et la reproduction et de la persistance de leur dévotion et des pratiques de pèlerinage en mettant l'accent sur les relations de pouvoir à l'époque des missions oblates et eudistes, sur leur adaptation du catholicisme et sur la survivance de leur idéologie religieuse traditionnelle.

~~Denis Gagnon, M.A.~~  
Candidat au doctorat

~~Sylvie Poirier, Ph.D.~~  
Directrice

## Résumé 2

Cette recherche exploratoire, qualitative et empirico-inductive est basée sur l'analyse de sources écrites et orales et sur l'observation directe et participante. Elle présente la catholicisation et la longue tradition du pèlerinage des Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent) à la mission de Musquaro de 1800 à 1946, puis les pèlerinages entrepris au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1974 à 2001 et à leur sanctuaire local dédié à sainte Anne depuis le début des années 1990. S'inspirant de la théorie de la pratique, de l'anthropologie historique, du pèlerinage et de l'expérience, cette thèse comble un vide dans la littérature sur le catholicisme mamit innuat en présentant le contexte de leur catholicisation par les Oblats au XIXe siècle, les circonstances de l'adoption du culte de sainte Anne, et la reproduction et de la persistance de leur dévotion et des pratiques de pèlerinage. La méthodologie s'inspire de l'ethnohistoire et met l'accent sur les relations de pouvoir à l'époque des missions oblates et eudistes, sur leur adaptation du catholicisme et sur la survivance de leur idéologie religieuse traditionnelle. Les résultats de cette recherche démontrent que les Oblats ont agi en tant que médiateurs entre les Mamit Innuat et les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson, les colons blancs et les agents gouvernementaux. Malgré une catholicisation sommaire, leur adaptation du catholicisme dépasse le cadre du syncrétisme et du parallélisme religieux observé par les anthropologues, car plusieurs éléments des religions catholique et chamanique s'interpénètrent à différents niveaux. Nous voyons que le culte de sainte Anne et la tradition du pèlerinage s'insèrent dans leur religion traditionnelle en donnant les moyens aux individus de lutter contre les menaces vécues en forêt et sur la mer, et celles reliées aux changements sociaux associés à la vie sédentaire, dont l'alcoolisme, la toxicomanie et diverses maladies. Dans ce contexte, le personnage de sainte Anne s'apparente au Mestanapeo, l'esprit auxiliaire traditionnel, en tant que personnage immanent qui aide à la résolution de différents problèmes par le biais du *manitushiun*, ou pouvoir de la volonté.

Denis Gagnon, M.A.  
Candidat au doctorat

Sylvie Poirier, Ph.D.  
Directrice

À Monique,  
pour l'amour et le bonheur  
au quotidien

## **Remerciements**

Je tiens à remercier les personnes et organismes qui m'ont assisté et soutenu dans la production de cette thèse de doctorat. Tout d'abord, ma directrice Sylvie Poirier et mon codirecteur Gilles Routhier; les membres du jury, messieurs Jean-Guy Goulet, Frédéric Laugrand et Louis-Jacques Dorais, ainsi que le Fonds FCAR du Ministère de l'Éducation du Québec pour la bourse d'étude.

Je remercie particulièrement Adéline Mark, interprète, traductrice et médiatrice auprès des membres de la communauté d'Unamen Shipu pour sa précieuse collaboration, ainsi que les Conseils de bandes d'Unamen Shipu, d'Ekuanitshit et de Nutashkuan, l'Assemblée Mamu Pakatatau Mamit et le regroupement Mamit Innuat pour leur permission d'utiliser les données du Projet Musquaro dans le cadre de cette thèse.

Merci à tous les membres des communautés de la Basse-Côte-Nord qui m'ont accueilli et qui ont participé aux entrevues. Merci à Guy Bellefleur, Andras Mak et Jean-Sébastien Gravel de l'Assemblée Mamu Pakatatau Mamit ; à soeur Armande Dumas, de la paroisse Marie-Reine du Monde ; à Marie-Agathe Mollen, traductrice à Unamen Shipu ; aux assistantes de recherche qui ont réalisé les entrevues dans le cadre du Projet Musquaro : Simone Grégoire, Isabelle Lalo, Geneviève Louis, Sylvie Mark et Claudia Napesh ; et à celles et ceux qui les ont traduites : Geneviève Louis, Thérèse-Adelaïde Bellefleur, Jules Wapistan et Francis Malec.

Je tiens à exprimer toute ma gratitude à Pierre Maranda pour son soutien indéfectible depuis le début de mes études universitaires ; à Jean-Guy Meunier, professeur de philosophie à l'UQAM, pour m'avoir accueilli en tant que chercheur dans son groupe de recherche en sciences cognitives ; et à Marie-Andrée Couillard pour m'avoir encouragé à entreprendre des études au niveau doctoral. Merci également à Johanna Sheinck et Suzette Bergeron, secrétaires au département d'anthropologie, pour leur disponibilité pendant toutes ces années.



## Table des matières

Résumé 1.....	i
Résumé 2.....	ii
Remerciements.....	iv
Table des matières .....	v
Liste des tableaux.....	viii
Liste des cartes.....	viii
Liste des plans.....	ix
Liste des photographies .....	ix
Liste des abréviations .....	xi
Introduction générale.....	1
PREMIÈRE PARTIE - CADRE THÉORIQUE .....	6
Chapitre 1 - Problématique .....	7
1.1 - Paradigme et questions de recherche .....	7
1.2 - Revue de la littérature.....	12
1.2.1 - La christianisation des Amérindiens et des Inuit .....	13
1.2.2 - Sainte Anne et les pèlerinages amérindiens .....	17
Conclusion du chapitre 1.....	29
Chapitre 2 - Cadres théorique, conceptuel et méthodologique .....	31
2.1 - L'anthropologie et la sociologie des religions .....	31
2.2 - L'anthropologie historique, de l'expérience et du pèlerinage.....	36
2.3 - Cadre conceptuel.....	46
2.4 - Méthodologie de la recherche et méthode de cueillette des données .....	53
2.5 - L'analyse des données .....	59
Conclusion du chapitre 2.....	64
DEUXIÈME PARTIE - LA MISSION CATHOLIQUE DE MUSQUARO (1800-1946) .....	66
Introduction.....	68
Chapitre 3 - Le contexte historique.....	70
3.1 - Fréquentation et occupation du territoire de Musquaro .....	71
3.1.1 - Les Mamit Innuat et les Mashkuaunnus .....	71
3.1.2 - Les visiteurs : Inuit, Amérindiens, êtres hybrides et Européens .....	80

3.1.3 - Les postes de traite et les Innus engagés ou affiliés.....	89
3.2 - Les Oblats en tant que médiateurs .....	96
3.2.1 - Rapports de rivalité entre les Oblats et la Compagnie de la Baie d'Hudson ..	97
3.2.2 - La mise en place des politiques d'assimilation et la création des réserves..	109
3.3 - Les Oblats en tant que missionnaires .....	121
3.3.1 - Les premières missions sur la Côte-Nord : les prêtres séculiers et les pères oblats.....	122
3.3.2 - L'emplacement des chapelles et le financement des missions .....	132
3.3.3 - Musquaro : une mission volante .....	138
3.4 - Les Oblats et l'instruction religieuse .....	145
3.5 - La lutte des Oblats contre les "pratiques déviantes".....	156
3.5.1 - La lutte contre le chamanisme et l'alcoolisme .....	157
3.5.2 - Des pénitences exemplaires .....	163
3.5.3 - Discipliner les corps.....	168
Conclusion du chapitre 3.....	173
<b>Chapitre 4 - La mission de Musquaro.....</b>	<b>178</b>
4.1 - La transmission de l'histoire de Musquaro .....	179
4.2 - Description du site de Musquaro et communautés présentes .....	185
4.3 - La vie quotidienne et les relations sociales .....	190
4.4 - Les pratiques religieuses catholiques.....	201
4.4.1 - Le baptême .....	201
4.4.2 - La première communion et la confirmation .....	205
4.4.3 - Les offices et les processions .....	209
4.4.4 - La pénitence .....	211
4.4.5 - Les rituels funéraires .....	213
4.4.6 - Les mariages .....	222
4.5 - Les derniers rassemblements et les impacts de la mission .....	232
Conclusion du chapitre 4.....	236
<b>TROISIÈME PARTIE - LE CULTE DE SAINTE ANNE DANS LE CATHOLICISME CONTEMPORAIN DES INNUS D'UNAMEN SHIPU.....</b>	<b>242</b>
Introduction.....	243
<b>Chapitre 5 - Origine, transmission et signification de la dévotion à sainte Anne, de la tradition du pèlerinage et de la prière .....</b>	<b>250</b>
5.1 - La dévotion.....	250
5.1.1 - La dévotion aux saints .....	251
5.1.2 - La dévotion à sainte Anne .....	255
5.1.3 - La dévotion en forêt .....	267
5.2 - La tradition du pèlerinage .....	271
5.2.1 - Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré .....	272
5.2.2 - Le pèlerinage à Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu.....	279
5.2.3 - Les pèlerinages aux autres sanctuaires du Québec.....	285
5.3 - L'importance de la prière et des miracles.....	287
Conclusion du chapitre 5.....	298
<b>Chapitre 6 - Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré.....</b>	<b>306</b>
6.1 - Le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré.....	307
6.1.1 - Historique du sanctuaire .....	307
6.1.2 - Description du sanctuaire.....	311

6.2 - La dimension sociale du pèlerinage .....	322
6.3 - La dimension religieuse du pèlerinage .....	332
6.3.1 - L'impact des premiers pèlerinages et du symbolisme .....	333
6.3.2 - Les pratiques religieuses durant le pèlerinage .....	337
Conclusion du chapitre 6.....	345
Chapitre 7 - La neuvaine de sainte Anne à Unamen Shipu (1999).....	351
7.1 - Les préparatifs de la neuvaine et son importance dans le discours .....	351
7.2 - La dimension sociale de la neuvaine .....	357
7.3 - La dimension religieuse de la neuvaine .....	366
Conclusion du chapitre 7.....	371
Conclusion générale .....	373
Bibliographie .....	383
Annexes .....	403
Annexe 1 : Liste des entrevues .....	404
Annexe 2 : Schémas d'entrevues.....	405
A - Unamen Shipu - été 1999 .....	405
B - Projet Musquaro - hiver 2000.....	407
Annexe 3 : Listes des graphies de Musquaro .....	410
Annexe 4 : Chronologie du site de Musquaro .....	411
Annexe 5 : Liste des "Indiens" attachés au poste de Musquaro en 1889 .....	414
Annexe 6 : Chronologie des postes de traite et de pêche de la région de Musquaro ....	415
Annexe 7 : Liste alphabétique des missionnaires qui ont visité Musquaro .....	417
Annexe 8 : Glossaire des termes et noms innus utilisés .....	418
Annexe 9 : Cartes, plans et photographies .....	422

## Liste des tableaux

Tableau 1 - Rôles et fonctions de sainte Anne durant le Moyen Âge européen.....	22
Tableau 2 - Rôles et fonctions de sainte Anne en Amérique au XVIIe siècle.....	23
Tableau 3 - Principales bandes innues aux XVIIe et XVIIIe siècles.....	72
Tableau 4 - Familles mashkuaunnus au début du XXe siècle.....	79
Tableau 5 - Liste des prêtres séculiers qui desservent les missions innues - 1769-1844 .	124
Tableau 6 - Liste des chapelles des missions de la Côte-Nord au XIXe siècle.....	133
Tableau 7 - Fréquentation des missions de la Basse-Côte-Nord au XIXe siècle.....	145
Tableau 8 - Chefs mamit inuat à l'époque des derniers rassemblements.....	189
Tableau 9 - Cycle annuel des Mamit Innuat avant les années 1950.....	190
Tableau 10 - Principales denrées alimentaires consommées durant la mission.....	194
Tableau 11 - Noms innus donnés aux missionnaires.....	198
Tableau 12 - Prières officielles de la neuvaine à Sainte-Anne-de-Beaupré.....	293
Tableau 13 - Prières de la neuvaine à Unamen Shipu.....	294
Tableau 14 - Le pèlerinage innu à Sainte-Anne-de-Beaupré : transport et hébergement .	324

## Liste des cartes

Carte 1 – Anciennes missions catholiques de la péninsule Québec-Labrador du XVIIe au XXe siècles et communautés innues contemporaines de la Basse-Côte-Nord.....	423
Carte 2 – Carte de la Basse-Côte-Nord entre Natashquan et La Romaine.....	424

## Liste des plans

Plan 1 – Site de Musquaro ; localisation des bâtiments et des campements durant les missions de la première moitié du XXe siècle .....	425
Plan 2 – Site de Sainte-Anne à Unamen Shipu ; localisation des bâtiments et des groupes familiaux durant la neuvaine de juillet 1999.....	426

## Liste des photographies

Photo 1 – Hélène Mark, Unamen Shipu .....	427
Photo 2– William-Mathieu Mark, Unamen Shipu .....	427
Photo 3 – Josephis Mark, Unamen Shipu.....	428
Photo 4 – Philomène Mollen (1915-2001), Unamen Shipu .....	428
Photo 5 – Musquaro, photographie aérienne .....	429
Photo 6 – Échelle du père Lacombe utilisée à Musquaro [?].....	430
Photo 7 – Campement innu et chapelle de Musquaro, première moitié du XXe siècle.....	431
Photo 8 – Saint Benoît Labre, 1845 .....	432
Photo 9 – Martyre de saint Jean, 1845 .....	432
Photo 10 – Calvaire d'Unamen Shipu .....	433
Photo 11 – Unamen Shipu .....	433
Photo 12 – Autel de l'église d'Unamen Shipu .....	434
Photo 13 – Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré .....	435
Photo 14 – Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, photographie aérienne .....	435
Photo 15 – Première statue miraculeuse de sainte Anne, 1661-62, Musée de Sainte-Anne-de-Beaupré .....	436
Photo 16 – Statue du parc.....	436
Photo 17 – Ex-voto, autel de la flagellation, Scala Santa .....	437
Photo 18 – Terrain de camping du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré .....	437
Photo 19 – Terrain de camping du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré.....	438
Photo 20 – Terrain de camping du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré .....	438
Photo 21 – Source miraculeuse, sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré .....	439

Photo 22 – Chemin de croix, sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré .....	439
Photo 23 – Bannière des Innus de Maliotenam, sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré .	440
Photo 24 – Campement du site de Sainte-Anne à Unamen Shipu avant la neuvaine.....	441
Photo 25 – Site de Sainte-Anne à Unamen Shipu avant la neuvaine .....	441
Photo 26 – Deuxième statue de sainte Anne, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu.....	442
Photo 27 – Vue du débarcadère, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu.....	443
Photo 28 – Campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu.....	443
Photo 29 – Campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu.....	444
Photo 30 – Campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu.....	444
Photo 31 – Bingo quotidien, campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu .....	445
Photo 32 – Shaputuan, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu .....	445
Photo 33 – Banquet des aînés, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu .....	446
Photo 34 – Chapelle, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu.....	446
Photo 35 – Chapelle, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu.....	447
Photo 36 – Chantres, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu .....	447
Photo 37 – Objets de piété, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu .....	448
Photo 38 – Objets de piété, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu .....	448
Photo 39 – Bénédiction des chaloupes et des capitaines, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu .....	449

## Liste des abréviations

AAQ	- Archives de l'Archevêché de Québec
AAR	- Archives de l'Archevêché de Rimouski
AGO	- Archives générales OMI
APFL	- Annales de la propagation de la foi de Lyon
APFQM	- Annales de la propagation de la foi de Québec et de Montréal
APO	- Archives provinciales OMI
CHM	- Codex historicus de Montréal
HBC	- Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson
MO	- Missions oblates

## Introduction générale

Cette thèse est le fruit d'une recherche exploratoire, qualitative et empirico-inductive sur le catholicisme des Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent) depuis leur catholicisation au début du XIXe siècle à la mission de Musquaro jusqu'à l'établissement d'un sanctuaire local dédié à sainte Anne à Unamen Shipu à la fin du XXe. Le catholicisme mamit innuat contemporain est marqué par la dévotion à sainte Anne et par des pèlerinages annuels accomplis au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré près de Québec et à leurs sanctuaires locaux. Cette dévotion a peu éveillé la curiosité des chercheurs et semble avoir toujours été prise pour acquise. Cette thèse tente donc de répondre aux questions suivantes<sup>1</sup> : quel est le contexte de la catholicisation des Mamit Innuat à la mission de Musquaro? Depuis quand, pourquoi et dans quelles circonstances les Innus d'Unamen Shipu ont-ils adopté le culte de sainte Anne et la tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et à leur sanctuaire local? Et comment vivent-ils et reproduisent-ils cette dévotion ainsi que leur tradition pèlerine?

De nos jours, l'ethnonyme Innu<sup>2</sup>, qui tend à remplacer celui de Montagnais, de Naskapis et de Montagnais-Naskapis, désigne la population amérindienne la plus nombreuse au Québec. En 2001, la population innue s'élevait à 14 492 individus<sup>3</sup>, ce qui exclut les Innus du Labrador dont la population est actuellement évaluée à 1 800 personnes<sup>4</sup>. On peut donc avancer le chiffre de 16 292 Innus au Québec et au Labrador, dont près du quart vivent hors-communauté<sup>5</sup>. Pour simplifier une situation politique et culturelle complexe, on peut diviser les Innus en trois grands groupes territoriaux. 1 : Les Mamit Innuat (Innus de l'Est) de la Basse-Côte-Nord qui vivent dans les communautés d'Ekuanitshit (Mingan), Nutashkuan (Natashquan), Unamen Shipu (La Romaine) et Pakua Shipi (Saint-Augustin). 2 : Les Innus

---

<sup>1</sup> Ces questions sont développées dans la section 1.1.

<sup>2</sup> "Les Humains" ou "les Gens" en langue innue.

<sup>3</sup> Selon le Ministère des Affaires Indiennes et du Nord Canada.

<sup>4</sup> Bien que fourni par le MAINC, ce chiffre n'est pas officiel. Ce ministère ne tient pas de statistiques sur cette population car le gouvernement terre-neuvien ne lui reconnaît pas le statut d'autochtone.

<sup>5</sup> Selon Statistiques Canada.



de l'Ouest qui vivent dans les communautés de Mashteuiatsh (Pointe-Bleue), Essipit (les Escoumins), Pessamit (Betsiamites) et Uashat mak Mani-Uteman (Sept-Îles et Maliotenam).  
 3 : Les Innus du Labrador et du Centre du Québec, ou Mushuaunnus, qui vivent à Sheshatshit (North West River), Utshimassit<sup>6</sup> (Davis Inlet), Matimekush-Lac John (Schefferville) et Kawawachikamach<sup>7</sup>.

Au niveau politique, et pour fins de négociations, les communautés d'Ekuanitshit, Unamen Shipu et Pakua Shipi font partie du regroupement Mamit Innuat. La communauté de Nutashkuan est associée au Conseil Tribal Mamuitun qui regroupe les communautés de Mashteuiatsh, Essipit et Pessamit. Les communautés de Uashat mak Mani-Uteman et de Matimekush ne font partie d'aucun regroupement, Utshimassit et Sheshatshit forment le regroupement Innu Nation et les Naskapis sont représentés par la Nation naskapie conventionnée de Kawawachikamach.

Cette thèse se présente en trois parties. La première est consacrée à la présentation du cadre théorique de la recherche. Dans le premier chapitre, je présente la problématique en définissant le paradigme, la question de recherche et la pertinence scientifique de cette thèse. Je présente ensuite une revue de la littérature sur la christianisation des Amérindiens et des Inuit, sur le personnage de sainte Anne et sur les pèlerinages amérindiens. Dans le second chapitre, suite à une brève synthèse de l'anthropologie et de la sociologie des religions, je définis le cadre théorique et conceptuel dont les trois approches complémentaires s'inscrivent dans le cadre général de la théorie de la pratique : l'anthropologie historique, l'anthropologie de l'expérience et l'anthropologie du pèlerinage. Je détaille ensuite l'approche méthodologique utilisée, c'est-à-dire le cadre méthodologique, les méthodes de cueillette et d'analyse des données.

La seconde partie de la thèse, intitulée "La mission catholique de Musquaro (1800-1946)", présente le contexte de la catholicisation des Mamit Innuat par les pères oblats à la mission de Musquaro ainsi que l'ensemble des pratiques religieuses durant cette mission annuelle,

---

<sup>6</sup> Les gens de Utshimassit sont des Mushuaunnus qui fréquentaient autrefois la région de la rivière George (Mailhot 1993:124).

<sup>7</sup> Les Mushuaunnus (Innus de la Toundra) qui fréquentaient la région de la Baie d'Ungava et le poste de Fort Chimo se sont sédentarisés à Kawawachikamach. C'est la seule communauté innue à se désigner sous le nom de Naskapis.

qualifiée de “pèlerinage de prière” par les Mamit Innuat. Les interlocuteurs<sup>8</sup> qui ont participé à cette partie de la recherche sont des aînés des communautés d'Ekuanitshit, de Nutashkuan et d'Unamen Shipu.

Située entre les communautés de Nutashkuan et d'Unamen Shipu, l'embouchure de la rivière Musquaro est un ancien site de rassemblement d'été qui accueille un poste de traite de 1710 à 1925 et une mission catholique de 1800 à 1946 – la seconde mission innue en importance après celle de Betsiamites sur la Haute-Côte-Nord. Les Mamit Innuat confèrent une place toute particulière à cette mission dans leur tradition orale, car c'est durant cette période que débute le long processus de la sédentarisation de cette population qui passait autrefois l'hiver à l'intérieur des terres à trapper les animaux à fourrure (renard, martre, pékan, hermine vison, loutre, castor, ours, rat-musqué, lynx et loup...) pour le compte de la Compagnie de la Baie d'Hudson et à chasser le caribou et le court été sur le littoral. La mission de Musquaro a eu un impact déterminant sur cette population, car les valeurs sociales et religieuses qui étaient véhiculées à cette époque par les missionnaires représentent aujourd'hui pour les aînés la référence de base de ce qu'est la culture innue.

Cette partie sur la mission de Musquaro a pu être insérée dans la thèse grâce à l'autorisation de l'utilisation des données du Projet Musquaro par l'assemblée Mamu Pakatatau Mamit, l'assemblée Mamit Innuat et les Conseils de bandes des communautés de la Basse-Côte-Nord (Ekuanitshit, Nutashkuan et Unamen Shipu). Cette recherche, que j'ai produite sur la mission de Musquaro (Gagnon 2000a)<sup>9</sup>, fait suite à une demande des aînés de ces communautés qui ont ressenti le besoin de rendre hommage à leurs ancêtres, dont plusieurs sont enterrés sur le site, en organisant un rassemblement commémoratif à Musquaro à l'été 2000. Des recherches ont également été entreprises pour un classement éventuel du site de Musquaro par Parcs Canada.

Cette partie se divise en deux chapitres. Le chapitre 3 présente le contexte historique et les principaux acteurs en présence – les Mamit Innuat, les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson et les missionnaires oblats – et la fondation de la mission de Musquaro au début

---

<sup>8</sup> Je préfère ce terme à celui d'informateur en raison de la dimension dialogique des entrevues.

<sup>9</sup> Plusieurs communications et articles ont suivi cette recherche, voir Gagnon (2000b, 2001b, 2002a, 2002b).

du XIXe siècle à partir de l'étude des rapports de mission des pères oblates, et le chapitre 4 s'intéresse à la mission telle que vécue par les Mamit Innuat de 1800 à 1946. Basé en partie sur les archives oblates et la littérature sur les Innus, mais principalement sur l'histoire orale mamit innuat, ce chapitre présente la transmission de l'histoire de Musquaro ; la description du site ; la vie quotidienne et les relations sociales lors de la mission ; les pratiques religieuses catholiques ; les derniers rassemblements ; et l'impact de la mission.

La troisième partie de la thèse, intitulée "Le culte de sainte Anne dans catholicisme contemporain des Innus d'Unamen Shipu", est divisée en trois chapitres. Cette partie est basée sur l'analyse d'entrevues réalisées à Unamen Shipu à l'été 1999 et sur l'observation directe et participante lors des pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré et au sanctuaire local d'Unamen Shipu. Le premier chapitre considère l'origine, la transmission et la signification de la dévotion et de la tradition du pèlerinage. Il existe une spécificité innue de la dévotion et de la représentation de sainte Anne et c'est par le biais de l'étude des discours, de la dévotion et du pèlerinage que la relation qu'entretiennent les Innus avec sainte Anne est abordée.

Le second chapitre présente les pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré. Au Québec, la dévotion à sainte Anne se manifeste d'une façon toute particulière. Patronne de la Province, plusieurs villes, paroisses, sanctuaires, rivières, montagnes et routes lui sont dédiés. De tous les sanctuaires du Québec, celui de Sainte-Anne-de-Beaupré, situé à 40 kilomètres à l'est de Québec, est le plus important (et le plus ancien, car fondé en 1658), et les pèlerins, touristes ou visiteurs qui s'y rendent chaque année durant la neuvaine de juillet (environ 1 500 000 personnes<sup>10</sup>, ce qui en fait le sanctuaire le plus fréquenté au nord du Mexique) proviennent d'horizons culturels variés. Si pour les Mamit Innuat le sanctuaire de Beaupré représente le centre majeur de leur dévotion à sainte Anne, ils ont récemment fondé des

---

<sup>10</sup> À partir de différentes sources, GRHQR (1982), Vachon (1965), Rumilly (1932), les *Annales de la Bonne sainte Anne*, Le Soleil, Simard (1994) et l'évaluation de la relationniste des Rédemptoristes à Sainte-Anne-de-Beaupré (communication personnelle, 1998), De 1925 à 1998, le nombre de pèlerins passe de 300 000 à 1 500 000. Selon Louis Plamondon-Boissonneault, responsable des statistiques au sanctuaire, on compte parmi les visiteurs 15% de dévots ; 60% de touristes religieux ; et 25% de touristes qui font partie de tours organisés à partir de Québec.

sanctuaires locaux à Unamen Shipu<sup>11</sup>, Ekuanitshit, Nutashkuan, Pakua Shipi et Matimekush-Lac John.

Parmi ceux-ci, seul le sanctuaire d'Unamen Shipu, objet du troisième chapitre, accueille les pèlerins durant toute la durée de la neuvaine, les autres ne les recevant que lors de la journée de la fête de sainte Anne le 26 juillet. Les Innus d'Unamen Shipu nomment leur sanctuaire local le "site de sainte Anne" et le pèlerinage est désigné par le terme "aller de l'autre bord", car il est situé de l'autre côté de la rivière Olomane, à quatre kilomètres du village. Le site n'est accessible que par bateau, et ce, uniquement à marée haute. Durant la neuvaine de 1999, plus de quatre cents personnes, soit près de la moitié de la population du village, ont participé au pèlerinage et près de quatre-vingts tentes étaient dressées sur le site devant la chapelle extérieure.

Enfin, neuf annexes viennent clore la thèse. L'annexe 1 présente la liste des entrevues réalisées à Unamen Shipu en juillet 1999 et dans les communautés de la Basse-Côte-Nord à l'hiver 2000, et les deux schémas d'entrevues qui ont été utilisés sont présentés dans l'annexe 2. La troisième présente une liste des différentes graphies du toponyme Musquaro que l'on retrouve dans les sources écrites au cours des siècles. Dans la quatrième, nous retrouvons une chronologie des événements au site de Musquaro du XVIIe au XXe siècle. L'annexe 5 présente la liste des chasseurs affiliés au poste de Musquaro au XIXe siècle. L'annexe 6 présente la chronologie des postes de traite et de pêche de la région de Musquaro. L'annexe 7 présente la liste alphabétique des missionnaires qui ont visité Musquaro. L'annexe 8 est un lexique innu-français des termes innus que l'on retrouve dans la thèse et l'annexe 9 présente les cartes, plans et photographies.

---

<sup>11</sup> Unamen Shipu, qui signifie "rivière de l'ocre rouge", est une communauté innue située sur la Basse-Côte-Nord à environ 1150 kilomètres au nord-est de Québec. En voie de sédentarisation depuis les années 1950, la population compte aujourd'hui près de 1 000 individus.

## **PREMIÈRE PARTIE - CADRE THÉORIQUE**

## Chapitre 1 - Problématique

Bien que l'étude du catholicisme autochtone au Canada soit un champ de recherche fécond, l'étude du catholicisme mamit inuat, malgré quelques recherches stimulantes, demeure une problématique inexplorée et complexe qui implique la réception et l'adaptation de la religion catholique ainsi que la coexistence de pratiques religieuses traditionnelles parallèlement aux pratiques et à la foi catholiques. Dans ce chapitre, je présente le paradigme et les questions de recherche en contextualisant les différents thèmes qui les composent. Je propose ensuite une revue de la littérature sur la christianisation des Amérindiens et des Inuit, sur le personnage de sainte Anne et la tradition des pèlerinages amérindiens et sur le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré.

### 1.1 - Paradigme et questions de recherche

Un paradigme, tel que défini par Guba et Lincoln (1994), est un système fondamental de croyances qui ne peut être prouvé et qui repose sur des postulats ontologiques (la forme et la nature de la réalité et ce que nous pouvons connaître à ce sujet), épistémologiques (la nature de la relation entre le sujet qui peut connaître et ce qui peut être connu) et méthodologiques (ce qui permet de connaître ce que nous croyons pouvoir connaître). Les paradigmes sont essentiels à toute recherche et aucune enquête ne peut être claire si elle ne définit pas explicitement au préalable le paradigme auquel elle adhère. Souvent implicite et vu comme allant de soi, un paradigme demeure un acte de foi dont découlent les questions méthodologiques. Un paradigme non défini ou implicite peut donc être découvert à partir de la méthodologie de recherche employée.

Contrairement aux sciences exactes où le paradigme positiviste règne en roi et maître, quatre principaux paradigmes rivalisent en sciences sociales : le positivisme, le postpositivisme, la théorie critique et le constructivisme. Le positivisme, qui représente le paradigme scientifique conventionnel, s'inspire des recherches menées en laboratoire et emploie les méthodes quantitatives, expérimentales et manipulatives. En tant que réponse

aux critiques adressées au positivisme, le postpositivisme ne fait qu'ajouter les méthodes qualitatives sans toutefois modifier le statut ontologique de ce paradigme. À l'opposé des approches positivistes et postpositivistes, la théorie critique – qui regroupe les approches marxistes, féministes, matérialistes, poststructuralistes et postmodernistes – et le constructivisme postulent un relativisme ontologique qui remet en question les concepts de “réalité”, de “vérité” ainsi que l'existence d'un point de vue “objectif” à partir duquel le chercheur pourrait se situer afin de rendre compte objectivement et de façon neutre d'une réalité ou d'un fait social donné.

Pour le constructivisme, la nature de la connaissance consiste en des constructions de savoirs multiples qui se font à partir de consensus relatifs et par l'interprétation de ces constructions qui demeurent sujettes à une révision continue. Ce paradigme alternatif et relativiste utilise les méthodes dialogique, dialectique et herméneutique et suppose que les constructions individuelles ne peuvent être élucidées que par l'interaction entre le chercheur et les répondants. Dans le contexte interculturel qui nous intéresse – la réception, l'adaptation du catholicisme par les Mamit Innuat – la dimension dialogique est au cœur de la rencontre entre une ontologie occidentale (celle du chercheur) et une ontologie amérindienne (celle des interlocuteurs).

Je privilégie donc une approche constructiviste et dialogique en raison de l'inclusion des valeurs que ce paradigme autorise, pour sa position relativiste face à la rigidité des concepts occidentaux de réalité, de vérité et d'objectivité, pour le déplacement qu'il permet d'un réalisme ontologique vers un relativisme ontologique, et par le fait qu'il suppose que les catégories et les concepts que nous prenons pour acquis sont le produit contemporain de pratiques discursives complexes qui prennent leur source dans le passé (Guba et Lincoln 1994:109-111).

Les questions de recherche sont les suivantes : depuis quand, pourquoi et dans quelles circonstances les Mamit Innuat ont-ils adopté et adapté le catholicisme, et pour les Innus d'Unamen Shipu, le culte de sainte Anne et la tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et à leur sanctuaire local, et comment vivent-ils et reproduisent-ils cette religion, leur dévotion et leur tradition pèlerine?

Ces questions tiennent compte de la créativité et des stratégies des Mamit Innuat en tant qu'acteurs sociaux concernant la réception et l'adaptation de la religion catholique, leur dévotion à sainte Anne et leur tradition du pèlerinage en tant qu'expérience, expression et pratiques culturelles et religieuses. La littérature sur la réception du catholicisme ne reflétant que le point de vue missionnaire, et celle sur leur dévotion et leur tradition pèlerine étant quasi inexistante, c'est par le biais de l'analyse d'entrevues et par l'observation directe et participante que les questions concernant les conditions d'adoption, de persistance, de transmission et de transformation de ces pratiques ont pu être abordées dans une perspective autochtone.

Les paramètres de la recherche tiennent compte du milieu (missions, communautés, sanctuaires), de la motivation des acteurs sociaux (Innus, missionnaires, agents commerciaux et gouvernementaux, ecclésiastiques), des événements qui ont marqué les missions et pèlerinages, des processus (transmission de la dévotion et de la tradition du pèlerinage, relations de pouvoir, résolution des conflits) et de la dimension symbolique (dévotions, rituels, prières, objets sacrés). Soulignons qu'une attention particulière est portée à l'étude des pratiques significatives, des processus de production historique et de la dimension symbolique.

Concernant les raisons qui ont motivé cette recherche, soulignons tout d'abord que mon mémoire de maîtrise en anthropologie portait sur l'émergence de la dévotion à sainte Anne en Nouvelle-France et sur l'histoire du sanctuaire de pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré. Dans ce mémoire (Gagnon 1998), je mettais l'accent sur l'étude des pratiques significatives et des relations de pouvoir qui ont marqué l'histoire du sanctuaire de sa fondation en 1658 jusqu'à l'arrivée des Rédemptoristes en 1878. En consultant les archives et la littérature, j'ai constaté que la dévotion et les pratiques des pèlerins amérindiens étaient évacuées dans les archives et la littérature portant sur cette période. Bien que les pèlerinages amérindiens qui débutent au XVIIe siècle soient évoqués à l'occasion, ils ne le sont que de façon exotique et anecdotique et il n'est jamais question des conditions sous-jacentes à cette pratique. Pourtant, la lecture des études sur la dévotion et les pèlerinages des Micmacs et des Cris des Prairies à sainte-Anne (Chute 1992 et Morinis 1992b) m'a permis de découvrir toute l'importance et la richesse, tant au niveau culturel que symbolique



et social, de cette dévotion et de cette pratique pour les populations amérindiennes, et ce, depuis l'époque des premiers contacts jusqu'à nos jours.

Parallèlement, je m'intéressais aux différents groupes de pèlerins qui fréquentent de nos jours le sanctuaire de Beauré : Canadiens et Américains d'origine française, anglaise, irlandaise, italienne et portugaise ; Gitans, Haïtiens, Guadeloupéens, Vietnamiens et Srilankais ; et Premières nations de l'Est canadien – Innus, Wendats, Micmacs, Abénakis, Atikamekw, Algonquins et Malécites. Le choix de la communauté innue d'Unamen Shipu s'est imposé pour diverses raisons. Tout d'abord, en raison de l'éloignement de cette communauté, les pèlerins doivent effectuer un voyage aller retour d'environ 2 300 kilomètres pour accomplir leur pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beauré. Comme il n'y a pas de route entre Natashquan et Unamen Shipu, cette communauté isolée n'est accessible que par bateau ou par avion<sup>1</sup>. De plus, la visite annuelle des missionnaires oblats puis eudistes à la mission de Musquaro, de 1844 à 1946, et la présence du père Joveneau, un Oblat qui résida à Unamen Shipu de 1953 jusqu'à son décès en 1992, ont fortement marqué les aînés de cette communauté qui se distinguent par un attachement particulier à la foi catholique<sup>2</sup>.

En ce qui a trait aux limites de cette thèse, soulignons d'emblée que ce n'est pas une recherche sur la culture ou sur l'identité innue, mais bien une recherche sur une facette précise de cette culture : soit la réception et l'adaptation du catholicisme, la dévotion à sainte Anne et les pèlerinages à la mission de Musquaro, à Sainte-Anne-de-Beauré et au sanctuaire d'Unamen Shipu. La mythologie, le mode de vie, le dualisme religieux<sup>3</sup>, les croyances religieuses traditionnelles et le chamanisme ne sont abordés qu'en relation avec les croyances et pratiques religieuses catholiques.

---

<sup>1</sup> La route qui relie Natashquan à Havre-Saint-Pierre a été inaugurée en 1996 et sa construction se poursuit lentement vers Kegaska.

<sup>2</sup> Les missionnaires oblats Arnaud et Babel, ainsi que le père Joveneau, que nous présenterons plus loin, sont des figures marquantes dans l'histoire de la communauté. Ils parlaient et écrivaient la langue innue et leurs talents d'orateurs ont été fortement appréciés par les Mamit Innuat. Soulignons que les Eudistes, à l'exception du père Doucet qui a desservi les missions pendant vingt-cinq ans, étaient rarement les mêmes d'une année à l'autre et qu'ils ont marqué l'histoire de la communauté d'une façon plutôt négative par leur incompréhension de la culture innue.

<sup>3</sup> Ce concept est préférable à celui de syncrétisme car il inclut le rôle actif des acteurs sociaux et il se révèle très utile pour aborder l'étude de la persistance des pratiques traditionnelles parallèlement et dans le cadre des pratiques catholiques.

Je tiens également à préciser qu'il s'agit d'une recherche empirico-inductive et non d'une recherche hypothético-déductive, ce qui implique la recherche de tendances et de répétitions qui peuvent mener ultérieurement à l'élaboration d'hypothèses et non la démonstration d'une hypothèse de départ. L'approche empirico-inductive implique la connaissance de plusieurs approches théoriques différentes<sup>4</sup>. Ceci permet d'aborder le phénomène étudié, qui relève du domaine des constructions culturelles, de façon variée tout en tenant compte des relations entre les comportements et la signification.

Cette thèse, qui s'intéresse à des pratiques culturelles, spirituelles et religieuses, est également exploratoire puisqu'elle vise à combler un vide dans la littérature sur les Mamit Innuat en mettant en lumière leurs pratiques catholiques signifiantes, les valeurs spirituelles qui sont à la base de ces pratiques et leur importance au niveau symbolique et pratique. Après avoir situé la problématique dans son contexte historique de production à partir des sources écrites, cette recherche permet de donner la parole aux Innus. Les interlocuteurs rendent compte, selon leur point de vue, de l'époque de la mission de Musquaro, de l'adaptation du catholicisme, des pèlerinages et de la dévotion à sainte Anne et de leurs actions et stratégies face à un changement brusque et irréversible qui a touché non seulement leur mode de vie, mais leur spiritualité.

Au début du XXe siècle, Speck (1924:267) percevait les Innus comme des survivants d'un autre temps dont la vie culturelle, ainsi que son cadre matériel et cognitif, était celle du paléolithique ancien. Speck s'étonne même de trouver un "savoir si complexe" dans un "milieu si primitif". De nos jours, comme le rappellent les Comaroff (1992:5), cette vision évolutionniste a laissé des traces profondes dans notre conscience et l'opposition entre la modernité et la tradition révèle surtout notre détresse face au désenchantement du monde par la modernité. Le monde est partout une fusion complexe de modernité et de magie, de rationalité et de rituels religieux, des éléments qui ne sont opposés que dans l'imagination et dans l'idéologie. Il n'y aurait donc pas tant d'écarts qu'on le laisse croire, précisent-ils, entre les notions de tradition, de modernité et de postmodernité.

---

<sup>4</sup> Dans cette recherche, l'anthropologie historique, l'anthropologie de l'expérience et l'anthropologie du pèlerinage ont été mises à contribution.

C'est pour cette raison que j'ai abordé l'étude des conditions d'émergence, de persistance, de transmission et de transformation du catholicisme mamit innuat en mettant l'accent sur l'étude des pratiques signifiantes et des processus de production historique. Le choix d'un cadre théorique axé sur le concept de pratique permet de relier entre eux le rôle de l'acteur et celui des structures et des systèmes, tout comme il permet d'inscrire les événements et les processus dans leur contexte socio-historique. Ces processus sont le produit d'acteurs sociaux impliqués dans la construction et la transformation d'un ordre symbolique qui implique des relations et des stratégies entre les différents pouvoirs à l'oeuvre dans la communauté et sur les sites sacrés que représentent la mission de Musquaro, le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré et celui d'Unamen-Shipu. Cette recherche permet une meilleure compréhension de la religiosité des Innus, de leur appropriation et de leur relecture du catholicisme, tout en mettant en lumière leurs stratégies face à l'émergence et à l'enracinement de schémas culturels et religieux non-autochtones dans un milieu physique, social, culturel et symbolique différent.

## 1.2 - Revue de la littérature

Un premier constat s'impose d'emblée : la littérature sur le catholicisme mamit innuat est très fragmentaire et celle sur leurs pratiques pèlerines et dévotionnelles est inexistante<sup>5</sup>. Dans cette section, je présente une revue de la littérature qui aborde cinq thèmes associés à l'objet de la recherche en raison de leur importance pour la contextualisation de la recherche : la christianisation des Amérindiens et des Inuit, les pèlerinages catholiques, le personnage de sainte Anne, le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré et la dévotion de quelques groupes amérindiens du Canada à sainte Anne. Les ouvrages qui touchent aux questions théoriques, conceptuelles et méthodologiques seront abordés dans les chapitres suivants.

---

<sup>5</sup> Rodrigue (2001) s'est toutefois intéressée au pèlerinage des Innus de Uashat et de Mani-Utenam à Sainte-Anne-de-Beaupré.

### 1.2.1 - La christianisation des Amérindiens et des Inuit

Bien qu'un nombre important de publications et de rapports de recherches traite de la culture innue<sup>6</sup>, l'étude de la réception et de l'adaptation du catholicisme par les Mamit Innuat demeure une problématique récente et peu explorée en sciences sociales. La revue de la littérature permet de discerner trois types de traitement de cette problématique. Premièrement, quelques ouvrages traitent en partie seulement du catholicisme mamit innuat : Carrière (1957a 1957b) présente l'histoire des missions oblates dans l'est du Canada ; Ratelle (1987) consacre plusieurs sections de son rapport à l'analyse des registres des missions montagnaises de 1760 à 1870 ; tandis que Eveno (1998) dédie une partie de sa thèse à l'étude de leurs pratiques funéraires catholiques. Deuxièmement, certains ouvrages et articles mentionnent brièvement le sujet dans le cadre d'études plus globales. Citons entre autres les Frenette (1986:62-67), Mailhot (1993:29-37, 1996:323-357) et Niellon (1996:155). Enfin, quelques auteurs présentent des sources primaires : Vincent et Bacon (2000a, 2000b) ont publié des extraits d'entrevues qui traitent de la mission de Musquaro et de la place des missionnaires oblats dans la tradition orale ; Tremblay (1977a 1977b) a édité les récits de voyages des pères oblats Arnaud<sup>7</sup> et Babel<sup>8</sup>, et Michel Grégoire raconte quelques souvenirs des missions de Musquaro (Dominique 1989).

Dans un effort de sauvegarde d'une tradition orale et d'un mode de vie menacés, la majorité des anthropologues s'intéressant à l'idéologie religieuse mamit innuat ont négligé l'étude du catholicisme pour mettre l'accent sur la cosmologie, la mythologie et le chamanisme (Armitage 1992, Bouchard et Mailhot 1973, Speck 1924, 1977, Savard 1977, 1985, Vincent 1973, 1977). Pourtant, depuis quelques années, l'impact du christianisme sur

---

<sup>6</sup> Pour une bibliographie thématique sur les Innus, dont plusieurs ouvrages recensés traitent des Mamit Innuat, voir Dominique et Deschênes (1980) et Charest et Clément (1997).

<sup>7</sup> Appelé *Kauashkamuesht* – "la voix douce" – par les Innus, le père Charles-André Arnaud est né à Visan en France en 1826 et décède à Pointe-Bleue en 1914 à l'âge de 88 ans. Arrivé au Canada en 1847, il réside aux Escoumins puis à Betsiamites jusqu'en 1911. Il a fait sa dernière mission à Musquaro en 1896 à l'âge de 70 ans. Il est l'auteur de plusieurs travaux en langue montagnaise, dont un dictionnaire manuscrit (Carrière 1976:32-33)

<sup>8</sup> Appelé *Kakushkuenitak* – "le Méditatif" ou "le Sérieux" – par les Innus, le père Louis Babel est né à Veyrier en Suisse en 1826 et décède à Pointe-Bleue en 1912 à l'âge de 86 ans. Arrivé au Canada en 1851, il séjourne à la Grande-Baie au Saguenay en 1851, puis réside aux Escoumins de 1851 à 1862. Après avoir passé quelques années à Maniwaki de 1862 à 1866, en pénitence comme nous le verrons plus loin, il retourne travailler avec les Montagnais à la résidence de Betsiamites de 1866 à 1911. Grand voyageur, il a dressé une carte détaillée de l'intérieur des terres et écrit plusieurs manuscrits en innu, dont un dictionnaire français-montagnais (Carrière 1976:39-40).

les Premières Nations canadiennes et sur les Inuit a fait l'objet de plusieurs publications : Chute (1992) et Milliea (1989) se sont intéressés à la dimension politique et religieuse de la fête de sainte Anne chez les Micmacs, tandis que Morinis (1992) a étudié les pèlerinages amérindiens au lac Sainte-Anne-Sakahigan en Alberta<sup>9</sup>. De leur côté, Goulet et Peelman (Goulet 1982, 1992, 2000, Goulet et Peelman 1983, Peelman 1989) se sont penchés sur le dualisme religieux des Athapaskans et des Premières Nations en général, un thème également abordé par Rousseau (Rousseau 1953, Rousseau et Rousseau 1952) et Tanner (1979) chez les Cris de l'Est<sup>10</sup>.

Enfin, Laugrand (1997a, 1997b, 1999a, 1999b, 2002) a réalisé la première enquête approfondie sur la christianisation des Inuit, à la fin du XIXe siècle et durant les premières décennies du XXe, et sur les rapports entre les chamanes et les premiers missionnaires. Bien que le cadre théorique utilisé par Laugrand – l'histoire structurale – ne me soit pas familier, les résultats de son étude comportent quelques éléments communs avec la conversion des Mamit Innuat qu'il convient de souligner. Tout d'abord, Laugrand (1997b:99) remet en question le concept de syncrétisme, un concept descriptif vague, et s'inspire de l'histoire structurale pour pousser plus loin cette analyse que le syncrétisme se contente de décrire. Il reconnaît que les Inuit demeurent discrets sur cette période de transition, bien que les récits en fassent mention comme une expérience inaugurale en posant le christianisme comme repère temporel (avant/après le christianisme), de la même façon que les Innus le font avec la farine et la prière (avant/après la farine et/ou la prière).

Comme le souligne Laugrand, les Inuit signifient ainsi "la proximité des notions de tradition, de transition et de dynamique" (Laugrand 1997b:100).

Dans ces premiers temps du christianisme en effet, une "homologie structurale" apparaît entre la relation d'échange et d'alliance que les chamanes entretiennent avec le monde des "puissances spirituelles traditionnelles" et la relation que les nouveaux chamanes engagés dans le processus de conversion entretiennent avec les nouveaux esprits du christianisme. Cette relation se constitue comme étant le filtre ou le prisme qui rend intelligible la continuité dans la transition/transformation qu'elle organise. Sans établir un quelconque déterminisme, les changements observés dans ces premiers temps du christianisme doivent être interprétés

---

<sup>9</sup> Les études de Chute et Morinis sont présentées dans la section 1.2.2.

<sup>10</sup> Ces ouvrages sont présentés et discutés à la section 2.3.

dans le cadre d'un *continuum* culturel plutôt que dans la discordance ou la cacophonie.

(Laugrand 1997b:101).

Cette "homologie structurale" apparaît également dans la relation entre les Mamit Innuat et les puissances spirituelles de l'ancienne et de la nouvelle religion, mais ces puissances se complètent plus qu'elles ne s'excluent.

Autant chez les Mamit Innuat que chez les Inuit, les missionnaires fondent leur action sur l'apprentissage de l'écriture et de la lecture. Mais les missionnaires protestants de l'Arctique canadien, contrairement aux missionnaires oblats oeuvrant sur la Côte-Nord, ne se contentent pas de composer des catéchismes et des chants, mais traduisent la Bible en inuktitut, forment des leaders inuit chrétiens pour recruter des prosélytes dans le cadre de la *Native Church Policy*. Ces stratégies ont été ignorées par les Oblats. L'irruption des idées chrétiennes en milieu inuit se traduit par l'abandon de certaines pratiques et par l'adoption de nouvelles ou par leur combinaison. L'efficacité de ces pratiques demeure le principe de leur application et le christianisme se diffuse ainsi dans l'Arctique de l'Est canadien sans une présence missionnaire (Laugrand 1999a:118-120). Encore ici, le parallèle est frappant avec la diffusion et l'adoption du catholicisme par les Mamit Innuat. Laugrand distingue deux zones de conversion : celle qui a lieu dans les zones de contacts directs et dans les zones de contacts indirects (Laugrand 1997b:102). La conversion des Innus de l'intérieur des terres, appelés Naskapis à l'époque, peut être associée à une conversion en zone de contact indirect, tandis que la conversion des Mamit Innuat peut être associée à la zone de contact direct.

Laugrand (1997b:107,109) distingue trois phases dans le déroulement du processus de conversion dans les zones de contacts directs : refus / accueil marginal / engagement et dans les zones de contacts indirects : prosélytisme / renouvellement / engagement rituel. Malheureusement, en ce qui concerne la catholicisation des Mamit Innuat au début du XIXe siècle, il est difficile, voire impossible, de définir les étapes qui marquent l'adoption de la nouvelle religion en raison de la rareté des sources. Nous pouvons avancer l'hypothèse que le processus s'est déroulé en deux phases : accueil / adaptation. Il semble toutefois que les Naskapis aient mal reçu les premiers missionnaires lorsqu'ils se sont présentés aux postes de Winokapau et Mushulagan, mais d'un autre côté, ils participent aux missions du littoral

dès l'établissement des Oblats dans les années 1840. Dans ce cas-ci, le processus se serait déroulé en trois phases à l'intérieur des terres : refus / accueil marginal / retour au chamanisme (jusque dans les années 1970) ; et en deux phases sur le littoral : accueil / adaptation.

Toujours selon Laugrand (1997b:103-104, 114), les chamanes inuit sont considérés comme des rivaux par les missionnaires qui excluent toute possibilité de double affiliation entre les deux systèmes religieux, et l'influence des chamanes perd du terrain à mesure que l'effort missionnaire devient plus efficace et convaincant par l'utilisation du syllabique et par la formation de leaders religieux. Les missionnaires ont été perçus comme une catégorie de chamane sans toutefois y être complètement assimilés. Leurs privations (abstinence sexuelle, isolation), leur générosité, leur efficacité à traiter les maladies et l'infortune par les rites et invocations, leurs propres amulettes les associaient de fait aux chamanes. Pour les Mamit Innuat, sans contact missionnaire durant la majeure partie de l'année, la coexistence du chamanisme et du catholicisme a été plus facile et elle se poursuit encore de nos jours mais, contrairement au cas présenté par Laugrand, la réception de christianisme ne les déposédait pas de leurs esprits auxiliaires (Mestanapeu). Seul Atshen, un être maléfique non-humain, a été vaincu par la nouvelle religion. Par contre, nous avons peu d'informations sur le prosélytisme mamit innuat et seul l'engouement pour les chants catholiques se compare au prosélytisme inuit. Dans le cas des Inuit, l'adoption du christianisme s'avérait bénéfique dans le contexte de l'installation des Blancs dans le Grand Nord tandis que le système traditionnel se désintérait en raison de ces bouleversements. Laugrand (1997b:115-117) présente également la prière comme un moyen d'intercession efficace. Pour les Inuit, qui ne connaissaient pas la prière, celle-ci leur permettait d'en savoir autant que les Blancs. En conclusion, dit-il, il n'y eut ni vainqueur ni vaincus, mais une rencontre spirituelle.

La question déterminante ne se situe pas dans la provenance des esprits mais dans leur efficacité et leur adéquation. En privilégiant cette relation, le diagnostic du syncrétisme peut être dépassé d'autant plus qu'il n'y a ni hasard ni discordance dans cette rencontre, mais une dynamique de transition/transformation qui s'opère au contraire selon des principes d'ordre bien établis et dans la logique même de la tradition.

(Laugrand 1997b:117).

Cette conclusion s'applique également aux Mamit Innuat. Toutefois, contrairement aux Mamit Innuat et aux Amérindiens du Canada, les Inuit ont été évangélisés par des

protestants. Ils n'ont pas été mis en contact avec le culte des saints et n'ont pas développé la dévotion à sainte Anne ni la tradition du pèlerinage.

### 1.2.2 - Sainte Anne et les pèlerinages amérindiens

Un pèlerinage est une pratique religieuse universelle qui se caractérise par un voyage vers un sanctuaire, un personnage charismatique ou un lieu sacré. Qu'il soit de courte ou de longue durée, obligatoire ou accessoire, qu'il ait lieu annuellement ou une seule fois dans une vie, il comporte toujours une dévotion particulière, un temps de préparation, un voyage plus ou moins difficile, puis un retour chez soi qui s'accompagne parfois d'une transformation qualitative pour le pèlerin. Ces multiples dimensions (culturelle, psychologique, géographique, religieuse, spirituelle), toujours interreliées, en font un sujet d'étude riche et fascinant pour l'anthropologie.

C'est grâce aux travaux de Victor Turner (1967, 1982, 1990, 1992 et Turner et Turner 1978) que l'on assiste depuis quelques années à un regain d'intérêt en anthropologie pour l'étude des pèlerinages. Mais contrairement aux pèlerinages musulmans, hindous et bouddhistes, la littérature scientifique sur les pèlerinages catholiques, qui sera présentée dans la section 2.2, est relativement récente (Bax 1990, Chute 1992, Eade et Sallnow 1991, McKevitt 1991, Morinis 1992b, Nolan et Nolan 1989, Sallnow 1987, Sanchis 1997 et Turner et Turner 1978). Malgré le nombre imposant d'ouvrages sur le sujet, il est surprenant de constater qu'en regard de l'importance actuelle des pèlerinages au Québec, où trois sanctuaires majeurs – Sainte-Anne-de-Beaupré, Notre-Dame-du-Cap et l'Oratoire Saint-Joseph – attirent plus de trois millions de personnes chaque année, l'anthropologie québécoise s'est montrée très timide, sauf à quelques rares exceptions (Boglioni 1981, Boglioni et Lacroix 1981, Boutin 1999, Doran 1979 et Gagnon 1998, 1999a, Rodrigue 2001), à entreprendre l'exploration des problématiques entourant cette pratique religieuse qui connaît une croissance importante depuis le début des années 1980. Soulignons également quelques études qui relèvent de champs de recherche autres que l'anthropologie (Bernard 1975, Brault 1969, Dolan 1981, Hufford 1985, Simard 1994, 1995 et Vachon 1965).

Ce champ de recherche semble toutefois acquérir une certaine notoriété. On comptait deux chercheurs du département d'anthropologie de l'Université Laval à Sainte-Anne-de-Beaupré durant la neuvaine de 1998 : Suzanne Boutin qui faisait un terrain pour sa maîtrise, et



l'auteur qui débutait son doctorat. Ce nombre passe à trois en juillet 2000 : Suzanne Boutin débutait son doctorat sur les relations entre pèlerinage et santé ; Julie Rodrigue terminait sa maîtrise sur les pratiques pèlerines des Innus de Uashat et de Mani-Utenam ; et l'auteur accompagnait les pèlerins innus d'Unamen Shipu.

Ce renouveau de la réflexion anthropologique sur les pèlerinages québécois, vingt ans après Doran et Boglioni, est pertinent si l'on tient compte du fait que l'implantation et le rayonnement d'un sanctuaire demandent la mise en place de pratiques significatives : dévotions, pèlerinages, offrandes, vœux, prières, confessions, rituels et processions ; la vénération d'objets de culte : reliques, images et statues ; et la confiance ou la foi en des individus charismatiques : saints, guérisseurs et visionnaires. De plus, en tant que processus de production historique, on assiste à la commémoration d'événements : miracles, guérisons, apparitions ; et à l'établissement de silences : crises, conflits, luttes et stratégies. Tous ces éléments sont constitutifs du pèlerinage et ils sont le produit d'acteurs sociaux impliqués dans la construction et la transformation d'un ordre symbolique qui implique des relations et des stratégies entre les différents pouvoirs à l'oeuvre sur le site sacré, entre autres, le pouvoir des pèlerins d'origines diverses, des paroissiens et des officiels du sanctuaire, que vient couronner celui du personnage, de l'image ou de l'objet vénérés sur le site sacré.

Les lieux sacrés ont attiré de tout temps les pèlerins et, en ce sens, le christianisme européen a su utiliser au maximum le potentiel qu'ils représentaient. D'ailleurs, plusieurs sanctuaires sont érigés sur d'anciens temples païens déjà populaires avant l'ère chrétienne et la date de la fête des saints qu'ils commémorent était souvent empruntée aux moments forts des calendriers païens. Les pèlerinages chrétiens débutent durant le premier siècle et s'érigent autour de la vénération des reliques des saints dans les communautés chrétiennes du monde romain. Ils se sont transformés et adaptés selon les changements socio-économiques, technologiques, intellectuels et politiques régionaux et ils ont fortement influencé le développement des arts, des sciences, de la littérature et de la philosophie (Nolan et Nolan 1989:3).

La tradition du pèlerinage dévotionnel que nous connaissons aujourd'hui prend sa source dans une ancienne pratique de l'aveu appelée pèlerinage pénitentiel. Développé par les

moines irlandais et écossais du IV<sup>e</sup> siècle, ce pèlerinage était imposé aux individus coupables de fautes graves (Rouillard 1996:57). Selon Foucault (1994, IV:804-806), la purification de l'âme est au prix de la connaissance de soi et aux premiers temps du christianisme, la pénitence était un statut que l'on imposait à celui qui avait commis de graves péchés. Dans ce contexte, l'aveu n'est pas une confession mais une condition du statut de pénitent. Comme le précise Delumeau (1990:7-8), aucune Église, "ni aucune religion n'ont accordé autant d'importance que le catholicisme à l'aveu détaillé et répété des péchés", ce qui représente une formidable contribution à la connaissance de soi, car la conscience et l'aveu sont liés.

C'est à partir du XI<sup>e</sup> siècle que des pèlerins dévots commencent à suivre les pèlerins pénitents sur les routes et cette pratique est responsable de l'amélioration des réseaux routiers européens. Le pèlerinage médiéval demeure avant tout une oeuvre de pénitence en raison des difficultés du voyage et le pèlerin pénitent se distingue du pèlerin dévot par sa tenue extérieure qui éveille la pitié et l'horreur : ils vont presque nus, le torse, les bras et les jambes entravés de chaînes. C'est par le biais de ces pèlerinages que trois sanctuaires deviennent célèbres au XI<sup>e</sup> siècle : Rome, Tours et Saint-Jacques de Compostelle. Avant cette période, les pèlerins erraient le long des routes, au hasard des sanctuaires et des monastères où ils trouvaient le gîte et la nourriture (Vogel 1964:113-136).

En Europe occidentale, on compte actuellement plus de 6 000 lieux de pèlerinages majeurs et mineurs et le total de leur fréquentation annuelle est de 66 millions de visiteurs (Nolan et Nolan 1989:26). Les institutions religieuses chrétiennes, même si elles demeurent relativement silencieuses sur ces pratiques – soulignons que pour le Jubilé de l'an 2000, le pape a demandé aux évêques d'organiser les cérémonies les plus importantes dans les lieux de pèlerinages – ont toujours dû tenir compte et composer avec la quête de sacré et d'exotisme que représente le pèlerinage. La dimension touristique de cette quête ne doit pas être négligée et ce n'est pas sans raisons que plusieurs études l'abordent en ce sens et que l'organisation des pèlerinages français relève du service de la Pastorale du Tourisme et des Loisirs (Aucourt 1993).

La réputation miraculeuse qui auréole les sites de pèlerinages, et qui explique le silence sinon la gêne des autorités religieuses face à ces pratiques, ne doit pas être reléguée au

rayon des curiosités du paganisme. À ce sujet, Augé (1982:15) mentionne que si les institutions religieuses chrétiennes font aussi place à des attitudes et pratiques païennes (dévotions populaires, croix de chemins, lieux de pèlerinages, saints guérisseurs et superstitions), l'important "n'est pas qu'il s'agisse là ou non de "survivances" ou de transpositions, mais que ces manières de faire et de vivre soient considérées comme nécessaires à l'exercice du christianisme".

Au Canada, on compte au début du XXe siècle plus de 75 églises, chapelles et missions dédiées à sainte Anne (Charland 1921:460-461). Sur ce nombre, trois sont encore de nos jours des sanctuaires de pèlerinages importants : Sainte-Anne-de-Beaupré au Québec, Burnt Church au Nouveau-Brunswick et le Lac Sainte-Anne en Alberta. Le premier est fréquenté par les Amérindiens et les deux autres sont des sanctuaires établis en territoire autochtone.

Le nombre élevé de lieux de culte dédiés à sainte Anne dans le monde démontre une dévotion toute particulière à ce personnage marginal de la religion chrétienne. Sainte Anne, de *Anna*, forme grecque du *Hhannâh* hébreu qui signifie "grâce", est la mère de Marie et la grand-mère du Christ et de trois apôtres. Seuls les évangiles apocryphes témoignent de son existence : le Proto-évangile de Jacques, qui date du IIe siècle, et le Pseudo-Mathieu, une version latine du premier qui est datée du Ve siècle. Selon ces apocryphes, après vingt ans de stérilité, un ange apparut à Anne et à son mari Joachim pour leur annoncer la conception miraculeuse de la Vierge. Cette conception miraculeuse est en relation avec le dogme de l'Immaculée Conception et, contrairement à l'opinion populaire, cette conception ne concerne pas la naissance du Christ, mais bien celle de la Vierge. Après la mort de Joachim, Anne se remarie deux fois. D'abord avec Cléophas, le frère de Joachim, avec qui elle engendre Marie Cléophas qui donne naissance à l'apôtre Jacques le Mineur. Puis, avec Salomé, avec qui elle engendre Marie Salomé, mère des apôtres Jacques le Majeur et Jean l'Évangéliste. Ces apôtres sont appelés frères de Jésus.

Le concept de *trinubium*, qui désigne le triple mariage de la sainte et qui lui donne le statut de matriarche dans une famille étendue appelée la sainte Famille, sera interdit lors du Concile de Trente. Comme le soulignent Ashley et Sheingorn (1990), malgré la popularité actuelle de la sainte en Bretagne et au Canada, certains éléments du culte médiéval, dont

le concept de *trinubium*, ont été tronqués à l'époque de la Réforme. Ce concept a lentement été remplacé par celui de l'Immaculée Conception qui est devenu un dogme en 1854.

*"Finally, the Council of Trent (1545-63) forbade the trinubium, and the Holy Kinship disappeared as a subject in art late in the sixteenth century. The Council of Trent also had an impact on Anne's relation to the doctrine of the Immaculate Conception. The Council of Trent did not actually define the doctrine. However, the council's insistence in 1546 that the Virgin Mary was not included in the decree concerning original sin and that the constitutions of Sixtus IV were still valid obviously favored the Immaculate Conception, and works of art representing the Virgin of the Immaculate Conception appeared in great numbers in the seventeenth and eighteenth centuries. The council, however, reduced Anne's role, referring to the "misplaced devotion" that saw her as selected by God to be mother to the Virgin before the beginning of time. Thus Anne's status after the council was significantly diminished.*

(Ashley et Sheingorn 1990:47).

Le culte à sainte Anne naît à Jérusalem, se développe en Orient, passe à Constantinople puis s'étend à toute l'Europe. La dévotion européenne vient de la ville d'Apt où, selon la légende, on retrouve le tombeau de la sainte, et atteint ensuite le Nord de la France sous Charlemagne. Au Moyen Âge, sainte Anne est un symbole polysémique qui fonctionne pour une variété de groupes sociaux dans leurs pratiques culturelles. Plusieurs discours rivalisent dans la construction des multiples facettes de la sainte. En tant que figure apocryphe, son histoire a été écrite et réécrite pour fournir des munitions au dogme de l'Immaculée Conception. De son côté, le folklore en fait un enfant sauvage abandonné dans un nid d'aigle qui grandit dans les bois et est élevé par un chevreuil (Ashley et Sheingorn 1990, Sautman 1995). De 1450 à 1550, à l'apogée du culte, les rôles de la sainte, qui touchent surtout les femmes mariées et les mères, se résument à cinq fonctions principales présentées dans le tableau suivant (d'après Ashley et Sheingorn 1990:53).

Tableau 1 - Rôles et fonctions de sainte Anne durant le Moyen Âge européen

	RÔLES	FONCTIONS
1	Matriarche d'une famille multigénérationnelle.	Elle endosse les prétentions dynastiques des dirigeants dont le pouvoir est contesté par la bourgeoisie
2	Vieille femme (génitrice ménopausée).	Sa grossesse miraculeuse est un symbole de fertilité.
3	Femme mariée.	Elle sacralise le mariage pour ceux qui refusent le célibat.
4	Mariée trois fois ( <i>trinubium</i> )	Elle justifie la remise en question des valeurs culturelles concernant les rôles changeant des femmes dans la vie active.
5	Mère de Marie, grand-mère du Christ et des apôtres.	Elle modèle les comportements affectifs d'une culture qui commence à développer une idéologie de la famille.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, à l'époque de la colonisation de l'Amérique, les seconds et cinquièmes rôles ont les mêmes fonctions, mais la fonction du premier rôle s'est transformée – la bourgeoisie est bien établie, la dévotion devient populaire et la sainte valide l'importance de la femme et de la grand-mère en tant que pilier de la famille – et le quatrième rôle, le *trinubium*, ne fait plus partie de la tradition européenne. Importée en Nouvelle-France à cette époque, cette dévotion a été considérée par l'historiographie, lorsqu'elle ne souscrivait pas à la légende, comme allant de soi et n'exigeant pas d'explication. Pourtant, son implantation n'est pas le fruit du hasard ni la suite logique d'une longue tradition mais le résultat d'actions stratégiques accomplies par des acteurs sociaux. Ces actions, qui concernent autant les immigrants français du XVII<sup>e</sup> siècle que les Algonquiens du Nord-Est (Abénaquis, Micmacs, Malécites, Montagnais) et les Hurons récemment installés dans la région de Québec, ont permis d'établir solidement la dévotion à sainte Anne et la tradition du pèlerinage à ses nombreux sanctuaires (voir Gagnon 1998, 1999a).

Les Mamit Innuat, tout comme les autres pèlerins d'ailleurs, ne connaissent que des bribes de l'histoire de sainte Anne qu'ils ont adaptée dans leur univers de sens et, bien qu'ils s'appliquent à un tout autre contexte, les quatre rôles de sainte Anne au XVII<sup>e</sup> siècle nous aident à comprendre l'importance de la sainte pour les Algonquiens du Nord-Est. Durant cette période de changements sociaux qui ébranlent la religion traditionnelle, les structures sociales et les systèmes de parenté, en tant que matriarche d'une famille

multigénérationnelle, sainte Anne demeure la figure la plus accessible dans le cadre de la nouvelle religion. Elle permet de valider l'importance de la grand-mère en tant que pôle de la famille étendue et multigénérationnelle. La fonction du second rôle demeure la même tandis que le troisième rôle va de soi dans une culture où le célibat est incompatible avec le mode de vie. Enfin, le quatrième rôle permet de situer la sainte au sommet de la pyramide de la sainte Famille et donne à la nouvelle religion une dimension humaine qui est absente dans le concept de la sainte Trinité.

**Tableau 2 - Rôles et fonctions de sainte Anne en Amérique au XVIIe siècle**

	RÔLES	FONCTIONS
1	Matriarche d'une famille multigénérationnelle.	Elle valide l'importance de la grand-mère en tant que pôle de la famille étendue et multigénérationnelle dans la nouvelle religion.
2	Vieille femme (génitrice ménopausée).	Sa grossesse miraculeuse est un symbole de fertilité.
3	Femme mariée.	Elle justifie le mariage dans une culture où le célibat est incompatible avec le mode de vie.
4	Mère de Marie, grand-mère du Christ et des apôtres.	Elle se situe au sommet de la pyramide de la sainte Famille et ce statut est interprété comme un puissant potentiel de guérison, de régénération et de revitalisation.

La relation entre le personnage de la sainte et la généalogie est évidente et nous savons l'importance cruciale qu'accordent les Innus à la famille, à la grand-mère et aux relations de parenté. Étrangement, Rogers et Leacock (1981:183), qui ne tiennent pas compte de la différence entre la généalogie verticale (occidentale) et horizontale (amérindienne), affirment que la généalogie n'est pas d'un intérêt particulier pour les Innus, ce qui est contredit par les travaux de Mailhot (1993) et par la richesse du matériel généalogique qu'on retrouve dans les entrevues avec les aînés<sup>11</sup>. Comme le soulignent Ashley et Sheingorn (1990:49), depuis les origines du culte jusqu'à aujourd'hui, *"from the most concrete to the most metaphorical level, Saint Anne was associated with the idea of genealogy. She was mother and grand-*

<sup>11</sup> Comme nous le verrons dans le chapitre 3.1.1, la généalogie innue s'intéresse davantage à la dimension horizontale tandis que la dimension verticale, qui est cyclique, ne couvre que sept générations : arrière-grands-parents, grands-parents, parents, ego, enfants, petits-enfants, arrière-petits-enfants.

*mother, founder of a sacred family tree, symbol of fertility and thus the continuity of the generations".*

Les Algonquiens de l'Est (Innus, Abénakis, Malécites, Atikamekw et Micmacs) fréquentent le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, qu'ils considèrent comme le "vrai" sanctuaire de sainte Anne, depuis le début du XVIIIe siècle. Pourtant, la littérature sur ce sanctuaire, composée de sources d'archives et de quelques études et publications de qualité variable, ne traite pas des pèlerinages amérindiens à l'exception de quelques mentions qui se répètent d'un ouvrage à l'autre.

Les archives de Sainte-Anne-de-Beaupré conservent 60,000 documents classés et répertoriés (voir Drolet 1981). Soulignons que le travail de classification, débuté en 1978, est l'oeuvre méticuleuse et colossale du père L'Heureux, archiviste du sanctuaire décédé en 1998. Du côté des publications, et je passe sous silence la multitude de brochures et publications touristiques, nous avons les *Annales de la bonne sainte Anne* (1878-2002) et les ouvrages classiques des Charland (1898, 1921), Bélanger (1923), Rumilly (1932) et Desgagnés (1958). Soulignons que Gagné et Asselin (1984 [1967]), qui s'appuient sur les archives, ont publié le seul ouvrage historique crédible de cette série. Les recherches académiques se ramènent à la thèse de doctorat de Doran (1979), présentée dans la section 2.2, qui a le mérite de souligner pour la première fois les pèlerinages amérindiens à partir des archives du sanctuaire ; au mémoire de maîtrise de Boutin (1999), qui est basé sur un terrain anthropologique qui aborde le pèlerinage en tant que relations de pouvoir entre l'institution religieuses et les pèlerins ; et à mon mémoire de maîtrise (Gagnon 1998) sur l'histoire du sanctuaire des origines jusqu'à la fin du XIXe siècle qui présente les relations de pouvoir entre les paroissiens, les pèlerins et le diocèse (curés et évêques) jusqu'à l'arrivée des Rédemptoristes en 1878.

La littérature sur les pèlerinages amérindiens au Québec et sur leur dévotion à sainte Anne est quasi inexistante bien que cette pratique soit plus que tricentenaire et que deux événements majeurs attirent les Amérindiens de l'Est canadien à Sainte-Anne-de-Beaupré. Le premier, la neuvaine et la fête de Sainte-Anne, du 17 au 26 juillet, est de loin l'événement le plus populaire. Il réunit sur le site des Algonquins, Atikamekw, Innus et quelques Micmacs de Kingsclear au Nouveau-Brunswick. La majorité des Micmacs célèbre

la neuvaine de sainte Anne à Burnt Church ou dans leurs communautés. Le second, le "Dimanche des Indiens", a lieu le dimanche le plus près du 21 juin et attire principalement les Hurons, Micmacs et Malécites. Nous verrons plus loin que les Mamit Innuat ne connaissent pas cette fête et n'y participent pas.

Cette dévotion des Amérindiens à sainte Anne remonte à la période des premiers contacts lorsque les missionnaires français ont diffusé le culte en Nouvelle France et les rares mentions de leurs pèlerinages proviennent tous du *Registre* de Sainte-Anne-de-Beaupré et des *Relations des Jésuites* (Thwaites 1959). Pour l'essentiel, du XVIIe au XIXe siècle, le *Registre* de Sainte-Anne-de-Beaupré fait état des baptêmes, mariages et sépultures que les "Indiens" viennent y célébrer, de leurs dons, souvent offerts en fourrures et en bijoux, et des banquets offerts en leur honneur. Les rares descriptions de pèlerinages proviennent des *Relations des jésuites* (Thwaites 1959, 54:298-300, 63:94-98). Les pratiques pélerines et dévotionnelles des "Indiens" ont été négligées par l'histoire officielle qui ne les évoque que brièvement à la fin du XIXe siècle et dans un numéro des *Annales de la bonne sainte Anne* (août 1958L243-265) en tant qu'élément folklorique du pèlerinage.

Toutefois, quelques études récentes, ainsi que quelques publications plus anciennes, sont consacrées ou soulignent la dévotion des Micmacs à sainte Anne (Chute 1992, Milliea 1989, Rand 1894, Reid 1995, Upton 1979 et Wallis et Wallis 1955). Par le biais des missionnaires capucins, puis par les Jésuites qui construisent au Cap-Breton en 1629 la première chapelle dédiée à sainte Anne en Amérique du Nord, les Micmacs sont les premiers Amérindiens en contact avec le culte de sainte Anne en Nouvelle-France. Appelée "Notre-Grand-Mère" par les Micmacs, sainte Anne a été ensuite identifiée au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré fondé en 1658. Suite au départ des missionnaires catholiques en raison des conflits entre Français et Anglais au début du XVIIe siècle, le terme "Notre-Grand-Mère" prend une signification symbolique additionnelle. Sainte Anne est associée à la figure mythique de "Bearwoman" ou de "Grandmother Bear" et ses talents soulignent le respect dû au potentiel de guérison, de régénération et de revitalisation. Cette association avec l'ours est typiquement micmac et elle est inexistante chez les Mamit Innuat qui étaient d'ailleurs étonnés que je suggère la possibilité d'une relation entre l'ours et la sainte.



Après la Conquête de 1760, les Micmacs sont à nouveau privés de missionnaires catholiques et célèbrent seuls leurs rituels, ce qui leur permet d'exercer un certain contrôle sur leur destinée (Chute 1992). Ils adoptent la résistance passive et l'observance de la fête de sainte Anne devient un acte de défiance qui commémore leurs liens avec les Français plutôt qu'avec les Anglais, leur adhésion au catholicisme plutôt qu'au protestantisme, et un mode de gestion tribal plutôt que colonial. Le culte leur a donc permis de préserver une identité culturelle face au colonialisme anglais (Upton 1979).

Depuis le milieu du XVIIIe siècle, la fête de sainte Anne fournit une arène dans laquelle le leadership micmac peut discuter et promouvoir des objectifs et des aspirations exclusivement micmacs (Chute 1992). Pour eux, Sainte-Anne-de-Beaupré est toujours demeurée la "vraie" sainte Anne et le "vrai" sanctuaire et leur présence lors de la fête est attestée dès le début du XVIIIe siècle. Une de leurs pratiques signifiantes lors de ces pèlerinages est de faire enterrer leurs défunts au cimetière de Sainte-Anne-de-Beaupré, une pratique qui est rapidement réprimée par les curés de la paroisse.

Au Nouveau-Brunswick et en Nouvelle-Écosse, la fête des Micmacs, appelée *sedan'ewimpk* ou *setonewigm* (Jour de Sainte-Anne), est célébrée le 26 juillet<sup>12</sup> et, de nos jours, elle garde toute son importance en tant que forum pour les discussions politiques vitales, la spiritualité de la communauté et la revitalisation sociale. Le leadership autochtone joue un rôle central durant cette journée et les discours touchent les intérêts contemporains des Micmacs : les droits autochtones, la constitution canadienne et l'éducation des enfants. En fait, "*since St. Anne's indeed is reflective of Micmac society in microcosm, it has proven adaptively responsive to events occurring in the political, social and religious domains of contemporary Micmac life*" (Chute 1992:48).

Nous verrons dans la troisième partie de la thèse que la relation entre les Mamit Innuat et sainte Anne touche les mêmes réalités. La dimension politique, plus importante autrefois – le pèlerinage donnait lieu jusque dans les années 1990 à une rencontre entre les chefs innus – est devenue marginale, et la dévotion à sainte Anne est associée avec la

---

<sup>12</sup> Pour une description de cette fête, voir Millea (1989) et Chute (1992).

revitalisation sociale et spirituelle des communautés innues et avec l'éducation morale des enfants.

Le pèlerinage amérindien le plus important, en tant que lieu de rassemblement, est celui du Lac Sainte-Anne en Alberta, appelé autrefois lac Manito Sakahigan, Spirit Lake ou Devil's Lake, tel que traduit par les Oblats au XIXe siècle. Les pèlerins les plus nombreux sont les Cris de l'Alberta, de la Saskatchewan et des Territoires du Nord-Ouest, ainsi que les Chipewyan, les Blackfoot et les Dogrib. Ce centre de pèlerinage est une ancienne mission fondée par les Oblats en 1844 et qui a été rapidement délaissée par les Amérindiens. Quelques années plus tard, en 1889, sous l'impulsion d'un missionnaire oblat d'origine bretonne qui remplit ainsi une promesse faite avant son départ au sanctuaire de Sainte-Anne-d'Auray, la mission devient un sanctuaire dédié à sainte Anne et gagne en popularité. On compte 71 pèlerins en 1889 ; 400 en 1891 ; 1 200 en 1906, 4 000 en 1927 et 20 000 en 1982 (Morinis 1992b, Simon 1995).

La transformation de la mission en sanctuaire a lieu à un moment où les Amérindiens et les Métis des Plaines vivent un violent stress physique et culturel dû à la transformation, sinon la destruction, de leur mode de vie en raison de l'extinction des troupeaux de bisons, de l'arrivée de chemins de fer, des épidémies, de l'alcoolisme, de la rébellion de Riel et de la répression qui s'ensuivit. Pour Morinis, l'origine et la popularité de ce pèlerinage s'expliquent par le fait qu'il a été établi au moment même où les rassemblements cérémoniels annuels d'été venaient d'être abandonnés, laissant un vide culturel dans lequel la nouvelle religion s'enracina.

Selon Morinis, les pèlerinages amérindiens au lac Sainte-Anne sont le prolongement fonctionnel des anciens rassemblements traditionnels. Il développe le concept de pérégrination persistante (*persistent peregrination*) pour expliquer cette transmutation de la tradition pèlerine. Adoptant une perspective structuraliste, il soutient que le pèlerinage "*is a practice defined by its structure – the journey to the sacred place – and not by the content of symbols, meaning, rituals, and so on, that fills in the structure*" (Morinis 1992b:102). Cette pratique survit aux changements culturels parce que la structure –continue d'exister même en s'accommodant d'un nouveau contenu culturel et parce que les gens continuent à chercher l'idéal salvateur qui réside au delà de l'espace et du temps dans le lieu sacré. "So

*long as the character of God is malleable, the same sites or an enduring tradition of sacred journeying can continue to serve pilgrims' goals throughout history" (idem:103).*

Ces nouveaux rassemblements remplacent les fonctions socioculturelles des anciens rassemblements qui étaient les moments forts du calendrier social des Indiens des Plaines. Lors du pèlerinage, les traditions catholiques et amérindiennes convergent, se fondent ou divergent. Les points de convergence sont le bain dans le lac, la cueillette des joncs et la "Danse du Thé". Un des points de fusion est la messe où les traditions catholiques et amérindiennes ont donné lieu à la création d'une synthèse distincte, nommée *Plains Indian Catholicism*, où Dieu et Manitou forment une entité suprême. Le point de divergence majeur a trait à la conception du rassemblement. Pour les prêtres, cette cérémonie est un pèlerinage religieux, tandis que les Amérindiens y incluent des activités sociales et commerciales. Selon Morinis, la pérégrination est l'essence du pèlerinage et il persiste depuis plus d'un siècle parce que la satisfaction qu'apporte le voyage sacré et le rassemblement rituel est indépendante du contenu idéologique des institutions : *"in historical perspective it is clear that an enduring pilgrimage tradition emphasizes the structure of the performance over the contents"* (idem:113). L'auteur souligne que le cas des Indiens des Prairies n'est pas isolé, car en Amérique Latine et en Inde, des sanctuaires indigènes ont également été convertis en sanctuaires catholiques.

Comme nous allons voir dans les chapitres suivants, les divers points soulevés par Morinis s'appliquent en partie seulement aux pèlerinages mamit inuat. Même si la tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré a débuté en 1974, soit près de trente ans après l'abandon de la mission de Musquaro en 1946, ce pèlerinage remplace en partie cet ancien rassemblement. Mais, contrairement à la mission de Musquaro qui se caractérisait par la célébration des baptêmes, la confirmation, la bénédiction des mariages et l'enterrement des individus décédés durant l'hiver, les seuls sacrements célébrés à Sainte-Anne-de-Beaupré sont ceux de l'eucharistie et de la pénitence. Mentionnons en terminant que les ethnographies de Chute (1992) et de Morinis (1992b) sur les pèlerinages amérindiens ont le mérite de s'intéresser à ces pratiques religieuses complexes d'un point de vue holistique. Non seulement sont-elles contextualisées, mais elles tiennent compte de l'interaction entre des schémas culturels différents.

## Conclusion du chapitre I

Cette recherche empirico-inductive s'intéresse à l'adoption et à l'adaptation du catholicisme par les Mamit Innuat ainsi qu'aux pratiques et discours reliés au culte de sainte Anne et à la tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et à leur sanctuaire local chez les Innus d'Unamen Shipu. En mettant l'accent sur l'étude des archives, des processus de production historique et des pratiques signifiantes, elle vise à combler un vide dans la littérature. L'étude de l'appropriation et de la relecture du catholicisme par les Mamit Innuat permet de mettre en lumière leur créativité et leurs stratégies, en tant qu'acteurs sociaux, face à l'émergence et à l'enracinement de schémas culturels et religieux non-autochtones dans un milieu physique, social, culturel et symbolique différent. Comme deux visions du monde sont ici confrontées, l'ontologie occidentale (celle du chercheur) et l'ontologie amérindienne (celle des interlocuteurs), cette recherche se réclame du paradigme constructiviste. Ce paradigme relativiste, pour qui la nature de la connaissance consiste en des constructions de savoirs multiples qui ne peuvent être élucidées que par l'interaction entre le chercheur et les répondants, permet de prendre une certaine distance face à la rigidité des concepts occidentaux de réalité, de vérité et d'objectivité.

L'étude du catholicisme innu demeure une problématique peu explorée. La littérature sur le sujet est très fragmentaire et celle sur leurs pratiques pèlerines et dévotionnelles est quasi inexistante. Pour cette raison, cinq thèmes associés à l'objet de la recherche ont fait l'objet d'une revue de la littérature : la christianisation des Amérindiens et des Inuit, les pèlerinages catholiques, le personnage de sainte Anne, le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré et la dévotion de quelques groupes amérindiens du Canada à sainte Anne. Si les Algonquiens de l'Est (Innus, Abénakis, Malécites, Atikamekw et Micmacs) fréquentent le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, leurs pratiques pèlerines et dévotionnelles ont été négligées par l'histoire officielle qui ne les évoque qu'en tant qu'élément folklorique du pèlerinage. Par contre, la dévotion des Micmacs à sainte Anne a fait l'objet de publications qui montrent que ce culte leur a permis de préserver une identité culturelle face au colonialisme anglais. Une autre étude, qui traite du pèlerinage amérindien du Lac Sainte-Anne en Alberta, postule que les pèlerinages amérindiens sont le prolongement fonctionnel des anciens rassemblements traditionnels et qu'ils sont indépendants du contenu idéologique des institutions. Nous verrons dans les chapitres

suivants que le contenu catholique représente une part non négligeable des pratiques religieuses contemporaines des Mamit Innuat.

## Chapitre 2 - Cadres théorique, conceptuel et méthodologique

*"Religion" belongs to a family of curious and often embarrassing concepts which one perfectly understand until one wants to define them.*

(Bauman 1997:165).

L'étude des phénomènes religieux des sociétés de tradition orale et des sociétés dites complexes est à l'origine d'une riche et longue tradition en sciences sociales. De la fin du XIXe siècle à aujourd'hui, plusieurs écoles de pensée ont proposé leur paradigme et leur cadre théorique pour l'étude des religions : l'évolutionnisme, le fonctionnalisme, le structuralisme et leurs nombreux hybrides (fonctionnalo-structuralisme, structuralo-marxisme...) et, plus récemment, la théorie critique et le constructivisme. Ces deux approches, relevant d'un paradigme non positiviste, ont renouvelé l'étude des religions. Dans un premier temps, je propose un bref survol de l'étude des religions en sciences sociales<sup>1</sup>. Deuxièmement, je présente les diverses approches théoriques appliquées à la question de la recherche. La théorie de la pratique, telle que présentée par Ortner<sup>2</sup> (1984) ; l'anthropologie historique (Comaroff et Comaroff 1992, Sider et Smith 1997) ; l'anthropologie de l'expérience (Bruner 1986) ; et l'anthropologie du pèlerinage (Eade et Sallnow 1991).

### 2.1 - L'anthropologie et la sociologie des religions

Parmi les nombreuses disciplines qui ont abordé l'étude des phénomènes religieux, nous retiendrons les sciences empiriques que sont l'anthropologie et la sociologie des religions. La séparation de ces deux champs de recherche en disciplines distinctes, comme le souligne Morris (1987:2), a eu des conséquences fâcheuses pour l'étude des religions. La sociologie ne considérant que les religions institutionnelles (christianisme, judaïsme, islam, bouddhisme et hindouisme) et l'anthropologie des religions ne s'occupant que des religions

---

<sup>1</sup> L'apport de Victor Turner à ce champ de recherche est discuté à la section 2.2.

<sup>2</sup> Ce cadre théorique s'inspire entre autres des travaux de Bourdieu (1972), de Sahlins (1972, 1981), de Foucault (1975) et de Giddens (1971, 1979).

relevant de la tradition orale (chamanisme, paganisme, syncrétisme et, plus récemment, de l'impact du christianisme et de l'islam sur les populations autochtones). Un des résultats de cette division, du moins jusqu'au début des années 1980, est que les religions autochtones ne sont généralement abordées que sous les rubriques de mana, tabou, magie, chamanisme, mythe et sacré<sup>3</sup>. Entre ces deux approches, signale Morris, une masse importante de données est ignorée en raison de leur caractère ambigu. Comme la tradition du pèlerinage et le culte des saints sont des phénomènes qui se situent à la frontière de ces divisions – plusieurs aspects religieux "exotiques" peuvent s'inscrire dans le cadre d'une religion institutionnelle<sup>4</sup> et plusieurs éléments de la religion institutionnelle sont adoptés et adaptés à l'intérieur des cosmologies autochtones –, autant l'anthropologie que la sociologie des religions ont été explorées dans cette brève synthèse.

Pendant longtemps, l'anthropologie coloniale, soumise au paradigme positiviste (évolutionnisme et fonctionnalisme), a abordé implicitement les niveaux ontologique, épistémologique et méthodologique des manifestations religieuses des peuples de tradition orale<sup>5</sup>. La thèse évolutionniste et fonctionnaliste des Tylor, Frazer, Durkheim et Malinowski perçoit les croyances et pratiques religieuses comme une étape dans un processus qui va de la magie vers la science et du simple vers le complexe<sup>6</sup>. Durkheim, pour qui la religion est une réalité *sui generis* dont les croyances correspondent à quelque chose de réel dissimulé derrière un symbole, met l'accent sur une essence collective des croyances religieuses et sur la dimension sociale et émotionnelle des systèmes religieux. Malinowski, s'inspirant de Freud, prétend que la pensée religieuse prend sa source dans l'expérience individuelle, que l'animisme est à la base des religions et que la croyance en l'âme et aux esprits surnaturels est basée sur une connaissance empirique. Les objets sacrés sont vus comme des symboles dont il faut identifier les référents et on analyse la relation entre les intérêts particuliers d'un groupe et ses idées religieuses.

---

<sup>3</sup> Toutefois, depuis les années 1990, plusieurs études en sociologie et en anthropologie dépassent ce cadre étroit. Soulignons entre autres les travaux de Bauman (1995, 1997), Beyer (1994), Bowen (1998), Chalfant, Beckley et Palmer (1994), James (1995), Kepel (1991) et Kurtz (1995).

<sup>4</sup> Comme le souligne Augé (1982:15), les pratiques considérées comme païennes par l'Église sont nécessaires à l'exercice du christianisme.

<sup>5</sup> Les ouvrages de Bowen (1998) et de Morris (1987) sur l'histoire de l'anthropologie des religions, sont à la base d'une partie de cette synthèse.

<sup>6</sup> Même Bateson y souscrit en reconnaissant que la magie est une forme décadente de la religion (Bateson et Bateson 1989).

Les premières décennies du XXe siècle privilégient une approche psychologisante pour qui la religion est une réponse à un phénomène anormal ou amoral dont la source est vue comme surnaturelle. On fait des divisions et des oppositions plus ou moins valides entre magie (action), religion (représentation) et science en tant que manières d'appréhender le monde, ainsi qu'entre un temps et un monde sacrés et profanes. La religion et la magie seraient des réponses aux peurs et aux préoccupations profondes de l'homme. Comme si la science échappait à ce postulat!

Prenant une distance face à ces clivages et privilégiant les oppositions binaires, le structuralisme d'inspiration lévi-straussienne souligne les similitudes fondamentales entre la science et la pensée magico-religieuse et démontre que la pensée religieuse est également concernée par la compréhension intellectuelle. Cette approche aborde la pensée primitive en tant que pensée analogique. La religion existerait spontanément sous une forme théorique (qui vise à expliquer le monde) et pratique (qui cherche à le modifier par les rituels et la magie). En général, les croyances et pratiques religieuses sont vues comme une manière de trouver un sens aux misères de la vie et à la souffrance tout en procurant une série utilisable de critères éthiques pour expliquer la discontinuité entre les choses telles qu'elles sont et telles qu'elles devraient être.

À partir des années 1970, Geertz (1973, 1976) innove en mettant l'accent sur l'étude de la culture du point de vue de l'acteur. Il aborde la religion d'un point de vue sociologique interprétatif et met l'accent sur la dimension symbolique des religions. Sa définition de la religion, abondamment citée dans la littérature anthropologique et sociologique, semble avoir fait école :

*A religion is : (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.*

(Geertz 1973:90).

Geertz postule que le symbolisme religieux forme une base commune pour un style de vie particulier et une métaphysique spécifique. Le symbolisme fonctionne comme agent de synthèse pour l'éthos des individus (l'esthétique, l'harmonie et la qualité de leur vie) et pour leur vision du monde en tant qu'ordre d'idée plus large. Certaines des structures



symboliques ont un double aspect : elles sont un modèle de la réalité et un modèle pour la réalité. Pour Geertz, l'étude anthropologique des religions est une opération qui comporte deux étapes. La première est l'analyse du système de sens incorporé dans le symbolisme religieux, une étape qu'il juge négligée par les anthropologues ; et la seconde est le lien entre ces systèmes et les processus socio-structurels et psychologiques (Morris 1987:313-314).

La théorie critique et le constructivisme, moins concernés par la production de "grands récits" explicatifs, s'intéressent à la diversité des phénomènes religieux et aux effets sociaux de ces phénomènes plutôt qu'à leur signification. On se rend compte que l'attitude religieuse n'est adoptée que sporadiquement par les acteurs sociaux et que les symboles opèrent en tant que véhicules de la culture et forment les manières dont ces acteurs appréhendent le monde. Les symboles seraient des opérateurs dans les processus sociaux et rituels qui produisent des transformations sociales. Ce point est développé dans la section 2.2 où je souligne l'apport de Turner à l'anthropologie du pèlerinage.

Bateson (1989) tente d'élucider la signification du sacré à partir de l'épistémologie et de la cybernétique et affirme que le sacré demeure le seul système cognitif qui offre un modèle pour l'intégration et la complexité du monde naturel, traits qui échappent aux tentatives de description scientifiques : "ce qu'il est convenu d'appeler "religion" [...] cet entrelacs de rituels, de mythologie et de mystification, commence à apparaître comme une sorte de cocon protecteur de cette foi plus intense, et fondamentalement nécessaire " (*idem*:133). Comme pour Durkheim, la réponse de Bateson à la question "pourquoi la religion?" est fonctionnelle, mais son principal apport est qu'elle s'intéresse aux questions épistémologiques que sont les limites de la connaissance et les lacunes de la description. Pour Bateson, la religion a été le seul système cognitif qui a pu offrir un modèle pour l'intégration et la complexité du monde naturel, traits qui échappent aux tentatives de description les plus méticuleuses. Il faut donc croire au "sacré" plutôt qu'à "une" religion, d'où l'importance de la métaphore comme moyen d'en rendre compte, conclut-il (*idem*.:268-269).

Dans une autre perspective, l'étude sociologique des religions aborde les croyances, systèmes et pratiques des "religions du livre" et quelques sociologues, dont Bauman,

Giddens et Touraine, se distinguent par la pertinence de leurs cadres conceptuels et par l'orientation de leurs recherches qui mettent l'accent sur l'acteur social. Pour comprendre la religion et la religiosité explique Bauman (1995), l'important n'est pas de trouver une définition claire, comme tente de le faire la sociologie des religions, mais d'en observer les effets sociaux et le fonctionnement. À ce sujet, le travail de Foucault<sup>7</sup> sur le pouvoir pastoral a démontré que les dispositifs de surveillance chrétiens (examen de conscience, confession et obéissance) ont pour but d'amener l'individu à travailler à sa propre mortification en ce monde, une mortification supposée donner la vie dans un autre monde. Les individus doivent désirer leur salut personnel et craindre la damnation éternelle.

Fait étonnant, signale Bauman (1997), peu de choses dans la vie quotidienne demandent une telle enquête eschatologique! L'inquiétude face à l'éternité ne naît pas de façon naturelle et les Églises doivent s'occuper elles-mêmes d'amplifier et d'aiguiser les besoins qu'elles cherchent à satisfaire par leurs services, rendant ainsi leur travail indispensable. De cette façon, la religion doit être vue comme insérée ou incorporée dans l'individu (*empowerment*) par les techniques disciplinaires plutôt que née hors de lui ou située en lui depuis le commencement des temps.

Selon Giddens (1990) – qui rompt avec la providentialité, l'idée de sauveur et d'un but historique à l'aventure humaine – l'étude de la vie quotidienne est essentielle pour l'analyse de la reproduction des systèmes sociaux et des pratiques institutionnalisées, car la routine, qui protège de l'angoisse et sécurise, est la forme prédominante d'activité quotidienne. Giddens met l'accent sur le fait que les individus vivent la plupart du temps dans un état de sécurité ontologique et ce sentiment est soutenu par la prévisibilité des routines quotidiennes. À l'opposé de la sécurité ontologique se trouve l'anxiété existentielle qui apparaît dans les moments de crise lorsqu'il devient évident que la capacité de la routine quotidienne a atteint ses limites.

Touraine (1974) reconnaît que la religion peut servir la subordination à la routine et la dépendance à l'égard d'un rythme de vie interprété comme naturel ou surnaturel, bien

---

<sup>7</sup> "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", 1994:708-729, et "Les techniques de soi", 1994:783-813.

qu'aujourd'hui, postule Bauman (1997), elle soit devenue une activité de loisir, délibérée, dérégulée, personnelle et secrète qui a un impact marginal sur les préoccupations quotidiennes. Nous assistons donc, en quelque sorte, à la fin des "grands récits" occidentaux sur les phénomènes religieux, récits qui cherchaient des explications universelles et des théories englobantes sans considérer les stratégies des acteurs sociaux dans l'adaptation constante de leurs croyances à un mode de vie en constante transformation.

Dans cette thèse, où se mêlent des concepts occidentaux et autochtones, nous devons tenir compte des niveaux ontologique, épistémologique et méthodologique de ces concepts. Au niveau ontologique, les Amérindiens ne font pas de hiérarchisation entre les animaux et les humains. Ils ne se considèrent pas supérieurs au reste de la création et la principale différence est que les humains sont plus rusés. Au niveau épistémologique, les Innus dépendaient autrefois essentiellement de la chasse pour survivre et ils ont développé, comme tous les Autochtones de la forêt boréale, un système spirituel basé sur le contrôle des maîtres des animaux et la méditation ou le pouvoir d'action par la pensée et la volonté (*manitushiun*). En ce sens, l'idéologie religieuse est principalement active dans la recherche de l'équilibre social et écologique. Enfin, au niveau méthodologique, on remarque un contact direct avec la nature et le monde des esprits.

## 2.2 - L'anthropologie historique, de l'expérience et du pèlerinage

Les trois approches théoriques utilisées pour cette recherche, l'anthropologie historique, de l'expérience et du pèlerinage, font partie d'un regroupement de théories et de méthodes appelé théorie de la pratique. Ces approches privilégient l'étude des pratiques quotidiennes et des actions humaines sous un angle politique de préférence à celui des systèmes et des structures. Mais qu'est-ce que la pratique? Tout ce que le monde fait et la réponse est illimitée, répond Ortner qui propose toutefois une définition : "*Given the centrality of domination in the model, however, the most significant forms of practice are those with intentional or unintentional political implications*" (Ortner 1984:149). Cette approche cherche à expliquer les relations qui ont cours entre l'action humaine et le système en examinant la genèse, la reproduction et le changement de forme et de sens d'un tout socioculturel défini en tant que système hégémonique et idéologique (*idem*:149).

Pour les théoriciens de la pratique, le système a des effets déterminants sur les actions humaines et sur la formation des événements et, en retour, les actions humaines ont des effets sur le système, d'où l'importance de connaître l'origine, la production, la reproduction et les transformations passées et futures du système. Cette perspective suppose que la société et l'histoire ne sont pas la somme de réponses et d'adaptations à des stimuli particuliers, mais qu'elles sont gouvernées par des schèmes évaluatifs et organisationnels qui, sous une forme matérielle, institutionnelle et symbolique, constituent le système (*idem*:148). Dans ce contexte, l'action doit être vue en termes de choix pragmatique, de prise de décision, de calcul et de stratégie.

Comme nous l'avons vu dans la section 2.1, le rôle central de la routine (ou, dans le cas qui nous intéresse, des pratiques rituelles) dans la reproduction systémique doit être reconnu, car c'est dans ce cadre d'actions peu réfléchies que le conservatisme d'un système tend à être localisé. En accomplissant leur routine, les acteurs continuent à être modelés par les principes organisationnels sous-jacents tout en réendossant ces principes (*idem*:154). C'est ce que Bourdieu appelle l'*habitus* et qu'il présente, avec son style inimitable, dans *Le Sens pratique* (1980:88) :

Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement "réglées" et "régulières" sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant fait cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre.

(Bourdieu 1980:88).

En des termes plus simples, l'*habitus* serait le résultat d'un apprentissage qui permet à une aptitude de sembler "naturelle" dans un milieu donné. S'intéressant particulièrement à la reproduction du pouvoir symbolique dans le milieu de l'éducation, Bourdieu montre que les étudiants dits doués ont tout simplement bénéficié d'un milieu intellectuel et bourgeois durant leur enfance contrairement aux enfants des milieux ouvriers. Par exemple, un individu qui a du succès dans un domaine particulier semble posséder un don naturel alors que son talent origine d'un apprentissage qui, devenu inconscient, passe pour naturel, et l'individu n'a plus conscience du long apprentissage qu'il a intériorisé.

Comme cette thèse met l'accent sur l'émergence et l'application des pouvoirs du catholicisme dans le milieu autochtone, j'ai préféré approfondir la théorie de la pratique dans le cadre de l'anthropologie historique. Deux tendances de cette approche ont été abordées. La première explore les silences et les commémorations de l'histoire, tandis que la seconde se concentre sur l'étude des relations entre l'hégémonie et de l'idéologie — sous la forme de contraintes, de conventions et de valeurs, plutôt que d'*habitus* — et les pratiques signifiantes, c'est-à-dire les pratiques sociales et culturelles qui ont des applications, intentionnelles ou non, dans la vie des acteurs sociaux.

Sider et Smith (1997:5) mentionnent que les anthropologues et les historiens ne peuvent plus prétendre que la validité des revendications à la différence culturelle réside dans une différence historique qui remonte à la nuit des temps ou dans la résistance face aux changements du monde moderne. Les transformations modernes, dans le cas qui nous intéresse, la catholicisation des Mamit Innuat et leur dévotion à sainte Anne, impliquent la création constante de nouvelles expressions de la différence culturelle autant que la redéfinition des anciennes. À partir du concept de différenciation, cette approche analyse les contradictions et les changements à l'oeuvre dans une société tout en reconnaissant plusieurs "histoires" à la fois constituantes et opposées à l'histoire officielle. Elle permet d'examiner comment certains événements sont tus et laissés dans l'ombre alors que d'autres sont commémorés par des monuments, cérémonies, documents et récits. Ces commémorations, abordées en tant que rituels, symboles et relations de pouvoir, sont mises en relation avec les silences de l'histoire.

De leur côté, les Comaroff (1992:27) présentent une approche qui cherche à expliquer les processus et les pratiques par lesquelles sont façonnés les phénomènes sociaux signifiants contemporains. Ceux-ci prennent leur source dans le passé et ne sont observables que sous une forme fragmentaire. Pour être signifiants, ces fragments doivent être connectés à un environnement et à une société historiquement déterminés en situant l'être et l'action à l'intérieur de contextes culturels plus larges. L'objectif de cette approche, qui se caractérise par l'étude des pratiques signifiantes à partir des méthodes ethnographiques et historiques, est de montrer comment les réalités sont construites par les acteurs sociaux en tenant compte de l'histoire officielle, c'est-à-dire telle que vue par la culture dominante, et de la

“nouvelle histoire”, une histoire qui s'intéresse plus aux pratiques quotidiennes des acteurs sociaux qu'à l'histoire officielle.

Pour être pertinents, les fragments que découvre la nouvelle histoire doivent être situés dans un cadre plus large, tandis que le discours dominant de l'histoire officielle donne également accès aux contextes et aux processus dont font partie ces fragments. Selon les Comaroff (1992:17), les historiens font peu d'efforts pour interroger les constructions qui servent à combler les silences et les vides entre les événements et comment des fragments d'histoires deviennent des “grands récits”. À ce sujet, Trouillot (1992:38) nous engage à nous méfier des différentes façons dont le discours dominant produit une vérité unique sur l'Histoire. Plutôt que de poser la question de ce qu'est l'Histoire ou de ce qu'elle devrait être, poursuit Trouillot, nous devrions, dans une perspective foucauldienne, explorer son fonctionnement à partir de la fabrication des sources, archives et récits jusqu'à l'étape rétrospective que représente la fabrication de l'histoire. Dans le contexte qui nous intéresse, il convient donc de combiner les sources écrites et les sources orales afin de pondérer cette tendance à la “vérité historique” véhiculée autant par les missionnaires que par les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson et les Mamit Innuat.

Le second cadre théorique utilisé est l'anthropologie de l'expérience. Cette formulation qui revient à Victor Turner est présentée par Bruner (1986) comme une réaction face au modèle statique et fermé du système social d'inspiration structuralo-fonctionnaliste. Cette approche considère les individus comme des agents actifs dans les processus historiques qui construisent leur propre monde. Concernée par la façon dont l'individu expérimente sa culture et par la manière dont les événements sont perçus par la conscience, cette approche met l'accent sur les concepts d'expérience, de pragmatisme, de pratique et de performance. L'expérience<sup>8</sup> est constituée de données, de cognition, d'émotions et d'espérance, et se manifeste de façon verbale, en images et en impressions. En ce sens, engagée et modelée par l'action, l'expérience vécue est la réalité première. Le problème avec l'expérience, souligne Bruner (1986:3-7), est que nous ne pouvons avoir complètement accès qu'à notre propre expérience.

---

<sup>8</sup> Cette appellation s'inspire de la conception de l'expérience (*Erlebnis*) développée par le penseur allemand Wilhelm Dilthey (1833-1911).

Nous pouvons toutefois dépasser ces limites en transcendant l'étroite sphère de l'expérience par l'interprétation des expressions, en tant que représentations, performances, objectivations et textes, qui résument l'expérience vécue par les individus. Dans ce contexte, la relation dialogique entre une expérience culturellement construite et son expression, l'une et l'autre se structurant mutuellement, est le champ de recherche le plus important pour l'anthropologie de l'expérience.

Les expériences et les expressions impliquent toujours une activité processuelle et une action enracinée dans une situation sociale avec des individus dans une culture particulière et un moment historique donné. Élargissant le champ d'étude de la théorie de la pratique, Bruner mentionne que c'est dans les performances d'une expression (dramas, rituels, pèlerinages, fêtes et carnivals) que les individus réexpérimentent, revivent, recréent et reconstruisent leur culture. Cette approche, qui aborde les expressions en tant qu'unités de sens et périodes intenses d'activités dans lesquelles une société expose explicitement ses valeurs et son symbolisme<sup>9</sup>, a deux avantages. La première est que les expériences sont plus accessibles à l'investigation parce qu'elles ont un début et une fin. La seconde, est que nous laissons alors la définition de l'unité d'investigation aux gens eux-mêmes plutôt que de leur imposer les catégories dérivées de nos cadres théoriques (Bruner 1986:8-10). Daniel (1984:22-23), moins drastique sur ce point, indique qu'il ne s'agit pas d'imposer nos catégories ou de les supprimer, mais de les confronter et, plutôt que d'étudier uniquement l'expression, nous devons nous engager dans un processus dialogique de construction et d'interprétation de la culture entre les individus et l'anthropologue.

Enfin, l'anthropologie du pèlerinage n'est pas une théorie du pèlerinage comme telle mais un regroupement d'ethnographies et d'analyses anthropologiques diverses. Dans ce cadre théorique, Eade et Sallnow (1991) proposent un nouvel agenda pour l'étude des pèlerinages chrétiens en explorant l'hétérogénéité du processus pèlerin contrairement aux approches d'inspiration turneriennes qui mettaient l'accent sur l'homogénéité du pèlerinage à partir des concepts de *communitas* et de liminarité, concepts sur lesquels nous reviendrons plus loin. Les auteurs abordent le pèlerinage comme arène et champ de

---

<sup>9</sup> Dans le cas qui nous intéresse, ce sont des sacrements, des rituels et des pèlerinages.

relations sociales pour l'expression de discours rivaux<sup>10</sup>, une perspective qui permet de comprendre comment la pratique du pèlerinage et les pouvoirs sacrés d'un sanctuaire sont construits en tant que représentations, variées ou conflictuelles, par les différents acteurs qui participent, construisent et constituent ce champ de relations sociales. Ces discours rivaux amenés au sanctuaire par différentes catégories de pèlerins, par les résidents de l'endroit et par les ecclésiastiques, sont constitutifs du culte lui-même. Le pèlerinage serait également le lieu d'une incompréhension mutuelle entre ces différents groupes, chacun interprétant les actions et motifs de l'autre dans les termes d'un discours spécifique (*idem*:5). Le pouvoir d'un sanctuaire dérive en fait de sa capacité à accommoder diverses pratiques et significations sous le couvert d'un discours officiel. Son universalisme n'est pas constitué par l'unification d'un discours, mais plutôt par sa capacité culturelle de répondre à la pluralité (*idem*:15).

Cette approche permet de diversifier le discours théorique et de déconstruire les catégories du pèlerinage en comportements et significations historiquement et culturellement situés plutôt que de relier les données empiriques dans un cadre préconçu. Cette nouvelle direction dans l'étude du pèlerinage révèle sa pertinence lorsqu'on la compare aux modèles fonctionnaliste, structuraliste et marxiste qui impliquent le culte dans la génération et la maintien d'idéologies qui légitiment l'oppression et la domination des pèlerins par le pouvoir en place (*idem*:3-4). De son côté, Preston (1992:46) conclut qu'aucune des perspectives théoriques actuelles ne peut rendre justice au pèlerinage et que seule une approche interdisciplinaire, qui inclut les dimensions géographique, historique, socioculturelle, économique, psychologique et religieuse du pèlerinage, demeure pertinente. Malheureusement, ce type d'approche ne peut être fait par un seul individu. Il faut donc se contenter, en attendant la création d'une chaire universitaire sur l'étude des pèlerinages catholiques, de privilégier une seule de ces dimensions à la fois.

Les premiers anthropologues à s'être dégagés du modèle "fonctionnaliste, structuraliste et marxiste" de l'étude des pèlerinages sont Victor et Edith Turner (Turner 1990, 1992, Turner et Turner 1978). Inspiré par les travaux de Van Gennep (1909), Turner (1992) voit le

---

<sup>10</sup> *Contesting the Sacred*, édité par Eade et Sallnow (1991), est une révision majeure des études antérieures sur le pèlerinage chrétien, plus particulièrement de l'ouvrage qui a le plus influencé ce champ : *Image and Pilgrimage in Christian Culture* de Victor et Edith Turner (1978).



pèlerinage comme une institution socio-culturelle qui supporte l'analyse quelle que soit la perspective théorique qu'un anthropologue choisisse d'appliquer! De plus, chaque culture a sa propre version du pèlerinage et chaque pèlerin interprète ce phénomène selon sa vie personnelle et sa spiritualité. Le chercheur doit donc se contenter d'appliquer sa perspective théorique et d'interpréter le pèlerinage selon la vision du groupe culturel concerné. Ce qui, avouons-le, ne nous avance pas trop.

Malgré ce flou théorique qui laisse au chercheur le choix de la perspective, Turner a développé les concepts de liminarité et de *communitas*, concepts aujourd'hui incontournables en anthropologie de l'expérience et du pèlerinage. Pour Turner, le pèlerinage serait un phénomène "liminal anti-structural" tendant vers le concept de *communitas*, ou d'antistructure sociale. Selon ses termes : "*[Communitas is] a relational quality of full unmediate communication, even communion, between definite and determinate identities, which arise in all kinds of groups, situations, and circumstances*" (Turner et Turner 1978:250, c'est moi qui souligne). L'état de *communitas* émerge dans la société par les marges et les interstices des structures (liminarité) sous trois formes : spontanée (ou existentielle), normative et idéologique et elle implique un engagement mutuel indifférencié, égalitaire, direct, irrationnel et existentiel, et décrit un état spontané, immédiat et concret qui engendre la disparition du dualisme interne et de l'ego au profit d'une sensation de pouvoir. La recherche de cet état égalitaire serait une des raisons qui expliqueraient l'origine des pratiques pèlerines.

Turner reconnaît également un cycle "*communitas/structure/communitas*" par lequel une expérience ou une vision religieuse donne naissance à une secte. De la secte émerge ensuite une religion structurée qui devient un outil de domination du système politique et enfin, la *communitas* resurgit des interstices de cette structure et le cycle recommence. Turner postule que la recherche de l'association égalitaire entre individus libérés temporairement de la hiérarchie quotidienne que fournit l'état de *communitas* serait la motivation fondamentale du pèlerin. Le pèlerinage est un arrêt momentané dans la routine du pèlerin et c'est ce contraste qui pousse Turner à voir une opposition entre la structure de la vie quotidienne et l'anti-structure du voyage sacré.

Morinis (1992a:8) rappelle toutefois que cette approche, pour le moins déterministe, a été souvent appliquée et mise à l'épreuve sans réussir à trouver un seul cas qui puisse servir de support à cette théorie. Au contraire, soulignent Eade et Sallnow (1991:4-5), un trait essentiel et récurrent dans la littérature sur le pèlerinage est le maintien et le renforcement des frontières et des distinctions sociales plutôt que leur dissolution ou leur atténuation. Pourtant, comme nous venons de le voir, Turner souligne que le concept de *communitas* est une qualité relationnelle sans médiation entre des groupes définis, ce qui n'atténue en rien les distinctions sociales entre ces groupes. Malgré ces critiques, Morinis (1992a:9) admet que Turner a développé un aspect essentiel pour l'étude du pèlerinage, celui de la relation entre la structure et l'expérience : "*«Communitas» may not be the pilgrimage experience, but Turner has pointed to the fact that experience itself is of central concern to pilgrims*".

Il suffit de consulter quelques ethnographies sur les pèlerinages catholiques pour se rendre compte des multiples objets analytiques et interprétatifs que cette pratique offre au chercheur<sup>11</sup>. Dans son étude fonctionnalo-structuraliste sur le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, Doran (1979) recherche l'unité de la signification du pèlerinage au delà des différents niveaux qui le constituent<sup>12</sup>. Elle postule que le pèlerin est incapable de formuler de façon cohérente sa motivation, celle-ci étant l'objet d'une dévotion appréhendée de façon inconsciente! Dans cette optique, ce n'est que par l'analyse des prières et des récits de miracles que l'unité de sens du pèlerinage peut être saisie. Jumelant une approche objective qui permet de référer au champ symbolique du pèlerinage (les multiples niveaux d'insertion du pèlerinage) avec une approche subjective qui permet de dégager l'unité des faits (l'analyse des feuillets de prières des pèlerins), Doran conclut sa recherche en soulignant l'importance de l'insertion spatiale du sanctuaire (fleuve, plaine, montagne), des processions, et du désir de rédemption. Pour Doran, "Sainte-Anne-de-Beaupré ne constitue finalement que la redite des mystères chrétiens fondamentaux" (*idem*:733). Plutôt que d'aborder les pratiques pèlerines d'une façon somme toute ésotérique (incapacité du pèlerin à formuler de façon cohérente sa motivation qui demeure inconsciente), je privilégie une

---

<sup>11</sup> Deux ethnographies sur les pèlerinages amérindiens au Canada ont été présentées à la section 1.2.2.

<sup>12</sup> Pour une analyse des apports et des limites de l'approche de Doran, voir Gagnon (1998).

approche pragmatique axée sur l'expérience et ses expressions telle que formulée par Eade et Sallnow ainsi que par Bruner.

Dans une autre perspective, le pèlerinage à Medjugorje en ex-Yougoslavie, étudié par Bax (1990), se caractérise par une pérégrination vers des individus sacrés. Lieu d'apparition de la Vierge en 1981, le village est envahi par des pèlerins dont les processions contreviennent aux lois du pays. En raison d'impératifs économiques – les pèlerinages sont à la base de l'économie locale –, l'association entre les agences touristiques et les responsables du pèlerinage met fin aux objections des autorités. Les apparitions ont lieu dans un contexte de tension entre les Franciscains et l'Église officielle. Même la Vierge, dans ses déclarations aux visionnaires, se mêle du conflit en défendant les Franciscains contre Rome. Bax explique comment l'étude des structures parallèles propres au champ politique s'applique également au champ religieux en analysant un réseau de patronage qui implique l'Église et l'État. Il démontre comment la complexité des réseaux de relations entre les différents intervenants dépasse le cadre d'une idéologie particulière pour s'épanouir dans une structure parallèle où chacun, du pèlerin au gouvernement, y trouve son compte. Pour conclure, l'auteur postule que *"that visionary-centered patronage networks constitute a unique combination of moral and instrumental relations"* (*idem*:51). D'un côté, ce réseau de relation combine des éléments de l'Église officielle et sa théologie avec un réseau patron/client dans le champ politique. De l'autre, il est suffisamment différent des deux pour être approché comme un champ autonome de recherche. Enfin, Bax souligne que cette structure parallèle permet d'approfondir notre compréhension des dynamismes du champ religieux dans les sociétés complexes. Nous verrons dans le chapitre sur la mission de Musquaro qu'une structure parallèle existait entre les champs économique et religieux et que cette approche peut également être utilisée dans les sociétés de tradition orale.

Les études sur le pèlerinage mettent logiquement l'accent sur les pèlerins et rares sont celles qui portent sur le centre de pèlerinage lui-même. McKevitt (1991) a étudié le pèlerinage de San Giovanni Rotondo en Italie du point de vue des résidents de la ville qu'il divise en deux groupes exclusifs : ceux qui y vivent depuis longtemps et ceux qui sont venus y habiter par dévotion pour Padre Pio, un personnage charismatique décédé en

1968<sup>13</sup>. À ces groupes s'ajoute celui des pèlerins qui entrent dans l'espace-temps cosmologique pour une brève période. Du point de vue des citadins, les résidents dévots sont potentiellement fanatiques et mènent une vie ascétique et asociale : "*They all have a distorted view of the world, giving an exaggerated priority to the mythological and the cosmological at the expense of the material and the historical*" (*idem*:94). Dans ce contexte, les citadins tendent à se dissocier de ce groupe marginal : "*the Sangiovesi tend to dissociate themselves from "everything that goes on up on the hill"*" (*idem*:91). Pour les citadins, la vie de Padre Pio a une importance historique qui se mesure par les changements matériels qu'il a apportés à leur ville. Ils ne donnent pas la même importance à la dimension cosmologique que les pèlerins et les résidents dévots pour qui le sanctuaire est sacré parce qu'il représente une promesse de vie transformée.

Enfin, Sanchis (1997) s'est intéressé à la dimension festive des pèlerinages de pardon portugais, appelés *romarias*, plutôt qu'à leur dimension religieuse. Cette publication, tirée d'une thèse présentée en 1976, une époque qui peut être qualifiée de pré-turnerienne, est la plus complète que j'aie consultée sur les pèlerinages catholiques. Dans ce contexte, Doran (1979) et Sanchis (1997) sont des précurseurs dans l'étude anthropologique des pèlerinages catholiques. La *romaria* étudiée par Sanchis s'organise autour de la mémoire d'un saint. C'est un mode de communication essentiel et une économie d'échanges où les dons et contre-dons cimentent une communauté reliée au protecteur céleste tout en excluant le clergé. Les *romarias* actuelles sont le résultat de cinquante ans de tension entre l'Église officielle, appuyée par l'État, et la spontanéité populaire basée sur des siècles de tradition et traversée par des courants divers et contradictoires d'ordre religieux, culturel et politique. La *romaria* relève donc d'une catégorie anthropologique déterminée. Elle est la remise en jeu dans un présent créateur des éléments qui trament la vie sociale. Elle instaure une structure de comptabilité entre une religion archaïque, demeurée vivante dans les régions les plus reculées du Portugal, et une religion moderne portée par le groupe social dominant. "Ce qui implique que la *romaria* se soit conservée, à l'intérieur d'un ensemble mythico-rituel sans conteste chrétien, à la fois comme l'institution médiatrice du changement et du passage et comme un lieu de permanence et de continuité" (Sanchis 1997:387). Fait à souligner, Sanchis présente des comportements qui s'apparentent à la

---

<sup>13</sup> Précisons que Padre Pio, malgré la méfiance du Vatican face à son mysticisme (visions, stigmates et nombreux miracles) qui lui interdit de célébrer la messe en public de 1920 à 1930, a été béatifié en 1999 et canonisé par le pape le 16 juin 2002.

*communitas* – avant même que ce concept ne soit défini par Turner – à l'intérieur des classes sociales et à une différenciation entre ces classes.

Ces quelques résumés illustrent différents cadres théoriques et conceptuels associés à l'étude du pèlerinage : approche fonctionnalo-structuraliste chez Doran qui recherche l'unité et l'homogénéité du pèlerinage et qui néglige l'expérience des pèlerins ; rivalité des discours et insertion des champs politique et économique dans le domaine du religieux chez Bax ; compétition intense pour le contrôle des ressources et des interprétations opposées de la présence du sacré par les groupes de paroissiens avec McKevitt ; relations de pouvoir et discours rivaux chez Sanchis, tout comme chez Eade et Sallnow, qui aborde les *romarias* en tant que mode de communication entre les hommes et les divinités ; persistance de la pérégrination chez les "Indiens des Plaines" en raison de l'importance de la structure qui transcende le contexte religieux chez Morinis ; et enfin, arène pour la redéfinition et l'actualisation de l'identité micmac chez Chute. Ces quelques exemples représentent bien les difficultés reliées à l'élaboration d'un cadre théorique et conceptuel en anthropologie du pèlerinage ainsi que les multiples niveaux de description, d'analyse et d'interprétation qui peuvent s'y appliquer. Cependant, le choix du chercheur, autant situé que celui de l'acteur, doit tenir compte de la spécificité du pèlerinage étudié : contexte historique, culturel, géographique et religieux.

### 2.3 - Cadre conceptuel

Cette recherche porte sur la catholicisation des Mamit Innuat à la mission de Musquaro de 1800 à 1946, sur la dévotion des Innus d'Unamen Shipu à sainte Anne et sur leurs pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré à partir de 1974, ainsi qu'au sanctuaire local à partir de 1990. Elle met l'accent sur des idées, des signes, des comportements, des stratégies, des forces sociales et des expériences en relation avec la pratique, un concept qui permet de mettre l'accent sur l'interrelation entre les actions humaines et un système donné. Dans le cadre de l'anthropologie historique, les Comaroff (1992) ont utilisé les concepts de pouvoir, d'idéologie et d'hégémonie dans leurs travaux sur la colonisation en Afrique du Sud. Selon ces auteurs, l'hégémonie et l'idéologie permettent de jeter un éclairage sur l'inséparabilité du pouvoir et de la culture. Les effets du pouvoir, qui est une qualité intrinsèque et déterminante du social et du culturel, sont expérimentés de trois façons par

les acteurs sociaux : de façon négative en tant que contraintes, de façon neutre en tant que conventions, et de façon positive en tant que valeurs. Ces distinctions entre les modalités de pouvoir et d'action révèlent les différences et les relations entre l'idéologie et l'hégémonie dans une culture à une époque donnée.

L'idéologie, qui est la forme active du pouvoir, décrit un système de sens, de valeurs et de croyances qui peut être isolé en tant que vision du monde. Son existence produit un "grand récit" organisateur au service de la production symbolique collective. Les groupes subalternes ou dominés ont aussi des idéologies qui leur permettent d'ordonner une vision du monde qui leur est propre et de l'opposer au groupe dominant. L'hégémonie, la forme passive du pouvoir, est vue comme indépendante des actions humaines. Elle est rarement contestée ouvertement et c'est une part de l'idéologie dominante qui est naturalisée et qui n'apparaît plus comme telle. Cette modalité de pouvoir réfère à un ordre de signes et de pratiques matérielles vu comme allant de soi et ne demandant pas d'explication. L'hégémonie consiste en pratiques construites, conventionnelles et routinières qui ont fini par pénétrer une communauté politique. Elle se situe au delà de l'argumentation directe, car ce qui est habituel n'est plus remarqué et devient invisible à force de répétition (Comaroff et Comaroff 1992:28-29).

Deux autres concepts provenant de l'anthropologie historique sont utilisés dans cette recherche. Il s'agit des concepts de commémoration et de silence tels que présentés par Sider et Smith (1997). Ces concepts font référence aux processus de production de l'histoire qui font que certains événements sont tus et laissés dans l'ombre tandis que d'autres sont commémorés de diverses façons, soit par des monuments, des cérémonies, des documents et des récits. Ces commémorations sont abordées en tant que rituels, symboles et relations de pouvoir puis mises en relation avec les silences de l'histoire.

Les éléments liés aux conditions d'émergence, de persistance, de transmission et de transformation de ces pratiques dévotionnelles, rituelles et pèlerines, sont étudiés à partir des concepts propres à l'anthropologie historique. Les concepts de pouvoir, d'idéologie et d'hégémonie permettent d'explorer les relations entre les Innus, les missionnaires et les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson, vus en tant qu'acteurs sociaux pragmatiques usant de leur pouvoir décisionnel, de calculs et de stratégies. Ces concepts permettent

également de départager les éléments selon qu'ils font partie de l'idéologie ou de l'hégémonie en les analysant en tant que contraintes, conventions et valeurs reliées aux pratiques dévotionnelles, rituelles et pèlerines. Dans le cas de la dévotion des Innus à sainte Anne, nous voyons que les silences entourant cette histoire sont plus importants que les commémorations (monuments, cérémonies, documents et récits). L'histoire officielle s'intéresse à leur dévotion uniquement lors du pèlerinage et cette participation est traitée en tant qu'élément exotique d'un ensemble plus large.

Le concept de discours rivaux, propre à l'anthropologie du pèlerinage telle que présentée par Eade et Sallnow (1991), permet de comprendre comment la pratique du pèlerinage et les pouvoirs sacrés d'un sanctuaire sont construits en tant que représentations, variées ou conflictuelles, par les différents groupes qui veillent ou participent au culte. Dans le contexte de cette recherche, la mission de Musquaro peut également être considérée comme un sanctuaire de pèlerinage en raison de la nature de sa fréquentation (la mission n'a lieu qu'une dizaine de jours par année) et de la distance que doivent parcourir les Mamit Innuat pour y participer. Nomades à l'époque de cette mission, le rassemblement de Musquaro permettait aux petits groupes, qui avaient leurs campements d'été éparpillés à l'embouchure des rivières, de se rencontrer pendant une semaine avant de retourner à leurs campements pour se préparer à remonter à l'intérieur des terres.

C'est ainsi que nous verrons que les Mamit Innuat interprètent les pratiques pèlerines d'un point de vue qui leur est propre et qu'ils omettent d'y inclure les points de vue différents. Le concept de pratiques pèlerines sert à mettre en évidence la version innue de ces pratiques (missions et pèlerinages) qu'ils interprètent dans le cadre de leur idéologie religieuse. Dans le cas de la mission de Musquaro, cette version est comparée au discours des missionnaires et à celui des agents du poste de traite et, dans le cas des pèlerinages, le concept utilisé sert à mettre en évidence les liens des Mamit Innuat avec les autres catégories de pèlerins et les officiels du sanctuaire.

L'anthropologie de l'expérience propose les concepts d'expérience et de performance, concepts qui ont été définis dans la section précédente. À l'exception de la dévotion à sainte Anne, qui s'inscrit dans un contexte plus large qui est celui de la prière, la mission et les pèlerinages sont bien définis dans le temps et donnent prise à l'opérationnalisation de

ces concepts. Ces concepts permettent d'observer les changements, continuités et transmissions propres aux pratiques signifiantes (pèlerines et dévotionnelles) ainsi que leurs rôles dans la vie sociale par le biais de l'analyse des discours et de l'observation directe. L'accent est mis sur la fonction médiatrice de la sainte en tant que "partenaire sociale" par le biais des dévotions et des pratiques pèlerines. Les performances pèlerines impliquent le pouvoir de la sainte dans la résolution de problèmes divers (maladie, accident, infirmité, alcoolisme...) et ce concept sert à étudier comment ces intérêts affectent et conditionnent le statut et la fonction officielle des deux sanctuaires : Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu.

Enfin, les concepts d'indigénisation, d'inculturation, et de dualisme religieux proposés par Goulet et Peelman (Goulet 1982, Goulet et Peelman 1983, Peelman 1989) mettent en lumière les dynamiques de la conversion, de la diffusion et de la réception du christianisme dans le contexte amérindien. Selon Gualtieri (1980a:300), l'indigénisation est l'adaptation du contenu essentiel d'un message (*core message*) à une forme culturelle différente de celle à laquelle il est originellement associé, et l'inculturation est "la rencontre intime de l'Évangile avec les peuples et les groupes humains qui l'accueillent". L'inculturation se caractérise par l'adoption d'une "attitude d'écoute, de recherche, de présence attentive et de discernement"<sup>14</sup> (Peelman 1989:6) de la part des missionnaires. Peelman ajoute que le concept d'Église locale, redécouvert par Vatican II, coïncide avec "l'évolution du concept d'Église autochtone ou indigène dans la littérature protestante". Au XIXe siècle, l'Église autochtone est vue comme autogouvernementale (communauté qui produit ses propres leaders) ; autosuffisante (possède ses propres structures et ressources) et autopropagatoire (capable de se développer sans dépendre des organismes missionnaires qui sont à ses origines). "Ce concept est fortement critiqué aujourd'hui. On y voit souvent la projection d'un système de valeurs typiquement occidental, marqué par l'individualisme et le pouvoir. Ce que nous appelons une Église indigène n'est souvent autre chose que la copie de notre Église occidentale, quelque peu adaptée à la situation locale", et ce modèle normatif laisse peu de place pour le développement de communautés vraiment amérindiennes (Peelman 1989:26-27).

---

<sup>14</sup> Nous verrons que ce n'était pas le cas au XIXe siècle et que ce concept se révèle anachronique lorsqu'appliqué à cette période.



"Une église désireuse d'évangéliser les cultures doit donc se laisser interpeller, dans sa propre démarche missionnaire, par l'irréductibilité des cultures, en particulier de celles qui à cause de leur *altérité* (non occidentale) sont constamment menacées d'ethnocide" (Peelman 1989:77). Selon Goulet et Peelman (1983:24), le christianisme a été imposé aux Amérindiens comme étant "l'unique synthèse normative entre la foi et la culture". Et ce, sans chercher à comprendre comment l'Évangile peut être vécu dans une culture différente. Pour les missionnaires, et selon des visées évolutionnistes, la monogamie était la vraie forme de mariage ; les variétés du christianisme, les vraies formes de religion ; la monarchie ou la démocratie, les vraies formes de gouvernement. "*Christian truth was not an ornament of civilization, it described the processes that had brought civilization into being*". Les Indiens sont des enfants de la nature qui doivent être civilisés et ils ne le sont que lorsque leurs superstitions sont remplacées par les vérités du christianisme (Goulet 1982:3).

L'inculturation n'a touché qu'à la décoration liturgique et la contribution autochtone reste marginale à l'intérieur de l'Église officielle<sup>15</sup>. Elle symbolise ce que les missionnaires pensent de la relation entre les Amérindiens et le catholicisme (Goulet 1982:2). En fait, au Canada, les missionnaires n'ont pas adapté le message du christianisme ni aboli les systèmes religieux autochtones, ouvrant ainsi la porte à l'émergence d'un dualisme religieux.

Selon Rousseau (1953:5-6), la plupart des ethnologues considèrent la foi chrétienne autochtone comme un mince vernis qui recouvre un fond païen tandis que les missionnaires y voient un christianisme authentique fortement entaché de superstitions. Rousseau propose une autre explication, celle du dualisme religieux dans lequel les deux systèmes cheminent parallèlement sans toutefois s'interpénétrer (Goulet 1982:5), ce qui, comme nous allons voir, n'est pas le cas avec les Innus. Ce dualisme parallèle a été observé par Tanner (1979) chez les Cris Mistassini selon un rythme saisonnier. Catholiques dans les villages durant l'été, dès l'automne, les rituels de chasse, la divination, les

---

<sup>15</sup> L'appropriation du catholicisme par les Autochtones, tout comme le métissage des deux cosmologies (chamanique et chrétienne), était vu comme de la superstition par les missionnaires qui associent cette indigénisation à une compréhension insuffisante de l'enseignement religieux qu'ils dispensaient.

cérémonies et les rituels mortuaires prennent place en forêt. Les deux systèmes fonctionnent ensemble et ne sont contradictoires que pour les Blancs (Goulet 1982:5). Pour les Amérindiens, "*both aboriginal and Christian beliefs may seem uniquely realistic at various moments and in different context of communal life*" (Goulet 1982:6). Comme le catholicisme mamit innuat résulte en une interpénétration de plusieurs éléments des deux cosmogonies, le concept de dualisme religieux, tel que défini par Goulet, Rousseau et Tanner ne peut s'appliquer à l'exemple innu.

Enfin, selon Frideres (1993:156), 56% des Indiens canadiens sont catholiques suite aux missions jésuites et oblates, 25% sont anglicans, 12% appartiennent à l'Église Unie et 7% sont répartis entre diverses Églises chrétiennes. Tous les Autochtones appartiennent donc officiellement à une Église chrétienne! Pourtant, les statistiques restent muettes sur le nombre d'Amérindiens qui pratiquent les religions traditionnelles. Pour Frideres, le christianisme aurait eu un impact négatif sur les cultures amérindiennes en raison de son idéologie de soumission et d'obéissance qui aurait contribué à diffuser le conservatisme et le fatalisme chez les peuples amérindiens. Une opinion que je ne partage pas, car les multiples impacts de la christianisation sont trop complexes pour être jugés de façon si radicale. La christianisation des Amérindiens s'est déroulée sur une période de plus de trois cents ans dans des milieux culturels très différents et elle est le fait de missionnaires possédants plus ou moins de charisme. Des nuances s'imposent donc face à ce jugement de valeurs. De plus, comme nous le verrons, la conversion à une religion peut être suivie d'un retour à l'ancienne religion et de reconversions subséquentes en raison de contraintes sociales et culturelles qui ont peu à voir avec quelque doctrine que ce soit (Paerregaard 1994).

Le catholicisme mamit innuat ne peut également être qualifié de syncrétisme. Ce concept eurocentrique et uniquement descriptif présente une image déformée du dualisme religieux. Dans cette perspective, les gens qui pratiquent une forme ou une autre des religions dites syncrétiques combinent des éléments autochtones qui sont fusionnés avec des éléments de l'iconographie catholique et ces combinaisons seraient créées inconsciemment parce qu'elles ont leur origine dans un autre espace temps historique. Le syncrétisme, invariablement appliqué aux minorités, est ainsi associé à certaines formes d'assimilation.

Ce concept est donc inadéquat pour expliquer l'adoption et l'interprétation des aspects d'une religion ou du métissage de plusieurs religions.

*[...] Eurocentric syncretism focuses on the imposition of ideological hegemony and propagates a "truth" as to how the enslaved too encountered their predicament. Africans were presumed unconscious of their enslaved predicament, were easily confused at the most obvious level - iconography, - and were denied the possibility of producing a popular culture intended to protect their religious practices. These ahistorical presumptions are the basis of the syncretic paradigm in the New World.*

(Pérez y Mena 1998:24).

L'adoption d'éléments catholiques dans le cadre des religions afro-latines et américaines permet aux croyants de fonctionner sur deux niveaux de réalité différents : *"it is not that the religion is syncretized but that believers in Afro-Latin religions can have two religious cosmologies"* (ibid.:20).

Le concept de métissage religieux, un concept dynamique qui, contrairement au syncrétisme, considère positivement les stratégies conscientes des acteurs sociaux et reconnaît autant la synthèse que le caractère exclusif des religions, est plus approprié pour décrire et expliquer l'adoption de valeurs et de pratiques religieuses et leur combinaison dans un système religieux à plusieurs niveaux. Selon Bastian (1993:44-45), plusieurs auteurs ont noté la continuité entre les pratiques religieuses chamaniques et pentecôtistes en Argentine et en Amérique Centrale. Ce qui s'explique, poursuit Bastian, par le fait que les croyances pentecôtistes rendent possible l'expression d'un monde peuplé de démons, d'esprits, de révélations et de cures divines propres à la religion et à la culture populaires. Nous verrons que le culte des saints permet le même type d'expression pour les Amérindiens convertis au catholicisme. Pour Vilaça, l'idée de conversion est basée sur la possibilité de prendre le christianisme comme un ensemble d'aspects qui peuvent être considérés sous un angle différent dans des cultures différentes et la doctrine, réservée aux spécialistes, a peu à voir avec les motifs de conversion ou d'adoption d'une religion. En ce sens, l'adoption et l'adaptation du catholicisme par les Amérindiens doivent être vues en tant que continuité plutôt que rupture avec l'univers religieux et culturel des sociétés, dans lequel il prospère.

## 2.4 - Méthodologie de la recherche et méthode de cueillette des données

La méthodologie de la recherche est basée sur l'analyse de contenu de sources primaires (archives, transcriptions d'entrevues, observation directe et participante) et de sources secondaires (recherche documentaire) à partir des méthodes ethnohistoriques. Développée dans le cadre théorique de l'anthropologie historique néomodern (Comaroff et Comaroff 1992), l'ethnographie de l'imagination historique, une approche qui a été utilisée pour mon mémoire de maîtrise (Gagnon 1998), permet de décoder les signes qui se déguisent en tant qu'universels et naturels et d'aborder les constructions sociales du point de vue de l'acteur et de la pratique en tenant compte des structures et des systèmes. Cette approche, plus concernée et préoccupée par les pratiques signifiantes et les processus ambigus que par les événements isolés, nous invite à constituer nos propres archives à partir de sources multiples provenant de l'histoire officielle, de la "nouvelle histoire" et de l'ethnohistoire.

En raison du silence de l'histoire sur l'expérience vécue par les Mamit Innuat lors de la mission de Musquaro – les missionnaires ne leur donnent la parole dans leurs relations que lorsque celle-ci sert directement leurs besoins de propagande – , lors de leurs pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré et au sanctuaire local d'Unamen Shipu, et lors de la performance de leurs dévotions à sainte Anne, cette méthode est utilisée pour documenter et interpréter les processus entourant ces pratiques en les inscrivant dans le contexte socioculturel qui leur donne vie.

Les méthodes de cueillette et d'analyse des données consistent, dans un premier temps, à collecter les données et, dans un deuxième temps, à préparer ces données pour l'analyse, ce qu'on appelle la condensation des données, à les analyser et à élaborer et vérifier les conclusions. Les données sont constituées de sources primaires (transcriptions des entrevues, documents d'archives, observation directe et participante et journal de terrain) et secondaires (notes de lectures tirées de sources écrites touchant la culture innue et l'action missionnaire). Trente entrevues ont été réalisées en deux temps dans le cadre de cette thèse, dont vingt-cinq en innu et cinq en français. Cinq terrains, totalisant soixante-treize jours, ont été effectués entre 1998 et 2001. Le premier, d'une durée de dix jours, s'est déroulé à Sainte-Anne-de-Beaupré durant la neuvaine de 1998 ; le second, d'une durée de quarante jours, a eu lieu à La Romaine à l'été 1999 ; le troisième, d'une durée de huit jours, également à La Romaine, s'est déroulé durant l'hiver 2000 ; le quatrième, de douze jours, a

eu lieu à Sainte-Anne-de-Beaupré durant la neuvaine de l'été 2000 ; et le cinquième, de trois jours, a eu lieu au même endroit durant la neuvaine de l'été 2001.

Durant quatre de ces terrains, l'observation directe et participante a servi à documenter les préparatifs du pèlerinage, le pèlerinage en tant que tel, et les rituels, cérémonies et pratiques dévotionnelles des pèlerins lors de la neuvaine et de la fête de sainte Anne aux deux sanctuaires. Des entrevues, un journal de terrain, des cartes et plans, un film vidéo et des photographies forment l'essentiel du matériel recueilli lors des activités d'observation et de participation. Je tiens également à souligner que, dans le cadre du pèlerinage au site de Sainte-Anne-d'Unamen Shipu à l'été 1999 ainsi qu'à Sainte-Anne-de-Beaupré en juillet 2000, l'interprète et traductrice a été madame Adéline Mark d'Unamen Shipu<sup>16</sup>.

Dans un premier temps, quatorze entrevues, dont onze en innu et trois en français, ont été réalisées lors du terrain de l'été 1999 à Unamen Shipu<sup>17</sup>. Adéline Mark a organisé les entrevues en choisissant les interlocuteurs de son choix, ce qu'elle a fait d'une façon remarquable. Connaissant bien la problématique de la recherche, son choix s'est porté vers les interlocuteurs les plus éclairés de sa communauté. De plus, elle est très respectée dans la communauté et les gens sont heureux de participer aux entrevues du fait de son empathie, du respect qu'elle leur porte et de son ouverture d'esprit. C'est d'ailleurs grâce à elle que j'ai été accepté par les pèlerins innus et que j'ai pu les suivre durant leurs dévotions et sur le campement, et ce, autant à Unamen Shipu qu'à Sainte-Anne-de-Beaupré. D'une certaine façon, elle validait ma présence parmi eux.

À l'été 1999, à Unamen Shipu, nous avons tout d'abord interviewé ses parents, William-Mathieu et Hélène Mark<sup>18</sup>, deux personnalités bien connues et respectées de la communauté (voir photo 1 et 2, annexe 9). William-Mathieu Mark<sup>19</sup>, seul survivant de sa famille, est un des Innus les plus connus au monde. Chantre à l'église d'Unamen Shipu et vu par plusieurs comme le chef spirituel de sa communauté, il a beaucoup voyagé dans le cadre de la lutte des Innus contre les vols à basse altitude et a visité une douzaine de pays

---

<sup>16</sup> Adéline Mark a suivi des cours de linguistique à Québec et elle a travaillé avec Rémi Savard, Pierre Perrault et Arthur Lamothe comme traductrice.

<sup>17</sup> Voir la liste des entrevues (annexe 1).

<sup>18</sup> Voir Mark (1993).

<sup>19</sup> Son grand-père, qui était un Tettaut ou Tétreault, a changé de nom pour Mark.

d'Europe, accompagné de sa femme, pour dénoncer la militarisation du *Nitassinan* (le territoire innu). Il a également visité Jérusalem, Rome, où il a rencontré le Pape Jean-Paul II, et Londres, où il a rencontré la Reine Élisabeth. De son côté, Hélène Mark, mère d'une famille nombreuse, est une guérisseuse reconnue sur la Basse-Côte-Nord.

Parmi les autres personnalités de la communauté d'Unamen Shipu qui ont été interviewées, on retrouve deux anciens chefs : Josephis Mark (frère d'Hélène Mark) a été chef de 1965 à 1974 (voir photo 3, annexe 9) ; et Jean-Baptiste Lalo, qui a été chef de 1976 à 1994, a donné une des entrevues les plus riches même si seulement quatre questions lui ont été posées. Il était évidemment au courant du schéma d'entrevue pour en avoir parlé avec les premiers interlocuteurs. Autre personne très connue sur la Basse-Côte-Nord, Philomène Mollen, qui est décédée au printemps 2001, était alors la personne la plus âgée que nous avons interviewé (voir photo 4, annexe 9).

Quelques membres de la famille d'Hélène Mark ont également été interviewés. Marie-des-Anges Mark<sup>20</sup> (belle-soeur) ; Dominique-Pierre Mark<sup>21</sup> et son frère William-Pierre Mark (cousins) ; Antoine Bellefleur (beau-frère) ; Caroline Mark (fille de Josephis Mark) ; et Nadia Mollen (petite-fille d'Hélène), seule adolescente qui a été interviewée. Nous avons également interviewé Marie-Josette Wapistan, une aînée de la communauté décédée à l'automne 2001 ; et Louise Lalo, native de Nutashkuan et une des responsables du mouvement de spiritualité autochtone à Unamen Shipu.

Enfin, soulignons la participation de Mgr Douglas Crosby, évêque du diocèse de Schefferville/Labrador City, de passage à Unamen Shipu pour célébrer la neuvaine à sainte Anne au sanctuaire d'Unamen Shipu à l'été 1999, qui a bien voulu répondre à mes questions lors d'une entrevue.

Dans un deuxième temps, seize entrevues, dont quatorze en innu et deux en français, ont été réalisées avec des aînés d'Ekuanitshit, Nutashkuan et Unamen Shipu dans le cadre du

---

<sup>20</sup> Elle se nomme Marie-Thérèse-des-Anges mais tous l'appellent Marie-des-Anges.

<sup>21</sup> Dominique-Pierre Mark, appelé familièrement "Dominique du père", a été adopté à huit ans par le père Joveneau qu'il a longtemps accompagné lors des missions de la Côte, de Betsiamites à Saint-Augustin, et à Schefferville dans les années 1960.

Projet Musquaro<sup>22</sup>. À Unamen Shipu, en janvier 2000, l'auteur a donné une formation en technique d'enquêtes orales à cinq assistantes de recherche provenant des trois communautés. Suite à la formation, Simone Grégoire, Isabelle Lalo, Geneviève Louis, Sylvie Mark et Claudia Napesh ont procédé aux interviews avec des interlocuteurs de leur choix à partir d'un schéma d'entrevue semi-dirigée réalisé par l'auteur. Les entrevues en langue innue ont ensuite été traduites et transcrites en français sous forme manuscrite par Geneviève Louis, Thérèse-Adelaïde Bellefleur, Jules Wapistan et Francis Malec. À l'époque des dernières missions, au milieu des années 1940, onze de ces interlocuteurs étaient de jeunes adultes âgés de 19 à 30 ans, quatre des adolescents de 12 à 16 ans et la dernière une petite fille de 8 ans ; deux interlocuteurs n'ont jamais participé aux rassemblements de Musquaro.

Bien qu'elle soit aujourd'hui en perdition et qu'elle ne rende pas compte des missions du XIXe siècle, la tradition orale vient pallier l'absence de documentation écrite sur la période eudiste de la mission tout en donnant une perspective de l'intérieur, ce qui fait cruellement défaut dans les rapports de mission des Oblats.

À Unamen Shipu, les personnes interviewées dans le cadre du Projet Musquaro sont Philomène Mollen, Marie-Josette Wapistan et Josephis Mark, qui ont également participé aux entrevues réalisées à l'été 1999 ; Thomas Grégoire (beau-frère de Josephis Mark), Adrienne Galant et Henri Jenniss<sup>23</sup>. À Nutashkuan, il s'agit de Marie-Louise Kaltush, Christine Wapistan, Joseph Bellefleur, Jean-Baptiste Bellefleur et Joseph-Bastien Wapistan. Enfin, à Ekuanitshit, nous retrouvons Jérôme Mollen, ancien conseiller, et sa femme Hélène Nolin ; Marie-Agathe Pietacho et son mari Philippe Pietacho, qui a été chef de la communauté pendant trente ans ; et Philippe Lalo (frère de Marie-Josette Wapistan) qui était de passage à Ekuanitshit. Les entrevues ont été faites par Isabelle Lalo et Sylvie Mark à Unamen Shipu, par Claudia Napesh et Geneviève Louis à Ekuanitshit, et par Simone Grégoire à Nutashkuan.

---

<sup>22</sup> Voir la liste des entrevues (annexe 1) et l'introduction pour la présentation du projet Musquaro. Une clause du protocole d'entente entre les Conseils de bande des communautés d'Unamen Shipu, de Nutashkuan et d'Ekuanitshit et le chercheur autorise l'utilisation des données dans le cadre de cette thèse de doctorat.

<sup>23</sup> Je respecte ici la façon dont le prénom Henri est orthographié dans le répertoire des mariages de la Côte-Nord (Doyle 1989).

Le crédit que j'accorde aux interlocuteurs dans cette thèse est en accord avec les recommandations de Werner qui souligne que, pour des raisons éthiques et pratiques, il est essentiel de reconnaître la propriété intellectuelle de ceux qu'il appelle les consultants<sup>24</sup>. *"Our consultants deserve the same credit we afford our colleagues. The underlying assumption that an ethnographer "knows" more about the native's culture is intellectual imperialism. Claiming authorship of material that we collected and perhaps translated and edited is plagiarism"* (Werner 1998:29). J'ai donc suivi ces indications en présentant comme telles toutes les données qui proviennent d'un interlocuteur, terme que je préfère à celui de consultant et d'informateur parce qu'il rend mieux compte de la dimension intersubjective et dialogique de l'ethnographie. Les règles de référence qui ont été adoptées pour les citations sont les suivantes : le nom de la personne interviewée, le numéro de l'entrevue<sup>25</sup> et la page correspondante de la transcription de l'entrevue.

Dans le cas des entrevues réalisées à Unamen Shipu à l'été 1999, les numéros d'entrevues correspondent à l'ordre de leur production<sup>26</sup>, ce qui n'est pas forcément le cas avec les entrevues réalisées à l'hiver 2000 par l'équipe du Projet Musquaro, car je ne connais pas l'ordre de leur production. Enfin, tous les Innus qui ont participé aux entrevues ont non seulement accepté mais ont également tenu à ce que leur nom apparaisse dans cette recherche. Par contre, dans certains cas, entre autres ceux qui concernent les problèmes conjugaux et sociaux (violences diverses, abus sexuels et viols, suicides et tentatives de suicides), la confidentialité des interlocuteurs a été respectée.

---

<sup>24</sup> Werner (1998:30) préfère le terme de consultant à celui d'informateur parce que ceux-ci agissent en tant qu'experts-conseil de leur culture (Werner 1998:30).

<sup>25</sup> Les entrevues réalisées dans le cadre du Projet Musquaro à l'hiver 1999-2000 sont numérotées M 1 à M 16 ; celles réalisées à Unamen Shipu à l'été 1999 sont numérotées US 1 à US 16 et celles réalisées à Sainte-Anne-de-Beaupré à l'été 2000 sont numérotées SAB 1 et SAB 2. Exemple : Josephis Mark M 11:2-3 ; Josephis Mark US 8:6 et Adéline Mark SAB 2:4.

<sup>26</sup> Ce dernier point est utile pour faire la différence entre les personnes qui ont été interviewées au début de l'enquête et celles qui l'ont été à la fin. Ces informations sont qualitativement différentes du fait que le chercheur a eu le temps d'adapter le schéma d'entrevue à la lumière des contributions des premiers répondants et que les interlocuteurs ultérieurs étaient informés du contenu du schéma par ceux qui avaient été interviewés en premier.



Aux sources primaires s'ajoutent la correspondance des Oblats sur les missions montagnaises et les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson. En raison du volume des archives oblates, Sylvie Vincent et José Mailhot ont photocopié tous les documents d'archives touchant aux missions montagnaises. Une copie de ces documents a été déposée aux Archives Nationales à Sept-Îles et l'autre, que j'ai consultée, est conservée à Montréal au Centre de recherche et d'analyse de sciences humaines. Concernant les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui traitent du poste de Musquaro, nous retrouvons une lettre de 1838 quasiment illisible (IM 377 B.136/c/1 – *Muskwaro. Correspondence inward*, 1838) ; le journal du poste de 1883 à 1891 (IM 1012 B.136/a/1 – *Muskwaro Journal* 1883-1891) qui ne dit mot des missions, bien qu'elles soient régulières à cette époque<sup>27</sup> ; et le rapport de P. McKenzie, officier des postes, en 1890 (IM 1257 B.136/e/1 – *Post Reports. Muskwaro* 1890. P. McKenzie, *Inspector officer*). Cette bobine contient de l'information pertinente sur le poste (description et état du poste, listes des achats de fourrure, et liste des dettes des Indiens attachés au poste en 1889<sup>28</sup>) mais aucun document ne traite des missions.

Les sources secondaires qui ont servi à la rédaction des chapitres 3 et 4 sont les suivantes : 1 - récits de voyages (Courtemanche 1705, Delanglez 1944, Huard 1897, La Pause 1934, McKenzie 1808, Rouillard 1908) ; 2 - rapports de missions publiés (*Annales de la Propagation de la Foi, Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*) ; 3 - ouvrages spécialisés sur les Innus du XVIIe au XXe siècle (Bacon et Vincent<sup>29</sup> 1979, Frenette 1986, Lachance 1968, Parent 1985, Ratelle 1987, Vincent et Bacon 2000a, 2000b) ; sur les missions oblates du XIXe siècle (Carrière<sup>30</sup> 1955, 1957a,b, 1958, 1961, 1963a,b, 1976), sur la Côte-Nord (Bélanger 1965, 1967, Caron 1984, Frenette 1996) ; 4 - et des données généalogiques (Doyle 1989, Dumas *et al* 2000, Joveneau n.d.).

---

<sup>27</sup> Paradoxalement, on retrouve des dessins rudimentaires représentant un missionnaire en page 2 et 3 de couverture.

<sup>28</sup> Voir annexe 5.

<sup>29</sup> Cet ouvrage présente une entrevue réalisée avec Joseph Uapistan sur la mission de Musquaro.

<sup>30</sup> Gaston Carrière est un père oblat qui a produit de nombreux ouvrages sur l'action missionnaire oblate au Canada et sur les relations entre cette congrégation et la Compagnie de la Baie d'Hudson. C'est une source fiable qui a tout consulté sur le sujet, autant aux archives de la HBC qu'aux archives oblates Deschâtelets.

Les ouvrages de Vincent et Bacon (2000a et 2000b) sont particulièrement importants. Le premier présente des résumés de récits recueillis à Natashquan de 1971 à 1976 et à Mingan en 1990, et permet de jeter "un premier regard d'ensemble sur l'histoire innue"<sup>31</sup> (*idem*:2000a:i). Le second présente des extraits d'entrevues sur la mission de Musquaro réalisées entre 1971 et 1993 à Mingan, Natashquan, La Romaine et Pakua Shipi<sup>32</sup>. Six des personnes interviewées par Vincent et Bacon à cette époque ont participé au projet Musquaro (noms en caractères gras) et Philomène Mollen a également participé aux interviews que j'ai menées à Unamen Shipu à l'été 1999.

J'ai également consulté les index des fonds Babel et Joveneau<sup>33</sup> au bureau des Archives Nationales de Sept-Îles, mais ce matériel ne s'est pas révélé pertinent. Le fonds Babel ne concerne que les voyages d'exploration du missionnaire (voir Tremblay 1977a) et, en vertu de la loi sur les archives, la correspondance du père Joveneau ne sera pas disponible avant l'année 2042. Enfin, pour ce qui est de la période eudiste de la mission, qui s'échelonne de 1911 à 1946, les quelques publications (Garnier 1947, La Cotardière 1946) s'intéressent plus aux missions blanches qu'aux missions indiennes et les archives sur les missions sont très générales et dépassent rarement le cadre de l'anecdote<sup>34</sup>.

## 2.5 - L'analyse des données

Dans un premier temps, les données ont été numérisées. Elles ont ensuite été condensées, une étape qui consiste à enlever les répétitions présentes dans les sources primaires et secondaires. Une fois condensés, les corpus ont été segmentés en tenant compte des

---

<sup>31</sup> Les thèmes traités sont les habitants et les visiteurs de la terre innue ; les personnages et les événements ; l'environnement, le territoire fréquenté et la relation avec la faune. Les informateurs dont les résumés ont été retenus ici sont Michel Grégoire, Pierre Courtois, Mathieu Menikapu, Marguerite Mollen, Anne Menikapau et Jérôme Napish.

<sup>32</sup> Les individus interviewés par Vincent et Bacon (2000b) sont, à Unamen Shipu : Étienne Bellefleur (1988), Michel Bellefleur (1988), **Thomas Grégoire** (1988), Grégoire Lalo (1988), Jean-Baptiste Mark (1988) et **Philomène Mollen** (1988) ; à Nutashquan : **Joseph Bellefleur** (1988, 1992, 1993), Pierre Courtois (1975, 1992, 1993), Michel Grégoire (1975), **Marie-Madeleine Kaltush** (1993), **Marie-Louise Menikapau** (1976) , **Joseph-Bastien Wapistan** (1992) ; à Ekuanitshit : Jérôme Napish (1990), Agnès Napess (1990) , **Hélène Nolin-Mollen** (1990) ; et à Pakua Shipi : Marie-Louise Mark (1988).

<sup>33</sup> Le père Babel est un des missionnaires oblats qui ont christianisé les Innus de la Côte-Nord et le père Joveneau, également un Oblat, a été curé de La Romaine de 1953 à 1992.

<sup>34</sup> Marc Hébert, communication personnelle 2000.

unités de sens. Ce n'est qu'à ce moment que débute l'analyse de contenu. L'analyse de contenu permet deux types d'analyse : celle du contenu manifeste, qui suppose que l'intégralité de la signification est présente dans le corpus ; et celle du contenu latent, qui renvoie aux éléments symboliques du matériel étudié et qui recherche le sens voilé que recèle le corpus.

Les étapes d'une analyse de contenu sont la lecture préliminaire du corpus (ensemble des sources primaires et secondaires), la révision du cadre conceptuel ; le choix et la définition des unités de classification (thèmes principaux et recherches d'unités de sens ; le processus de catégorisation et de classification (regrouper en catégories ou thèmes les énoncés dont le sens se ressemble) ; l'analyse qualitative ; et l'interprétation des résultats<sup>35</sup>. Dans un processus itératif, le cadre conceptuel et les unités de classification ont été révisés en tenant compte du contenu des deux corpus (sources primaires et secondaires), les unités de classification devenant en quelque sorte les différentes catégories présentées dans chaque section et sous-section.

Le schéma d'entrevue soumis aux Innus d'Unamen Shipu à l'été 1999 se divise en trois sections (voir annexe 2a). Les deux premières, la dévotion à sainte Anne et les pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré et au sanctuaire local, s'intéressaient à la transmission et à l'efficacité de ces pratiques dévotionnelles, aux rituels, et aux transformations qu'ont subies la dévotion et la pratique du pèlerinage depuis leur implantation. La troisième section s'intéresse à l'importance de la sainte dans la culture innue et à sa position hiérarchique dans le panthéon catholique innu.

Pour les entrevues réalisées dans le cadre du Projet Musquaro (voir annexe 2b), l'objet d'analyse se divise en six catégories : l'histoire du site de Musquaro ; le voyage à Musquaro, les rituels religieux à la mission ; les activités quotidiennes lors du rassemblement ; le contact avec les autres groupes ; et l'importance du site de Musquaro pour les communautés innues. Enfin, pour l'analyse des sources secondaires, les catégories correspondent aux sections et sous-sections présentées dans les chapitres 3 et 4 (voir table des matières).

---

<sup>35</sup> Pour ces différentes étapes, voir L'Écuyer (1987) et Maranda et Nze-Nguema (1994).

Je tiens à souligner les difficultés rencontrées lors de la réalisation des entrevues et durant la traduction, la transcription et l'analyse du corpus oral. Premièrement, je ne parle ni ne comprend la langue innue tandis que les interlocuteurs, en majorité des aînés, ne parlent pas la langue française, à l'exception de quelques aînés qui parlent et comprennent le français mais ont préféré que les entrevues soient réalisées dans leur langue maternelle. Deuxièmement, le schéma d'entrevue réalisé avant mon départ sur le terrain a été modifié et adapté deux fois au cours du terrain à Unamen Shipu en raison des réponses apportées par les premiers interlocuteurs. Troisièmement, suite à ces modifications, qui ont été faites avec l'interprète, je me suis rendu compte, lors de la traduction, que celle-ci passait quelquefois trop rapidement à la question suivante et que quelques questions étaient, selon ma perspective, mal traduites<sup>36</sup>. Par exemple, lorsque je demandais si le pèlerinage a changé dans le temps, l'interprète demandait aux interlocuteurs si le pèlerinage les avait transformés. En réponse à cette question, ils mirent l'accent sur les changements culturels et religieux qu'avait subis leur culture. Ceci pourrait toutefois être l'adaptation culturelle d'une question difficile plutôt qu'une erreur de traduction.

Pour les Innus, la relation entre "temps" et "événement" est spécifique à leur culture et la question pouvait ne pas faire sens dans sa formulation littérale, l'expérience personnelle étant plus importante que l'observation de l'événement lui-même dans le temps. D'un autre côté, il se pourrait que la transformation du pèlerinage soit évaluée à partir de la transformation du pèlerin et de l'expérience pèlerine. L'événement et l'expérience étant intrinsèquement liés, le pèlerinage n'aurait alors d'existence que par le biais de l'implication et de l'expérience pèlerines. Nous voyons ici toute l'importance de la théorie de l'expérience dans l'étude des pratiques pèlerines.

Pour la traduction des entrevues réalisées à Unamen Shipu en 1999, nous avons travaillé dans une salle attenante à la sacristie de l'église d'Unamen Shipu. Quatre entrevues ont été traduites par Adéline Mark et les autres l'ont été par Marie-Agathe Mollen<sup>37</sup>. Nous écoutions les entrevues et j'arrêtais le magnétophone lorsque la traductrice me faisait signe puis elle traduisait en français sur un autre magnétophone.

---

<sup>36</sup> L'interprète devait d'abord traduire ma question en langue innue à la personne interviewée.

<sup>37</sup> Marie-Agathe Mollen a également travaillé comme interprète avec Arthur Lamothe et Rémi Savard.

Les transcriptions d'entrevues ont donc été faites en français. Aucune difficulté n'a été rencontrée lors de l'étape de la traduction, à l'exception de la perte de sens de certaines expressions anciennes que les plus jeunes ne connaissent plus. Malgré ces quelques problèmes, les entrevues se sont révélées riches, détaillées et profondes, et le contact avec les interlocuteurs a été excellent.

Les problèmes plus sérieux concernent la réalisation et la traduction des entrevues du Projet Musquaro car, bien que j'aie rédigé le questionnaire, je n'avais aucune prise sur la réalisation des entrevues et sur leur traduction. J'ai reçu les transcriptions d'entrevues sous forme manuscrite, quelquefois difficiles à déchiffrer, et j'ai dû les numériser. Malgré tout, ce sont des entrevues riches et les équipes locales ont fait un excellent travail.

Concernant la validité des données, selon Huberman et Miles (1991:416), les tactiques de vérification des conclusions permettent d'éviter les biais qui peuvent être catégorisés de la façon suivante : l'illusion holiste (accorder aux événements plus d'importance qu'ils en ont en réalité) ; les biais d'élite (surestimer l'importance des données des informateurs au statut social plus élevé et sous estimer celles des informateurs au statut social moins élevé) ; et la sur-assimilation (perdre sa propre vision et être coopté dans les explications des informateurs).

Les tactiques de vérification des conclusions se répartissent en trois groupes dont le premier consiste à évaluer la qualité intrinsèque des données en contrôlant la représentabilité ; à contrôler les effets du chercheur sur le site et les effets du site sur le chercheur ; à trianguler les résultats en mettant l'accent sur des sources diverses ; et à pondérer les données. Le second consiste à contrôler les résultats en les contrastant, c'est-à-dire en tenant compte des exceptions et en vérifiant la signification des cas atypiques. Le troisième consiste à développer une approche critique face aux conditions émergentes en vérifiant les explications rivales et en recherchant les preuves contraires.

Dans la mesure du possible, j'ai tenu compte de ces suggestions. La représentabilité a été contrôlée et toute information qui n'a pas été confirmée par un autre interlocuteur est identifiée comme telle. Pour ce qui est des effets du chercheur sur le site, à l'exception de l'étonnement de voir un étranger, un homme de surcroît, s'intéresser à leurs pratiques

religieuses plutôt qu'à la chasse et à la trappe, ceux-ci sont difficiles à évaluer mais ils ne semblent pas avoir causés de problèmes lors de la neuvaine au sanctuaire d'Unamen-Shipu. Il importe de souligner ici la nouveauté de cet objet d'analyse dans la communauté. Habités à recevoir la visite des anthropologues depuis plusieurs décennies, c'était la première fois que les gens d'Unamen Shipu se voyaient confrontés à ce genre de questions. J'ai donc, en quelque sorte, provoqué et saisi sur le vif la construction discursive de leur dévotion à sainte Anne, ce discours n'existant pas préalablement à la relation dialogique entre le chercheur et les principaux intéressés. Pris pour acquis, donc hégémonique, ce phénomène culturel, qui est probablement discuté ou analysé entre les membres de la communauté, devait être, pour la première fois, expliqué dans le détail à quelqu'un appartenant à une culture différente<sup>38</sup>.

La triangulation des données pose toutefois un problème. Il n'existe pas de sources écrites sur la dévotion à sainte Anne et l'étude de la mission de Musquaro présente un hiatus de près de cinquante ans entre les sources écrites et orales. Pour ce qui est de contrôler les résultats en les contrastant, l'observation directe et les conversations sur le terrain ont permis de tenir compte de certains cas atypiques. Les preuves contraires viennent surtout des jeunes qui prennent leur distance face au discours des aînés sur le catholicisme et elles ont été incluses dans les sections du chapitre 5 où il est question de la transmission de la dévotion et du pèlerinage. Une tactique éthique propre à l'anthropologie consiste à solliciter la réaction des informateurs face aux résultats de l'étude (Huberman et Miles 1991:417-445). Ceci a été fait en juillet 2000 lorsque les transcriptions des entrevues réalisées à l'été 1999 ont été validées par Adéline Mark. Enfin, la tactique d'élaboration des conclusions qui a été utilisée consiste à rechercher la cohérence conceptuelle et théorique afin de passer des données empiriques aux concepts et de relier les résultats au cadre théorique.

---

<sup>38</sup> Doran (1979) a rencontré ce problème lorsqu'elle a interviewé quelques Innus présents au pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré dans les années 1970. Ne recevant que des réponses vagues et générales à ses questions, elle n'a pas développé l'expérience pèlerine innue dans sa thèse.

## Conclusion du chapitre 2

Dans un bref survol historique de l'étude des religions en sciences sociales qui met l'accent sur l'ontologie, l'épistémologie et la méthodologie des différentes approches, nous avons vu que ce vaste champ disciplinaire permet d'observer l'oscillation régulière entre le social et le psychologique, la description et l'explication, la structure et la pratique, la recherche d'homogénéité ou d'hétérogénéité; dichotomies qui ont marqué et marquent encore l'étude des phénomènes religieux. Au niveau ontologique, les Amérindiens ne se considèrent pas supérieurs au reste de la création. Au niveau épistémologique, on remarque l'importance de l'expérience et de la méditation dans l'acquisition du savoir et la pratique des pouvoirs et l'idéologie religieuse est principalement active dans la recherche de l'équilibre social et écologique. Enfin, au niveau méthodologique, on remarque un contact direct avec la nature et le monde des esprits.

Comme cette thèse met l'accent sur l'émergence et l'application des pouvoirs du catholicisme dans le milieu autochtone, trois cadres théoriques ont été utilisés. L'anthropologie historique permet d'explorer les silences et les commémorations qui touchent la catholicisation des Mamit Innuat et d'étudier les relations de pouvoir et les relations qui lient entre elles l'hégémonie, l'idéologie et les pratiques signifiantes. À partir des concepts d'expérience et de performance, l'anthropologie de l'expérience permet de mettre l'accent sur les concepts d'expérience, de pragmatisme, de pratique et de performance. À l'aide du concept de discours rivaux, l'anthropologie du pèlerinage met l'emphase sur l'hétérogénéité du processus pèlerin contrairement aux approches d'inspiration turnerienne qui mettaient l'accent sur l'homogénéité du pèlerinage à partir des concepts de *communitas* et de liminarité. Enfin, au niveau du contact entre les deux univers religieux, le chamanisme et le catholicisme, les concepts d'indigénisation, d'inculturation, de syncrétisme et de dualisme religieux sont présentés et je propose l'utilisation du concept de métissage plutôt que celui de dualisme religieux en raison de l'interpénétration des cosmologies

Au niveau méthodologique, il s'agit d'une analyse de contenu des sources primaires et secondaires à partir des méthodes ethnohistoriques. Trente entrevues ont été réalisées et l'auteur a fait cinq séjours sur le terrain entre 1998 et 2001, dont deux sur la Basse-Côte-Nord et trois à Sainte-Anne-de-Beaupré, pour un total de soixante-treize jours. Aux sources primaires s'ajoutent la correspondance des Oblats sur les missions montagnaises et les

archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson, et les sources secondaires consistent en récits de voyages, rapports de missions publiés, ouvrages spécialisés sur les Innus du XVIIe au XXe siècle et sur les missions oblates du XIXe siècle, et des données généalogiques.



## **DEUXIÈME PARTIE - LA MISSION CATHOLIQUE DE MUSQUARO (1800-1946)**

Je pensais que notre culture serait également importante pour les jeunes, mais hélas, ce n'est pas ainsi. Aujourd'hui, les jeunes oublient la culture innue. Aujourd'hui, j'ai la nostalgie du passé, des moments merveilleux qu'on vivait dans le bois. Aujourd'hui, depuis que mes enfants sont adultes, je vis dans la peur à cause de la consommation de drogue et de la boisson. Autrefois, il y avait beaucoup de vieux qui vivaient paisiblement, sans inquiétudes, c'était une belle vie. On ne restait que quelque temps à Unamen Shipu et on repartait de nouveau pour la chasse d'automne et, quand on arrivait dans le bois, les jeunes outardes étaient encore trop petites pour voler [...]. C'est depuis qu'on nous donne du crédit dans les magasins d'Unamen Shipu que la chasse ne se pratique plus et qu'on ne va plus dans le bois. Autrefois, il y avait beaucoup d'Innus dans le bois et aujourd'hui, il n'y a plus personne.

Thomas Grégoire, 73 ans  
Unamen Shipu 2000 M 12:14.

## Introduction

Situé sur la Basse-Côte-Nord entre les communautés innues d'Unamen Shipu et de Nutashkuan<sup>1</sup>, le hameau de Musquaro<sup>2</sup> est un ancien site de rassemblement d'été des Mamit Innuat, un poste de traite et une importante mission catholique (voir carte 2 et photo 5, annexe 9). Avant l'établissement du poste de traite, ce site était probablement fréquenté durant une partie de l'été par les Mashkuaunnus<sup>3</sup> (Innus de Musquaro) qui venaient s'y rencontrer et se reposer après avoir passé l'hiver à l'intérieur des terres à trapper et à chasser. Les résultats de la fouille archéologique réalisée par Yves Pinal à l'été 2002 dans le cadre du Projet Musquaro n'étant pas encore disponibles, il est impossible de confirmer son occupation avant la période des premiers contacts. Par contre, nous savons qu'il est fréquenté par les pêcheurs, marins, commerçants et explorateurs européens dès le XVIIe siècle et que des échanges ont lieu avec les Mamit Innuat.

Au cours des siècles, l'ethnonyme "Innus de Musquaro" s'applique à plusieurs réalités différentes. Au XIXe siècle, l'ethnonyme Mashkuarornuts et le gentilé Masquaronien sont employés pour identifier les Innus qui fréquentent la mission de Musquaro et qui se sédentarisent par la suite à Nutashkuan, Unamen Shipu et Pakua Shipi. Enfin, selon les interlocuteurs interviewés dans le cadre du Projet Musquaro, l'ethnonyme Mashkuaunnus s'applique désormais aux quelques familles innues dont le campement d'été était situé à Musquaro.

Une première mention du site de "Mascoüaro"<sup>4</sup> apparaît sur la carte de Franquelin en 1685 et Louis Jolliet y séjourne en 1694. Les Français y établissent un poste de traite fortifié dès

---

<sup>1</sup> À 35 kilomètres à l'est de Natashquan (Commission de Toponymie du Québec).

<sup>2</sup> Le toponyme Mashkuanu, "queue d'ours noir" en langue innue, fait allusion de façon métaphorique à la forme d'une montagne située en aval de la rivière et qui ressemble à un ours.

<sup>3</sup> "Les Gens de la queue de l'ours". Nom donné aux Innus de Musquaro en langue innue. À Sheshatshit, le dialecte de la Basse-Côte-Nord est appelé *mashkuanu-aimun* – le parler de Musquaro (Mailhot 1993:71). En innu, le pluriel de ce nom est Mashkuaunnuat. J'ai opté, comme le fait Vincent (2000a), dans le cas des noms de peuple, à l'exception de Mamit Innuat, pour la marque française du pluriel.

<sup>4</sup> On rencontre 24 graphies différentes de Musquaro dans la littérature. Voir annexe 3.

1710 et une mission catholique y est fondée en 1800. La première chapelle est érigée en 1805 et la mission devient plus régulière à partir de 1822. De 1844 à 1911, les missionnaires oblats de Marie-Immaculée<sup>5</sup> desservent les “missions indiennes” de la Côte-Nord et du Labrador et, à partir de 1912, la mission est visitée annuellement par les pères eudistes. Le poste de traite est fermé en 1925 et la dernière mission a lieu en 1946.

Cette partie de la thèse est divisée en deux chapitres<sup>6</sup>. Le chapitre 3, basé sur les archives, s'intéresse au contexte historique de la mission et à l'action missionnaire sur la Côte-Nord du XVIIIe au XIXe siècle et le chapitre 4, basé sur les archives et les sources orales, présente les activités quotidiennes et religieuses qui ont lieu durant la mission.

---

<sup>5</sup> Cette congrégation, fondée en France en 1815 par Mgr de Mazenod, est arrivée au Canada en 1840. Pour l'histoire des Oblats dans l'Est canadien, voir Carrière (1957a)

<sup>6</sup> Le contexte de production de cette partie de la thèse est présenté dans l'introduction générale et dans la section 2.4 du chapitre précédent.

### Chapitre 3 - Le contexte historique

Sur la Basse-Côte-Nord, comme partout en Amérique, un des objectifs de l'implantation des postes commerciaux et des missions est de familiariser les Amérindiens avec les impératifs de l'économie de marché et de la religion catholique. En raison de leur mobilité – les Mamit Innuat fréquentaient le littoral (*Uinipek*) durant l'été et l'intérieur des terres (*Nutshimiu*) durant l'hiver<sup>1</sup> – les missionnaires ne pouvaient les rencontrer, c'est-à-dire, selon l'interprétation foucaldienne de la pastorale, les surveiller, les punir ou les gratifier, qu'une dizaine de jours par année. Pour cette raison, leur conversion partielle a donné lieu à l'émergence d'un catholicisme distinctif dont nous verrons les étapes de formation dans ce chapitre.

Très tôt, soit dès le XVIe siècle, sinon avant, les Mamit Innuat ont des relations épisodiques avec les Européens qui fréquentent le littoral durant l'été. Ces nouveaux arrivants s'ajoutent aux autres visiteurs du territoire innu, les Iroquoiens, les Micmacs et les Inuit. Au XIXe siècle, affiliés aux postes de traite et de pêche, les Mamit Innuat voient leur mode de vie transformé par l'économie de marché. Insérés dans le cercle de l'approvisionnement, ils délaissent de plus en plus leur territoire, décimé par la traite des fourrures et rendu inhospitalier en raison de la disparition du caribou, pour s'installer progressivement sur le littoral. C'est dans ce contexte que se situe l'action missionnaire oblate et eudiste à Musquaro. Les Oblats entrent rapidement en conflit avec la Compagnie de la Baie d'Hudson et avec l'évêché de Rimouski et ils sont expulsés du territoire non sans avoir donné pendant plus de cinquante ans une mission estivale à Musquaro.

L'exploration des interactions entre les contextes historique, économique et religieux qui couvrent la période des premières missions données à Musquaro permet de saisir les processus et la mise en place des éléments qui ont donné naissance à la religiosité actuelle des Mamit Innuat. Non seulement s'agit-il de présenter les différents pouvoirs coloniaux (politique, économique et religieux) qui cherchent alors à modifier, pour ne pas dire à

---

<sup>1</sup> Dominique (1989:144).

annihiler, le mode de vie et l'idéologie religieuse des Innus, mais il faut également mettre en lumière leurs relations dans le cadre des missions.

### 3.1 - Fréquentation et occupation du territoire de Musquaro

Dans cette section, après avoir présenté diverses hypothèses sur l'origine des Mamit Innuat et des Mashkuaunnus, je fais le point sur leur localisation et sur leur démographie, de la période de contact jusqu'à la fin du XIXe siècle. Nous voyons ensuite que même s'ils étaient relativement isolés pendant l'hiver à l'intérieur des terres, les Mamit Innuat étaient en contact à cette époque avec d'autres groupes amérindiens et inuit, avec des êtres surnaturels ou hybrides et, surtout durant l'été, avec des Européens. Après avoir présenté ces visiteurs du territoire innu nous abordons l'historique des postes de traite et de pêche de la Côte-Nord et nous voyons les impacts de la Compagnie de la Baie d'Hudson sur le mode de vie des Mamit Innuat. Enfin, je souligne les difficultés qui ont marqué les relations entre les engagés innus et les commis des postes.

#### 3.1.1 - Les Mamit Innuat et les Mashkuaunnus

De nos jours, l'ethnonyme "Montagnais", bien qu'encore utilisé, est remplacé de plus en plus par le terme "Innu" qui désigne la population amérindienne de la péninsule Québec-Labrador. Autrefois chasseurs-cueilleurs nomades, les Innus fréquentaient l'intérieur des terres durant l'hiver et descendaient à l'embouchure des rivières ou se réunissaient autour de grands lacs pendant quelques semaines durant l'été, entre autres, pour conclure les mariages, les alliances diverses et former les groupes de chasse.

Au XVIIe siècle, le territoire innu regroupe différentes nations "montagnaises" et s'étend sur une superficie considérable. Sur la rive nord, les Innus occupent le littoral et l'intérieur des terres entre Cap-Rouge, un lieu de rassemblement annuel situé à une dizaine de kilomètres à l'ouest de Québec, et Blanc-Sablon sur la Basse-Côte-Nord. Sur la rive sud, on les retrouve entre Lévis et Kamouraska où les Tadoussaciens avaient leur territoire de chasse hivernal (Rattelle 1987:83, Frenette 1996:193). Ils dépendent principalement du caribou, mais le poisson, le petit gibier, la sauvagine et la cueillette occupaient également une place importante dans leur alimentation. Pratiquant l'exogamie, il semble que le lieu de résidence était habituellement matrilocal (cette question, encore débattue aujourd'hui, est discutée

plus en détails à la section 4.4.5). Affiliés aux postes des compagnies de traite à partir du XVIIIe siècle, les Innus de l'Ouest, puis ceux de l'Est au XIXe siècle, délaissent plus ou moins volontairement la chasse pour la trappe, cessent progressivement de fréquenter l'intérieur des terres durant l'hiver et passent de plus en plus de temps dans les villages situés sur le littoral. Les dernières bandes sont sédentarisées au milieu des années 1950. Malgré une situation politique complexe et pour fins d'analyse, j'ai divisé les Innus en trois groupes territoriaux : les Mamit Innuat (Innus de l'Est<sup>2</sup>), les Innus de l'Ouest<sup>3</sup> et les Mushuannus<sup>4</sup>. Cette division ne tient pas compte des contraintes et dissensions politiques actuelles (voir l'introduction générale).

À partir du XVIIe siècle, dans les registres des missions et des postes de traite, les Innus sont nommés, en latin, *Montanenses*, *Sylvicolæ* et *Sylvestres* (Bélanger 1965:40) et une dizaine d'ethnonymes servent à nommer les différentes bandes.

**Tableau 3 - Principales bandes innues aux XVIIe et XVIIIe siècles**

Nom	Territoire	Traduction de l'ethnonyme
Tadoussaciens	Rive du Saint-Laurent et de ses affluents entre Cap-Rouge et Tadoussac et entre Lévis et Kamouraska	"Les gens de la grande embouchure" (Rogers et Leacock 1981:186)
Kakouchakis	Lac Saint-Jean	"Petits porcs-épics" (Rogers et Leacock 1981:186)
Papinachois	Intérieur des terres dans le triangle formé par Betsiamites, Sept-Îles et le lac Manicouagan	"Ceux qui vont de place en place" (Speck 1931:558) "Les gens moqueurs"
Betsiamites	Rivière Bersimis	"Ceux qui descendent par la rivière" (Speck 1931:599)
Monts-Pelés	Pointe-des-Monts	
Chisedechs et Ouchestigouets	Rivière Moisie et région de Sept-Îles	"Peuple des eaux rapides ou de la grande rivière" (Rogers et Leacock 1981:187)
Oumamioueks	Est de Sept-Îles	"Les gens de l'aval" (Rogers et Leacock 1981:186)
Ouanascapis	Intérieur des terres	
Tigestigones	Intérieur des terres	

<sup>2</sup> Innus d'Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu, Pakua Shipi.

<sup>3</sup> Innus de Mashteuatsh, Essipit, Pessamit, Uashat mak Mani-Uteman.

<sup>4</sup> Innus de Sheshatshit, Matimekush-Lac John et Utshimassit, et Naskapis de Kawawachikamach.

Cette variété d'ethnonymes, selon Ratelle (1987:83), n'évoque pas de différences ethniques mais des caractéristiques géographiques de l'habitat. Ces caractéristiques sont d'ailleurs mises en évidence dans le premier témoignage écrit qui confirme la présence d'Innus sur la Basse-Côte-Nord et au Labrador. En 1694, Louis Jolliet signale la présence d'Amérindiens à l'embouchure de plusieurs rivières : Mingan, Quegasca, Natastigoüa<sup>5</sup>, Mecatina, Pegouasiou<sup>6</sup>, Missina et Oüatessaaou (il dessine d'ailleurs dans son journal les rivières Mascoüarou, Mascoüarouchis, Oüissacouté et même la montagne de Mascoüarou<sup>7</sup>). Il dit que les "Sauvages" qui fréquentent le littoral durant l'été se nomment *Omamioueks* [sic] et *Ouchestigouets* et que les *Tigestigones* et *Ouanascapis* habitent l'arrière-pays à longueur d'année.

Sans qu'on sache vraiment pourquoi, les ethnonymes *Oumamioueks*, *Ouchestigouek* et *Papinachois* sont remplacés par le terme "Montagnais" à la fin du Régime français (Ratelle 1987:84). D'ailleurs, La Pause (1934:218), dans son rapport écrit vers 1760, ne parle plus ni des *Oumamioueks* ni des *Ouchestigouets*.

[...] ceux qui habitent le bord de la mer se nomment Montagnais, qui ne vont dans les terres que l'hiver y faire la chasse pour vivre. Ceux qui se tiennent dans les terres se nomment Tigestigones et Naskapris [sic], ces derniers vont les plus loin faire leur chasse, et les uns et les autres ne viennent à la mer qu'au printemps et en repartent à la fin de Juin.

(La Pause 1934:218).

Plusieurs hypothèses ont été avancées afin d'expliquer la disparition de ces ethnonymes, une disparition souvent confondue avec celle des populations qu'ils désignent. Ces hypothèses, qui ne sont pas vérifiables, parlent d'assimilation, de disparition suite à des épidémies et de migrations vers le nord (Ratelle 1987:72, Trudel 1991:365). Soulignons que le père Durocher, auteur du fameux *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan*, le livre de prière des Innus de la Basse-Côte-Nord dont nous reparlerons plus loin, mentionne dans le titre d'un autre livre les ethnonymes suivants : *Ishkuamishkomuts* (Innus des Escoumins), *Uispokomuts* (Innus de Godbout), *Usakomuts* (Innus de Sept-Îles), *Ekwanakomuts* (Innus

<sup>5</sup> L'actuelle rivière Coacoachou (de carcajou, *Gulo luscus*), appelée Natistagua (rivière aux caribous) au XVII<sup>e</sup> siècle.

<sup>6</sup> L'actuelle Rivière Saint-Augustin, appelée Pakua Shipi en innu.

<sup>7</sup> Voir Delanglez (1944:174-176). On reconnaît ici les rivières Musquaro (Mascoüarou), Musquanousse (Muskwanussi) et Wachicoutai (Washikuti ou Ousassacouté).



de Mingan), *Mashkuaromuts* (Innus de Musquaro), *Skikotimiomuts* (Innus de Chicoutimi) et *Pickuakamiomuts* (Innus du Lac-Saint-Jean). Encore ici, le fait que ces noms, qui décrivent un lieu géographique et non une différence ethnique, ne soient plus employés, ne veut pas dire que ces populations n'existent plus.

Au début du XXe siècle, Speck présente les bandes montagnaises de la façon suivante : les Montagnais du Lac Saint-Jean ; les Mistassins Naskapi ; les Cris de Rupert House et de East Main ; les Montagnais de la côte (Escoumains, Bersimis, Godbout) ; les Naskapi de Sept-Îles, de Moisie, Mingan, Romaine, Natashquan et Saint-Augustin. S'ajoutent à ces groupes les *Heathen* (païens ou sauvages, barbares) de l'intérieur des terres et les Naskapi de Michikamau, Hamilton River et de la Baie d'Ungava et d'Hudson. En tout, vingt bandes de Montagnais et de Naskapi (Speck 1924:268). Dans un autre ouvrage (Speck 1931), il distingue trois bandes montagnaises sur la Basse-Côte-Nord : *Natashquan Band*, *Musquaro Band* et *St. Augustin Band*.

De nos jours, les populations qui occupent la bassin versant de la Baie James sont désignées sous le nom de Cris de l'Est et non plus sous celui de Montagnais-Naskapis (Rogers et Leacock 1981:169) et, selon Mailhot (1993:51), les Naskapis, les Montagnais et les Montagnais-Naskapis sont en fait des Innus et ils "constituent une seule et même entité sur le plan historique, linguistique et culturel".

Si l'on se fie aux documents du XVIIe siècle, les *Oumamioueks* seraient les ancêtres des actuels Mamit Innuat. Le 13 juin 1694, Jolliet rencontre des *Oumamioueks* à Kegaska en compagnie de marchands français et nous renseigne sur la mobilité de ce groupe :

[...] les affaires étant faites, je fis repartir les dits Français pour Mingan ; et les sauvages s'embarquèrent pour descendre dix lieues plus bas, où nous avons coutumes de fondre des huiles de loup-marin [...]. Aussitôt que nous eûmes jeté l'ancre à Mecatina, les sauvages nous aperçurent et firent de la fumée ; c'était Missinabano, homme âgé de 70 ans et plus, allié à nos sauvages de Mingan, mais qui n'y était pas venu de notre temps, quoique vingt années s'étaient passées".

Delanglez (1944:175-181).

Missinabano, qui descend à la rivière Pegoūasiou (Pakua Shipi), refuse de s'embarquer sur le navire de Jolliet, car il doit arrêter en chemin prendre les loups-marins qu'il a mis dans des caches. Son équipage, composé de deux canots, fait le voyage jusqu'à Pakua Shipi.

Nous pouvons avancer l'hypothèse que Missinabano fait partie d'un groupe qui voyage durant l'été entre les rivières Mécatina et Pakua Shipi et qui ne remonte pas le golfe jusqu'à Mingan malgré des contacts avec les Innus de cette région.

Malgré cette source fiable, plusieurs historiens remettent en question l'origine des Mamit Innuat. Pour certains, ce sont des Innus de l'Ouest qui auraient suivi les Français sur la Côte-Nord pour travailler aux différents postes de traite (Parent 1985:673-674, 789, Tanner 1977:8-9). De son côté, Martijn (1990:231) pense qu'ils proviennent de la région de Mingan. Quoi qu'il en soit, comme le remarque J. McKenzie (1808), la tradition orale n'a pas conservé le souvenir de l'origine ni des migrations des Innus. En visite aux postes de la Seigneurie de Mingan en 1808, il souligne que la tribu montagnaise de la Basse-Côte-Nord est la seule tribu indienne qu'il a rencontrée qui soit indifférente à la question de son origine<sup>8</sup>. Il dit avoir questionné plusieurs Montagnais à ce sujet et la seule réponse qu'il a reçue est celle du chef de Mingan, un dénommé Joseph, qui avait entendu dire que ses ancêtres venaient de Musquaro!

*I have questioned many of the most knowing among them upon this important subject, but a vacant stare conveyed all the answer I could obtain to my enquiry, save from one old man at Mingan, who said that all he knew, or cared to know concerning his forefather's descent, was that he heard they came from Masquaro, or Bear's Tail, the last post of the Mingan seignory.*

(McKenzie 1808:410).

Cette "indifférence" reflète la spécificité de la généalogie innue. Comme le souligne Mailhot (1993:123), "les Innus sont manifestement peu intéressés à remonter le plus loin possible dans le temps pour retracer leurs ancêtres lointains [...]. Le système de parenté des Innus est en quelque sorte la projection, dans le domaine des relations sociales, de leur intérêt pour le territoire" et dans le domaine de la généalogie, l'axe spatial l'emporte sur l'ordre temporel. À défaut de profondeur verticale – les Innus ne tiennent compte que de sept générations dans leur généalogie : ego, ses parents, ses arrière-grands-parents, ses grands-parents, ses enfants, ses petits-enfants et ses arrière-petits-enfants – le système "a une remarquable extension horizontale" (Mailhot 1993:112).

---

<sup>8</sup> McKenzie est plus familier avec les populations algonquiennes de l'Ouest de la Baie d'Hudson.

Pour McKenzie, le fait que les Innus ne puissent fournir aucun document sur leurs origines laisse la voie ouverte à toutes les suppositions. La plus populaire à l'époque est celle postulée par le père de La Brosse<sup>9</sup> selon qui les Indiens seraient les descendants de naufragés hébreux! En fait, lorsque le roi Salomon entreprit la construction du temple de Jérusalem, il envoya des émissaires dans tout le monde connu afin de se procurer les meilleurs artistes et les meilleurs matériaux. Un des vaisseaux fut pris dans une tempête et accosta en Amérique et l'équipage, incapable de revenir, s'établit dans ce nouveau pays (McKenzie 1808:411-412).

Jusqu'au début du XXe siècle, ce type d'élucubration, tout comme la légende des dix ou treize tribus perdues d'Israël<sup>10</sup>, sera utilisé pour expliquer le peuplement de l'Amérique car tous les peuples du monde devaient forcément être mentionnés dans la Bible. Par la suite, les théories diffusionnistes mettent en scène les Égyptiens, Juifs, Phéniciens, Africains, Chinois, Hindous et Japonais. Ajoutons qu'un passage du journal de McKenzie sera repris par les tenants d'un révisionnisme historique qui fait des Montagnais et des Atikamekw<sup>11</sup> des peuples aujourd'hui éteints :

*The Indians of the King's Post and Labrador are Crees, originally from Hudson's Bay, and differ but little in their dress, manners and language from the Têtes de Boule of the River St Maurice and Temiscamingue. They are divided into two tribes the Nascapees, or inland Indians and the Montagners, or shore Indians.*

(McKenzie 1808:412).

Une autre approche fait remonter la présence des Mamit Innuat à l'époque de l'archaïque maritime (7000-1000 av. J.-C). Selon une hypothèse non confirmée (Wright 1980), les Béothuks de Terre-Neuve et les Mamit Innuat descendraient de cette culture<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Ce missionnaire jésuite a oeuvré dans les postes du Roi pendant vingt-cinq ans et nous verrons plus loin toute l'importance qu'il a eue dans les premiers essais d'écriture en langue innue.

<sup>10</sup> Les sources ne s'entendent pas sur leur nombre. Ces tribus se seraient perdues suite à leur défaite face aux Assyriens puis à leur bannissement en 722 avant Jésus-Christ.

<sup>11</sup> L'orthographe de l'ethnonyme "Atikamekw" respecte la langue concernée. Il demeure invariable au pluriel.

<sup>12</sup> À l'été 1999, parmi les éclats de taille et les pointes de flèches que j'ai découverts sur la plage située du côté ouest de l'embouchure de l'Olomane, figurait une superbe pointe de type Plano en chert vert et gris qui a été authentifiée par l'archéologue Gilles Samson du Ministère de la Culture et des Communications. Selon lui, elle proviendrait de la Gaspésie. Pourtant, Mathias Mestanapéo a découvert des pointes de harpons datant de l'archaïque maritime, également authentifiées, au même endroit.

Enfin, Ratelle (1987:85) et Parent (1985:775, 868) déclarent que tout ce que nous pouvons affirmer à ce sujet, c'est que des familles innues provenant de l'Ouest ont été engagées aux postes de traite de la Basse-Côte-Nord et du lac Melville et qu'elles se sont mêlées aux populations locales dont nous ne connaissons par l'origine. Concernant cette population locale, Frenette (1996:142) mentionne que de 1650 à 1830, au moins un groupe fréquente la côte entre les rivières Natashquan et Petit Mécatina et qu'il utilise la région située entre le cap Whittle et Musquaro, en particulier les embouchures des rivières Coacoachou, Olomane, Washicoutai et Petite et Grande Musquaro. Ce qui correspond à la bande de Musquaro décrite par Speck (1931). Selon Ratelle (1987:225), le lieu indiqué dans les registres religieux durant cette période est celui des rassemblements d'été où ont été érigés les postes de traite et les missions plutôt que leur territoire de chasse (Ratelle 1987:86). De 1800 à 1900, "la mécanique d'occupation du territoire obéit encore au nomadisme des peuples chasseurs, et diverge selon les aléas évolutifs du commerce de la fourrure. C'est pourquoi un groupe peut quitter son territoire vidé de ses animaux, ou encore changer son lieu de troc (ou poste de traite), selon la décision de la compagnie<sup>13</sup>" (Ratelle 1987:135-136).

Au niveau démographique, la population montagnaise est évaluée à 2 500 individus au début du XVI<sup>e</sup> siècle (Frenette 1996:121). Vers 1760, La Pause dénombre une centaine de familles qui fréquentent durant l'été le littoral entre Mingan et Cap Charles, un territoire qui correspond de nos jours à celui des Mamit Innuat (La Pause 1934:218). Avec une moyenne de cinq individus par famille, ce nombre peut être évalué à 500 individus.

L'étude des registres pour la période de 1791 à 1850 donne en partie raison aux "historiens et anthropologues qui croient en une forte diminution du peuple Montagnais vers le milieu de XIX<sup>e</sup> siècle [...]. La période 1791-1850 est peut-être la genèse du déclin de la population montagnaise pressentie par les contemporains de l'époque" (Ratelle 1987:161-162). Suite à une augmentation du nombre de décès en 1770, la population montagnaise chute à 1 200 individus en 1790, mais les pires années de la décroissance démographique se situent entre 1799 et 1805. Ratelle (1987:165) souligne que la décroissance de la population se fait

---

<sup>13</sup> De nombreuses sources écrites (voir Frenette 1996:189,203) témoignent de chasses abusives accomplies par des Abénakis, Algonquins et Hurons engagés au poste de Tadoussac au début du XVIII<sup>e</sup> siècle.

au rythme de la progression religieuse en raison des épidémies déclenchées involontairement par les missionnaires et ceux qui les accompagnent.

L'information sur la population montagnaise, évaluée à 1 000 individus en 1824, est quasi inexistante par la suite, à l'exception de l'année 1856 où l'on dénombre 700 personnes pour les trois postes de la Basse-Côte-Nord : 500 à Mingan, 100 à Musquaro et 100 à Natashquan (Ratelle 1987:87-88, 93, 150, 153). En 1870, on dénombre environ 1 700 Innus (Ratelle 1987:214) et dix ans plus tard, on compte environ 2,000 "Montagnais" et Naskapis (Carrière 1957a IX:303). En 1895, les Oblats recensent 120 familles à Betsiamites, 90 à Sept-Îles, 90 à Mingan, 100 à Musquaro, 35 à la Baie-des-Esquimaux et 35 à la baie d'Ungava. Ceci fait un total de 470 familles. Avec une moyenne de quatre personnes par famille, on compte 1 880 individus et près de 2 000 si l'on ajoute ceux du Lac Saint-Jean (Huard 1897:32-33). Même si la menace d'extinction est écartée au milieu du XIXe siècle, les Oblats, tout comme les commerçants et les voyageurs, prédisent encore la disparition prochaine de ce peuple en raison de leurs conditions de vie :

[...] on peut dire qu'un jour prochain verra disparaître les derniers représentants de la race montagnaise [...]. Au moins est-il vrai de dire, pour laisser arriver un rayon de soleil sur ce tableau par trop attristant, que le peuple agonisant fera une mort édifiante, grâce aux bons missionnaires qui l'assistent de leur dévouement.

(Huard 1897:32-33).

Après une période de stagnation au début du XXe siècle, on assiste à une explosion démographique qui correspond à la sédentarisation des années 1950. Comme nous l'avons vu dans l'introduction, la population innue s'élève en 2001 à 14 492 individus auxquels s'ajoutent 1 800 Innus du Labrador pour un total de 16 292 individus. Sur ce nombre, 2 454 Mamit Innuat vivent dans les communautés d'Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu et de Pakua Shipi.

Pour certains interlocuteurs, il ne fait pas de doute que l'occupation du site de Musquaro est très ancienne. Joseph Bellefleur<sup>14</sup> présume que les Mashkuaunus devaient fréquenter le site avant l'arrivée des missionnaires, Thomas Grégoire<sup>15</sup> suppose que les ancêtres des

---

<sup>14</sup> Vincent et Bacon (2000b:28).

<sup>15</sup> M 12:3.

Innus d'Unamen Shipu viennent peut-être de Musquaro<sup>16</sup> et Marie-Josette Wapistan<sup>17</sup> raconte que son arrière-grand-mère lui disait qu'à l'époque de la mission, on voyait encore des vestiges laissés par les anciens, dont les emplacements des tentes qui étaient enfouis dans la terre. En plus de la présence de vestiges, qui peuvent aussi bien être ceux des anciens bâtiments du poste de traite ou des anciens campements innus, c'est surtout la présence du cimetière qui permet de justifier l'ancienneté de l'occupation du site et du territoire par les Innus. Selon Josephis Mark<sup>18</sup>, Musquaro n'est pas le village des Blancs, précise-t-il, mais "la vraie terre des Innus", car tous les anciens y sont enterrés.

Les derniers chefs mashkuaunnus sont *Mashkuaunnu-Shishenipan*, *Mashkuaunnu-Pienish* et *Mashkuaunnu-Tshishenu*<sup>19</sup> et les familles mashkuaunnus au début du XXe siècle étaient les suivantes<sup>20</sup> :

**Tableau 4 - Familles mashkuaunnus au début du XXe siècle.**

NOM DE FAMILLE	INFORMATION
Grégoire	Les grands-parents, le père et l'oncle de Thomas Grégoire.
Kaltush (Cartouche)	Charles, dont les descendants vivent maintenant à Nutashkuan. Pierre ( <i>Uapak Tshisheniu</i> , Vieux porc-épic, marié à une "pure esquimaude") et ses fils Benoît ( <i>Mistapeu</i> ), Pierre ( <i>Tsakatush</i> ou <i>Tsakatushipan</i> ) et Jean-Baptiste.
Martin	Dominique <sup>21</sup> et son épouse Marguerite Tetaut
Bellefleur	Le Vieux Pierre ( <i>Mista Pinashu</i> ), décédé en 1920.
Tetaut (Tétaout, Tettauts, Tettaut, Tétreault)	Le père de Pierre s'appelait <i>Napeu</i> . Les Tetaut sont devenus des Mark.

Ce qui correspond au nombre de cinq familles tel que mentionné par Joseph Bellefleur. Les autres individus ne sont identifiés que par un prénom, le défunt Dominique (le père de *Shikanapien*), Patrick et Joseph.

<sup>16</sup> Tout comme ses ancêtres l'avaient dit à McKenzie en 1808.

<sup>17</sup> M 14:1.

<sup>18</sup> M 11:7-8.

<sup>19</sup> Josephis Mark M 11:7-8 ; Jean-Baptiste Mark (Vincent et Bacon 2000b:31).

<sup>20</sup> Joseph Bellefleur (M 7:1 et Vincent et Bacon 2000b:28) ; Thomas Grégoire (M 12:4 et Vincent et Bacon 2000b:30) ; Pierre Courtois (Vincent et Bacon 2000b:29). La généalogie réalisée par Joveneau (s.d.) a permis de préciser les liens de parenté.

<sup>21</sup> Son père *Anukutshash* (Le petit écureuil) et son grand-père, *Tshishenu Anukutshash*, sont donc des Mashkuaunnus.

Enfin, Christine Wapistan<sup>22</sup> dit que la famille de sa grand-mère chassait à Musquaro. Le but n'est pas ici de faire la généalogie des Mashkuaunnus, une tâche rendue très difficile en raison de l'habitude qu'ont les aînés de référer aux anciens par leurs prénoms, leurs noms innus, leurs surnoms ou leurs noms français<sup>23</sup>.

### 3.1.2 - Les visiteurs : Inuit, Amérindiens, êtres hybrides et Européens

Relativement isolés à l'intérieur des terres durant la majeure partie de l'année, les Mamit Innuat ont des contacts sporadiques avec quatre groupes de visiteurs sur leur territoire : des Inuit<sup>24</sup>, des Amérindiens, des êtres hybrides et des Européens.

En ce qui concerne le premier groupe, aucun site archéologique ne confirme l'établissement de groupes inuit sur la Côte-Nord durant la préhistoire, mais leur présence est attestée vers 1640. Le père Ferland, cité dans Huard, indique qu'à l'arrivée des Européens, la Côte-Nord était la possession des Esquimaux qui soutenaient une guerre assez vive aux Montagnais et Souriquois ou Micmacs. Lorsque les Français sont arrivés, ils se sont ligüés aux Montagnais et les Esquimaux durent céder et se retirer vers le Labrador septentrional.

“Vers 1640, m'écrit M. l'abbé A. Delay, missionnaire au Labrador, les Montagnais, armés à la française, vainquirent les Esquimaux à l'endroit dit Esquimaux Island, à l'entrée de la baie de Saint-Paul. Mille Esquimaux furent tués en cette journée. Les deux autres mille firent des incursions presque chaque printemps, brûlant et tuant tout sur leur passage. Ils attaquèrent deux fois Brador (l'ancien port de Brest) sous les Courtemanche ; ils perdirent 400 hommes à la dernière de ces attaques. Enfin, deux ans avant la conquête, ils furent définitivement battus à Battle Harbour”.

(Huard 1897:435, note de bas de page).

En 1694, Louis Jolliet, qui remonte la côte du Labrador, écrit que : "les Sauvages de cette mer inconnue n'ont jamais vu de Français, ils s'habillent de peaux de caribou, se nourrissent de la chair, et de celle de castor, quelques fois de Saumon, truites, et lousp-marins, dont l'huile leur sert de beurre, et de vinaigre, ils font des canots que nous ne

---

<sup>22</sup> M 8:1.

<sup>23</sup> Une difficulté déjà notée par Mailhot (1993:107) : "C'est ce qui explique que les documents d'archives concernant les Innus aient été jusqu'ici si peu exploités. La difficulté d'interpréter les noms qu'on trouve dans les registres d'état civil, dans les recensements et dans les journaux des postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson est réelle".

<sup>24</sup> Le mot "Inuit", selon la langue concernée, est invariable en genre et en nombre et ne prend pas de "s" au pluriel. Le singulier est "Inuk".

connaissons pas<sup>25</sup> (Delanglez 1944:169). Cette mention de canots, qui sont probablement des kayaks ou des umiaks, nous porte à croire que ce sont probablement des Inuit, et ce, même si Delanglez suppose que ce sont des Naskapis. De plus, la même année, les Innus qui accompagnent le chef Missinabano font part à Jolliet de la présence d'Esquimaux dans la région de Mécatina :

Ils nous racontèrent, que plusieurs Esquimaux avaient hiverné dans ce lieu, et avaient fait trois maisons de bois couvertes, de terre, dont une était encore entière ; ils ne faisaient point de feu dedans mais avaient un endroit exprès dehors : ils font provisions l'automne de loup-marin et de gibier pour l'hiver, et quand les neiges sont bonnes ils chassent aux caribous. ~ nos sauvages de Mingan y en avaient trouvé quatre, le printemps et les avaient défaits, il est probable que les autres avaient pris la fuite, comme étant gens sans armes ; quoique d'ailleurs fort adroits à la flèche.

(Delanglez 1944:179-180).

L'expulsion des Inuit de la Basse-Côte-Nord a vraisemblablement lieu au milieu du XVIIIe siècle (Caron 1984, Frenette 1986:17). À ce sujet, La Pause (1934:218) déclare vers 1760 que : "Les Eskimaux viennent quelquefois dans ces postes, mais ce n'est que pour les ravager et faire la guerre aux Sauvages de la traite. Il y a plus de 12 ans qu'il n'y en est venus". Nous pouvons donc supposer que les Inuit ont profité de la période de refroidissement climatique appelée "petit âge de glace", qui s'étend de 1450 à 1830, pour élargir leur aire de subsistance et disputer ce territoire aux populations innues et qu'ils sont définitivement remontés vers le nord lorsque les Français ont appuyé les Innus dans leurs luttes contre les Inuit.

De plus, la tradition orale innue fait mention de contacts conflictuels avec les Inuit qui fréquentent le littoral du Labrador et de la Basse-Côte-Nord, peut-être même jusqu'à Sept-Îles, durant l'été. Thomas Grégoire mentionne qu'il y a très longtemps, on aurait vu des traces d'Inuit qui étaient venus pour chasser le rat musqué et il se rappelle également les histoires que sa grand-mère lui racontait :

Quand on va plus à l'est de la Côte-Nord, dit-il, il y a une île qui porte le nom d'*Aissimeu ministuk* (île aux Inuit) et c'est l'endroit où les Inuit s'installaient. Thérèse [la mère de Josephis] disait qu'il y a un portage qu'on appelle *Aiassimeu pakatan* (portage des Inuit). Elle, elle doit avoir vu cela, car elle était déjà vieille [...] Je ne connais pas les Micmacs, on ne parle pas d'eux.

Thomas Grégoire M 12:13.

---

<sup>25</sup> Pour faciliter la lecture, j'ai adapté l'orthographe de Delanglez.



De son côté, Jérôme Mollen<sup>26</sup> dit qu'on a déjà senti la présence d'un chamane inuit près de Natashquan. Mais le témoignage le plus intéressant demeure celui de Josephis Mark :

Je t'avais parlé de Musquaro et des Innus qui demeuraient à Coacoachou après la guerre entre les Innus, les Inuit, les Micmacs et [...] des Abénakis (*Kauapatsheuat*). On se faisait la guerre pour un territoire [et on a] pourchassé les Inuit plus au nord. [...] à l'entrée de la rivière Coacoachou tu dois voir les pierres qui sont entassées les unes par dessus les autres, ce sont là des vestiges laissés par des Inuit au temps où on se faisait la guerre. Ces pierres [leur] servaient de cachette pour mieux surveiller les ennemis et comme ça ils étaient prêts à attaquer ceux qui passaient par là. Ce sont nos ancêtres qui faisaient la guerre et moi je ne m'en souviens pas, ceci se passait il y a très longtemps [...]. Même à Musquaro les Inuit ont été pourchassés et, encore là, ils sont repartis vers le Nord et ce fut la conquête d'Unamen Shipu. Après la guerre, les Inuit sont partis vers le Nord, les Micmacs par là et les Hurons vers Québec.

Josephis Mark M 11:9.

On retrouve également des mentions de visiteurs amérindiens (Micmacs, Cris, Abénaquis, Iroquois) dans la tradition orale mamit inuat. Thomas Grégoire<sup>27</sup> dit que ses ancêtres ont connu les Iroquois, Micmacs et Abénakis qui s'aventuraient sur la Basse-Côte-Nord. Les Iroquois sont appelés *Matshinnus* ou *Kamamitshetits*. Décrits comme cannibales, ils venaient en grand nombre faire la guerre en territoire innu et leur présence est documentée par des recherches archéologiques menées dans les environs de Tadoussac et par les récits de Jacques Cartier qui mentionne la présence d'Iroquoiens du Saint-Laurent à l'Ouest du Saguenay (Frenette 1996:110). Les récits relatent également des combats entre *kakushapatak* (chamanes innus) et capitaines *Matshinnus* (Vincent et Bacon 2000a:9).

Dans les registres, les missionnaires ont pris soin d'identifier les membres des groupes de Micmacs et d'Abénakis (*Kauapatsheuat*) de passage dans la région (Ratelle 1987:11). Les Micmacs sont souvent confondus avec les Inuit dans les récits car on désigne ces deux peuples par le terme *Aiassimeu*. Sur la Moyenne et Basse-Côte-Nord, l'ethnonyme *Aiassimeu* désigne les Inuit, tandis que sur la Haute-Côte-Nord, il désigne les Micmacs. Ces deux groupes étaient les ennemis des Innus et, comme nous venons de le voir, les interlocuteurs disent que les Inuit habitaient autrefois à l'est de Mingan et qu'ils ont été repoussés vers le nord. Pour ce qui est des Micmacs, ils traversaient autrefois le fleuve

---

<sup>26</sup> M 1:1.

<sup>27</sup> M 12:4.

pour venir sur la Moyenne et la Haute-Côte-Nord. Les récits font surtout mention de combats entre chamanes mais certains mentionnent des relations de bon voisinage et d'entraide (Vincent et Bacon 2000a:11-12), tandis que Frenette (1996:113) souligne que selon la tradition orale, les Micmacs fréquentaient durant l'été la région pour enlever des femmes et des enfants (Frenette 1996:113). En ce qui concerne les Béothuks, appelés au XVIIIe siècle "Sauvages rouges" de Terre-Neuve, Frenette ajoute que les Innus entretenaient avec eux des relations amicales mais nous n'avons pas de preuves qu'ils venaient en territoire innu. De plus, comme le mentionne Trudel (1991:368), les Français auraient encouragé les Innus à les contacter et à traiter avec eux mais sans succès apparent. À ce sujet, Savard (1977:42) précise que les Béothuks nommaient *Shaunamuncs* les Innus du Labrador.

À l'Ouest de leur territoire, les Innus sont en contact avec les *Uapamekushtikunnus*, les Cris de la Grande Rivière de la Baleine, et leurs chamanes sont plus redoutés que les chamanes inuit. Les combats entre chamanes innus et cris avaient lieu par le biais de la tente tremblante (*kushapatshikan*). Ces combats magiques se sont terminés suite à l'influence du christianisme mais les luttes entre chamanes ont tout de même continué de façon moins spectaculaire (Vincent et Bacon 2000a:9, 11-12, 48-55, 78, 80).

Dans la troisième catégorie, les êtres hybrides, nous retrouvons les *Natapuanus* et les *Uapanatsheus*. Les *Natapuanus* sont des guerriers de forme humaine mais qui viennent d'une autre terre que la terre humaine. Invisibles la plupart du temps, ils se déplacent rapidement dans les airs et l'on ne sent que leur présence. Ils vont par petits groupes de deux ou trois et protègent le territoire innu contre les *Matshinnus* (Iroquois) (Vincent et Bacon 2000a:9-10). Aucun des interlocuteurs n'a mentionné les incursions de ces êtres à Musquaro. Par contre, les manifestations des *Uapanatsheus*<sup>28</sup>, des êtres qui peuvent être inoffensifs ou dangereux, étaient courantes. Dans la tradition orale, ces êtres chassaient le castor et le rat musqué. Ils arrivaient en goélette au printemps et repartaient en automne vers la région de Québec. Ils pouvaient se transformer "en huard, en caribou, en épinette rouge ou en toute autre chose". Ils faisaient sentir leur présence en lançant des roches sur

---

<sup>28</sup> Vincent et Bacon (2000a) emploient la forme *Uapanatsheus* tandis que le terme est transcrit par *Uapinatsheus* à Unamen Shipu.

les tentes et les canots. Ils volaient du matériel, qu'ils remplaçaient par du gibier, mais ils ne volaient jamais de viande. Leur présence inquiétait les Innus et ceux-ci n'hésitaient pas à tirer dans leur direction pour les tuer. Pour certains, c'était des Indiens de l'ouest qui parlaient français (Abénakis établis près de la rivière Saint-François ou Malécites de Cacouna), ou bien des Canadiens français. Dans leur version récente, les *Uapanatsheus* pourraient être des déserteurs ou des prospecteurs. Ce terme désigne en fait plusieurs réalités différentes selon les époques où ils se manifestent (Vincent et Bacon 2000a:10-11).

Dans le dictionnaire montagnais-français de Drapeau (1991:756), on retrouve sous *uapanassieu* la rubrique suivante : "bonhomme sept-heures, *boogie-man* (légendaire), MIN [Mingan] *uâpanâtshéu*". Le terme peut s'analyser ainsi : le préfixe *uapa* ou *uapi* "pâle, gris ou blanc" et la racine *natshei* "debout en diagonale". Ce qui correspond à la description qu'en fait Marie-Josette Wapistan<sup>29</sup> lorsqu'elle dit que "les *Uapanatsheus* sont partout en forêt, ils se cachent derrière un arbre ou bien ils se cachent en s'allongeant sur un arbre courbé". Elle raconte qu'ils se sont déjà manifestés à Musquaro :

On nous disait : "Vous ne les verrez pas, mais vous allez les entendre". C'est ce qu'on disait. Des fois, ils nous lançaient des pierres. On avait peur d'eux autres. /Ceci se passait à Musquaro?/ Oui, on avait senti leur présence et ce jour-là on est resté dedans [les tentes]. On avait tellement peur que Monsieur Alphonse Jenniss est venu à notre secours. Il nous invita à rester chez lui et nous sommes restés une nuit chez lui. Le lendemain, nous avons installé nos tentes au même endroit [...] Une fois, des choses bizarres leur sont arrivées pendant qu'elles [les femmes] allaient pour puiser de l'eau. *Manish* avait dit que quelqu'un leur lançait des pierres. Elle dit : "Il lance des pierres au rivage, de grosses pierres". Alors elles se sauvèrent et Marie n'a même pas pu remplir ses seaux. Alphonse Jenniss, qui alla chercher l'eau pour eux autres [leur] dit : "Je n'ai senti aucune présence" [...].

Marie-Josette Wapistan M 14:1.

Elle ajoute<sup>30</sup> que les *Uapanatsheus*, leurs femmes et leurs enfants s'habillaient en rouge, qu'ils existent toujours et que pour les empêcher de lancer des pierres sur les tentes, il suffisait de tirer du fusil dans leur direction. En résumé, à l'exception des *Uapanatsheus*, aucun interlocuteur n'a rencontré de son vivant un membre d'une autre nation sur le territoire de Musquaro mais plusieurs en ont entendu parler par leurs parents et grands-parents.

---

<sup>29</sup> M 14:2.

<sup>30</sup> M 14:3.

Les *Mishtapeuat*<sup>31</sup> sont une catégorie de géants, généralement bons, appelés respectueusement grand-père ou grand-mère, qui ne visitent le monde des humains qu'en temps de besoin. Ce ne sont ni des animaux ni des humains car ils ne défèquent ni n'urinent. Ils peuvent prédire le futur, guérir ou tuer et sont divisés en êtres bienveillants et malveillants et sont constamment en guerre les uns les autres et avec les autres esprits (Armitage 1992:71-73). Au niveau de la pratique, *Misthapeu* est à la fois l'esprit de la tente tremblante (*kushapatshikan*) et l'esprit de chaque chamane (*kakushapatak*) et la multiplicité est une de ses caractéristiques. Soulignons que c'est toujours lui qui prend l'initiative du contact avec les Innus (Vincent 1973:79-80).

Pour ce qui est du dernier groupe, celui des Européens, les sources écrites et les recherches archéologiques confirment leur apparition sur la Côte-Nord dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle. Ce sont des pêcheurs normands, portugais, espagnols et basques qui sont attirés par la pêche à la morue, au phoque et à la baleine et par la traite avec les Amérindiens. Parmi eux, les Basques s'installent pour l'été et remontent le fleuve Saint-Laurent jusque dans la région de Tadoussac et de Trois-Pistoles sur la rive sud (Frenette 1986:17). L'apogée de la présence Basque s'étend de 1540 à 1585 et on retrouve une industrie baleinière prospère. En 1603, Champlain les rencontre à l'est de Tadoussac mais leur présence diminue vers 1625 en raison de la concurrence hollandaise et anglaise et d'une surexploitation de la ressource. Selon Trudel (1991:360, 364), certains des toponymes mentionnés par Courtemanche (1705), dont Mascouavau, Ouxaminisiby, Estaouemaniou, Nautaouagamicou, Mecatina, Nantouagamiou, Cuescatacaou, Cuyatefalou et Missina pourraient être d'origine basque. Certains toponymes semblent être en langue innue, dont ceux de Mascouavau (Mashkuanu – queue d'ours), Ouxaminisiby (Unamen Shipu – rivière de l'ocre rouge), Estaouemaniou (Itamamiou – rivière branchue), Cuescatacaou (Coacoachou – carcajou), mais pour les autres toponymes, Nautaouagamicou, Mecatina, Nantouagamiou, Cuyatefalou et Missina, il faudrait vérifier avec les Innus.

De 1694 à 1760, les Innus participent plus ou moins à l'expansion commerciale française sur la Côte-Nord, soit la pêche au phoque, à la morue et la traite des fourrures (Trudel 1991:362). En raison de l'échec des "relations échangistes exclusives avec les autochtones

---

<sup>31</sup> Le nom *Mishtapeu*, qui s'écrit également *Mistapeo* et *Mistapeu*, devient *Mishtapeuat* au pluriel.

[...], le roi de France entreprit de distribuer à des exploitants reconnus des portions de territoire" (Frenette 1986:18). Ces concessionnaires ont un droit exclusif sur le territoire qui va de Mingan au détroit de Belle-Isle et on assiste à l'établissement d'une vingtaine de postes de pêche à la morue employant chacun plusieurs dizaines de Français et d'Euro-Canadiens.

Comme la pêche au phoque s'effectue au début de l'hiver à l'aide de filets ou au début de l'été sur la banquise, une période où les Mamit Innuat sont encore à l'intérieur des terres, on comprend que les compagnies engagent des Innus de l'Ouest pour travailler aux postes. Selon Trudel (1991:362-368), la pêche à la morue s'étend de juin à la fin septembre (une période où les Mamit Innuat sont sur le littoral) et elle est effectuée par des pêcheurs français qui séjournent au Québec et dont les navires repartent pour la France avec leur cargaison. Les Mamit Innuat sont également en contact avec les "planteurs" du Labrador, un terme qui revient souvent dans la littérature d'époque sous le terme de *settler* et qui désigne les trappeurs et pêcheurs d'origine euro-canadienne.

La population blanche s'installe ensuite sur la Basse-Côte-Nord en trois vagues de peuplement (Frenette 1996:237-240). La première a lieu avant 1840. Ce sont surtout des Blancs d'origine anglaise, écossaise, jersiaise, néo-écossaise et canadienne-française (on retrouve des Lessard à Kegaska en 1820 et des Blais de Berthier à Itamamiou en 1821). La deuxième vague, qui se déroule de 1840 à 1860, est constituée de familles francophones de la région de Québec (250 familles en 1848). Le 6 août 1860, le père Plamondon, qui fait la mission des paroisses catholiques de la Côte-Nord, mentionne que ce sont les Blancs de chaque poste qui le conduisent d'une mission à l'autre sur des berges (bateau à fond plat) qu'il loue. Il signale que six familles blanches sont établies entre Kikaska (Kegaska) et le Cap Wapitugan (Cap Whittle) et en dénombre sept [sic]. Soit deux familles à "Maskouaro", une à "Wachicouté", deux à La Romaine, une à Coacoachou et une à Itamamiou. Il fait communier 21 personnes et bénit un mariage (Plamondon 1863:91-98). Cette époque est riche en mariages inter-ethniques et, comme le mentionne Henri Jenniss (M16:1), plusieurs Innus qui ont des grands-parents blancs, dont les Bellefleur et les Aubé (orthographié Obée dans le registre de Musquaro, ils ont changé de nom pour Mark) à Unamen Shipu et les Laurin à Nutashkuan. Ces mariages mixtes ont cessé vers les années 1850 avec l'arrivée des missionnaires oblats. Nous savons d'ailleurs que ces derniers redoutaient au plus haut

point la cohabitation des Blancs et des Indiens. Enfin, la troisième vague a lieu en 1870 avec l'arrivée de Terre-Neuviens et, à partir de 1880, la Basse-Côte-Nord devient majoritairement anglophone et protestante (Frenette 1996:240).

L'abbé Huard, qui accompagne l'évêque lors de la visite épiscopale de 1895, dit avoir fait une enquête à chacun des postes visités où il a interrogé les personnes qui ont fondé ces établissements dans les années 1850 (Huard 1897:x-xi, 256, 362-363, 440-445). En 1895, Mingan ne compte que deux familles de blancs, les Maloney, catholiques, et les Scott, protestants, auxquelles s'ajoutent l'agent du poste et un métis. Quelques familles vivent dans des maisons et les autres sous la tente. Des Acadiens des Îles-de-la-Madeleine se sont établis à Natashquan en 1855. Avant leur arrivée, on comptait jusqu'à 200 cabanes d'Innus durant l'été et il n'en reste qu'une dizaine en 1895, ce qui est dû à l'augmentation des traiteurs établis sur la Côte-Nord et à la dispersion des Innus sur le territoire. Kegaska a été colonisé en 1854 par des Acadiens, des Boudreau, Harvey et Giasson et, en 1855, par des Poirier, Gallant et Bourgeois. Enfin, en 1861, les Bourque et les DeRaps vinrent s'y installer. Ces familles, une vingtaine en tout, venaient de l'Étang-du-Nord aux Îles-de-la-Madeleine.

Le poste de Kegaska est abandonné vers 1871 et les Acadiens sont remplacés par des Terre-Neuviens, qui quittent à leur tour vers 1876. En 1895, Huard y dénombre six familles de langue anglaise dont une seule est catholique. Pour ce qui est de La Romaine, qui s'écrit *eau Romaine* en 1744, Oromane en 1841 et Oromaine en 1867, il n'y a qu'une seule famille en 1858 et une douzaine en 1895 (55 personnes). Huard signale qu'il y a un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson, une école et une chapelle, et les Innus y viennent quelques semaines durant l'été. Enfin, vers l'est, on ne compte que trois ou quatre familles blanches d'Itamamiou à la Pointe d'Harrington (Huard 1897:440-445).

Concernant les trois familles qui résidaient de façon permanente à Musquaro durant la première partie du XXe siècle, les Mamit Innuat disent que c'étaient des Blancs ou des Malécites, tandis que les principaux intéressés, les Jenniss, affirment – arbre généalogique à l'appui – que leur grand-mère était une Blanche qui a épousé un Innu. Le but n'est pas ici de discuter du statut des Jenniss, mais d'évoquer leur place dans la tradition orale mamit innuat. Les interlocuteurs présument qu'ils se sont établis à Musquaro suite à la

construction de l'église par Arnaud et Babel et leur nombre varie grandement selon les personnes consultées.

En général, les aînés se rappellent qu'il y avait des Jenniss et des Foreman ainsi que leurs femmes qui étaient déjà âgées. Jim Foreman, *Puamanishipan*, était un Anglais catholique chez qui logeait le missionnaire<sup>32</sup>. L'ancêtre des Jenniss, le Vieux Henri, était appelé *Innunakeut*<sup>33</sup>, *Innunakushi* ou *Innunakushipan*. On dit que c'était un Indien du Nouveau-Brunswick qui a épousé Philomène Foreman, la fille de Jim Foreman. Il est également question d'une dénommée *Managanettessu* et de son mari. Les entrevues réalisées avec Adrienne Galant (M 15) et Henri Jenniss (M 16), appelé *Mashkuaunnu-Harin*, deux des enfants d'Alphonse, ont permis de préciser cette généalogie compliquée. Selon Adrienne Galant, le père du Vieux Henri, un dénommé Sam, a vécu à Maliotenam où il a eu douze ou quatorze enfants avec une Innue de Tadoussac. Le Vieux Henri et Alphonse parlaient la langue innue. Sam a chassé à Musquaro pendant plus de cinquante ans. Il partait à l'intérieur pour deux mois à chaque hiver et il faisait faire ses canots par les Innus d'Unamen Shipu. Il a été guide à la rivière Washicoutai, à la rivière Musquaro, où ils ont bâti le club privé de pêche il y a près de 100 ans, ainsi qu'à la rivière Natashquan.

Les trois familles qui vivaient à Musquaro jusqu'au déménagement à Unamen Shipu au début des années 1970 y ont vécu de chasse, de trappe et de pêche<sup>34</sup>. Un des Blancs du temps de Thomas Grégoire avait un beau-frère qui parlait anglais (Akaneshass?) (M 12:16). Selon Henri Jenniss, la raison pour laquelle ils n'étaient pas perçus comme des Innus, bien que son père et son grand-père étaient Innus, est qu'ils ont épousé des Blanches<sup>35</sup>. À cette époque, poursuit-il, c'était rare que des Blanches épousent des Innus. Les Blancs qui mariaient des Indiennes allaient dans le bois avec les Indiens. Ceux qui restaient dans des maisons, ce n'était pas la même vie. "Nous autres les Indiens, comme toi comme moi, on disait qu'on était sale" (M 16:1). Il ajoute que son père Alphonse était l'ami de tous les

---

<sup>32</sup> Joseph Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:32).

<sup>33</sup> Joseph Bellefleur (M 7:2), Thomas Grégoire (M 12:3). De *innunikateu* "il lui donne un nom indien", *innunakushu* "il a l'air indien" (Drapeau 1991:116).

<sup>34</sup> Adrienne Gallant (M 15:4).

<sup>35</sup> Il semble que le lieu de résidence des familles métisses soit matrilocal : le Blanc qui épousait une femme innue vivait "à l'indienne", tandis qu'un Innu qui épousait une femme blanche se sédentarisait.

Indiens et que sa maison était toujours pleine lors du rassemblement. "On vivait la culture française et anglaise à Musquaro et dans le bois on était des Indiens. Quand j'arrive de l'autre bord de la rivière au site de sainte Anne, les vieux me disent *Mashkuaunnu-Hanni* et me font une place sur le banc" (M 16:3).

### 3.1.3 - Les postes de traite et les Innus engagés ou affiliés

Les postes de traite qui se sont installés progressivement sur la Côte-Nord à partir du XVIIe siècle servaient tout d'abord à la pêche et à la chasse au loup marin et, par la suite, à la traite des fourrures. Rapidement, des Innus sont engagés ou affiliés aux postes sur une base saisonnière. Ils font la chasse au loup marin pendant l'été et s'adonnent à la trappe durant l'hiver.

La présence de postes de traite sur la Côte-Nord remonte au début de la colonisation française. En 1661, François Bissot établit des postes de pêche au loup marin et à la morue et des postes de traite de l'Île aux Oeufs jusqu'à la Baie de Bradore et cette concession est exploitée jusqu'en 1733 (Dominique 1989:176). Par la suite, la côte est divisée en deux parties. La partie ouest, qui s'étend de Saint-Siméon dans Charlevoix jusqu'à cap Cormoran, à une soixante de kilomètres à l'est de Sept-Îles, est annexée au Domaine du Roi, et la partie est, la Seigneurie de la terre ferme de Mingan, s'étend du cap Cormoran jusqu'à la grande Rivière-Romaine et relève de l'administration des descendants de Bissot. Une troisième concession, la Seigneurie de Mille-Vaches, s'étend sur quelques kilomètres aux alentours de Portneuf (Bélanger 1956:13, Dominique 1989:176).

Après la Conquête, Terre-Neuve obtient la juridiction sur la région à l'est de la rivière St-Jean, ce qui favorise le développement des postes mais ne permet pas d'établissements permanents. Cette politique déplaît aux anciens propriétaires des concessions et en 1775, le gouvernement du Canada prend l'administration du territoire en charge. La compagnie Grant, Stuart et Dunn acquiert les droits de Bissot en 1789 et, en 1803 elle loue ses droits de traite entre cap du Cormoran et la rivière Olomane pour une vingtaine d'années à la Compagnie du Nord-Ouest. La région située entre la rivière Etamamiou, à l'est de l'Olomane, et l'Anse aux Dunes, près de Blanc-Sablon, est gérée par Dunn lorsqu'il achète la Labrador Company. En 1808, Terre-Neuve reprend l'administration de la région jusqu'en 1825 (Dominique 1989:176). En 1821, la Compagnie de la Baie d'Hudson fusionne avec la



Compagnie du Nord-Ouest et renouvelle le bail avec la Labrador New Concern qui exploite le saumon, le loup-marin et fait la traite des fourrures. En 1831, toute la côte, de Tadoussac à la rivière Olomane est exploitée par la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui empêche également tout peuplement sur la Basse-Côte-Nord et les principaux comptoirs sont jumelés avec les missions catholiques. Seuls les employés de la Compagnie et les missionnaires sont autorisés à circuler sur la côte. Suite aux plaintes logées auprès du gouvernement de l'Union, une loi est votée en 1853 qui autorise le peuplement libre mais la Compagnie protège les régions situées près des postes contre le peuplement (Dominique 1989:177).

En résumé, du XVIIe au XXe siècle, on compte vingt-huit postes en activité sur la Côte-Nord, dont huit sur la Haute-Côte-Nord<sup>36</sup>, six sur la Moyenne-Côte-Nord<sup>37</sup> et quatorze sur la Basse-Côte-Nord : Natashquan, Musquaro, de l'Olomane, Coacoachou, Itamamiou, Nontagamiou, Petit-Mécatina, Baie-des-Moutons, Kécarpoui, Saint-Augustin, Chicataka, Saint-Paul, Belles-Amours et Blanc-Sablon (Caron 1984).

En raison du déclin de la traite des fourrures, la plupart de ces postes cessent leurs activités entre le milieu du XIXe siècle et le début du XXe, à l'exception toutefois des postes de Betsiamites, Natashquan, Saint-Augustin et Blanc-Sablon qui sont encore en activité de nos jours. Les postes de Sept-Îles, Mingan et Musquaro ferment entre 1924 et 1935 tandis que les postes d'Itamamiou, Petit-Mécatina et Baie-des-Moutons sont convertis pour la pêche ou la chasse au loup-marin vers 1950 (Caron 1984).

Le poste de Mingan, fondé en 1662, est détruit quatre fois par les Anglais en 1690, 1711, 1759, et par les Américains en 1776. Il sert à la traite des fourrures et à la pêche au loup marin. Au milieu du XVIIe siècle, selon La Pause (1934:218), ce poste est fréquenté par les Montagnais, les Naskapis et les Tigestigones, soit les Innus de l'intérieur des terres et ceux du littoral. En 1821, le poste est acquis par la Compagnie de la Baie d'Hudson et devient le plus important de la Côte-Nord jusqu'à sa fermeture durant la première moitié du XXe siècle (Ratelle 1987, annexe 1:51-52). Le poste de Natashquan est construit en 1710 ou 1734

---

<sup>36</sup> Tadoussac, Bon-Désir, Portneuf, Îlets Jérémie, Betsiamites, Papinachois, Pointe-à-la-Croix et Godbout.

<sup>37</sup> Sept-Îles, Moisie, Cormoran, Mingan, Îlets-de-Mingan et Nabisipi.

selon les sources. Propriété de la seigneurie de Mingan, il est acquis par la Compagnie du Nord-Ouest en 1803 puis par la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1821 lors de la fusion des deux compagnies (Ratelle 1987, annexe 1:54). De 1855 à 1899, avec l'arrivée des pêcheurs acadiens à Natashquan, la compagnie La Parelle installe des équipements pour la pêche à la morue, ce qui crée une brèche dans le monopole de la Compagnie de la Baie d'Hudson : les Innus troquent au magasin de La Parelle et les *traders*, marchands itinérants, hâtent le déclin du monopole de la Compagnie (Dominique 1989:178).

Le poste de Musquaro a été fondé sur un site qui, du moins à la période de contact, est déjà fréquenté par les Innus lors de leurs rassemblements d'été. Un poste de traite fortifié appartenant à la concession de Mingan y est construit en 1710 (Voorhis 1930:188). À partir de la Conquête, en 1759, un commis y réside avec femme et enfants puis le poste est fermé de 1763 à 1774 en raison de la réglementation terre-neuvienne. L'année suivant sa réouverture, en 1775, le poste est si bien caché dans la baie entre les rochers et les îles qu'il évite le pillage de pirates américains qui écumant la côte (McKenzie 1808:453). Le poste est concédé à la Labrador Company of Quebec en 1780 et il est acquis par la Compagnie du Nord-Ouest en 1803. En 1808, McKenzie (1808:453) souligne que le poste comprend une nouvelle chapelle avec une petite maison et un magasin. Il dit également qu'il y avait deux vaches qui sont mortes à cause de l'absence de pâturages, et deux chats retraités! Le poste est vendu en 1821 à la Compagnie de la Baie d'Hudson qui le reconstruit au complet et il est réouvert en 1825 ou 1826. Le poste est fermé en 1851 en raison de la concurrence du poste de Natashquan (nous verrons plus loin que ce n'est pas la seule raison, ni la principale). Frenette (1996:142) mentionne qu'à cette époque les Innus de la région vont aussi porter leurs fourrures à Hamilton Inlet. En 1859, le poste est ouvert à nouveau jusqu'en 1925 alors qu'il ferme définitivement ses portes<sup>38</sup> (Ratelle 1987, annexe 1:55).

---

<sup>38</sup> Ratelle (1987 annexe 1:55), qui se base sur Voorhis (1930:188), fait remonter la construction du poste vers 1710. Selon Caron (1984) il est fondé en 1770. Niellon (1996:154) avance la date de 1790 et le Conseil Privé (1926), pourtant très documenté, ne fait pas mention du poste avant 1803. De son côté, Dominique (1989:178) affirme que le poste est fermé à partir de 1859. Nous savons pourtant que c'est la date de sa réouverture après huit ans d'inactivité et que le poste ferme en 1925. Aucun de ces auteurs ne donne ses sources à l'exception du Conseil Privé.

En 1889, selon P. McKenzie<sup>39</sup>, le poste de Musquaro ne convient plus à la traite des fourrures car seulement deux ou trois familles (les Mashkuaunnus) utilisent la rivière pour monter à l'intérieur des terres<sup>40</sup>. Les autres familles innues utilisent toutes la rivière Romaine (Olomane) située 20 milles à l'est, car le site est meilleur pour la chasse à l'outarde et aux canards au printemps. Ils y passent la majeure partie de l'été et McKenzie croit qu'il serait préférable de déménager le poste à cet endroit. Il ajoute qu'un homme demeure à La Romaine avec de la marchandise et qu'il surveille les Indiens (le poste de La Romaine ouvrira officiellement en 1895).

Au début du siècle, Rouillard (1908:118-120) dit que la rivière Musquaro est poissonneuse et que le site est un excellent territoire de chasse qui regorge de renards, d'animaux à fourrure, de gibier de mer, de canards, de lièvres, de gelinottes et de téttras. La rivière Musquanousse ou Petit Musquaro donne refuge aux outardes, canards, pluviers et bécassines, mais il y a peu d'animaux à fourrure. À Musquaro, on retrouve une vingtaine de familles d'origine euro-canadienne (il n'en reste que trois dans les années 1940), un poste et une chapelle fréquentée une fois par année par une centaine de familles innues. La mission est visitée par les Eudistes et c'est le plus grand rassemblement innu après celui de Betsiamites. Le canton de Musquaro comprend à l'époque une concession et six lots qui totalisent 2128 acres et ces derniers sont vendus en 1871, pour fins minières, aux dénommés Fiset, Burroughs, Langlais, Archer, Larue, et Bossé. C'est la seule mention d'une mine dans la littérature et on ne sait pas ce qu'elle recèle.

À l'est de Musquaro, le poste de Washicoutai est administré par la Compagnie du Nord-Ouest de 1830 à 1857 environ et le poste d'Olomanshibu (La Romaine), construit vers 1710<sup>41</sup> (en 1773 selon Niellon 1996:154), est exploité par la Labrador Company of Quebec à partir de 1780 (selon Frenette 1996:142, il est fermé en 1780) puis, loué par la Compagnie du Nord-Ouest en 1803 et par la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1822. Le poste est finalement abandonné vers 1880 mais la Compagnie continue d'y tenir un comptoir. Le poste de Coacoachou (ou Caucadjoux) est érigé par la Compagnie de la Baie

---

<sup>39</sup> CBH : IM 1257 B.136/e/1 – Post Reports. Muskwaro 1890. P. McKenzie, Inspector officer

<sup>40</sup> Le poste est tout de même rentable et McKenzie dresse la liste des achats : ours, castor, castoréum (sec), renard (blanc, argenté, roux, croisé), lynx, marte, vison, rat-musqué, loutre, saumon et carcajou.

<sup>41</sup> Ce poste est souvent confondu avec celui de Musquaro dans la littérature.

d'Hudson en 1828 et se situait à un lieu de passage innu. Il est abandonné en 1834 car, selon les Innus, le saumon n'y est pas assez abondant pour permettre un grand rassemblement estival. Près de Coacoachou, un poste de pêche est ensuite fondé à Wolf Bay par des Terre-neuviens en 1850. Enfin, le poste d'Etamamiou est exploité de 1733 jusqu'au XXe siècle (Ratelle 1987, annexe 1:56-57). Comme nous le verrons plus loin, ce dernier poste sert aussi de mission lors de la période de fermeture du poste de Musquaro<sup>42</sup>.

Avant l'arrivée de la Compagnie de la Baie d'Hudson sur la Basse-Côte-Nord au début du XIXe siècle, nous avons vu que des Innus de l'Ouest sont engagés dès la fin du XVIIe siècle dans les postes du Domaine du Roi et de la Seigneurie de Mingan et que plusieurs Innus locaux, dont certains n'ont jamais eu de contact avec les Français, commencent à fréquenter les postes de cette région. Comme l'indique Trudel (1991), les Canado-européens cherchent à familiariser (je dirais plutôt discipliner) les Innus de l'intérieur des terres avec la chasse au phoque et les travaux qui y sont associés. Mais ceux-ci semblent plus intéressés à faire la traite des fourrures, d'huile de phoque et de duvet qu'ils échangent contre des outils, fusils, munitions, alcool et tabac.

La description de la vie au poste de Mingan a été présentée en détail dans l'ouvrage de Frenette (1986:29-45) à partir du dépouillement des journaux de ce poste de 1834 à 1860. Au printemps, dès la fonte des glaces sur les rivières, les Innus descendent en canot sur le littoral et se rendent au poste pour échanger de la viande fraîche ou séchée de caribou ou de castor ainsi que des fourrures contre du tabac, des denrées ou de l'alcool. Les chasseurs remboursent leurs dettes et du matériel est échangé contre ce qui reste de fourrures. De nouvelles avances sont faites aux chasseurs pour qu'ils achètent les biens nécessaires pour la chasse au phoque. L'été venu, des Innus de Pointe-des-Monts, de Sept-Îles, de Natashquan, de Musquaro et de La Romaine, et quelquefois des Micmacs et des Inuit, viennent rejoindre les Innus de Mingan pour la chasse au phoque qui se déroule du mois de mai au début du mois de septembre à Anticosti et dans l'archipel de Mingan. De 1834 et 1860, le temps alloué à la chasse au phoque a plus que doublé en raison de l'amélioration des moyens de transport (les canots sont remplacés par des barges et des schooners). De plus, les chasses de fin d'été ont été remplacées par l'approvisionnement

---

<sup>42</sup> Pour la chronologie des postes de traite et de pêche de la région de Musquaro, voir l'annexe 6.

au poste en farine, ce qui permet de réduire le temps consacré aux chasses d'automne et à la remontée dans les terres. L'automne arrivé, les Innus font leurs dernières provisions avant le départ vers l'intérieur des terres qui s'échelonne de la mi-juillet au mois d'octobre selon la distance à parcourir. L'hiver est la saison de la chasse au caribou et du piégeage des animaux à fourrure à l'intérieur des terres.

Au poste de Mingan, qui est aussi le lieu d'une mission importante, l'alcool, les missionnaires et le travail ne font pas bon ménage et le commis du poste le sait. Il encourage donc les Innus à ne pas boire durant la période de la mission ni pendant le travail. C'est la raison pour laquelle les missionnaires ont toujours fièrement souligné l'abstinence des Innus de cette mission. En plus de l'alcool, on se sert de petits objets pour attirer les Innus au poste durant l'été : miroirs, couteaux de poche, etc. Comeau, alors commis du poste de Mingan, expédie même ces marchandises au poste de Musquaro : "C'est mon intention de vous envoyer un bel assortiment de petits objets de fantaisie pour échanger avec les Indiens qui pourront être chez vous pour la mission et assurez-vous d'obtenir quelques fourrures de ces transactions" (cité dans Frenette 1986:51).

Pour insérer les Innus dans le cercle de la dette et de l'approvisionnement en farine, et dans l'optique que moins de chasse de subsistance égale plus de fourrures, la Compagnie de la Baie d'Hudson a toujours tenté de réprimer les activités de chasse de subsistance, soit la chasse au caribou. On veut également garder les chasseurs au poste le plus longtemps possible, comme en témoigne cette lettre du commis de Mingan au commis du poste de Musquaro en juillet 1850 :

Les Indiens qui ont fait de bonnes chasses recevront des avances [...], mais avant de leur donner quoi que ce soit, même des munitions, faites leur comprendre qu'ils ne doivent pas flâner autour du poste ou partir pour l'Intérieur, mais ils doivent immédiatement conduire une autre excursion de Chasse au Phoque. À leur retour, c'est-à-dire vers le 10 Septembre, je serai là pour les rencontrer et les Equiper pour l'Intérieur.

(Cité dans Frenette 1986:57).

Non seulement des mesures disciplinaires sont utilisées pour faire des Innus des chasseurs dociles qui répondent aux impératifs économiques de la Compagnie, mais elles sont également utilisées pour développer la fidélité d'un chasseur à un poste donné. Nous savons que les commis usaient de représailles si un chasseur vendait sa fourrure à un

autre marchand à l'extérieur du poste. Nous avons vu plus haut qu'ils avaient l'habitude de vendre leurs fourrures à Hamilton Inlet, ajoutons aussi qu'ils les vendaient à l'occasion à des marchands itinérants<sup>43</sup>. À ce sujet, en 1808, McKenzie souligne que les Innus qui fréquentent le poste de Musquaro sont reconnus pour leur manque de fidélité à la Compagnie du Nord-Ouest : "*The Indians are much in the habit of trading with the Labrador fishermen, and of going with their furs to Great Esquimaux Bay, to which the distance across the country is but short, and where a number of peddlars from Quebec trade and fish*" (McKenzie 1808:453). On retrouve le même genre de commentaire en 1850 dans une lettre d'Alexandre Comeau, commis de Mingan, à Robert Hamilton, commis du poste de Musquaro, où il se dit désolé d'apprendre que les chasseurs de Musquaro ont traité une partie de leurs fourrures ailleurs. Il demande à Hamilton de ne leur accorder aucune avance ni de leur donner aucun présent quand ils se présenteront au poste, et de s'efforcer "d'établir une différence frappante lorsque vous négociez avec les bons et loyaux chasseurs" (cité dans Frenette 1986:52). En raison du peu de succès rencontré par ces demandes, il menace même de fermer le poste de Musquaro en 1851 si les Montagnais ne se montrent pas plus conciliants<sup>44</sup>. On cherche même à influencer leurs déplacements durant l'hiver en leur demandant de chasser dans les rivières de la région de Natashquan. L'échange de fusils<sup>45</sup>, qui ne sont jamais vendus à crédit, est également une façon de s'assurer de la fidélité du chasseur à un poste donné (Frenette 1986:52-53).

Les commis des postes nomment "chasseurs indolents" les Innus qui ont un mauvais rendement à la chasse au gibier à fourrure. On refuse de leur faire crédit en croyant que cette mesure en fera des "chasseurs dociles" et bien dressés à rapporter des peaux au poste au printemps et des phoques et des plumes durant l'été, une attitude qui aura des conséquences dramatiques pour plusieurs familles. De plus, le chasseur qui ne s'amende pas voit son nom inscrit sur une liste noire qui recense les noms des Innus à qui on refuse d'échanger les plumes d'eider et les peaux de phoque récoltées durant l'été.

---

<sup>43</sup> Ce sont surtout des Américains qui traitent avec leurs schooners et qui, en évitant les frais de douane, donnent un meilleur prix aux Innus, ou bien des marchands itinérants qui achètent les fourrures à vil prix (Ratelle 1987:191, 194).

<sup>44</sup> Ce que la Compagnie fera. On remarque qu'il n'est pas question ici de la concurrence du poste de Natashquan.

<sup>45</sup> "Les armes à feu deviendront des objets de traite à partir des années 1670 ; auparavant, elles n'étaient octroyées aux Indiens christianisés que dans le cas de conflits armés" (Frenette 1996:127).

C'est ce qui arrive en 1850 à Sheweshoe (Joachim?), un Innu de Musquaro. Selon Comeau, qui écrit à Hamilton, celui-ci a vécu dans l'abondance durant l'hiver grâce au caribou et aux provisions et il n'a pas chassé d'animaux à fourrure. On le met donc sur la liste noire, ce qui, croit-on, sera une mesure disciplinaire qui contribuera à faire de lui un chasseur de fourrure efficace, l'autre mesure consiste à l'expulser du poste. Comme le dit Frenette (1986:59), on cherche à transformer leur "mollesse" en un certain "potentiel économique". Lorsqu'on connaît l'ardeur physique démontrée par les Innus sur le territoire (transport du matériel, installation du campement, chasse au caribou), nous voyons que le qualificatif de "mollesse" est appliqué dans une perspective normative et du seul point de vue des agents de la Compagnie. En fait, la Compagnie essaie de récupérer ses mauvais sujets ou de s'en débarrasser, car ceux-ci, en se regroupant avec les meilleurs chasseurs qui les prennent en charge, causent des pertes à la compagnie (Frenette 1986:61-62).

C'est dans ce contexte conflictuel entre les Innus et la Compagnie de la Baie d'Hudson que les Oblats se présentent sur la Basse-Côte-Nord en 1844 pour poursuivre la tâche d'évangélisation débutée en 1800 par les prêtres séculiers. Les Oblats s'insèrent donc dans un réseau complexe dont les acteurs principaux, aux visées et stratégies différentes, sont, sur le terrain, les Mamit Innuat, les agents des postes de traite et la population blanche et, ceux qui observent de loin, les responsables des compagnies de traite, les membres du gouvernement colonial et les autorités ecclésiastiques.

### 3.2 - Les Oblats en tant que médiateurs

Les Oblats ont en général secondé et appuyé, en tant que médiateurs plus ou moins conscients et obligés, les revendications autochtones face aux impératifs sociaux, culturels et économiques du XIXe siècle. Ils se retrouvent ainsi dans une position inconfortable face à la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui tente à plusieurs reprises de les utiliser en tant qu'agents de promotion économique, et aux différents paliers gouvernementaux. Dans cette section, je présente les trois principaux conflits qui ont envenimé les relations entre les Oblats et les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson en mettant l'accent sur les stratégies employées par les trois groupes d'acteurs sociaux en cause et qui culmineront avec le renvoi des Oblats et la fermeture temporaire de la mission et du poste de Musquaro. Nous verrons également comment la conversion des Naskapis, les Innus de l'intérieur des

terres, s'inscrit dans ce cadre conflictuel. La Compagnie impose ses conditions et l'oeuvre d'évangélisation oblate se solde par un échec partiel. Enfin, je présente le rôle de médiateur joué par les Oblats pour défendre les Innus dans le cadre des politiques gouvernementales d'assimilation et face aux problèmes reliés à leur survie durant cette période de transition qui mène à la création des "réserves" sur la Basse-Côte-Nord.

### 3.2.1 - Rapports de rivalité entre les Oblats et la Compagnie de la Baie d'Hudson

Selon Frenette (1986:62-63), au milieu du XIXe siècle, la tenue des missions et la distribution d'alcool sont les moyens privilégiés pour attirer les Innus aux postes de traite. Les missions régularisent les échanges commerciaux et amènent aux postes une abondante main-d'oeuvre. Dans ce contexte, redevables à la "généreuse hospitalité" de la Compagnie de la Baie d'Hudson pour voyager, se loger, se nourrir et faire les exercices de la mission, les missionnaires, même s'ils ne peuvent s'établir au milieu des Innus à l'année, sont utilisés en tant "qu'agents de promotion économique" durant les missions. Les missionnaires refuseront de jouer ce rôle et, à ce sujet, il semble que Carrière (1957b:130) affirme un peu rapidement que la Compagnie n'aura jamais à se plaindre des procédés des missionnaires et que l'entente était cordiale entre les deux groupes<sup>46</sup>. Un examen plus attentif permet de discerner quelques conflits, dont quelques-uns assez sérieux, entre les Oblats et une compagnie qui règne en maître quasi absolu sur toute la Côte-Nord.

Le premier conflit, qui se règle rapidement, est relié au fait que les Innus, à qui la Compagnie donne congé pour la durée de la mission, commencent leurs "vacances" plus tôt de peur de rater celle-ci. Le 7 juin 1846, à Mingan, Durocher (1847b:116) révèle que les Innus les attendaient depuis deux semaines et que le commis avait vainement essayé "de les envoyer à la chasse au loup-marin". C'est d'ailleurs pour avoir suivi les conseils de ce commis, qui donnait une fausse date afin qu'ils partent à la chasse rassurés, qu'ils avaient raté la mission précédente. Neuf ans plus tard, les choses n'ont pas changé et le commis de Mingan mentionne en 1855 que les Innus "n'ont rien fait ce printemps à la chasse au phoque, parce que rien ne pouvait les éloigner à quelque distance du poste avant l'arrivée

---

<sup>46</sup> Sur certains points, la Compagnie se fait conciliante face aux visées des Oblats. Elle accepte d'ailleurs que deux missionnaires, plutôt qu'un seul comme elle le prévoyait, participent aux missions dès l'année 1845. Il faut souligner que la règle des Oblats interdit à un missionnaire d'être seul dans l'exercice de ses fonctions.



du prêtre" (cité dans Frenette 1986:63). Puisque les Innus ne veulent pas travailler de crainte de manquer la mission, ce qui nuit à leur travail estival, la Compagnie cherche alors à hâter le déroulement des missions. Il semble que les missionnaires ne s'opposent pas à cette stratégie car, en 1846, le père Durocher (1847:107) dit se hâter de terminer la mission de 1846 à Mingan pour ne pas perturber la chasse au loup-marin. La seconde stratégie est d'envoyer les Innus chasser aux îles de Mingan plutôt qu'à l'Île d'Anticosti, ce qui permet de les avertir rapidement de l'arrivée du missionnaire. En dernier recours, on cherche à connaître avec précision la date de la mission, ce qui était très difficile en raison de l'irrégularité du courrier (Frenette 1986:64).

Le second conflit, plus sérieux, concerne la forte mobilité des familles innues. Contrairement aux missions de l'Ouest canadien, nous dit Carrière (1957a IV:66), les Innus peuvent suivre le missionnaire d'une mission à l'autre. Comme les missions sont installées aux principaux postes de traite, les Oblats sont impliqués dans ce problème irritant pour la Compagnie pour des questions de rentabilité.

Nous avons quelques descriptions de cette pratique. En 1845, Durocher (1847a:107) est accompagné par un grand nombre de Montagnais qui le suivent d'une mission à l'autre et il dit qu'un plus grand nombre l'aurait fait s'il avait effectué le trajet en canot d'écorce. Comme les missionnaires ne peuvent se rendre à Musquaro en 1845, l'année suivante, Durocher (1847b:117) voit arriver huit berges américaines dans le port de Mingan : "Nos bons Indiens de Musquaro, impatients de voir les missionnaires, venaient à [notre] rencontre" et ce, malgré la distance qui sépare les deux postes. Le 15 juillet 1854, Arnaud (1855b:42) se rend à Itamamiou avec "quelques familles sauvages" dont la flottille "grossit de jour en jour", rejointe par les familles "échelonnées le long du rivage, qui, à notre passage, nous saluaient par la décharge de leurs fusils, puis pliaient leurs cabanes et venaient se joindre à nous". Après la mission d'Itamamiou, Babel est accompagné par les canots d'une dizaine de familles qui désirent le suivre jusqu'à Mingan. Arrivé à Natashquan, Babel y trouve une douzaine de familles prêtes à s'embarquer pour la mission de Mingan (Babel 1855:38).

Cette mission de 1854 est passée à l'histoire, car Huard en fait mention quarante ans plus tard. Il dit qu'après la mission d'Itamamiou, les "sauvages" brisent leurs cabanes et suivent les missionnaires vers Mingan sur des grandes berges de pêche qu'ils achètent aux

Américains. Le trajet se faisait en huit jours et, de temps en temps, des berges, qui attendent le passage des missionnaires, se détachent de la côte pour les accompagner. Ils arrivent à Mingan avec vingt-huit berges portant chacune trois familles (Huard 1897:24). Ce qui fait 84 familles innues qui se sont jointes aux missionnaires entre Saint-Augustin et Mingan et peut-être quelques familles d'Hamilton Inlet.

Nous avons trois types de justification pour expliquer cette pratique : économique, religieuse et sociale. Pour le commis du poste de Mingan, les Innus ne font ce voyage que pour échapper au travail qui les attend dans les postes. Rappelons que durant la mission, les Innus pouvaient arrêter la chasse au phoque sans être privés d'approvisionnement et, lorsqu'ils suivaient le missionnaire, ils "diminuaient encore leur temps de travail et pouvaient espérer déjouer un moment l'administration de la Compagnie [...]. Il leur était en effet possible d'acquérir divers biens au poste avant que des informations sur leur état de compte n'y arrivent". Ces informations concernent les Innus "cousus de dettes" qui profitent du fait qu'il ne sont pas connus au poste pour vendre le fruit de leur travail et s'approvisionner pour l'hiver" (Frenette 1986:65-67). Ajoutons aussi que des Innus qui traitent avec d'autres compagnies ou avec des marchands américains profitent de la mission pour fréquenter les postes de la Compagnie où ils ne sont pas connus (Carrière 1957b:134). D'un côté, les plus endettés profitent du fait qu'ils ne sont pas connus aux autres postes pour vendre ou échanger leurs biens sans avoir à subir les conséquences habituelles que sont la liste noire et le refus d'approvisionnement. De l'autre, la période des missions en est une de repos où le travail peut être arrêté ou diminué.

Pour justifier ces déplacements auprès de la Compagnie, les Oblats évoquent uniquement les motivations religieuses ou sociales et passent sous silence ou ignorent les avantages économiques que les missions représentent pour les Innus. Pour les missionnaires, ces déplacements sont vus comme un désir de la part des Innus pour profiter des bienfaits répétés des missions. Cette explication est plausible car nous verrons dans les chapitres suivants que les effets des expériences et des performances sont cumulatifs dans l'idéologie traditionnelle innue.

Pour les Oblats, ce serait pour se confesser et communier à nouveau qu'en 1850 tous les Innus présents à la mission de Musquaro les suivent jusqu'à la mission de Mingan (Amaud

1851:33). Le père Fiset<sup>47</sup> signale pourtant dans les années 1840 qu'il faut forcer les Innus présents à Musquaro à communier "parce qu'ils ne se croient jamais assez bien préparés pour une si grande faveur". Quelle que soit la raison, l'important est que le missionnaire souligne qu'il faut les forcer pour communier!

On remarque aussi la popularité des visites épiscopales (les Innus semblent particulièrement apprécier le décorum qui entoure les confirmations) et les missionnaires les encouragent à les suivre lors de cet événement. Durocher (1847b:113) leur donne même rendez-vous à la mission des Îlets Jérémie<sup>48</sup> pour la fête de sainte Anne en juillet. Une autre raison évoquée par les Oblats est l'irrégularité de la mission de Musquaro et ceux qui ratent une mission s'arrangent pour ne pas vivre l'expérience une seconde fois. Enfin, selon Babel, la mission est pour eux l'événement marquant de l'année, c'est l'occasion de s'entretenir entre familles et "ils en font pendant longtemps le sujet de leurs conversations" (Babel 1855:38). Précisons que Babel est le seul à expliquer la mobilité des Innus pendant la période des missions comme étant l'occasion de se rencontrer en famille. Si les contraintes économiques et religieuses (commerce et conversion) permettent d'expliquer de façon pragmatique les raisons de cette pratique qui consiste à suivre le missionnaire tout au long de son parcours, la dimension sociale et familiale révélée par Babel est peut-être la plus importante. L'intérêt des Mamit Innuat pour les missions et les pèlerinages pourrait alors s'expliquer par le caractère solennel que ces pratiques ajoutent aux rassemblements d'été.

La Compagnie, qui défraie le coût des missions, est donc en désaccord avec cette pratique. Comme solution, elle exige dans un premier temps que les Oblats règlent eux-mêmes le problème en empêchant les Innus de les suivre. En 1846, la Compagnie demande officiellement à Mgr Turgeon d'inverser l'itinéraire des missions, c'est-à-dire de commencer aux Îlets Jérémie et de terminer à Mingan, donc d'oublier la mission de Musquaro! Comme l'écrit le père Durocher<sup>49</sup> le 12 octobre 1846, les Oblats refusent cette demande, car les Innus de l'Est (Tadoussac, Îlets de Jérémie et Godbout) ne sont pas encore redescendus

---

<sup>47</sup> AAQ, 21 CP, diocèse de Hauterive, I:6.

<sup>48</sup> Le toponyme actuel est Baie des îlets Jérémie, du nom de Jérémie de la Montagne, pèlerin assidu de Sainte-Anne-de-Beaupré et pionnier de la Côte-Nord (Baillargeon 1978:84).

<sup>49</sup> Durocher à Turgeon, AAQ, Q71 DC, PP Oblats I:63.

de l'intérieur des terres au début du printemps. L'autre raison de ce refus est que les Mamit Innuat seraient alors obligés de faire le trajet jusqu'à Mingan pour la mission, une distance de 57 lieues. De plus, démontre Durocher<sup>50</sup>, ce n'est pas une question de trajet, car les Innus "s'attachent aux pas du missionnaire" dans une direction ou dans l'autre. Il est d'ailleurs étonnant que certaines années les Innus se déplacent sur des distances considérables pour assister aux missions successives et que d'autres, ils exigent d'avoir une chapelle près de leur lieu de rassemblement et, comme nous le verrons dans la section 3.3.2 que les missionnaires tiennent compte de leur opinion concernant la localisation des chapelles.

Dans un deuxième temps, la Compagnie décide en 1849 de verser le salaire des Oblats directement aux commis des postes<sup>51</sup> qui le remettront aux Oblats selon le nombre d'Innus qui sont fidèles aux postes de traite. Une solution également refusée par les Oblats et qui, comme nous allons le voir, attisera la colère du secrétaire de Mgr Turgeon.

Ces deux solutions sont refusées par les Oblats et ce, même si le clergé reconnaît que la Compagnie rémunère les missionnaires de façon purement bénévole. Malgré l'évidence des intérêts économiques de la Compagnie, Carrière prend soin de souligner que "même en rendant service à la Compagnie en attirant les Indiens à ses postes de traite, il y avait lieu de se souvenir que la Compagnie payait les cent guinées par pure bienveillance et qu'absolument rien ne l'obligeait" (Carrière 1957b:134-138).

Les Oblats insistent donc pour que la mission commence par Musquaro, le poste le plus éloigné, pour ensuite se diriger vers l'Ouest. Le 28 novembre 1846, Sir George Simpson, gouverneur de la Compagnie, doit écrire au capitaine Barnston pour que le bateau qui conduit les Oblats se rende d'abord à Musquaro<sup>52</sup>. En 1848, le problème n'est pas encore réglé si l'on se fie à la lettre que M. Verral écrit à George Simpson<sup>53</sup> :

*The Priest after finishing the mission of musquaro [sic], has been accustomed for this last three years on his return hither of bringing up a number of Indians wanderers with him, but I beg it may be put or stop to, as it*

---

<sup>50</sup> Durocher à Turgeon, AAQ, Q71 CD, PP Oblats I:63.

<sup>51</sup> Il s'agit des postes de Musquaro, Mingan, Sept-Îles, Godbout et des Ilets-de-Jérémie.

<sup>52</sup> H.B.C., dossier D. 4/35:134, cité dans Carrière (1957b:144).

<sup>53</sup> H.B.C., dossier D. 5/23:1, cité dans Carrière (1957b:151).

*is the course of throwing them in contact with the Indians of this Post, and the consequence is, that they entice those who are inclined to be faithful to the Company to return with them, and do, as they have been doing. Proofs of which I had this summer, by losing one or two of my best hunters in this manner.*

Ce conflit est en partie responsable de la fermeture de la mission et du poste de Musquaro en 1851. Selon le *Cahier des Comptes d'Itamamiou*<sup>54</sup>, le poste de Musquaro est abandonné par la compagnie en 1851. Pour Ratelle (1987, annexe 1:55), qui ne fait aucun lien avec ce conflit, le poste est fermé de 1851 à 1859 car sa situation "le mettait à la merci des concurrents du voisinage".

Le troisième conflit prend sa source dans l'application d'un moyen coercitif développé par les commis des postes de traite pour contraindre les missionnaires oblats à mieux fidéliser les chasseurs innus aux postes qu'ils doivent fréquenter. Ce conflit concerne les offrandes en fourrure et en huile que les Oblats reçoivent des Innus pour l'entretien des chapelles et qu'ils doivent remettre aux commis lors des missions pour être ensuite remboursés en argent par la Compagnie. En 1847, Mgr Cazeau écrit à Sir George Simpson que les offrandes données aux commis en 1846 et 1847 ne sont toujours pas payées. Le tout rentre dans l'ordre suite à une lettre du gouverneur de la Compagnie aux commis (Carrière 1957b:131-133). Mais le problème se renouvelle chaque année jusqu'en 1859, date de la fin des allocations de la Compagnie aux Oblats. Pourtant, comme le signale Durocher à Mgr Turgeon en octobre 1858<sup>55</sup>, la Compagnie refuse de payer le salaire des Oblats après la tenue de la mission et le dépôt des fourrures au poste de Mingan. L'affaire s'envenime à un point tel que quelques jours plus tard, le secrétaire de Mgr Turgeon rend visite au responsable de la Compagnie à Québec et, dans sa colère, menace d'amener les "Indiens" à d'autres postes. Une attitude qualifiée par Carrière de "chantage détestable" envers une "Compagnie protestante qui rétribuait très généreusement des missionnaires catholiques [...]" (Carrière 1957b:137).

À ce sujet, Bélanger (1956:19, 21) souligne qu'à l'époque des missions des prêtres séculiers, c'est-à-dire de 1800 à 1844, ceux-ci sont également accusés d'attirer les

---

<sup>54</sup> Cité dans Carrière (1957a III:334).

<sup>55</sup> AAQ, 210A. Registre des lettres, V.24:621-622.

chasseurs à un poste plutôt qu'à un autre et que les offrandes en fourrure étaient également source de conflit. La Compagnie, qui voulait abolir cette pratique, exigeait que le missionnaire les porte au poste pour se faire rembourser au prix du marché local. Les lettres des évêques donnent des directives sur ce point et demandent aux missionnaires de ne pas paraître intéressés durant les échanges devant les commis de poste. Soulignons également qu'au début des années 1870, les Oblats devront aussi répondre devant le département des Affaires indiennes qui les accuse de se livrer à la traite des fourrures et à d'autres entreprises commerciales (Carrière 1957a VIII:195).

Suite à ces conflits qui affectent la relation entre les Oblats et la Compagnie, Mgr Taché avoue qu'il préfère la Compagnie de la Baie d'Hudson à la Compagnie du Nord-Ouest en raison de son application à interdire la vente de boissons enivrantes<sup>56</sup> et à cause du "secours monétaire et hospitalier" que la Compagnie apporte aux missions (Taché 1853:36). Taché s'étonne que les Innus soient si pauvres "tandis que la Compagnie de la Baie d'Hudson fait fortune avec leurs pelleteries", et se contredit aussitôt en soulignant que la Compagnie n'est pas une association de bienfaisance, mais "une compagnie de marchands qui achètent par les plus dures privations une médiocre fortune pour leurs vieux ans" (Taché 1853:35-36).

Nous voyons que cet épisode de l'histoire de la mission est très embrouillé. D'un côté, la Compagnie envisage de fermer le poste de Musquaro, officiellement en raison de non rentabilité, mais nous voyons que le manque de rigueur des Oblats face à la fidélisation des Innus à ce poste est en partie responsable de cette fermeture. En réponse à l'annonce de fermeture du poste, le secrétaire de Mgr Turgeon menace d'amener les chasseurs innus à d'autres postes situés à l'est de la seigneurie de Mingan plutôt qu'aux postes de Natashquan ou Mingan, une décision sur laquelle il revient rapidement. Le problème du paiement des fourrures subsistera jusqu'à l'arrêt des allocations de la Compagnie en 1859 et fera surface en 1866.

---

<sup>56</sup> Sous le Régime français, il était interdit par la loi de vendre de l'alcool aux Indiens. Cette loi disparaît sous le Régime anglais et seule la Compagnie de la Baie d'Hudson, contrairement à la Compagnie du Nord-Ouest, conservera cet interdit. Par contre, les commis des postes ne respectent pas cette loi, sauf en présence des missionnaires.

Dans les années 1860, on apprend que la Compagnie compte établir des missions dans ses postes du nord. Dans une lettre à son supérieur, le père Babel dit qu'il faut profiter de la bonne disposition de la Compagnie pour avoir par écrit des assurances sur l'érection des bâtisses et exiger le paiement des fourrures que les Naskapis leur offriront au même prix qu'à Mingan<sup>57</sup>. De plus, en aucune manière la Compagnie ne devra empêcher les Naskapis "de contribuer pour le soutien des missionnaires" (Babel 1866:74). Ces missions n'ont pas encore débuté que déjà pointent à l'horizon de nouveaux conflits. Il faut savoir que sur la Côte-Nord, une région catholique depuis le Régime français, la Compagnie n'a jamais tenté de diffuser le protestantisme afin d'éviter une confrontation directe entre catholiques et protestants. Mais ce favoritisme, qui est en fait une stratégie économique, ne s'applique pas aux futures missions nordiques et ce sera au premier arrivé, catholique ou protestant, à se charger de la conversion des Naskapis ou Mushuaunus.

Dès le début des missions catholiques sur la Côte-Nord, à Sept-Îles puis par la suite à Mingan et Musquaro, les Innus de l'intérieur des terres et ceux qui fréquentent le poste de Sheshatshit sont attirés par les Oblats aux missions de la côte (Mailhot 1993:33-36). De quelques familles présentes dans les années 1840, c'est presque toute la population du Lac Melville qui se retrouve à la mission de Mingan en 1866 (Babel 1866:6). Avant de voir des motivations uniquement religieuses à cette fréquentation des postes et missions de la côte, il faut souligner que les Naskapis y obtiennent le triple du prix pour leurs fourrures qu'aux postes du Nord (Sheshatshit, Rigolet, Winokapau, Fort Nascopie, Fort Chimo, Eastmain) et qu'ils retardent leurs paiements à ces postes. La Compagnie permet donc aux Oblats de voyager gratuitement à ces postes, mais le principal problème est d'arriver en même temps que les Innus aux postes de Sheshatshit<sup>58</sup>, Fort Nascopie et Fort Chimo, où les Oblats font quelques missions. L'oeuvre d'évangélisation oblate se solde par un échec partiel et les Mushuaunus qui ne descendent pas à la mission de Musquaro ou de Sept-Îles retournent à leurs anciennes pratiques chamaniques de 1888 à 1921, date de l'arrivée du père O'Brien à Sheshatshit, un prêtre venu de Terre-Neuve (Mailhot 1993:34-36).

---

<sup>57</sup> Une martre vaut 3\$ à Winokapau et 9\$ à Mingan (Babel 1866:74).

<sup>58</sup> *Kishe-shakiu* – Sheshatshit : la Grande Embouchure – désigne le lac Melville (Mailhot 1993:19).

En 1826, le père Primeau, un prêtre séculier, se rend au lac Mushualagan pour y rencontrer les Naskapis, mais ces derniers ne s'y présentent pas. En 1845, à la mission de Sept-Îles, un Naskapi demande aux Oblats d'établir une mission à l'intérieur des terres (Durocher 1847a:110). Dès 1846, l'évangélisation des Naskapis de la Baie-des-Esquimaux se fait de plus en plus pressante en raison de la menace que représente la présence des Frères Moraves dans les contrées nordiques (Carrière 1957a IV:11). Mais ce n'est qu'à partir de 1851 que le projet de convertir les Naskapis se met réellement en branle suite à l'initiative d'un Innu de Musquaro nommée Ishita qui fait le voyage à Hamilton Inlet pour inciter les membres de sa parenté qui y vivent à fréquenter les missions de la Côte durant l'été. Ces derniers, tout comme ceux qui se rendent à la mission de Sept-Îles en 1845, réclament plutôt une mission (Arnaud 1855c:70) et nous pouvons douter que l'initiative d'Ishita soit une initiative personnelle si l'on tient compte de la suite des événements. Revenu seul à Musquaro de son expédition en 1851, Ishita y retourne l'hiver suivant avec un message de Durocher (1855a:54-55) qui menace les Naskapis d'un "malheur éternel" s'ils font encore la sourde oreille à son invitation. Ishita se présente donc à Musquaro au printemps 1852 avec quatorze familles Naskapis de la Baie-des-Esquimaux (Hamilton Inlet), mais pour une raison que nous ne connaissons pas, ils ratent la mission. Pour ne pas manquer la prochaine mission, ces "Esquimaux" décident donc de passer l'hiver à chasser sur les terres des "Montagnais" qui en profitent pour leur apprendre les prières et les mystères de la foi, et ils se présentent à la mission de Mingan en 1853 pour la visite épiscopale. Durocher rapporte d'ailleurs les paroles d'un chef naskapi à l'évêque lors de cette mission :

Père, je suis heureux d'avoir abandonné mon pays ; jamais je n'ai goûté une joie aussi grande ; deux fois les feuilles sont tombées de la cime des arbres [...] depuis que j'ai laissé mon pays pour rencontrer la robe-noire. Le Grand-Esprit a eu pitié de moi, mon bonheur est grand ; je vois la robe-noire ; je vois celui qui bénit. Ses paroles ont pénétré mon cœur, elles n'en sortiront jamais ; oui, je suis heureux.

(Durocher 1855a:60).

Face aux nombreuses difficultés rencontrées par ces Naskapis pour se rendre aux missions de la Côte, les père Arnaud et Babel entreprennent leurs fameux voyages à l'intérieur des terres<sup>59</sup>. Le premier essai, au printemps 1853, se solde par un échec. Il semble que ce voyage au lac Mushualagan était prévu depuis longtemps, car Arnaud (1855c:105)

---

<sup>59</sup> Voir Tremblay (1977a, 1977b).



mentionne qu'il a raté un groupe qui, depuis plusieurs années, y attendait un missionnaire. Tel que mentionné plus haut, il s'agit vraisemblablement du même groupe qui attendait le père Primeau en 1826 car on ne retrouve aucune mention d'une mission avant 1853. Arnaud ajoute que ce lieu de réunion ne ferait pas une bonne mission, car il est mal pourvu de ressources pour la chasse et la pêche et il est trop éloigné des postes où les Naskapis préfèrent se rencontrer, soit sur la côte du Labrador et à l'est de la Baie d'Hudson [Fort Nascopie?] où les famines sont rares (Arnaud 1855c:105-106). Finalement, à son deuxième essai, Arnaud réussit à passer l'hiver 1853-54 avec les Naskapis.

Entre 1850 et 1866, les Naskapis sont baptisés et instruits par les Oblats et, selon Michel Bellefleur<sup>60</sup>, un "diacre" innu du nom de Napeshish séjourne plusieurs années avec eux pour leur enseigner la religion catholique. C'est le seul exemple documenté de prosélytisme encouragé par les Oblats. Malgré la présence de postes de traite à Hamilton Inlet et à Winokapau, les Naskapis continuent à fréquenter les postes de la Côte-Nord où ils ont un meilleur prix pour leurs fourrures et où ils peuvent rencontrer les missionnaires. La Compagnie de la Baie d'Hudson déplore l'attrait qu'exercent ces missions sur les Naskapis et elle envisage de bâtir une chapelle à Hamilton Inlet ou à Winokapau, un projet auquel elle songe depuis 1837 (Cooke 1837). Lorsque ce projet se concrétisera, à la fin des années 1860, la Compagnie de la Baie d'Hudson accordera son soutien aux missionnaires (Mailhot 1993:32).

Comme nous l'avons vu, à l'été 1866, toute la population de la Baie-des-Esquimaux (Hamilton Inlet, Sheshatshit), à l'exception de deux familles, se rend à la mission de Mingan en passant par Winokapau et la rivière Saint-Jean (Babel 1866:6, Carrière 1957a VIII:214, Mailhot 1993:33). Le père Babel, qui attend le steamer de la Compagnie pour se rendre à Baie-des-Esquimaux, apprend le 21 juin que le navire qui doit apporter les vivres nécessaires à l'expédition est encore à quai à Québec. "Ces Messieurs se jouent de nous d'une bonne façon", écrit Babel (1866:17). Sans provisions, il ne peut monter à l'intérieur des terres et c'est ce que la Compagnie semble souhaiter. D'ailleurs, elle n'avait pas averti le commis de Mingan des intentions de Babel (Babel 1866:4-17). Le 18 juillet, Babel se décide à partir tout de même pour la Baie-des-Esquimaux par l'intérieur des terres et le

---

<sup>60</sup> Vincent et Bacon (2000b:16).

commis du poste de Mingan est obligé d'acheter à Longue-Pointe les vivres nécessaires à l'expédition : 80lbs de lard, biscuits, farine, thé, sucre, chandelles, sel et poivre. Babel quitte en soirée avec Xavier, le fils de Pul Maskuaro et Jean-Marie, un jeune de la Baie-des-Esquimaux. Il arrive le 13 août à Winnaukupau, un nouveau poste situé entre le poste de la Baie-des-Esquimaux et Fort Nascopie. Il n'y rencontre personne car tous sont partis à la Baie-des-Esquimaux chercher les provisions pour l'hiver (Babel 1866:53).

L'année suivante, le père Babel retourne à la Baie-des-Esquimaux avec le navire de la Compagnie ; il y rencontre trente-deux familles chrétiennes, quatre qui n'ont jamais vu de prêtre et trente Naskapis infidèles venus avec les commis. Comme plusieurs de ceux-ci ont laissé deux ou trois femmes à Fort Nascopie, Babel décide donc de s'y rendre avec eux pour régulariser leur mariage, ce qui a dû créer un nombre impressionnant de "veuves". Comme le signale Mailhot (1993:32), lors de la conversion des Naskapis, les Oblats sanctionnaient les unions déjà existantes "après avoir exigé que les maris polygames retiennent une seule de leurs femmes". Les femmes délaissées étaient alors "considérées par les missionnaires comme des "veuves", pour lesquelles ils réclamèrent bientôt des secours du gouvernement".

Pendant 25 ans, grâce au soutien logistique de la Compagnie, les pères Babel, Arnaud et Lacasse se rendent en mission au lac Melville<sup>61</sup> (Mailhot 1993:32). Le père Lacasse, aujourd'hui oublié, était appelé *Aiamieu-Utshimass* "Le Jeune Chef de Prière" et il passa une année avec les Innus d'Hamilton Inlet en 1875-1876. Les leçons d'alphabétisation portent fruit surtout auprès des hommes et plusieurs apprennent à lire et écrire. Les Oblats abandonnent la mission de Sheshatshit pour des raisons financières et la dernière mission est donnée en 1893 par le père Lemoine. Par la suite, les gens de Sheshatshit recommencent à fréquenter le littoral du Saint-Laurent pour les missions estivales jusqu'au début des années 1920 (Mailhot 1993:35, 58). D'ailleurs, en 1895, le père Lemoine<sup>62</sup> mentionne qu'une trentaine de familles naskapis de la Baie-des-Esquimaux s'éloignent de leurs terres de chasse pour descendre à la mission de Sept-Îles.

---

<sup>61</sup> Appelé aussi Baie-des-Esquimaux, Hamilton Inlet, North West River et Sheshatshit.

<sup>62</sup> Lemoine à Lefèbvre, APO, dossier Betsiamites.

La Compagnie était prête à offrir son soutien financier et logistique à la catholicisation des Innus de l'intérieur, mais elle tenait toutefois à imposer ses conditions. En 1852, suite aux difficultés financières causées aux postes du Nord par la participation des Naskapis aux missions de la côte, la Compagnie de la Baie d'Hudson décide "d'apporter son concours à la christianisation de ces peuplades, mais sans pour cela les exposer tous à la famine"<sup>63</sup> (Carrière 1957a IV:15). Un examen plus attentif nous porte à croire que ce sont les rivaux potentiels dans la traite des fourrures plutôt que la menace de famine qui justifient cette décision de la Compagnie, car lorsque le père Arnaud tente de se rendre au Labrador par l'intérieur des terres en 1852, Sir George Simpson, dans une lettre à Donald Smith, souligne les inconvénients d'un tel voyage. Selon lui, les Oblats "pourraient peut-être inconsciemment agir comme avant-coureurs, en ouvrant la route de la Baie-des-Esquimaux à des traiteurs rivaux sur le Saint-Laurent. De plus, l'évêque anglican de Rupert's-Land a établi une mission sur la rivière East-Main pour les Naskapis" (Carrière 1957a IV:17). En décembre 1852, Durocher<sup>64</sup> nous renseigne au sujet du projet oblat d'amener les Naskapis de la Baie-des-Esquimaux aux missions du littoral :

Les commerçants de pelleterie s'opposèrent, il est vrai, autant qu'ils purent à l'émigration des autres Indiens, les assurant que les missionnaires se rendraient certainement à la baie, sur leur invitation. Mais pressés qu'ils étaient de répondre à la grâce, ils ne tinrent nul compte de cette opposition. Déjà précédemment quelques-uns des membres de l'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson nous avaient fortement engagés à entreprendre ce voyage, nous promettant que le gouvernement de leur compagnie nous accorderait volontiers, tous les ans, un passage sur leur vaisseau qui part de Québec au mois d'août pour revenir en novembre.

La Compagnie est plus intéressée par un lien maritime, car, contrairement à un lien terrestre, elle peut le contrôler. Même si la Compagnie de la Baie d'Hudson était prête à fournir le transport aux missionnaires pour qu'ils se rendent à la Baie-des-Esquimaux, les Naskapis entreprennent tout de même le voyage par l'intérieur des terres en 1852 et 1853 malgré l'opposition des "marchands de pelleteries" qui firent ce qu'ils purent pour les en empêcher (Durocher 1855a:56). Ce conflit est peut-être la cause principale du remplacement des Oblats par les prêtres séculiers sur la Côte-Nord de 1858 à 1868.

---

<sup>63</sup> Labrador Boundary, file 50B:19-20 (archives publiques du Canada) et *H.B.C.*, dossier D. 4/44:170.

<sup>64</sup> Cité dans Carrière (1957a IV:18).

De leur côté, les Oblats demeurent discrets concernant les conflits avec l'Église protestante dont l'arrivée dans les régions nordiques représente une menace pour l'évangélisation des Naskapis de la Baie-des-Esquimaux<sup>65</sup>. Durocher annonce aux Naskapis qu'il va envoyer le père Arnaud au milieu d'eux, mais le temps presse, car "il y avait tout à craindre pour l'avenir de cette mission, les ministres protestants étant à la veille d'y pénétrer" (Durocher 1855b:64). Arnaud écrit même une lettre dans le but de presser les missionnaires catholiques pour qu'ils se rendent chez les Naskapis avant les protestants (Arnaud 1855c:107). Ne pouvant établir de mission dans le nord ou au milieu des Naskapis, contrairement aux protestants, les Oblats doivent instruire les Naskapis lors de leurs voyages, et lorsqu'ils peuvent les rencontrer, pour qu'ils puissent "distinguer parfaitement entre la vraie religion et celle des prédicateurs protestants" (Carrière 1957a IV:11, 65).

La qualité des missions protestantes soulève même l'envie des Oblats. La présence constante des ministres protestants au milieu des Amérindiens "constitue non seulement une barrière contre les défections et la mauvaise conduite, mais permet d'avoir une influence beaucoup plus profonde et durable" (Carrière 1957a IX:313). Les Oblats savaient également qu'ils devaient arriver dans une population avant les protestants sinon la conversion devenait quasi impossible. La Compagnie de la Baie d'Hudson s'implique même dans cette aventure en 1864 lorsqu'elle demande aux Oblats un missionnaire pour les Naskapis et s'engage à défrayer les coûts du voyage. Selon Tabaret<sup>66</sup>, si les Oblats n'acceptaient pas cette offre, "il était à craindre que ces messieurs y envoyassent des ministres protestants". Cette offre est surprenante, car elle survient quelques années après la fin des allocations, en 1859, et à l'époque où les Oblats sont remplacés par les séculiers dans les missions de la Côte-Nord. La Compagnie se prépare-t-elle à leur retour après les avoir expulsés?

### 3.2.2 - La mise en place des politiques d'assimilation et la création des réserves

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, les Innus de la Côte-Nord sont confrontés à d'importants changements économiques et écologiques qui affectent directement leur cycle

---

<sup>65</sup> Dès le milieu du XVIIIe siècle, des missionnaires moraves abordent les côtes du Labrador. Mais, comme le souligne Laugrand (1999:18-19), il est impossible de mesurer l'impact de ce premier mouvement de conversion.

<sup>66</sup> Cité dans Carrière (1957b:155).

annuel de subsistance et leur survie et qui mèneront à la création de "réserves". Ces changements sont le déclin du commerce des fourrures, la disparition du caribou dans les régions situées entre le littoral et la hauteur des terres, l'application des politiques ségrégationnistes de chasse et de pêche, les impacts de la colonisation du territoire, la suppression de l'approvisionnement aux postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson et les politiques gouvernementales d'assimilation.

Dans une recension de la littérature traitant du cycle annuel des Innus<sup>67</sup>, Frenette (1986:1-2) rappelle que Speck, qui ne tient pas compte de l'influence des agents des postes et des missionnaires<sup>68</sup>, aborde ce cycle comme un mouvement saisonnier où les Innus passent l'hiver en forêt pour chasser le caribou et le gibier à fourrure et se retrouvent durant l'été sur la côte ou autour de grands lacs pour pêcher, chasser la sauvagine et le phoque. Par la suite, Vaino Tanner (1947) met l'accent sur le commerce des fourrures durant l'hiver et présente la saison estivale comme étant économiquement morte mais ponctuée de fêtes pendant laquelle les Innus "flânent" autour du poste, ce qui n'était toutefois pas le cas pour ceux qui fréquentent le poste de Mingan. Enfin, Leacock s'intéresse également à l'impact du commerce des fourrures sur l'organisation économique et sociale, un impact qui se traduit par l'abandon des chasses collectives au caribou, l'augmentation du piégeage des animaux à fourrure sur une base individuelle, l'identification des familles à des territoires de chasse précis et par la stabilisation des grands rassemblements d'été.

Ces différentes perspectives ne sont contradictoires qu'en raison du groupe étudié car les changements ne s'appliquent pas à toutes les bandes. Ceux de Mingan travaillent au poste durant l'été tandis que ceux de Musquaro profitent d'une période de repos en attendant le début de la mission. Enfin, ceux qui vivent à l'intérieur des terres sont moins touchés par les politiques de la Compagnie de la Baie d'Hudson et par l'influence des Oblats en raison de leur isolement relatif.

À un autre niveau et adoptant une perspective plus critique, Savard (1985:136-137) souligne que ces approches s'inscrivent dans un cadre théorique fonctionnaliste et néo-

---

<sup>67</sup> Leacock (1954), Speck (1924, 1926, 1927, 1931), Speck et Eiseley (1942), Tanner (1947).

<sup>68</sup> Ce silence entourant l'action missionnaire et le catholicisme semble être une constante dans les études sur les Innus et elle se poursuit encore de nos jours.

évolutionniste et qu'elles ont le défaut de ne pas tenir compte des Innus en tant qu'acteurs sociaux. Il déplore l'attitude ethnocentrique de Speck et de Leacock qui montrent les Innus tels que des "somnambules" réagissant passivement aux changements sociaux sans réfléchir à ce qu'il advient d'eux. Savard souligne toutefois la qualité de l'approche d'Adrian Tanner (1979) qui les perçoit comme des gens qui "encaissent les changements, y réagissent, en devisent et tentent de composer avec eux pour arriver à se perpétuer" (Savard 1985:137). Non seulement les Innus se sont-ils perpétués, mais ils ont réussi à conserver en partie leur cycle annuel de subsistance et leur idéologie religieuse malgré toutes les transformations qu'a subies leur mode de vie.

Une de ces transformations concerne la durée du séjour des Innus de Mingan sur le littoral durant l'été. D'une durée de quelques semaines avant les années 1850, pendant lesquelles ils échangent leurs fourrures aux postes, leur présence sur le littoral s'étend par la suite de mai à septembre et le commerce des fourrures, qui décline rapidement, est remplacé par la chasse au loup marin. Ratelle (1987:220, 266) explique que cette prolongation du séjour sur la côte a pour effet d'inverser le cycle de subsistance : les mois d'été, autrefois un temps de repos, deviennent ceux du travail salarié et l'hiver devient la saison morte, tandis que la principale source de revenus, la fourrure, est remplacée par l'aide gouvernementale.

Un autre élément qui a modifié le cycle de subsistance est la pénurie de gibier qui menace périodiquement la survie des Innus et des Naskapis et qui est à l'origine des politiques d'aide gouvernementale. C'est surtout par les actes de décès qui apparaissent dans les registres qu'on apprend la gravité de ces pénuries durant la seconde moitié du XIXe siècle<sup>69</sup>. Une première famine a lieu à l'hiver 1747-48 et, de 1830 à 1854, plusieurs pénuries touchent les Innus. D'après Durocher (1847a:109), la famine de l'hiver 1844-45 est désastreuse pour les Innus alors que plusieurs familles meurent de faim sur les territoires de chasse. Pendant l'été, pressées par la faim, les familles qui attendaient depuis longtemps le missionnaire au poste de Mingan doivent quitter le poste avant son arrivée. Mais ce sont surtout les Naskapis qui sont touchés durant cette période.

---

<sup>69</sup> Voir Arnaud (1855c:77-103), Bélanger (1965:39), Caron (1984), Carrière (1957a VII:218), Cooke (1979:99-101), Durocher (1847a:109) et Ratelle (1987:153).

Selon Cooke (1979:99-104), leur population a diminué de 40% en six ans passant de 276 personnes en 1842 à 166 en 1848, et les survivants descendent pour la plupart à Sept-Îles où ils s'assimilent à la population innue. Une autre famine a lieu durant l'hiver 1872-73, alors que les pères Babel et Arnaud annoncent que vingt-trois Innus sont morts de faim dans les bois et que trente-trois autres sont morts de faim à Mingan (Carrière 1957a VIII:218). La dernière grande famine a lieu à l'hiver 1892-1893.

Pour ce qui est des politiques gouvernementales, ignorés avant la Confédération, les Montagnais vivant à l'est du Saguenay n'ont jamais reçu de présents. Ils sont mêmes inconnus du secrétaire aux Affaires Indiennes en 1844 (Francis 1984:27) et ce sont les Oblats qui éveillent l'attention du gouvernement. À plusieurs reprises, leurs demandes ont persuadé les autorités gouvernementales de fournir une aide monétaire. En 1872, Arnaud<sup>70</sup> écrit que "le beau temps des missions a disparu, nos Montagnais qui jusqu'alors avaient vécu bien commencèrent à souffrir". Il ajoute que les Oblats ont fait plusieurs démarches auprès du gouvernement et qu'une aide gouvernementale a été accordée aux Innus grâce à "la puissante intervention de Mgr Baillargeon et de M. le G.V. Cazeau". Ce sont d'ailleurs les pères oblats qui étaient chargés de distribuer les allocations du gouvernement. Cette aide était également matérielle car, en 1893, "le département des Indiens annonçait qu'il [Arnaud] avait reçu la certification des couvertures distribuées à Musquaro, à Mingan, à Betsiamites et à Sept-Îles" (Carrière 1957a VIII:210).

Pour que la survie des Innus ne dépende pas uniquement de l'aide gouvernementale, les autorités, encouragées par les missionnaires pour qui l'agriculture est le seul moyen de sédentarisation, décident de mettre l'accent sur le développement de ce mode de vie. Les communautés montagnaises de la Haute et de la Moyenne-Côte-Nord reçoivent donc des semences et de l'équipement agricole au printemps 1873 mais cet essai se solde par un échec (Ratelle 1987:255), même si ce n'est pas le premier car les Oblats ont encouragé l'agriculture dès le début des années 1850. Un exemple du genre de difficultés rencontrées dans les efforts tentés par les Oblats dans la culture des pommes de terre est présenté par Arnaud (1853:124-125) : "Pendant que le révérend père Durocher portait la parole du salut aux sauvages de Maskuaro et de Mingan, j'étais occupé avec mes Montagnais à défricher

---

<sup>70</sup> Cité dans Carrière (1957a VIII:188).

la terre, au fond de la Baie des Outardes". Il suffisait pourtant qu'un loup-marin apparaisse, ajoute Arnaud, et "on n'entendait qu'un cri : *Atshuk!* En un clin-d'oeil, les chasseurs étaient dans leur canot et me laissaient seul le soin de faire brûler les abattis. Bien souvent, ils ne revenaient qu'avec les ombres du soir". On remarque ici le peu d'influence des missionnaires et Carrière (1957a IV:63) explique cet échec en disant que la "nature" des Innus, il veut sûrement dire "culture", ne se prêtait pas à cette activité sédentaire. Ajoutons que la nature du sol ne s'y prêtait pas non plus! Le 25 juin 1866, le père Babel, de passage à Mingan, s'exclame : "Miracle! Les patates de Mingan commencent à lever" (Babel 1866:18). Malgré cet échec, soulignons qu'au milieu du XXe siècle, un dénommé *Tshishapeu* cultivait encore un petit champ de patates dans la région de Musquaro<sup>71</sup>.

Selon Frenette (1996:334-335), les Oblats iront jusqu'à exagérer la misère des Innus pour convaincre le gouvernement de les appuyer dans leurs efforts de sédentarisation par l'agriculture<sup>72</sup>. Si les Oblats ont exagéré en ce qui concerne la misère des Innus de l'Ouest, il ne semble pas que ce soit le cas avec les Mamit Innuat et les Naskapis dont les conditions de subsistance étaient très difficiles. À ce sujet, Ratelle (1987:201) indique que dans les années 1850, "de l'ensemble des Montagnais que les pères Arnaud et Babel rencontrent durant leurs missions, la moitié seulement peuvent se tirer d'affaire vaille que vaille, l'autre moitié vit dans l'indigence et même la misère<sup>73</sup>". Réfractaires à "l'esprit de profit", poursuit Ratelle, ils ne chassent que pour assurer leur nourriture quotidienne et délaissent la cueillette des fourrures.

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, durant la seconde moitié du XIXe siècle on remarque une préférence pour la chasse de subsistance, surtout la chasse au caribou, face à la trappe, à l'approvisionnement et à la sédentarisation. Les profits de la trappe, en tant qu'activité secondaire, servent uniquement à acquérir le minimum de biens nécessaires à la vie en forêt et non à accumuler des richesses. La seule façon de

---

<sup>71</sup> Thomas Grégoire (M 12:12).

<sup>72</sup> Les missions chrétiennes, que se soit en Afrique, en Océanie, en Asie ou en Amérique, reposaient sur quatre piliers coloniaux traditionnels : la chapelle, l'école, la ferme et l'hôpital. Dans leur effort de "civilisation", les Oblats, qui n'ont fondé ni écoles ni hôpitaux, ont fortement encouragé les Innus à pratiquer l'agriculture sur la Côte-Nord durant la seconde moitié du XIXe siècle.

<sup>73</sup> Il faut toutefois souligner que ces concepts d'indigence et de misère sont utilisés dans une perspective ethnocentrique qui ne tient pas compte du mode de vie amérindien où l'accumulation de richesse n'est pas une valeur sociale.



sédentariser les Mamit Innuat sera de leur interdire l'accès à leurs sources de subsistance par le biais de lois qui les soumettent à la mendicité.

Cette dépendance de l'aide gouvernementale, qui ne leur est accordée que s'ils s'identifient à un lieu précis et se sédentarisent, est renforcée par la décision de la Compagnie de La Baie d'Hudson en 1878 "d'arrêter le système des avances aux Montagnais de la côte entre Sept-Îles et Saint-Augustin", un système qui était à la base des relations commerciales entre les compagnies de traite et les Innus depuis le début du Régime français (Ratelle 1987:171-172, 257). Soulignons que cette politique de sédentarisation est au coeur de la gouvernamentalité occidentale depuis plus de 400 ans en Europe et depuis la colonisation en Amérique<sup>74</sup>.

L'aide gouvernementale est étroitement reliée aux politiques assimilatrices de sédentarisation et d'extinction des droits. Les politiques d'assimilation débutent officiellement sous le régime britannique en 1763. La Proclamation Royale reconnaît un territoire et certains droits législatifs aux Amérindiens, mais leur enlève le droit de se gouverner et de s'administrer eux-mêmes. Un droit d'usage "sur des parcelles de territoire" est "accompagné d'une aide matérielle et financière minimale" qui vise "à les couper de leur mode de vie traditionnelle, la chasse, pour les inscrire dans le sédentarisme agraire" (Ratelle 1987:21, 178).

Cette proclamation est suivie en 1850 par un "Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada". Elle est modifiée en 1869 pour exclure tous les métis et enlever le statut d'Indien à toute femme qui épouse un Blanc (Ratelle 1987:182-184). Le gouvernement s'engage donc à assurer leurs besoins primaires en attendant leur assimilation et leur autonomie financière. Malgré ces dispositifs d'assimilation, poursuit Ratelle (1987:187), les Innus restent attachés à leur mode de vie basé sur la chasse et la traite des fourrures et refusent d'entreprendre un changement radical de leur mode de vie.

---

<sup>74</sup> Soulignons que ces politiques de sédentarisation sont encore actives de nos jours. Elles ont commencé avec la répression du vagabondage au XVI<sup>e</sup> siècle en Europe et elles se sont poursuivies en Amérique avec la réglementation du mode de vie des coureurs des bois durant le régime français et avec la sédentarisation des Indiens durant le régime colonial britannique. De nos jours, les assistés sociaux sont obligés d'avoir une adresse fixe pour recevoir l'aide sociale et les itinérants doivent s'inscrire à un lieu donné pour bénéficier de leur droit de vote.

Les Innus se voient réduits à recevoir l'aide gouvernementale et risquent même de perdre leur statut s'ils répondent aux critères de l'Acte d'émancipation de 1857<sup>75</sup>. Le but de la Loi sur les Indiens de 1876, précise Ratelle (1987:230-233), est qu'une fois pour toutes et légalement, plus aucune revendication ne soit possible concernant les droits historiques, moraux et juridiques des Amérindiens sur le territoire et que, poussés à s'intégrer à la collectivité majoritaire, ils disparaîtront en tant qu'entité distincte<sup>76</sup>.

Mais les lois les plus injustes concernent l'accès à leurs ressources alimentaires. En 1859, le gouvernement du Canada loue les rivières à saumon à des particuliers, ce qui met fin au monopole de pêche de la Compagnie<sup>77</sup> et oblige les Innus, qui n'ont pas accès à la ressource, à consommer une partie de leurs provisions d'hiver avant leur départ vers leurs territoires de chasse (Ratelle 1987:254). En 1868, une loi qui s'applique autant aux Blancs qu'aux Amérindiens, interdit toute chasse entre février et septembre. Menaçant directement la survie des Amérindiens, elle est modifiée de 1884 à 1887 pour leur permettre la chasse au gros gibier durant cette période (Ratelle 1987:181, 235-236). De 1896 à 1900, une loi interdit la chasse au castor qui, comme l'indique Huard (1897:42), est leur "pain quotidien". On interdit même de chasser les oiseaux migrateurs, et, comme le dit Ratelle (1987:181), leur subsistance "par la chasse traditionnelle devient problématique voire impossible".

Aux famines causées par la pénurie de gibier s'ajoute donc l'interdiction de pêcher le saumon dans leurs rivières tandis que la pêche en haute mer fait baisser dramatiquement les stocks. Comme le souligne Ratelle (1987), les Montagnais qui vont sur le littoral durant l'été n'ont que trois sources de nourriture : le loup-marin, le poisson et le gibier. Les deux premières sources sont surexploitées par les milliers d'embarcations qui sillonnent la côte et les Montagnais n'ont pas le droit de pêcher le saumon dans leurs rivières selon la loi du gouvernement du Canada-Uni.

---

<sup>75</sup> "Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette Province, et pour amender les lois relatives aux sauvages". Elle s'applique à tout Autochtone âgé de 21 ans et plus et sachant lire et écrire le français ou l'anglais, de bonne moeurs et n'ayant pas de dettes (Francis 1984:33), une loi qui, si elle avait été appliquée aux Blancs à cette époque, en aurait exclu un bon nombre.

<sup>76</sup> Voir : *Historique de la Loi sur les Indiens* (1980).

<sup>77</sup> Dominique (1989:178) mentionne que les postes de Nabisipi et de Musquaro sont fermés pour cette raison en 1859. Ce qui est faux pour le poste de Musquaro qui était un poste de traite. Ce poste, qui était fermé depuis 1851 pour les raisons que nous avons évoquées plus haut, a réouvert en 1859.

Une application stricte d'une telle loi ne peut qu'entraîner le génocide des Montagnais qui ont absolument besoin de saumon comme nourriture d'été. L'autre solution est de pourvoir à tous leurs besoins avec la condescendance de la générosité du donneur. Mais ce don détruit le lien entre l'Amérindien et la nature, et l'insère dans un état de dépendance aux bons soins du Gouvernement.

(Ratelle 1987:192).

Pour être concurrentielle, la Compagnie achète un bateau à vapeur en 1866 pour l'approvisionnement de ses postes et ferme plusieurs comptoirs. Comme nous l'avons vu plus haut, elle cesse de faire crédit aux Innus en 1878 et réclame le paiement des dettes en raison du commerce de ceux-ci avec les *traders*. Cette politique complique la vie des Innus qui ont de la difficulté à s'approvisionner pour monter à l'intérieur des terres et le gouvernement canadien intervient d'urgence pour distribuer des rations alimentaires. De 1876 à 1882, le gouvernement lance un programme de pêche à la morue, mais la ressource se fait rare jusqu'en 1886, ce qui occasionne d'ailleurs le départ de plusieurs familles acadiennes de Natashquan. Tout comme les essais d'agriculture, ce programme se solde également par un échec (Dominique 1989:179, Ratelle 1987:255-256).

Les lois fédérales sur la chasse et les pêcheries transforment automatiquement les Innus en hors-la-loi et en braconniers et ils sont traités comme tels tout en se heurtant parfois violemment aux Blancs. Le père Babel s'éleva contre ces lois qui menacent leur survie et qui menèrent les Innus de Mingan à se révolter à l'été 1875 (Ratelle 1987:179-180, 201). Malgré les pressions du gouvernement sur les Oblats pour surveiller les Innus et pour en faire des "agents de police", les missionnaires ne pouvaient les empêcher d'utiliser le "seul moyen d'existence que la Providence leur fournissait". Complice des Innus qui voient leurs activités de subsistance criminalisées par le gouvernement, Arnaud fut même cité à comparaître devant le Gouverneur général du Canada et devant le Parlement : "le Représentant de la Reine paraissait vouloir humilier les Missionnaires catholiques dans la personne de nos pères, il a lui-même subi l'humiliation d'une défaite en présence de ses courtisans" (Carrière 1957a III:342)

À tous ces changements s'ajoutent les ravages causés par l'alcool malgré l'interdiction de ce commerce dès 1700. Tous les rapports du Régime français et du Régime anglais peignent un tableau désastreux des populations innues. Vers 1760, La Pause (1934:218)

souligne les méfaits de l'alcool et dit que les Indiens de la Basse-Côte-Nord "se détruisent tous les jours [...] et je suis persuadé que dans 20 années d'icy, il n'y en aura pas de la race". En 1808, McKenzie, agent de la Compagnie du Nord-Ouest, prévoit aussi leur disparition prochaine. Pour les mettre à l'abri de ce commerce, les Oblats tenteront d'isoler les Innus de la population blanche auprès de laquelle ils "n'apprenaient que le vice ou l'indifférence" selon l'expression de Carrière (1957a IV:62). Dans les missions, "à l'abri de la contamination des Blancs, les Indiens jouissaient d'une vie tranquille et vraiment religieuse, au sortir des bois après leurs chasses. Ces réserves leur fournissaient aussi de vrais terrains de chasse et de pêche et leur assuraient une existence convenable" (Carrière 1957a IV:63). Voici une vision bien idyllique que les missionnaires ont toujours cherché à développer et ce, depuis les réductions des Jésuites au XVIIe siècle.

Selon Babel<sup>78</sup>, les années 1840-1850 furent "l'âge d'or" des missions innues et tous étaient bons, sobres et honnêtes "avant que l'*auri sacra fames* eût amené sur la Côte ces petits marchands qui les suivaient avec leurs goélettes, leur créant des besoins nouveaux et s'efforçant de les enivrer pour pouvoir plus aisément leur extorquer leurs pelleteries". Cette information est également confirmée par P. McKenzie<sup>79</sup> en 1889. Il mentionne qu'en raison de l'échec de la chasse durant l'hiver, les "Indiens" sont en très mauvaise posture et que les commis ne doivent pas leur faire confiance. "*As a rule on this part of the coast they cannot be trusted, except with very limited advances. There are so many petty traders who tempt them with liquor, selling it to them with the means of going into the Interior to hunt*". Il ajoute aussi que l'agent des Indiens ne veut [ou ne peut?] rien faire pour arrêter le commerçant (*trader*) responsable de la vente d'alcool. Plusieurs exemples des effets nocifs des contacts avec les Blancs sont également rapportés par les missionnaires. À Godbout, en 1845, Durocher rencontre une famille innue influencée par les Blancs qui se fait remarquer par son indifférence religieuse : "Il se trouve quelquefois réunis dans ce lieu jusqu'à cent-cinquante marins: il est facile d'imaginer les désordres qu'ils occasionnent, et le scandale qu'ils donnent à nos pauvres Indiens" (Durocher 1847a:111).

---

<sup>78</sup> Cité dans Huard (1897:24-26).

<sup>79</sup> CBH : IM 1257 B.136/e/1 – Post Reports. Muskwaro 1890. P. McKenzie, Inspector officer

Durocher s'inquiète également des changements causés par ces contacts : les femmes délaissent le costume traditionnel, des mariages mixtes sont contractés et leur ancienne ferveur religieuse est menacée. La solution envisagée par les Oblats est d'isoler le plus possible les populations innues. Comme le dit Durocher (1847b:114) : "Pussions-nous, en les isolant, conserver nos belles missions montagnaises". Mais cet isolement n'est guère réalisable et Arnaud<sup>80</sup> écrit le 10 novembre 1850 que les Innus de l'Ouest sont entourés "de toutes parts de chantiers ou de différents marchands qui sont pour eux une source de perte".

Huard (1897:23) précise qu'il n'y avait presque pas de Blancs sur la Basse-Côte-Nord à cette époque, "même pas l'été, dans le temps de la pêche, comme aujourd'hui où les gens de Terre-Neuve, de la Gaspésie et de la côte sud du fleuve vont en grand nombre, chaque année, y chercher fortune [...]". Pourtant, en 1847, selon l'abbé Desruisseaux (1849:90), les oiseaux commencent à disparaître du Gros Mécatina à cause de l'avidité des spéculateurs de la Nouvelle-Écosse qui emplissent chaque été huit bâtiments d'oeufs d'oiseaux, les empêchant de se reproduire. Il ajoute aussi que de nombreux navires venant de Jersey, de France et particulièrement des États-Unis pêchent sur la côte.

En 1850, Babel dénombre trois familles canadiennes entre Mingan et Itamamiou. Quelques années plus tard, des Acadiens des Îles-de-la-Madeleine s'établissent à Kegaska, Natashquan et Pointe-aux-Esquimaux, une population que les missionnaires oblats desservent au retour de la mission de Musquaro ou d'Itamamiou. Devant ce surcroît de travail, on installe un vieux prêtre français, le père Ternet, à Pointe-aux-Esquimaux (Havre Saint-Pierre). Au début des années 1850, selon Carrière (1957a IV:35), les Oblats auraient même invité la population blanche à s'établir sur la Moyenne et Basse-Côte-Nord en soulignant qu'ils bâtissaient une chapelle dans l'un des postes où ils sont le plus nombreux. Il s'agit probablement de Pointe-aux-Esquimaux. Les contacts avec la population blanche n'ont pas été que conflictuels avec les Innus même si ces derniers reprochent aux Blancs de ne pas partager et de ne pas se comporter selon l'enseignement des missionnaires (Arnaud 1855c:87). En 1853 Durocher, qui fait construire la chapelle d'Itamamiou, souligne

---

<sup>80</sup> Arnaud à Guigues, APO, dossier Betsiamites, sources documentaires, 1874-1911.

l'hospitalité des Blancs de l'endroit (Durocher 1855a:49) et les familles canadiennes des environs assistent à la mission d'Itamamiou de 1854 (Arnaud 1855b:43).

Face aux difficultés et aux contraintes que nous avons vues – déclin du commerce des fourrures, suppression de l'approvisionnement, pénurie de gibier, politiques de ségrégation dans le domaine de la chasse et de la pêche, politiques d'assimilation, échec de la nouvelle économie basée sur l'agriculture et la pêche commerciale, activités traditionnelles menacées par la colonisation – les Innus en sont réduits à demander des terres réservées au gouvernement afin d'avoir accès à un territoire qui leur appartienne pour assurer leur survie. Les premières réserves seront créées dans l'Ouest au milieu du XIXe siècle à Mashteuiatsh, Betsiamites et Sept-Îles (Ratelle 1987:171, 263).

Mais ce n'est qu'au milieu du XXe siècle que les Mamit Innuat auront accès à une terre réservée<sup>81</sup>. En 1879, ceux de Natashquan demandent un emplacement pour pêcher le saumon plutôt qu'une réserve, ce qui leur est refusé. Les terres sont arpentées en 1909 et la réserve est créée en 1953 puis agrandie en 1954 et 1970 pour une superficie totale de 51 acres (20 hectares). En 1880, ceux de Mingan demandent une réserve qui ne leur sera concédée qu'en 1963 et qui couvre une superficie de 4 732 acres (1 915 hectares). Toujours en 1880, le chef de La Romaine, Charles Lafontaine<sup>82</sup>, demande la création d'une réserve sur la concession mais ce n'est qu'en 1949 qu'un arrêté en conseil autorise le gouvernement du Québec à concéder pour les Indiens un lot au gouvernement du Canada. Le territoire, arpenté en 1953, reçoit le statut de réserve en 1956 et couvre une superficie de 100 acres (40,46 hectares). Cette réserve attire les familles qui fréquentent la région située entre les rivières Musquaro et Mécatina. Ajoutons que les familles de Saint-Augustin ont vécu à La Romaine de 1961 à 1963, année où ils décident de retourner à Saint-Augustin. En 1971, un bout de terrain de 6,7 acres (2,7 hectares) leur est accordé pour la construction de quelques habitations, mais ce territoire n'a pas le statut de réserve (Beaulieu 1986:128, Frenette 1996:512, Ratelle 1987:286-289). Enfin, soulignons une information qui n'apparaît qu'une seule fois dans les transcriptions d'entrevues et dont je

---

<sup>81</sup> Les références suivantes sont tirées du *Guide des collectivités indiennes du Québec*, 1999. Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord Canadien.

<sup>82</sup> Dans le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000), on retrouve Charles Fontaine, chef de Musquaro, en 1888.

n'ai trouvé aucune mention dans la littérature. Selon Jean-Baptiste Mark<sup>83</sup>, il semble qu'on [le gouvernement ou les Innus?] voulait établir une réserve à Musquaro, "mais nous l'avons refusé. Les gens devaient avoir peur des couleuvres qui s'y trouvent. Moi-même j'en ai peur et pourtant je n'en ai jamais vu".

Comme le mentionne Ratelle (1987), par le biais de la construction de maisons, d'écoles, de dispensaires et de centres communautaires, l'aide sociale gouvernementale cherche à "sécuriser" l'Amérindien dans la sédentarisation. Si les rassemblements d'été sur la côte étaient autrefois "une période temporaire joyeuse" avant le retour en petits groupes à l'intérieur des terres, lorsqu'ils se prolongent, ils deviennent périlleux pour la vie sociale. Cette sédentarisation crée donc une seconde inversion dans le cycle annuel des Innus : "la vie sédentaire sur la réserve procure une certaine sécurité matérielle et morale alors que le nomadisme traditionnel comporte des risques" (Ratelle 1987:258). Cette analyse de Ratelle, qui oppose de façon dichotomique la vie nomade et sédentaire, doit être modérée. Ces changements se sont produits sur une longue période et nous verrons dans les sections et chapitres suivants que la vie en forêt aussi bien qu'en "réserve" a toujours comporté des risques et des avantages dont les Innus sont bien conscients.

C'est donc dans la seconde moitié du XIXe siècle que surviennent les changements les plus drastiques. Les Innus de l'Ouest sont les premiers à faire face aux contraintes causées par l'avancée de la population blanche et des politiques de ségrégation. Aidés par les Oblats, plusieurs mesures sont mises en oeuvre afin de protéger cette population dépossédée de ses terres. L'isolement des populations innues et la création de réserves sont deux des réponses aux pressions de la colonisation. Dans l'Est, bien que cette pression soit moins forte à cette époque, plusieurs famines mettent en péril les populations mamit innuat et naskapis et les Oblats doivent faire appel à l'aide gouvernementale. Refusant de jouer le rôle de policiers auprès des Mamit Innuat, ils prennent leur défense face aux politiques de chasse et de pêche du gouvernement mais ils ne verront pas l'établissement de réserve sur la Basse-Côte-Nord durant la période de leur ministère qui s'étend de 1844 à 1911. Leur comportement durant cette période donne une toute autre perspective à l'action

---

<sup>83</sup> Vincent et Bacon (2000b:31).

missionnaire aujourd'hui accusée d'avoir détruit la culture innue, un thème sur lequel nous reviendrons plus loin.

### 3.3 - Les Oblats en tant que missionnaires

Les missions oblates sur la Côte-Nord sont en continuité avec l'action missionnaire<sup>84</sup> jésuite des XVIIe et XVIIIe siècles et, comme à cette époque, la conversion est avant tout un projet de civilisation. Il s'agit d'apporter la lumière du christianisme et les bienfaits de la civilisation aux peuples païens qui en sont privés. Les missions chrétiennes du XIXe siècle, que ce soit en Afrique, en Océanie, en Asie ou dans les Amériques, reposent sur les quatre piliers coloniaux traditionnels : la chapelle, l'école, la ferme et l'hôpital, "qui introduisent aux arcanes de la puissance blanche" et, dans la perspective missionnaire, permettent le triomphe de la civilisation sur "ces terres sauvages primitives" (Chanson 1995:17). Dans leur effort de civilisation, les Oblats n'ont fondé ni écoles ni hôpitaux, mais ils ont fortement, et sans succès, encouragé les Innus à pratiquer l'agriculture sur la Côte-Nord.

Selon Delâge (1991), au XVIIe siècle, la réciprocité politique et militaire caractérise l'alliance entre les Français et les Amérindiens, mais ces derniers, qui reçoivent les missionnaires dans leurs villages, se rendent vite compte qu'il en va tout autrement dans le domaine de la religion. Dès le départ, la relation fut tendue car dans ce domaine, pour les Français, les Amérindiens ne pouvaient que recevoir. Les deux types de spiritualité, bien qu'ils partagent plusieurs points communs à tous les systèmes religieux, se différencient surtout au niveau de la dichotomie entre un univers profane et religieux et la hiérarchisation des êtres spirituels, deux éléments qui n'existent pas chez les Amérindiens. Si la croyance à un Être suprême est documentée par les auteurs, il pourrait s'agir d'influences chrétiennes car, pour les Amérindiens, c'est l'existence d'une multitude d'esprits qui l'emporte sur leur hiérarchisation. La "magie", souvent considérée comme l'apanage des populations dites "primitifs", est aussi présente dans l'univers chrétien qui invoque les saints et les anges comme intermédiaire auprès de Dieu. Les deux univers religieux recherchent l'alliance et l'appui des forces surnaturelles et les maîtres des animaux, les amulettes, figures

---

<sup>84</sup> Précisons qu'un missionnaire est un membre d'une congrégation religieuse ou un ecclésiastique qui dessert les populations des territoires non érigés en paroisse.



totémiques et tatouages des Amérindiens sont apparentés au culte des saints et aux croix, médailles et scapulaires des catholiques.

Face aux résistances des Amérindiens à se convertir, les missionnaires se firent également chamanes en valorisant les aspects du catholicisme qui relèvent de la "magie" (dévotion aux saints, prières d'intercession, propriétés curatives des sacrements, médailles...) plutôt que de l'intelligence du culte. En fait, les Amérindiens imposent aux missionnaires leur conception du surnaturel. À partir de 1634, les épidémies emportent par vagues successives une forte proportion de la population amérindienne en contact avec les Européens et les missionnaires se servent de cette détresse pour inciter les Amérindiens à se convertir. Incapables de lutter contre les nouvelles maladies, la volonté de se concilier le nouveau manitou (*Tshishe Manitou*) sera à la base des premières conversions des Montagnais, Hurons et Algonquins à partir de 1640. Jusqu'au milieu du XIXe siècle, la volonté d'acquérir de nouveaux pouvoirs, économiques et religieux, sera également un facteur décisif de la conversion des Mamit Innuat.

Depuis les réductions des Jésuites au XVIIe siècle jusqu'aux missions eudistes du milieu du XXe siècle, on retrouve la même vision idyllique des missions qui préservent les Indiens de la contamination des Blancs. Tout comme les Jésuites, suite à l'échec des réductions basées sur l'agriculture au Canada, les Oblats adoptent la technique des missions volantes. Ne pouvant compter sur les stratégies de base que sont le séminaire et la réduction, ils s'appuient sur la maîtrise de la langue, mais ils répètent la même erreur en tentant d'initier les Innus à l'agriculture au milieu du XIXe siècle.

### 3.3.1 - Les premières missions sur la Côte-Nord : les prêtres séculiers et les pères oblates

Lorsqu'on demande aux aînés mamit innuat quelle est l'origine des rassemblements à Musquaro, certains supposent qu'ils sont récents et qu'ils ont débuté avec la construction de l'église par Babel et Arnaud en 1882. D'autres soutiennent toutefois que les Innus y faisaient des rassemblements bien avant l'arrivée des Blancs et que c'est pour cette raison que *Kakushkuenitak* (Babel) y a fondé une mission. Ce qui veut dire que les missions d'avant 1882, date de la construction de la seconde église de Musquaro, ont été oubliées.

Seules exceptions, selon Joseph Bellefleur<sup>85</sup>, Michel Bellefleur<sup>86</sup> et Josephis Mark<sup>87</sup>, les rassemblements ont commencé bien avant cette période, car les anciens racontaient qu'avant la construction de l'église il y avait une petite cabane en bois rond pour la messe. C'était une vieille maison en très mauvais état qui servait autrefois d'église et les Innus étaient obligés de s'asseoir sur le plancher durant les offices<sup>88</sup>. L'histoire orale mamit innuat ne fournit pas d'information supplémentaire à ce sujet. Dans cette section, basée sur les sources écrites, nous verrons que l'établissement d'une mission à Musquaro s'inscrit en continuité avec la christianisation des "Montagnais" entreprise au XVIIe siècle.

Dès le début du XVIIe siècle, l'adhésion progressive des Amérindiens à la religion catholique est indissociable du commerce, car les missionnaires et les marchands travaillent conjointement. La conversion signifie pour les Amérindiens la reconnaissance de certains droits, en fait, les mêmes droits que ceux reconnus aux colons français (Frenette 1996:130). Sur la Côte-Nord, la progression du christianisme se fait en plusieurs vagues. La première débute à Tadoussac en 1615 avec les Récollets. On retrouve ensuite les Jésuites à Sept-Îles en 1651 et 1673 et les Récollets à Mingan en 1688. De 1700 à 1781, les missions de la Côte-Nord sont irrégulières et le dernier missionnaire jésuite à desservir les Montagnais est le père de La Brosse aidé des prêtres séculiers à partir de 1769. Un aumônier fréquente la Baie de Brador, à côté de Blanc-Sablon, dans les années 1710-1720, alors qu'y travaillent une trentaine de familles innues de la Côte-Nord, mais il n'a pas catholicisé les Innus de Sheshatshit (Mailhot 1993:29). En 1782, les Jésuites sont remplacés par les prêtres séculiers du diocèse de Québec et au tout début du XIXe siècle, on retrouve des missions catholiques pour les Innus aux postes de Chicoutimi, Tadoussac, Portneuf, les Îlets Jérémie, Betsiamites, Godbout, Sept-Îles, Mingan/Ekuanitshit et Musquaro (voir carte 1, annexe 9).

De 1800 à 1844, les prêtres séculiers de la région de Québec et du Bas Saint-Laurent sont responsables de la mission de Musquaro. Comme le mentionne Bélanger (1956), chaque année, les instructions que les Évêques de Québec donnent aux missionnaires en partance

---

<sup>85</sup> M 7:1.

<sup>86</sup> Michel Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:8).

<sup>87</sup> M 11:1.

<sup>88</sup> Nous verrons plus loin que lors de la démolition de la première chapelle en 1851, il est dit que rien ne la distinguait des autres bâtiments du poste (Arnaud 1851:32-33).

pour les postes nous renseignent sur ces missions. Les missionnaires avaient "une chapelle portative, les huiles saintes, de l'eau baptismale, une cinquantaine de petites hosties et une soixante de grandes ; des chapelets, des catéchismes et des calendriers en langue montagnaise. Les effets personnels devaient comprendre même une batterie de cuisine" (Bélanger 1956:21). La compagnie de traite donne cinquante guinées payables le 1<sup>er</sup> octobre et s'occupe de conduire le missionnaire de poste en poste et de le reconduire dans sa paroisse. Jusqu'en 1820, les voyages se font d'abord en canot, puis en goélette et brigantin. Le missionnaire est accompagné "de deux Indiens qui devaient faire fonction d'interprètes, de catéchistes, de servants de messe, de parrains et de témoins aux mariages" (*idem*:21). Le tableau suivant présente la liste des prêtres séculiers qui visitent les missions innues de la Côte-Nord et de l'intérieur des terres avant l'arrivée des Oblats en 1844<sup>89</sup>.

**Tableau 5 - Liste des prêtres séculiers qui desservent les missions innues - 1769-1844**

Année	Nom	Endroit
1769 à 1784	Parent <sup>90</sup>	Sept-Îles, Mingan, Natashquan, Saint-Augustin
1784 à 1800	Compain, Aubry, Roy, Robitaille	Tadoussac, Portneuf, Îlets Jérémie, Godbout, Sept-Îles, Mingan
1800 à 1814	LeCourtois	Missions des "postes du Nord" et Musquaro
1815 à 1830	Bourget, Maguire <sup>91</sup> , Primeau <sup>92</sup> , Anger	Missions des "postes du Nord" et Mushualagan
1830	Béland (curé de l'Île Verte)	Coacoachou
1831	Belleau (curé de Rivière du Loup)	Mingan, Nabisipi, Coacoachou, Musquaro
1832 à 1834	Quertier <sup>93</sup> (curé de l'Île aux Grues) Aubry (curé de l'Île Verte)	Missions des "postes du Nord", dont Musquaro et Mushualagan
1835 à 1844	Boucher (curé de l'Ange Gardien)	Missions des "postes du Nord", dont Musquaro

<sup>89</sup> Voir Bélanger (1956: 14-20).

<sup>90</sup> La Pointe-Parent, à Natashquan, a été nommée en son honneur. Ancien curé de Sainte-Anne-de-Beaupré, et non de Saint-Vallier comme le souligne Bélanger, Pierre-Clément Parent a été relevé de ses fonctions en 1767 et expulsé par Mgr Briand suite à des problèmes avec les paroissiens au sujet de la rénovation de leur église (Gagnon 1998:94-96). Il fut exilé sur la Côte-Nord en 1769 pour remplacer le père de La Brosse.

<sup>91</sup> Nous ne savons pas si Bourget et Maguire se rendent à Musquaro.

<sup>92</sup> Premier missionnaire à se rendre à l'intérieur des terres. Il rate la mission de Mushualagan parce que les Naskapis ne s'y présentent pas en 1826.

<sup>93</sup> En 1834, Quertier visite la mission de Musquaro du 10 au 13 mai (Huard 1897:262).

La première mission à Musquaro est donnée du 23 au 25 mai 1800 par l'abbé François LeCourtois<sup>94</sup> et il y rencontre plusieurs "Indiens" qui n'ont jamais vu de prêtre. Dans les années 1820, les abbés Charles-Joseph Primeau et Philippe Anger observent les ravages causés par l'alcool lors des missions<sup>95</sup> et essuient les plaintes de la Compagnie de la Baie d'Hudson, car on les accuse d'attirer les Indiens à un poste plutôt qu'à un autre. Une accusation qui sera souvent adressée aux missionnaires oblats quelques années plus tard (Bélanger 1956:14-20). Le ministère des prêtres séculiers est minimal et se résume à de brefs séjours dans les postes où, aidés d'interprètes, ils effectuent les baptêmes et les mariages et distribuent les imprimés du père de La Brosse tout en luttant contre la consommation d'alcool (Mailhot1993:31). Ces missions ont toutefois un certain succès, car à l'arrivée du premier père oblats en 1844 (le père Fiset assisté de l'abbé Boucher), tous les Mamit Innuat qui fréquentent la mission de Musquaro sont christianisés (Frenette 1996:156).

La tenue des missions est inséparable de la tenue des registres et c'est à partir du Concile de Trente, au XVI<sup>e</sup> siècle, que les prêtres catholiques se voient obligés d'inscrire, dans des cahiers séparés les baptêmes, mariages et décès (Bélanger 1965:37-38). Au Canada, la distance entre les paroisses et entre les missions est telle que les missionnaires se voient obligés d'inscrire les actes dans un seul cahier afin de réduire leur bagage au minimum. Le premier registre, dit "de Tadoussac", aujourd'hui perdu, fut rédigé par les pères De Quen et Albanel en 1641. Il est suivi du *Second Registre de Tadoussac*. En 1691 apparaît le premier registre des Postes du Roi, dit *Miscellaneorum Liber (Missions du Saguenay* ou Registre A). Le second, le *Magnus Liber* date de juin 1759. Cinq registres plus petits, nommés registres B, D, E, F et G, lui succéderont jusqu'en 1844. Ces registres ne contiennent que les actes de baptêmes, de mariages et de sépultures.

---

<sup>94</sup> Royaliste, réfugié en Angleterre lors de la Révolution française, il se rend au Canada et devient curé de Rimouski, puis de la Malbaie tout en s'occupant des missions des "postes du Nord".

<sup>95</sup> Primeau souligne que les enfants de dix ans sont déjà ivrognes et dix Indiens meurent des effets de la boisson lors de la mission de Sept-Îles en 1826 (Archives de l'évêché de Hauterive, 13 juin 1826, Primeau à Mgr Panet, cité dans Bélanger 1956:20).

Tadoussac est le principal point d'attache des registres qui concernent les Montagnais fréquentant les postes du Roi, et il ne sera remplacé par Betsiamites qu'en 1862 avec le déménagement de la résidence des Oblats (Ratelle 1987:155). Même si la mission s'y tient depuis 1800, le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000), ne débute qu'en 1888. Avant cette date, les entrées sont faites dans le registre de Betsiamites.

L'évangélisation de cette population nomade représente une tâche difficile pour les prêtres séculiers qui doivent délaissé leurs paroisses durant l'été. Pour cette raison, en 1844, l'épiscopat fait appel aux missionnaires oblats de Marie-Immaculée pour s'occuper des missions indiennes de la Côte-Nord durant l'été et de la population blanche durant l'hiver. Les Oblats ont adopté la technique des missions volantes. Ce type de mission a été développé par les Jésuites en raison de l'échec des stratégies de séminaire et de réduction basées sur l'agriculture, une activité non rentable pour les Montagnais de Tadoussac qui préfèrent la chasse et la trappe (Beaulieu 1990:153). Comme nous l'avons vu dans la section 3.2.2, les Oblats font face au même problème lorsqu'ils ont tenté d'initier les Innus à l'agriculture au milieu du XIXe siècle. À la différence des Jésuites toutefois, les Oblats n'ont pu compter sur les stratégies de base que sont le séminaire et la réduction. Ces stratégies permettaient de limiter la pression sociale des non convertis et la contre-influence des païens, ce qui n'était pas possible pour les Oblats sur la Basse-Côte-Nord car les Mamit Innuat étaient en contact durant l'hiver avec les Innus de l'intérieur des terres.

La catholicisation des Mamit Innuat étant achevée à l'arrivée des Oblats, le but des missions sera donc, d'un côté, de convertir les Naskapis<sup>96</sup>, en fait les Innus de l'intérieur des terres et de Sheshatshit, et de l'autre, de "stabiliser la foi"<sup>97</sup> des Innus de la Basse-Côte-Nord en les engageant à respecter les préceptes catholiques par le biais du sacrement de pénitence. Ces prescriptions disciplinaires touchent plus particulièrement l'usage de l'alcool, les pratiques chamaniques et la polygamie. Une fois les Naskapis temporairement convertis<sup>98</sup>, l'essentiel des missions oblats consiste alors à "affermir la foi" des Innus par le biais de ce qu'ils appellent "l'oeuvre de stabilisation" (Carrière 1957a IV:18).

---

<sup>96</sup> Ce point a été traité précédemment à la section 3.2.1. Je renvoie également le lecteur à la section 4.1 où nous voyons que les missionnaires ont été très mal reçus par les Mushuannus à cette époque.

<sup>97</sup> Ce que les Oblats appellent "l'établissement de la foi" et "l'oeuvre de stabilisation".

<sup>98</sup> Nous avons vu plus haut qu'ils retournent au chamanisme jusque dans les années 1970.

Avant d'oeuvrer en territoire innu, les missionnaires reçoivent une formation particulière axée sur l'apprentissage de la langue. Carrière (1957a IX:303, 1963b) nous renseigne sur les trois phases de la méthode missionnaire oblate. La première en est une de formation qui prépare le missionnaire à un apostolat difficile auprès des Indiens. La seconde consiste à établir la foi au sein de cette chrétienté encore jeune. La troisième phase est celle de la stabilisation du catholicisme. Il s'agit de "gagner les âmes au Christ et [d'étendre] l'empire de la grâce". Le missionnaire est également préparé à quelques vertus indispensables : le zèle, le dévouement et l'esprit de sacrifice. L'apprentissage de la langue se fait à partir des ouvrages des Jésuites de La Brosse<sup>99</sup> et Laure (1988 [1726]), mais ces livres, écrits durant la première moitié du XVIIIe siècle, signale le père Durocher (1855b:62), "ne sont plus en harmonie avec la langue actuelle". Il faut donc refaire une grammaire, un dictionnaire et un catéchisme. Le 10 novembre 1850, de retour de mission, le père Arnaud demande à ses supérieurs de passer l'hiver sur la Côte-Nord ou à Chicoutimi afin de vivre avec eux et d'apprendre le montagnais. Il écrit à Mgr Guigues :

Je suis déjà un peu Sauvage [...] ce qui me valut un jour un compliment bien flatteur de la part d'un chef qui me dit en souriant [...] *tshi usham miloasho miam ilno*. père tu es très beau comme un Sauvage... puisque les sauvages trouvent en moi tant de ressemblances, permettez-moi de me faire entièrement sauvage et de demeurer toujours avec eux [...].

(Cité dans Carrière 1957a III:296).

Certains se préparent à la vie missionnaire par la lecture des Relations des Jésuites et par la connaissance des "dispositions des sauvages" (Carrière 1957a IX:303-304). Une lettre de Mgr Taché (1853) à sa mère nous renseigne au sujet des "dispositions des Sauvages". Il ne faut pas perdre de vue que ces propos datent de près de 150 ans et ne représentent pas une vérité mais une interprétation d'une culture encore peu connue à cette époque où l'idée de civilisation par le catholicisme est érigée en système. S'il est impossible de connaître l'influence que cette lettre a eue à cette époque, comme toute lettre missionnaire publiée, elle le fut dans un but de propagande.

Le début de la lettre est surprenant car l'évêque fait preuve de relativisme culturel. Il souligne qu'il faut vivre bien longtemps avec un peuple pour bien le connaître et que cette difficulté augmente lorsqu'on ne connaît pas la langue. Il met en garde le lecteur contre les

---

<sup>99</sup> Le père de La Brosse a écrit le premier livre de prières en Montagnais en 1767, voir section 3.4.

deux attitudes opposées qui consistent à voir les "sauvages" comme des "monstres à forme humaine" ou à trouver en eux "des traces du bonheur dont jouissait l'homme dans l'état primitif". Il reconnaît que ces extrêmes ne décrivent en fait qu'un "peuple idéal qui ne se rencontre nulle part". Quant à l'intelligence des Montagnais, Taché admet qu'ils en ont autant que les autres groupes humains et s'émerveille devant le fait que les Montagnais croyaient en un seul Dieu éternel, à la fois rémunérateur et vengeur, qui donnait ses bienfaits à toute la création. Cette idée d'un Grand Manitou lui paraît "la plus exacte qu'ait jamais eue un peuple privé de l'immense bienfait de la révélation. Nos sauvages l'avaient puisée dans la contemplation de la nature" (Taché 1853:7). Au sujet des langues amérindiennes, il mentionne qu'elles ont une "variété et une clarté qu'on ne trouve certainement pas dans les langues européennes. Ceci tient au génie même de ces langues, dont on ne peut avoir d'idée qu'après une étude sérieuse" (Taché 1853:14). Il ajoute que la langue montagnaise est une des plus difficiles qui soit et dit s'occuper quotidiennement à l'étudier.

Mgr Taché poursuit sa lettre en abordant la position morale des Montagnais. Il décrit d'abord les qualités des Innus en soulignant que "leur position morale, au milieu de la plus profonde ignorance<sup>100</sup>, peut offrir une leçon de profonde sagesse, à ceux qui abusent criminellement de leur instruction" (Taché 1853:16). Nous verrons plus loin que les missionnaires tenteront toujours de les tenir loin de cette instruction et qu'ils ne leur enseigneront que les bases du catholicisme.

Si "sauvage" veut dire féroce et barbare, mentionne Taché, les Montagnais ne le sont pas. Le meurtre est inconnu parmi eux et, si l'esprit de vengeance existe, ils se contentent d'une légère réparation<sup>101</sup>. N'étant pas courageux, "ils pensent toujours avoir des ennemis acharnés à leur poursuite" et prennent la fuite dès qu'une femme ou un enfant "aura cru entendre un bruit semblable à celui que fait la détente d'un fusil". Malgré cela, les Cris, "avec lesquels ils ont été longtemps en guerre, leur font pourtant l'honneur d'avouer, que, quoique très soigneux d'éviter le combat, ils étaient d'une grande bravoure dans l'action" (Taché 1853:16-17).

---

<sup>100</sup> Taché montre par ce jugement de valeur son ignorance de l'idéologie religieuse innue.

<sup>101</sup> Arnaud partage le même point de vue et dit qu'ils n'ont pas de cruauté (Arnaud 1855c:85).

Mgr Taché fait ressortir que "l'oppression du faible" existe chez les Montagnais et qu'il "fait mauvais d'être soumis à leur autorité", surtout pour les orphelins qui, à cause de cette oppression, "conservent [...] jusque dans l'âge avancé, un air d'infériorité, souvent même de stupidité [...]". Ce vice se montre au grand jour "dans leur conduite envers leurs épouses". L'évêque poursuit en disant que s'il "était quelque chose capable de me les faire détester, ce serait sans doute ce défaut"<sup>102</sup>. Pourtant, ce manque apparent de tendresse disparaît dès qu'il est question de la mort d'un proche. Une autre exception à ce manque de sensibilité est la tendresse des parents envers leurs enfants. Mais les mères ne reçoivent comme récompense de cette tendresse que celle de se voir oubliées<sup>103</sup> (Taché 1853:18-19). La seule forme d'autorité est celle du père, et ce, tant que ses forces physiques le lui permettent. Concernant leur organisation sociale, il ajoute : "je ne crois pas que les plus chauds partisans du pouvoir du peuple aient jamais rêvé une démocratie aussi complète que celle dont jouit la nation montagnaise" (Taché 1853:20).

Au sujet des vertus, "cette pauvre nation, [est] la plus honnête des peuples [sic]". Mais ils ne donnent presque jamais rien sans arrière-pensées<sup>104</sup> : "La moindre bouchée de viande leur semble un dépôt précieux, pour laquelle ils ont droit de recevoir une rente viagère. Malheur à ceux auxquels ils font l'honneur de prodiguer leurs largesses" (Taché 1853:21-22). Selon lui, rien chez eux ne ressemble à de la politesse, "ce sentiment délicat des convenances qui répand tant de charmes, dans les rapports que chacun doit avoir avec ses semblables"<sup>105</sup>. Ils conservent dans leurs rapports entre eux ou avec les étrangers, "un caractère de franche rusticité, qui les accommode autant qu'il embarrasse les autres" (Taché 1853:23). Taché, qui exagère peut-être un peu, nous renseigne ensuite sur la distribution des places dans les tentes. Elle avait un certain ordre qui pouvait varier mais la plus mauvaise place, celle près de l'entrée, était toujours réservée aux vieilles femmes qui la disputaient aux chiens (Taché 1853:32). Ceci diverge fortement avec le respect dû aux aînés que l'on

---

<sup>102</sup> En 1634, le Jésuite Le Jeune exprime une opinion toute contraire et fait même la leçon aux Montagnais qui, dit-il, se laissent mener par leurs femmes.

<sup>103</sup> Soulignons que Mgr Taché poursuit sa lettre en faisant son *mea culpa* dans un long paragraphe où il s'excuse d'avoir lui-même abandonné sa propre mère!

<sup>104</sup> Comme si cette vertu était pratique courante chez les missionnaires et les Blancs!

<sup>105</sup> Il faut dire qu'avec les convenances entourant la hiérarchie religieuse à l'époque, où l'on se donne du "Monseigneur", du "votre grandeur" et du "votre éminence", il n'y a aucune comparaison possible.



rencontre de nos jours dans les communautés innues et qui serait une réaction politique à la perception d'une perte identitaire<sup>106</sup>.

Au sujet des moeurs sexuelles, il dit que les Montagnais se distinguent des "autres enfants de la nature" en ce qu'ils ne pratiquent pas la sodomie ni les relations sexuelles entre hommes (Taché 1853:24). Il précise que la polygamie était pratiquée, mais il ne s'en scandalise pas pour autant. Pour ce qui est des liens sacrés du mariage, "ils étaient aussi faibles que le caprice qui les avait formés". Si les Montagnais étaient jaloux par caractère, ils "n'étaient pas délicats sur l'honneur de leurs femmes" et ils faisaient "partager leur couche nuptiale au parent ou à l'ami auquel on accordait l'hospitalité". Ils pratiquaient même l'échange entre couples, mais "l'adultère commis contre le gré de la partie offensée leur semblait un crime" (Taché 1853:25-26). Voilà en quelque sorte l'image de la culture innue qu'on offrait au missionnaire, habituellement fraîchement arrivé d'Europe et la tête et le coeur plein de volonté et d'espoir face à l'accomplissement de son devoir de conversion et de civilisation.

À cette époque, l'Église fait une distinction radicale et inégale entre les pasteurs et le troupeau (Goulet et Peelman 1983:10). C'est une église qui "fait des fidèles" plutôt qu'une église "faite de fidèles" et qui compte peu sur la contribution des laïcs dans le domaine pastoral et théologique. Goulet et Peelman renvoient d'ailleurs à la lettre de Taché pour démontrer la marginalisation des Amérindiens par l'Église. Ce sont des enfants sur lesquels on ne peut guère compter [il y a pourtant des catéchumènes] et comme tous les enfants, ils sont irresponsables, un point de vue encore actuel au XXe siècle, et insouciants du lendemain. Les auteurs ajoutent que les préjugés de certains missionnaires sont une "forme extrême de racisme qui contraste avec le dévouement authentique de la majorité des missionnaires" (Goulet et Peelman 1983:11-12).

En réponse aux Innus de la Côte-Nord qui demandent un missionnaire résident, les Oblats quittent leur résidence de la Grande Baie des Ha! Ha! au Saguenay pour s'établir aux

---

<sup>106</sup> Louis-Jacques Dorais, communication personnelle.

Escoumins vers 1859<sup>107</sup> puis à Betsiamites en 1862. C'est à partir de cette résidence qu'ils desservent les missions indiennes de la côte : Portneuf, Mille-Vaches, Sault-au-Cochon, Îlets Jérémie, Pointe-aux-Outardes, Manicouagan, Godbout, Pointe-des-Monts<sup>108</sup>, Trinité, Îlets-Caribou, Sept-Îles, Mingan, Musquaro/La Romaine/Coacoachou/Itamamiou et Saint-Augustin (Carrière 1957a III:296, 315 et 1958:49). Vers 1871, les Oblats envisagent la possibilité de se rapprocher de la Basse-Côte-Nord en s'établissant à Mingan. Cette possibilité est vite rejetée, car les Innus de Mingan ne demeuraient pas sur le littoral tout l'été et repartaient le même jour que le missionnaire (ce qui nous porte à croire que le poste de Mingan n'emploie plus autant d'Innus que durant les années 1840). On pense également au village acadien de Havre-Saint-Pierre, alors appelé Pointe-aux-Esquimaux, pour desservir les Blancs (Carrière 1957a VIII:218 et IX:315-317). En 1882, on songe d'un côté à transférer la mission de Musquaro à Natashquan<sup>109</sup> et de l'autre, à établir une résidence oblate à la mission de Musquaro<sup>110</sup>, mais ces projets sont rejetés. La mission restera à Musquaro où on construit une chapelle la même année.

Sur le terrain, le nombre de missionnaires est insuffisant. En 1845 et 1846 la mission de Musquaro n'a pas lieu et celle de Mingan est qualifiée de "presque nulle", ce qui démontre, selon Durocher (1847a:111), l'importance de doubler le nombre de missionnaires. Vers 1850, le père Garin est chargé en chef des "missions sauvages" (Arnaud 1851:31) tandis que Durocher, déjà âgé au moment où il débute ses missions, se retire. Ce sont surtout les pères Babel et Arnaud qui s'occupent des missions de la Côte-Nord, et ce, jusqu'au départ des Oblats de Betsiamites en 1911. Il semble que les missionnaires, en raison du travail considérable qu'ils doivent accomplir sur le terrain, n'étaient pas particulièrement enclins à rédiger leurs rapports de mission. Durocher (1847a:104) dit écrire son rapport conformément au désir manifesté par son supérieur tandis qu'Arnaud (1853:121, 1855b:41) débute quelques lettres en soulignant l'obligation de faire connaître l'état de ses missions.

---

<sup>107</sup> Carrière affirme plus loin qu'Arnaud et Babel résident aux Escoumins à partir de 1851. Pourtant, dans son journal, Babel (1866:2) dit qu'il a travaillé 11 ans aux Escoumins, ce qui correspond à l'établissement des Oblats à cet endroit en 1859.

<sup>108</sup> Les gens de l'endroit ne semblent pas très coopératifs avec les Oblats. Le 11 mai 1866, Babel écrit : c'est une "place mystérieuse où je fais mon purgatoire lorsque je m'y arrête. Les langues y sont toujours bien affilées" (Babel 1866:4).

<sup>109</sup> Mandement des évêques du Golfe St-Laurent (1961:81-82).

<sup>110</sup> Bossé à Antonin, APO, dossier Golfe St-Laurent.

Pour les missionnaires oblats, les moyens de transport pour se rendre d'une mission à l'autre sont très diversifiés et tout ce qui peut flotter est apprécié, que ce soit des berges à voile, des canots d'écorce ou des goélettes. Habituellement, ils embarquent à bord des goélettes de la Compagnie de la Baie d'Hudson, du gouvernement et de la compagnie Molson (propriétaire des mines de fer de Moisie). Fait surprenant, Huard (1897:3,7-8) mentionne que le père Arnaud avait son propre yacht et que son équipage était composé de Montagnais. Je n'ai trouvé aucune autre indication à ce sujet dans la littérature. Soulignons que pendant les nombreuses escales entre les missions, les missionnaires sont pris en charge par les Innus qui installent le campement et veillent à l'approvisionnement du camp et les temps libres lors de ces arrêts sont employés à l'instruction religieuse et pendant le trajet, on chante des cantiques et des prières en langue innue (Arnaud 1851:34, 1855b:43).

En résumé, dans la seconde moitié du XIXe siècle, les Oblats dirigent trois types de missions sur la Côte-Nord : celle des familles canadiennes réunies autour des moulins à scie en bordure du fleuve ; celle pour les jeunes gens des chantiers dans leurs camps ; et "les missions qui se font chez les sauvages dans leurs chapelles, bâties en général auprès des postes de la compagnie de la Baie d'Hudson, dit *postes du Roi*". Arnaud et Babel font les missions à l'est des Escoumins et Durocher s'occupe des missions entre les Escoumins et le Saguenay (Babel 1855:31-32). Enfin, les familles canadiennes établies sur la Basse-Côte-Nord sont desservies durant l'hiver et quelquefois durant l'été par un père de Montréal ou de Québec (Babel 1855b:44 et Carrière 1957a III:50-51).

### 3.3.2 - L'emplacement des chapelles et le financement des missions

Le travail des missionnaires consiste donc à visiter chaque année d'est en ouest, dans la mesure du possible, les missions établies sur la côte entre Musquaro et Betsiamites, et à rédiger leur rapport de mission<sup>111</sup>. Ils rejoignent en fait les Innus là où ils se trouvent, c'est-à-dire aux postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson ou sur les sites de rassemblement d'été. Comme l'avons vu plus haut, les missions ont généralement lieu aux postes de traite et Ratelle (1987:136, 155-158) avance l'hypothèse que les missionnaires apprennent

---

<sup>111</sup> Les rapports de missions de 1841 à 1861 sont aux archives de Betsiamites : *Journal de nos Missions montagnaises*, et les rapports de 1874 à 1908 sont aux Archives provinciales O.M.I., dossier Betsiamites et dossier Arnaud.

d'abord l'existence des lieux de rassemblement d'été et qu'ils y établissent ensuite une mission. Pourtant, il semble que les postes de traite aient devancé depuis longtemps la mission sur ces lieux de rassemblement!

Lorsqu'il n'y a pas de chapelle au poste, les Oblats en construisent une ou bien se contentent d'une salle de la Compagnie. Au début des années 1840, le missionnaire doit apporter sa chapelle portable, car des sept chapelles de la Côte-Nord, aucune ne possède les ornements nécessaires à la messe, mais seulement quatre murs, une toiture et un autel "sans croix ni tableaux, ni bancs" (Carrière 1957a III:297). Sur douze chapelles situées sur la Côte-Nord, les Oblats en construisent huit et en rénovent trois<sup>112</sup>. Il est difficile de dresser la liste exhaustive des chapelles existantes et celles rénovées, améliorées ou construites par les Oblats. Je les présente donc, de l'amont vers l'aval, accompagnées des informations disponibles.

**Tableau 6 - Liste des chapelles des missions de la Côte-Nord au XIXe siècle**

Nom de la chapelle	Informations
Sainte-Croix de Tadoussac	Restaurée de 1841 à 1861
Les Escoumins	Améliorée en 1853
Sainte-Anne de Portneuf – <i>Metnekabits</i> (vieux cabanages) ;	
Notre-Dame de l'Assomption des Îlets-de-Jérémie – <i>Ishuamiskutsou</i> (endroit où finissent les sables)	Restaurée de 1841 à 1861 et réparée en 1881
L'Immaculée-Conception de Betsiamites	Construite de 1854 à 1857
Sainte-Anne de Godbout – <i>Uaniopukuts</i>	Construite en 1863
Saint-Charles-Borromée des Îlets-Caribou	Construite entre 1873 et 1876
Saint-Joseph à Sept-Îles – <i>Uashau</i>	Construisent une nouvelle chapelle
Saint-Georges à Mingan	Construisent une nouvelle chapelle
Saint-Benoît-Labre de Musquaro	Construisent une nouvelle chapelle en 1882
La Romaine	Construite en 1896
Notre-Dame-des-Victoires ou Notre-Dame-des-Anges d'Étamamiou	Construite en 1853

Sous la pression de l'évêché et de leurs supérieurs, les missionnaires oblats tentent d'habituer les Indiens à contribuer aux missions en travaillant à la construction et à

<sup>112</sup> Malheureusement, la liste présentée par Carrière (1957a III:299, IV:66 et IX:321) comporte quelques imprécisions. Il se trompe souvent dans les dates et les noms des chapelles, et il confond la construction de la chapelle de Musquaro en 1882 avec celles de La Romaine et d'Étamamiou.

l'entretien des chapelles par le biais d'offrandes qui consistent essentiellement en peaux et huile de phoque, et en fourrures. Ces dons sont remis aux postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui doit les rembourser aux Oblats et nous avons vu à la section 3.2.1 que le règlement de ces offrandes a été une source de conflits entre les Oblats et la Compagnie de la Baie d'Hudson. Pourtant, tous les missionnaires soulignent la pauvreté des Innus et les difficultés qu'ils rencontrent pour participer au financement des missions (Carrière 1957a IV:67 et IX:324, Durocher 1847a:110) et leur générosité est mise en évidence par Babel (1855:39) qui affirme que les Innus des Îlets Jérémie vont jusqu'à se priver du nécessaire "pour subvenir aux dépenses de leur chapelle".

En 1847, sans succès, Durocher (1847a:112) fait observer à son supérieur et au diocèse que les dons volontaires des Innus ne peuvent plus suffire à réparer ou construire les chapelles. D'ailleurs, durant la mission de 1850 à Musquaro, Arnaud (1851:33) se questionne sur cette source de financement :

Mais de quelle utilité peuvent être les secours d'un pauvre sauvage qui ne peut quitter son fusil, sans s'exposer, lui et sa famille, à souffrir de la faim? Sa confiance est toute dans la charité de ses frères les blancs, qui prient avec lui la même prière. Ils savent que c'est à leurs aumônes qu'ils doivent la visite que leur fait, chaque année, le missionnaire ; aussi espèrent-ils qu'ils viendront à leur aide, maintenant qu'il leur faut un sanctuaire [...].

Mais les missionnaires ne retirent rien des chapelles pour les bancs, les baptêmes et les mariages et les Innus ne peuvent supporter cette charge financière par leurs dons volontaires<sup>113</sup>. Les Oblats doivent faire appel à la générosité du clergé et des populations blanches de la Côte-Nord. D'un côté, on souligne l'absence de collaboration, et de l'autre, on remercie les associations qui participent à l'effort missionnaire. En 1845, Durocher (1847b:112) mentionne les secours qu'il a reçu de l'association de la Propagation de la Foi pour la construction d'une chapelle et l'impression de cantiques en montagnais.

Suite à la fermeture du poste de Musquaro par la Compagnie, dans une lettre du 14 octobre 1852, Durocher<sup>114</sup> s'élève contre le projet de construire une chapelle à Musquaro et ajoute

---

<sup>113</sup> En 1880-1881, Babel fait état de la mission de Musquaro : "Le total de la dîme a été de \$0,00 et le casuel de \$15. Il n'y avait donc pas de quoi s'enrichir avec cette mission" (Carrière 1957a VIII:223).

<sup>114</sup> Évêché de Chicoutimi, série XVII, paroisse 11, cote 5, vol. 2, pièce 6.

que les Oblats préfèrent vivre sous la tente "plutôt que dans le logis des messieurs de la Compagnie!". En 1852, Durocher<sup>115</sup> justifie le projet de construire une chapelle à Coacoachou, car les Innus de Musquaro et de la Baie-des-Esquimaux, qui refusent de se rendre à Mingan, sont prêts à ce que la mission ait lieu à cet endroit.

Les pressions de Durocher portent fruit et l'évêque décide de faire construire la chapelle à Itamamiou plutôt qu'à Coacoachou car la rivière y est plus poissonneuse. Pour que la Compagnie ne profite de ce prétexte pour cesser ses allocations aux missionnaires, le 17 octobre, Mgr Turgeon<sup>116</sup> demande à Durocher de consulter les Innus des postes de Musquaro et de Natashquan au sujet de l'emplacement de la chapelle. Il termine sa lettre en disant qu'il "serait plus porté à pardonner de mauvais procédés qu'à rompre avec la Compagnie d'Hudson". Ces mauvais procédés, comme nous l'avons vu dans la section 3.2.1, font référence à l'irrégularité par la Compagnie du paiement des allocations et du remboursement des fourrures reçues en offrande. Le 30 octobre, Mgr Turgeon<sup>117</sup> annonce à Durocher que la Compagnie a accepté de payer les missionnaires et le 27 novembre 1852, revenant sur sa position, il suggère à Durocher de transporter la chapelle de Musquaro "au delà de la seigneurie de Mingan, mais en évitant de faire ou de dire quoi que ce soit qui pourrait éloigner les Indiens du poste de Mingan, afin de ne pas se brouiller avec la Compagnie<sup>118</sup>".

Étrangement, le 17 décembre, Turgeon demande au gouverneur de la Compagnie, Sir George Simpson, s'il compte fermer le poste de Musquaro. Ce dernier lui répond le 23 décembre 1852 que cette éventualité n'a jamais été abordée et qu'il n'est pas question que la Compagnie cesse de verser les allocations aux missionnaires<sup>119</sup>. Nous savons pourtant que le poste est déjà fermé et nous verrons plus loin qu'il n'y a plus de commis à Musquaro depuis 1851, que la chapelle, en fait un hangar qui servait de chapelle et que rien ne distinguait des autres bâtiments du poste, a été démolie ; et que les Mamit Innuat y

---

<sup>115</sup> AAQ, Q210A, Registre des lettres V.24:678.

<sup>116</sup> Cité dans Carrière (1957a III:340).

<sup>117</sup> AAQ, 210A. Registre des lettres, V.24:641-643.

<sup>118</sup> Cité dans Carrière (1957a III:341).

<sup>119</sup> H.B.C., dossier D. 4/45:189-190, cité dans Carrière (1957b:140, 153-154).

séjourment tout de même pour les missions de 1851 et 1852. Enfin, la correspondance des Oblats mentionne que la mission est donnée à Itamamiou en 1853<sup>120</sup>.

En 1853, Turgeon remercie encore cette association et se dit satisfait des gens du Labrador qui ont souscrit généreusement à la construction de la chapelle d'Itamamiou. Il faut dire que la chapelle sert également aux Canadiens qui font la pêche (Durocher 1855a:49). Carrière souligne que la construction des chapelles sur la côte et la tenue des missions ont surtout été rendues possibles grâce au diocèse de Québec, à la Compagnie de la Baie d'Hudson et à la Propagation de la Foi de Québec (Carrière 1957a III:342).

À partir de 1875, le financement des chapelles devient plus difficile en raison de la nomination par Mgr Langevin, évêque de Rimouski, de Mgr Bossé comme préfet apostolique de la Côte-Nord. L'argent se fait si rare que le père Arnaud fait bâtir à ses frais la chapelle de Musquaro en 1882 tandis que Mgr Bossé, qui connaît peu la situation des missions de la Côte-Nord, demande aux missionnaires d'apprendre l'économie aux Innus pour qu'ils financent eux-mêmes leurs chapelles! Ce à quoi Arnaud<sup>121</sup> répond que : "les Indiens de la Côte ont concouru à l'entretien de leurs chapelles tant qu'ils ont été seuls à les utiliser, mais non plus depuis que les Blancs sont venus en foule s'emparer des rivières et des autres endroits de pêche et de chasse".

Concernant les sources de financement des voyages, de 1844 à 1859, les missions sont toutes situées aux postes de la Compagnie de la Baie d'Hudson. C'est donc elle qui les financera durant cette période. S'il semble étonnant qu'une compagnie protestante soutienne et encourage des missionnaires catholiques, le contexte économique fait en sorte que la Compagnie n'a pas vraiment le choix de refuser l'accès aux missionnaires catholiques. Elle cherchera même à les employer à ses fins et n'hésitera pas, insatisfaite autant des Innus que des missionnaires, à fermer le poste de Musquaro en 1851. Selon Carrière (1957b:129-130), les premières relations entre les missionnaires et les officiers et commis de la Compagnie sont cordiales. Celle-ci leur donne cent guinées par année, une somme considérable pour l'époque, et se charge de conduire le missionnaire d'un poste à

---

<sup>120</sup> Durocher à Langevin, AAR, dossier Oblat, 18 mai et 14 juillet 1853.

<sup>121</sup> Cité dans Carrière (1957a VIII:188).

l'autre tout en leur assurant la subsistance et le logis durant la mission<sup>122</sup>. En retour de tant de "largesses", l'évêque demande aux missionnaires "d'avoir tous les égards possibles pour les membres de l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson, avec lesquels il est important que vous viviez continuellement dans la bonne intelligence". Carrière affirme que la Compagnie n'a jamais eu à se plaindre des procédés des missionnaires, mais il indique qu'elle se plaindra des problèmes reliés à l'attitude des Indiens tout en cherchant à utiliser le pouvoir des missionnaires pour les régler.

En 1859 le bail de la Compagnie avec le gouvernement prend fin et les missionnaires reçoivent leur dernière allocation. La Compagnie se dit par contre intéressée à continuer à les loger et à leur donner de l'aide si cela s'avère nécessaire. Face à ce manque à gagner, les Oblats demandent à l'Administration diocésaine de Québec et à l'Administration Coloniale une allocation "aussi forte que celle que nous recevions d'une société protestante", écrit le père Durocher<sup>123</sup>. Ils n'obtiendront pas cette somme et ils se voient remplacés par des prêtres séculiers de 1859 à 1868.

En 1867, date de sa fondation, le diocèse de Rimouski devient responsable des missions de la Côte-Nord qui jusqu'alors étaient sous la responsabilité du diocèse de Québec. Le retour des Oblats sur la Côte-Nord en 1868 ne va pas sans certaines difficultés et les missions cessent de nouveau en 1876 à la suite d'une correspondance avec Mgr Langevin<sup>124</sup> qui leur demande en 1875 :

de tenir les registres, de ne pas se contenter de faire apprendre la lettre du catéchisme, d'accoutumer les Indiens à se confesser tout bas, d'observer les règles du rituel et du diocèse par rapport aux registres, de promulguer les lettres et les circulaires diocésaines, d'observer les ordonnances épiscopales, d'avoir plus de relations avec leur évêque, car il n'est pas de prêtres du diocèse avec qui il ait si peu de relations.

L'évêque dresse ici la liste des reproches faits aux Oblats : ils ne tiennent pas les registres convenablement ; ils ne font qu'apprendre la "lettre" du catéchisme aux Innus sans veiller à son application ; les Innus se confessent à voix haute ; les Oblats ne promulguent pas les

---

<sup>122</sup> Selon Frenette (1986:62) et Carrière (1955:356) la Compagnie leur construit même des chapelles. Je n'ai trouvé aucune information qui permette de confirmer cette hypothèse.

<sup>123</sup> Durocher à Guigues, APO, dossier Québec, correspondance, 1859-1860.

<sup>124</sup> Cité dans Carrière (1957a VIII:192-193).



lettres et les circulaires diocésaines ; ils n'observent pas les ordonnances épiscopales ; et ils n'ont pas de relation avec l'évêque.

Un second conflit oppose les Oblats et les autorités ecclésiastiques lors de la création de la préfecture apostolique de la Côte-Nord en 1882 par l'évêque de Rimouski, Mgr Langevin. L'administrateur de cette nouvelle préfecture, Mgr Bossé, occupe ce poste pendant dix ans avant de se retirer, épuisé par la tâche. Ce conflit se situe surtout sur le plan financier : l'évêque contraint les missionnaires à apprendre l'économie aux Innus et il les taxe et les oblige à payer les livres de prières. Nous avons un extrait d'une lettre du père Arnaud à ce sujet lorsqu'il écrit au vicaire général "qu'il a fait bâtir la chapelle de Musquaro et a payé tous les frais d'achat, de transport et d'ouvriers. "Ma bourse est restée à sec", ajoute le missionnaire. Mgr le préfet apostolique, Mgr Bossé, ayant retiré \$300 aux Oblats, ils ne pouvaient désormais plus s'occuper de ces lointaines missions" (Carrière 1957a VIII:225).

Le gouvernement canadien décide alors de leur verser annuellement la somme de \$500 et les pères Babel et Arnaud, aidés des pères Lemoine, Boyer et Perrault, continueront de s'occuper des missions annuellement jusqu'en 1911, année où ils sont remplacés par les Eudistes sur la Côte-Nord (Carrière 1957a VIII:225, 1957b:141-143).

### 3.3.3 - Musquaro : une mission volante

L'histoire de la première époque de la mission de Musquaro est particulièrement confuse. La première difficulté vient du fait que la mission de Musquaro est donnée pendant un certain temps à Itamamiou, à Mécatina et à La Romaine. La seconde difficulté est due au fait que les relations des Oblats manquent de clarté lorsqu'il s'agit de présenter l'histoire des chapelles sur la Basse-Côte-Nord<sup>125</sup>.

Nous savons qu'un poste de traite fortifié est bâti à Musquaro dès 1710. En 1780, rapporte Frenette (1996:142), le groupe qui fréquente le poste de Musquaro comprend un "chef", appelé "chef de poste", le Grand Joseph, et un "chef de prière", Joseph David Peleutshu

---

<sup>125</sup> Carrière (1957a III) traite surtout de Musquaro aux pages 334-342 dans la section intitulée : Masquaro – Itamamiou (Notre-Dame-des-Victoires). Selon lui, c'est surtout grâce au *Cahiers des Comptes* que nous avons quelques informations sur cette mission. Ajoutons que les rapports de mission sont également instructifs à ce sujet.

Cette information indique que ces Innus ont été catholicisés malgré l'absence de mission à l'est de Mingan. Malheureusement, je n'ai trouvé aucune source qui documente cette période. Les premières missions documentées sont celles des Oblats et c'est le séculier Boucher qui les initie à ces missions. Selon les notes du père Fiset<sup>126</sup>, qui accompagne Boucher pour la mission de 1844 à Musquaro :

la chapelle était en bon état, mais sans être dédiée à aucun saint ou sainte. Le tabernacle, assez propre, était fermé à clef et M. Boucher<sup>127</sup> n'avait pas la clef! Le mobilier consistait dans un crucifix en cuivre, 6 chandeliers ayant besoin d'une couche de peinture, une petite image montrant la présentation de la Sainte Vierge, placée au-dessus du tabernacle. Il n'y avait point de sacristie.

Cette précision sur le tableau de la présentation de la Vierge est particulièrement intéressante. Ce tableau illustre la présentation de la Vierge enfant au temple de Jérusalem par sa mère sainte Anne et c'est peut-être de cette façon que les Mamit Innuat ont été mis en présence de ce personnage qui prendra de plus en plus d'importance dans leur religiosité.

Les trois premières missions oblates ont lieu en 1844, 1847 et 1850. En 1845, Durocher et Fiset partent trop tard de Tadoussac pour faire la mission de Musquaro et les Innus, qui ont quitté le littoral pour leurs territoires de chasse, ne viennent pas les rejoindre à Mingan (Durocher 1847a:110). L'année suivante, Durocher et Garin se rendent à Mingan où les Innus de Musquaro viennent les rejoindre de peur de rater une seconde mission. En 1847, le père Clément<sup>128</sup> précise que la chapelle de Musquaro est trop petite et l'on commence à parler de construire une nouvelle chapelle en 1849. La mission de 1850 est donnée par les pères Garin et Arnaud qui soulignent qu'ils n'ont jamais vu autant d'Innus à Musquaro. Comme le signale Arnaud<sup>129</sup> à l'Archevêque de Québec "ce sanctuaire ne se distingue en rien des hangars du poste" et, selon lui (1851:32-33), elle est si petite que la plupart sont

---

<sup>126</sup> AAQ, Q21, CD, diocèse de Hauterive, I:6a. Dans cette lettre, Fiset répond à Mgr Cazeau aux questions concernant les missions de la Côte-Nord : nombre de familles rencontrées à chaque postes (adultes et enfants) ; nombre de baptême, de confessions, de première communion, de mariage et de décès ; assiduité des adultes aux instructions délivrées par le missionnaire ; présence aux postes de "sauvages infidèles" ; état des chapelles et nom du saint auxquelles elles sont dédiées ; liste des effets de la chapelle ; nom et religion du bourgeois ou du commis du poste.

<sup>127</sup> François Boucher donne les missions de Musquaro de 1834 à 1844 et il accompagne Mgr Sidyme lors de la visite épiscopale de 1846.

<sup>128</sup> Clément à Guigues, CHM, V.1.

<sup>129</sup> Arnaud à Turgeon, AAQ, misscellana V.57.

obligés de rester à l'extérieur durant les offices. Soumis aux intempéries et aux piqûres de maringouins, c'est pour eux une grande joie lorsqu'il leur annonce que "le grand chef de la prière" en fera bâtir une plus grande<sup>130</sup>. Ils vont alors chercher le bois qui était sur la goélette à cet effet et promettent d'aider à la construction de leur église, un projet qui restera en suspens.

Malgré la fermeture du poste et la démolition du hangar qui servait de chapelle en 1851, les Innus continuent de s'y rendre pour les missions de 1851 et 1852 pendant que Durocher se met à la recherche d'un endroit convenable, c'est-à-dire une rivière poissonneuse pour nourrir les Innus et dont l'embouchure offre un havre abrité, pour ériger une autre chapelle. À l'été 1851, il accoste à l'embouchure de la rivière Itamamiou. "Accompagné des habitants de l'endroit<sup>131</sup>, je choisis pour l'emplacement de la chapelle un coteau arrosé par la rivière" (Durocher 1855a:48-49). Dans l'impossibilité de trouver un terrain pour les inhumations sur le littoral où domine le roc, il se voit obligé "de placer le cimetière à près d'un demi-mille de distance derrière un petit monticule".

L'année suivante, en novembre 1852, raconte Arnaud<sup>132</sup>, Durocher revient sur sa décision et propose d'ériger la chapelle à l'embouchure de la rivière Coacoachou. Dans ces circonstances, pense Durocher, la Compagnie n'aurait pas à se plaindre qu'on bâtit ailleurs une chapelle qui servirait autant les "planteurs" du Labrador que les Indiens qui ne veulent pas se rendre à Mingan pour les missions. Cette correspondance est confuse. Si les missionnaires ont déjà pensé à construire une nouvelle chapelle à Coacoachou ou à Itamamiou, il semble que leurs supérieurs, qu'ils veulent convaincre, s'attendent encore à ce qu'elle soit construite à Musquaro malgré la fermeture du poste.

Au printemps 1853, Durocher (1855a:48) quitte Québec accompagné de deux charpentiers dans l'intention de construire une chapelle pour la desserte des "Montagnais Maskuaro" et des pêcheurs blancs de la côte. Le bois provient des Escoumins et la chapelle d'Itamamiou est dédiée à la Sainte Vierge sous le titre de Notre-Dame-des-Victoires (Carrière 1957a

---

<sup>130</sup> Dans une lettre datée du 26 janvier 1850, Durocher propose de construire une chapelle à Musquaro. AAQ, 71CD, PP Oblats, I:102.

<sup>131</sup> Ce sont probablement des familles blanches.

<sup>132</sup> Arnaud à Mazonod, APFL, 26, 1854:283-286.

III:335), ou de Notre-Dame-des-Anges selon une autre source<sup>133</sup>. Soulignons que la cloche vient de Tadoussac<sup>134</sup> (Huard 1987:18). Les missions sont données régulièrement à Itamamiou entre 1853, année de la fin des allocations de la Compagnie de la Baie d'Hudson aux Oblats, et 1859, année de la réouverture du poste de Musquaro! À partir des années 1860, vu le nombre restreint de missionnaires pour les Innus, on demande l'aide des prêtres séculiers et on prévient les Innus de Natashquan, de Maskuaro et de Saint-Augustin que la mission aura dorénavant lieu à Mingan plutôt qu'à Itamamiou (Carrière 1957a VIII:221). Bien que Carrière soit muet à ce sujet, il a été démontré plus haut que le départ des Oblats est directement lié à l'arrêt des allocations de la Compagnie de la Baie d'Hudson et non au nombre restreint de missionnaires.

La dernière mission à Itamamiou a lieu en 1859 et les Oblats sont remplacés par des prêtres séculiers qui ne parlent pas la langue innue et qui font surtout les missions hivernales pour desservir la population blanche, les Innus étant dans les terres durant cette saison. Il semble toutefois que pour la période allant de 1860 à 1867, une partie des Mamit Innuat se rend à Mingan et une autre partie va à Natashquan pour recevoir les sacrements de la main de l'abbé Auger qui signe le registre pendant quelques années.

Lors du retour des Oblats sur la Côte en 1868, ils se rendent compte que la chapelle d'Itamamiou est détruite et que les Acadiens se préparent à la transporter à Kegaska. Les missions sont donc données à Mécatina de 1871 à 1875 pour les Innus qui ne peuvent ou ne veulent faire le voyage à Mingan et qui sont dispersées durant l'été depuis la fermeture de la mission de Musquaro. Il n'est pas certain qu'une chapelle fut construite à Mécatina, bien qu'on parle d'en construire une en 1872 et qu'on mentionne qu'elle est abandonnée en 1877.

Durant les années de la mission de Mécatina, les Oblats songent toujours à construire une nouvelle chapelle à Musquaro. En 1873, un père témoigne de l'état de la chapelle de Kegaska<sup>135</sup> qui n'a pas été reconstruite et dont les planches gisent sur le sol. Selon lui, les

---

<sup>133</sup> Nous ne savons pas où est passé le bois débarqué à Musquaro en 1850.

<sup>134</sup> Huard rapporte ici l'histoire du "vol de Tadoussac" accompli par Arnaud et Babel et qui avait fait beaucoup de bruit à l'époque. La vieille chapelle de Tadoussac étant abandonnée, ceux-ci prennent la décision d'apporter la cloche pour la chapelle qu'ils construisaient à Itamamiou.

<sup>135</sup> Cité dans Carrière (1957a VIII:222).

habitants ne la reconstruiront pas, car plusieurs familles vont s'établir en face des îles de Mingan, à Betsuan, pour bénéficier d'un havre plus sûr et pour être à la portée du loup marin. De son côté, l'évêque de Rimouski<sup>136</sup> rend compte le 13 août 1875 que :

D'après le P. Arnaud, depuis 1860 vos pères se seraient fiés sur le missionnaire de Nataskuan pour desservir tous les sauvages qui se rendent aux postes plus bas que ce lieu. Résultat: un bon nombre de familles qui ne voulaient pas monter à Mingan où se faisait la mission ont été privées pendant plusieurs années des secours de la religion. Elles auraient d'ailleurs 30, 50 et jusqu'à 100 lieues pour se rendre à Mingan. Les sauvages réunis dans ce dernier poste m'ont demandé de les autoriser à construire une chapelle à Maskuaro situé à environ 18 lieues en bas de Nataskuan et le P. Arnaud appuie leur requête. Il me semble bien désirable que vos pères aient ici une seconde résidence<sup>137</sup> où ils se trouveraient à peu près au milieu des missions sauvages depuis la Pointe des Esquimaux jusqu'à S. Augustin espace de plus de 1000 lieues et ils seraient éloignés de cent lieues de Betsiamites.

Par la suite, aucune mission n'est visitée sur la Basse-Côte-Nord de 1876 à 1879, ce qui signifie pour les Innus la fin des grands rassemblements durant cette période.

C'est ici que commence la période la plus confuse de l'histoire de Musquaro. Certaines sources disent que les missions ont été données à Itamamiou de 1880 à 1883 alors qu'on sait qu'il n'y a plus de chapelle, tandis que d'autres affirment qu'elles ont été données à La Romaine et que les Innus de Natashquan, Musquaro et Saint-Augustin y participent au nombre de 70 familles. On parle également d'une chapelle à bâtir à La Romaine, comme le mentionne Babel<sup>138</sup> de passage devant Kegaska : "Nous fîmes donc relâche en face des débris de notre pauvre chapelle d'Etamamin, qu'on nous a prise il y a quelques années pour la donner aux Canadiens, lorsqu'ils n'avaient pas donné un centime pour la bâtir. Si cette chapelle existait encore, nous n'aurions pas besoin de bâtir à La Romaine".

On retrouve un plan du site de Musquaro dans le rapport de P. McKenzie de 1890<sup>139</sup>, mais aucune trace de l'église bien qu'elle fut construite en 1882 et que le père Lemoine<sup>140</sup>

<sup>136</sup> Langevin à Antonin, AAR, registre F, lettre 1070.

<sup>137</sup> C'est ici la seule mention d'une éventuelle résidence secondaire à Musquaro, la première étant celle de Betsiamites.

<sup>138</sup> MO, 1882, 20:149-156.

<sup>139</sup> CBH : IM 1257 B.136/e/1 – Post Reports. Muskwaro 1890. P. McKenzie, Inspector officer.

<sup>140</sup> Lemoine à Lefèbre, APO, dossier Betsiamites.

souligne dans son rapport de 1895 que la chapelle est bâtie sur le roc et mesure quarante-cinq pieds carrés. Le poste, érigé sur la rive est de la rivière Musquaro, est clôturé. Il se compose d'une habitation d'un étage et demi de 25x19 pieds pour la famille du commis, érigée en 1888, avec une cuisine attenante érigée en 1884. Le poste de traite et le magasin, érigés en 1883, sont combinés. Ils mesurent 80x20 pieds et ont un étage et demi. On compte aussi une remise, une étable et un chenil. Une vache, un boeuf et un veau sont gardés au poste. W.D.B Scott, âgé de 40 ans, est le commis du poste depuis 24 ans. Il est marié et ses deux enfants vivent avec lui. Des grenades à main (*hand-grenades*) sont disponibles dans tous les bâtiments du poste. La traite des fourrures est la seule activité qu'il y a au poste. Le schooner "Ellie", de 16 tonnes, a été construit en 1875. Il est en bon état mais il n'est d'aucune utilité à ce poste. Une large barge de 28 pieds est utilisée au poste pour décharger les marchandises et pour faire la navette entre les postes.

Nous savons qu'en 1881 et 1882 les missionnaires cherchent un lieu pour bâtir une chapelle à La Romaine et qu'ils en commencent même la construction. Selon Otis<sup>141</sup>, dans son rapport au département des Affaires indiennes publié en 1888, le 17 juillet 1882 "les missionnaires avaient commencé une école de 18 pieds sur 25 qui servirait de chapelle. Après mûre réflexion, comme le gouvernement ne pouvait pas donner de terrain à la Romaine, il avait demandé aux missionnaires de se transporter à Natashquan".

Treize ans plus tard, la chapelle n'est pas encore construite, car le père Lemoine écrit en 1895 qu'il serait bon s'il y avait une chapelle à La Romaine. Enfin, vers 1896, Rouillard (1908:122-123) et Huard (1897) signalent qu'Olomanshibou est le village de Blancs le plus important à l'est de Natashquan. On y retrouve une douzaine de maisons et les familles y vivent de la chasse. Selon Rouillard, c'est un des "points importants pour le commerce de pelleteries. La Compagnie de la Baie d'Hudson y possède un comptoir où tous les sauvages montagnais et naskapis viennent faire leurs échanges". Huard (1897) mentionne l'existence d'une chapelle de vingt-cinq pieds carrés dont l'intérieur est convenable. En 1956, un des plus vieux blancs de La Romaine, un dénommé Guillemette, affirme que la première chapelle, construite en bois équarri, fut commencée par son père vers 1896 (Carrière 1957a VIII:254).

---

<sup>141</sup> Cité dans Carrière (1957a VIII:254).

Que se passe-t-il de 1880 à 1882? Les pères, qui semblent jouir d'un curieux don d'ubiquité, visitent les missions à deux endroits différents, et construisent une chapelle à Musquaro et à La Romaine en même temps! On parle pourtant d'une mission à La Romaine en 1881<sup>142</sup>, d'une visite épiscopale à La Romaine et à Musquaro en 1882<sup>143</sup> où la chapelle en cours de construction est bénite et placée sous le patronage de saint Benoît Labre<sup>144</sup>. La mission de 1883 a lieu à La Romaine en raison d'une épidémie de picote<sup>145</sup>. Afin de mettre un peu d'ordre dans ces événements, écoutons le témoignage du père Arnaud en décembre 1882 qui résume ainsi l'histoire de la chapelle de Musquaro :

Mrg Langevin, Évêque de Rimouski nous ayant permis de bâtir une chapelle sur la côte du Labrador où nous puissions réunir nos sauvages dispersés sur la côte, nous avons fait le choix de Maskuaro, où il y a un ancien cimetière. Il y avait autrefois un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson qui fut abandonné. Notre juridiction ne s'étendait pas au delà de Mingan depuis que des missionnaires avaient été fixés sur la côte de la Pointe aux Esquimaux et à Nataskuan. Les missionnaires malgré leurs désirs de se rendre utiles aux sauvages de ces endroits ne pouvaient le faire vu leur manque de connaissance de la langue sauvage, c'est pourquoi Mgr Langevin étendit nos pouvoirs sur toute la côte afin de pouvoir les évangéliser partout où nous les trouverions. Ce qui nous porta à construire la chapelle mentionnée. Dans le commencement de juin 1882, je fis voile vers ces parages après avoir frété une goélette de tous les matériaux nécessaires et nous nous mîmes à l'oeuvre aussitôt après notre arrivée – nous fûmes seuls – les ouvriers et moi – Jean Levasseur, son fils Alphée et un jeune Terriault pour débarquer, et porter sur place tous les matériaux [...]. Dès que la nouvelle fut répandue sur la côte que je construisais à cette place une chapelle, les sauvages y arrivèrent de toute part et en peu de jours je comptais 80 familles que je commençais à instruire et à confesser. Le 28 juin, le vaisseau du gouvernement *La Canadienne* faisait son apparition à l'entrée de la rivière Maskuaro, avec Mgr Charles Guay, prot. Ap. Il venait au nom de Mgr de Rimouski confirmer les sauvages. Le 2 juillet, il bénit la nouvelle chapelle non encore terminée et la plaça sous le vocable de St Labre.

(Arnaud, cité dans Carrière 1957a VIII:225).

Le père Arnaud retourne à Musquaro en 1884 et la mission de 1885 est visitée par le père Babel. Arnaud visite la mission à Musquaro pour la dernière fois en 1896 avec le père Boyer à l'âge de 70 ans et il est remplacé par ce dernier de 1897 à 1911. En 1911, les Eudistes

<sup>142</sup> MO, v.20:1882:12-17.

<sup>143</sup> AAQ, diocèse de Hauterive, dossier Guay.

<sup>144</sup> Benoît Labre est béatifié en 1861 par Pie IX et canonisé quelques années plus tard par Léon XIII. Il vécut en pèlerin mendiant à partir de 1768 et se fixa à Rome en 1775 jusqu'à sa mort en 1783 à l'âge de 35 ans.

<sup>145</sup> Arnaud à Mme Otis, AGO, dossier Arnaud, 2 juillet 1883.

remplacent les Oblats dans les missions indiennes de la Côte-Nord. Selon Garnier (1947:63, 72), les pères eudistes qui visitent les missions indiennes de 1911 à 1946 sont les pères français Pétel, Le Jollec – qui passent l'hiver 1910-1911 avec les pères oblats qui les initient à leur ministère – Tortellier, Brière et Jauffret, et les pères canadiens Doucet, pendant vingt-cinq ans, LaBrie, Poulin, Lapointe et Sirois. Les aînés qui ont été consultés se rappellent seulement des pères Pétel, Poulin, Sirois, Doucet et Décarie.

Le tableau suivant présente le nombre de familles ou d'individus qui fréquentent les missions de la Basse-Côte-Nord de 1844 à 1895 lorsque ces sources sont disponibles dans la littérature. Nous voyons que le nombre d'Innus qui fréquentent les missions de la Basse-Côte-Nord augmente d'année en année. Les années où les missionnaires ne dénombrent qu'une dizaine de familles ou moins peuvent être considérées comme des missions manquées du fait que le missionnaire est arrivé trop tôt ou trop tard à la mission.

**Tableau 7 - Fréquentation des missions de la Basse-Côte-Nord au XIXe siècle**

Date	Mission	Familles	Individus
1844	Musquaro (Fiset <sup>146</sup> )	20	83 (46 adultes, 37 enfants)
1850	Musquaro (Arnaud et Garin)	25 à 30	100
1853	Itamamiou (Babel)	70	
1866	Mingan (Babel)	122	509 (117 filles, 122 garçons)
1881	La Romaine (Babel)	70	
1882	Musquaro (Arnaud)	80	250 personnes
1895	Musquaro (Lemoine)	90	350 personnes

### 3.4 - Les Oblats et l'instruction religieuse

Il sera ici question de l'éducation religieuse dispensée aux Innus dans leur propre langue par les Oblats. Cette éducation implique la diffusion de livres et l'apprentissage de la lecture, de l'écriture, des chants et des prières pendant les missions et durant le reste de l'année en forêt en l'absence du missionnaire.

Sur la Côte-Nord, les Oblats ont utilisé les mêmes stratégies de conversion que les Jésuites et, comme nous l'avons vu dans la section précédente, ils ont misé sur les missions

<sup>146</sup> *Annales de la propagation de la foi de Lyon* 1845:253-256.



volantes là où ils ne pouvaient créer de "réductions". Ces stratégies, telles que décrites par Beaulieu (1990:151-152), consistent à s'attaquer aux "pratiques et aux conceptions religieuses traditionnelles", à "délimiter le champ du *croyable* et à prescrire les pratiques appropriées dans les rapports avec l'au-delà". Tout comme leurs prédécesseurs, les Oblats, qui s'appuient sur la maîtrise de la langue innue, cherchent à convaincre les Innus qu'ils sont dans l'erreur et que le catholicisme représente la seule vision du monde valable.

Lors des missions, qui ne durent que quelques jours, l'enseignement religieux est sommaire et fait appel à des catéchistes amérindiens et la mission ne peut être comparée aux réductions jésuites en raison du nomadisme innu. C'est pourquoi l'édition en langue innue a connu un tel développement durant la seconde moitié du XIXe siècle. Pour Carrière (1957a IX:323), qui ignore les motifs économiques qui poussent les Innus à suivre les missionnaires d'une mission à l'autre, après les longs voyages pour se rendre aux postes afin de rencontrer les missionnaires, ceux-ci n'auraient d'autre souci que celui de s'instruire. On connaît pourtant les problèmes liés aux relations difficiles avec les commis des postes (listes noires, difficultés d'approvisionnement, endettement). Concernant la qualité de cette instruction, pour les Oblats "il ne fut jamais question de transformer les indigènes en intellectuels et jamais la pensée ne vint de fonder des oeuvres d'éducation avancée dans ces réserves<sup>147</sup> [sic]. Mais on travailla à l'instruction des Indiens dans les choses susceptibles de les aider à gagner plus facilement leur vie<sup>148</sup>" (Carrière 1957a IV:64).

L'instruction, uniquement religieuse, est dispensée pendant la courte période des missions et malgré les efforts du père Arnaud, l'école de Betsiamites, la première pour les Innus de la Côte-Nord, n'ouvrit qu'à la fin du XIXe siècle (Carrière 1957a IX:318). Durant les moments libres des missions, les Innus suivent des leçons de catéchisme et apprennent à lire et à écrire en langue innue dans le seul but d'être capable de lire les livres de prières. Selon Arnaud (1855c:96) les exercices se font avec des couteaux ou du charbon, en guise de crayons, sur des écorces de bouleau qui remplacent le papier. La décoration des chapelles est une autre façon de former les néophytes et les "païens" à la vie liturgique (Carrière

---

<sup>147</sup> Carrière fait ici référence aux réserves de l'Ouest canadien et à celles qui sont fondées au Québec à la fin du XIXe siècle et qui sont sous la responsabilité des Oblats installés à Betsiamites.

<sup>148</sup> Nous avons vu à la section 3.2.2 que les Oblats ont vainement tenté d'instaurer l'agriculture sur la Haute et Moyenne-Côte-Nord.

1957a IV:68-69). D'ailleurs, comme le signale Huard (1897:11), la chapelle de Betsiamites était tellement belle qu'un Naskapi décida de se faire chrétien lorsqu'il y entra pour la première fois! Ce catholicisme, dit baroque, qui suit la Restauration française et qui se situe dans un contexte de rivalité avec les protestants, met l'accent sur les sens plutôt que sur l'intelligence, ce qui résulte en une catholicisation superficielle.

C'est dans les missions de la Haute-Côte-Nord que l'éducation a porté ses premiers fruits. Selon le père Clément<sup>149</sup>, en 1847, les Montagnais des Îlets Jérémie sont en effet plus instruits que les Algonquins du Témiscamingue "et la tempérance s'observe très scrupuleusement parmi eux", et Arnaud (1851:36) ajoute qu'ils savent tous lire et écrire. Enfin, Durocher (1855b:62) indique que c'est aux Îlets Jérémie que se trouvent les Innus "les plus spirituels et les mieux instruits de nos saints mystères" et qu'ils sont "l'âme de nos missions montagnaises". Pour ce qui est des Innus de la Basse-Côte-Nord, qui entendent pour la première fois un missionnaire parler leur langue en 1845, Durocher (1847a:106-109, 1847b:117) souligne que "les grandes vérités de la religion, annoncées d'une manière toute neuve pour eux, firent la plus profonde impression sur leurs esprits et sur leurs cœurs".

L'apprentissage de l'écriture et de la lecture suppose la diffusion de livres. En ce sens, l'édition en langue innue a une longue histoire et c'est par les livres de prières que les Innus apprennent à lire et à écrire leur langue. D'ailleurs, les aînés de la Basse-Côte-Nord qui savent aujourd'hui lire et écrire l'ont appris de la même manière que leurs ancêtres dans les années 1850. En 1767, le père de La Brosse, un Jésuite, fait imprimer le premier livre au Canada. Il s'agit d'un manuel de prières et d'un catéchisme en langue innue intitulé *Nehiro-Ininiui Aiamihe Massinahigan* publié en 2000 exemplaires chez Brown et Gilmore à Québec (Dufour 1996:219, Hébert 1986:79)<sup>150</sup>. Cet ouvrage est suivi par un abécédaire dans la même langue et d'un calendrier.

Ce catéchisme, composé de 150 questions et réponses simples et concrètes, ne contient pas l'histoire sainte, ni les fêtes et cérémonies qu'on retrouve dans le catéchisme de Mgr de Saint-Vallier. Par contre, les calendriers distribués aux Montagnais compensaient l'absence

---

<sup>149</sup> CHM, v.1:89-97.

<sup>150</sup> Soulignons que le coût est défrayé par les Bourgeois protestants de Québec qui financent également les missions du Père de La Brosse (Hébert 1986:79).

des fêtes dans ce catéchisme qui représente un effort d'inculturation selon Hébert. On accorde une place très importante à la prière par rapport à la doctrine chrétienne et on tient compte du nomadisme des Montagnais pour créer une nouvelle organisation du temps basée sur les nécessités de la vie en forêt.

L'année religieuse est bien adaptée à la vie indienne : la fête de sainte Anne (26 juillet) marque le début du calendrier, qui se termine avec la fête de saint Jacques, le 25 juillet. La fête de sainte Anne constituait une sorte de sommet de la vie religieuse chez les Montagnais ; les registres indiquent que le Père de La Brosse célébrait toujours cette fête à Tadoussac ; on trouve aussi un chant à sainte Anne dans le *Nehiro-Iriniu*.

(Hébert 1986:72).

Cette coïncidence a été utilisée par les missionnaires. D'un côté, sainte Anne est très importante en tant que grand-mère, et de l'autre, c'est à cette date que les Montagnais de l'Ouest reviennent pour l'été sur le littoral et se présentent aux missions. Plusieurs des écrits du père de La Brosse sont restés à l'état de manuscrits et, malheureusement, deux ouvrages sont aujourd'hui perdus : une traduction de la Bible et le *Liber superstitionum* (61). Dans le catéchisme, les péchés à éviter, au nombre de 48, sont énumérés, et une vingtaine concerne les pratiques chamaniques et font référence au *Liber superstitionum* (Hébert 1986:61-73).

Ratelle (1987:136) souligne que l'absence plus ou moins complète de missionnaire sur la Côte-Nord entre 1790 et 1840 laissait présager un retour aux valeurs traditionnelles mais que les Innus ont continué à pratiquer le catholicisme et à enseigner à lire et à écrire à leurs enfants à l'aide de ce livre. Lorsque Durocher arrive sur la Côte-Nord en 1840, il s'aperçoit que les Innus se sont transmis la connaissance de la lecture et de l'écriture à partir du *Nehiro-Iriniui* et que les Indiens du poste de Tadoussac ne parlent du père de La Brosse qu'avec la plus grande vénération. "Leur devise était : Ne rien innover dans la religion que nous a prêchée le grand *Tshitshisahigan*" (Durocher 1847a:105).

Il est surprenant que Ratelle parle d'un retour aux valeurs traditionnelles car pour les Innus, les deux religions n'étaient pas exclusives et la transmission de la lecture et de l'écriture, tout comme celle des pratiques catholiques, n'est pas un empêchement à la persistance des pratiques chamaniques en forêt. D'ailleurs, en mai 1866, malgré la présence de 509

Innus à la mission de Mingan, tous de "bons pratiquants", le père Babel se désole du retour des pratiques chamaniques :

Voilà deux jours que je confesse et je n'ai pu que trop me convaincre que trois choses, que les RR P. Durocher, Arnaud et moi avons tant travaillé à abolir, c'est-à-dire l'ivrognerie, le tambour, la jonglerie et la danse, sont maintenant en pleine vigueur. Nous avons réussi mais notre oeuvre est anéantie.

(Babel 1866:8).

Quelques ouvrages sont ensuite publiés par les Oblats. Durocher et Fiset composent à Chicoutimi "un petit catéchisme et un cahier d'examen de conscience" avec l'aide d'interprètes venus des Îlets Jérémie pendant l'hiver 1845 (Durocher 1847a:105). Toujours en 1845, Durocher (1847b:113) signale que son catéchisme de la confirmation circule dans la région de Tadoussac et que certains Innus en auraient fait des copies. En 1846, à son retour de la mission de Mingan, Durocher (1847b:112, 116-118) est obligé de s'arrêter à Pointe des Monts à cause de vents contraires et il est reçu par le gardien du phare. Il profite alors de la tranquillité du lieu pour travailler à ses livres en innu et il traduit quelques prières et les cantiques du chemin de croix. Ce recueil est publié à Québec en 1847 grâce à l'aide financière de l'association de la Propagation de la Foi. C'est, nous dit Carrière (1957a IV:60-61), "un livre de prières en musique, chants religieux, Introït, Kyrie, Agnus Dei, Credo, etc. à l'usage des missions du Saguenay et de la rive droite du Saint-Laurent en aval de Tadoussac". Cet ouvrage est réédité l'année suivante<sup>151</sup> et une troisième édition, revue et augmentée, paraît en 1856<sup>152</sup>. Durocher publie également en 1852 le *Livre de prière à l'usage des sauvages Escoumains, de Godbout, des Sept-Îles, de Mingan, de Maskuaro, de Chicoutimi et du Lac Saint-Jean*<sup>153</sup>. Cet ouvrage de 168 pages est édité à Montréal par Louis Perrault. Il fait ensuite paraître un ouvrage de 130 pages intitulé *Livre de prière à l'usage des sauvages*, chez Côté à Québec en 1867<sup>154</sup>. Ce dernier ouvrage, intitulé *Aiamieu*

<sup>151</sup> L.J.C. et M.I., 1848, *Aiamieu Kuketshimitun Misinaigan*, Kaiakonigants nte opisti koiats, Nte Etat Augustin Côté et Cie

<sup>152</sup> L.J.C. et M.I., 1856, *Aiamieu Kushkushkutu Mishinaigan*, Kaiakonigants nte opistikoiats, Nte Etat Aug. Côté et Cie.

<sup>153</sup> *Ir Mishiniigin. Eku omeru tshe apatstats Ishkuamishkornuts, Uiapokornuts, Uashaornuts, Ekuandjornuts, Mashkuarornuts, Shikotimiornuts, kie Piokuakamiornuts*, Moniants : Akonikano nte Etat, Louis Perrault, 1852.

<sup>154</sup> L.J.C. et M. I., *Ir Mishiniigin. Eku omeru tshe apatstats llnuts*, Kaiakonigants nte opistikoiats, Nte Etat, Augustin Côté, 1893.

*Kie Nikamu Mishinaigan*, littéralement "il prie aussi il chante le livre", et souvent réédité, est le fameux "Livre de prière" des Innus<sup>155</sup>.

Vingt ans plus tard, en 1887, Mgr Bossé demande l'aide des "bons chrétiens" pour défrayer le coût du livre de Durocher pour les Indiens de La Romaine en soulignant ses usages multiples : chants et cantiques, prières, catéchisme et livre d'instruction pour les enfants. De son côté, le père Arnaud publie un petit livre de vingt pages intitulé *Tshisteglign tshe apastats ilnuts* (Livre de prières en montagnais de l'est), chez Côté à Québec en 1887<sup>156</sup>. Carrière mentionne également que plusieurs dictionnaires innu-français sont demeurés sous une forme manuscrite<sup>157</sup> (Carrière 1957a IX:311).

Ces livres que les aînés se transmettent de génération en génération, sont le seul lien entre les Innus et la religion catholique durant l'hiver. Comme le remarque Mgr Bossé<sup>158</sup> en 1887 : "les ressources dont le Missionnaire dispose sont si faibles qu'à peine chaque famille peut-elle avoir un de ces livres précieux, et c'est leur Apôtre quand ils sont dispersés au fond des bois". Ce livre sert également à la sanctification du dimanche sur les territoires de chasse et, selon Babel (1855:36), à se préparer pour la mission estivale. C'est aussi un document éducatif, car les parents enseignent le catéchisme aux enfants et néophytes qui, du même coup, apprennent les prières, la lecture et l'écriture (Durocher 1847b:113, 116).

Les Mamit Innuat sont donc lettrés au milieu du XIXe siècle. Ils peuvent lire et écrire les prières et ils laissent des messages écrits en forêt sur de l'écorce de bouleau pour indiquer le chemin qu'ils empruntent. De plus, le 11 juillet 1866, le chef des Innus de la Baie-des-Esquimaux affiche dans l'office du poste de Mingan une proclamation qu'il a écrite. Cette proclamation, dont nous ne connaissons pas le contenu "n'est pas trop mal pensée. Les choses sont dites bien crûment mais le fond n'est pas mauvais" (Babel 1866:24). À la demande du chef, elle est traduite en français le lendemain par Babel.

---

<sup>155</sup> L'édition actuelle est la suivante : L.J.C. et M.I., *Aiamieu Kie Nikamu : Mishinaigan. Tshe apastats ilnuts*. Opishtokueiats akonigano, 1947. Elle comprend des extraits des livres précédents dont plusieurs chants notés en grégorien qui sont des photocopies du livre de chant publié en 1856.

<sup>156</sup> Selon Huard (1897:8), le titre est *Tshishtekiikan Tshe Apastats Ilnuts* et il est publié chez le même éditeur en 1895. Il pourrait s'agir d'une réédition.

<sup>157</sup> De ceux-ci, l'*Apparat français-montagnais* du père Laure est publié en 1988.

<sup>158</sup> APFQM, 1887:232.

Comme le chef de Sheshatshit sait lui aussi écrire à cette époque, nous pouvons donc dire que c'est une pratique courante chez les Innus pourtant présentés comme un peuple illettré et de tradition orale. Plusieurs aînés mamit innuat ont appris à lire et à écrire de leurs parents et ils ont transmis ce savoir à leurs enfants. Cette tradition est d'ailleurs soulignée par le père Fortin, premier missionnaire résident à Nutashkuan en 1958 :

Les Montagnais de la Côte-Nord ne sont pas analphabètes. Cela surprend peut-être plusieurs personnes qui sont portées à croire que ces vieux Indiens lointains n'ont jamais su écrire ni lire. Pourtant, depuis plusieurs générations, ces gens des lointaines contrées nordiques ont su écrire et lire leur propre langue dans leur orthographe particulier [sic] et rédiger des livres.

(Fortin 1992:3).

La prière a aussi une place importante, sinon centrale, dans la religiosité innue. Arnaud (1855a:40) raconte que les Naskapis non convertis demandent aux Innus de passage sur le territoire de leur apprendre les prières que les Oblats leur ont enseignées. Durant l'hiver 1853-54, Arnaud, qui accompagne les Naskapis sur leurs territoires de chasse, enseigne chaque soir le catéchisme aux adultes et tous les matins, il réunit les chasseurs avant leur départ pour leur faire la prière. Seul durant la journée avec les femmes et les enfants, il enseigne à ces derniers le catéchisme en commençant par des cantiques suivis de la prière et du chapelet. Le chapelet est l'outil par excellence de la prière et, selon Arnaud, ils le récitent souvent à l'intention du "grand chef de la prière" et du "grand priant" (le Pape et l'Évêque). La seconde intention est "pour la propagation de la foi"<sup>159</sup> ; la troisième, pour leurs missionnaires ; la quatrième, pour eux-mêmes ; la cinquième, pour leurs parents et amis". Le soir, Arnaud (1855c:96-98) leur récite quelques miracles opérés par l'intercession de la Vierge et il ajoute qu'ils sont particulièrement friands de l'histoire de l'apparition de la Vierge aux enfants de la Salette<sup>160</sup>.

Durant les missions, Durocher (1847a:107-108) indique que les parents "sont tous très exacts à montrer les prières à leurs enfants". Après les exercices du soir, les mères font réciter, dans la chapelle, les prières aux jeunes enfants. "Ils terminaient par des vœux pieux en faveur de leurs parents : "Jesos, *shuelim n'ottawi, shuelim nikaw*". Jésus, fait

---

<sup>159</sup> N'oublions pas que les Oblats sont redevables à cet organisme pour l'impression des catéchismes et des livres de prières.

<sup>160</sup> Nous avons ici une preuve supplémentaire que les Oblats n'ont pas encouragé la dévotion à sainte Anne mais bien à la Vierge.

miséricorde à mon père, miséricorde à ma mère". En 1853, aux Îlets Jérémie, Durocher (1855b:63) observe qu'après la prière du soir les mères apprennent les prières et les définitions du sacrement de l'Eucharistie et de la Confirmation aux enfants et, le père Clément qui visite la mission des Îlets Jérémie en 1847, nous renseigne également sur cette pratique<sup>161</sup> :

Quand ils sont réunis au poste, il se pratique parmi eux un usage bien touchant ; tous les soir, après la prière [...] tout le monde se retire à l'exception des mères de familles dont les enfants sont encore en bas âge ; alors commence un autre exercice pour ces petits enfants. Leurs mères leur font répéter tout haut après elles les prières et on entend 100 voix diverses qui parlent à Dieu en même temps. Les hommes ne remplissaient ce devoir qu'à défaut des femmes.

Comme nous le voyons dans les entrevues réalisées dans le cadre de cette thèse, l'effort missionnaire commencé au milieu du XIXe siècle et qui visait à apprendre la lecture aux Mamit Innuat a porté fruit. Ce sont les parents qui se chargeaient d'apprendre la lecture aux enfants, et ce, uniquement par le biais de livre religieux. Marie-Josette Wapistan (US 4:1) et Philomène Mollen (M 13:5, US 10:1), âgée respectivement de soixante-quinze et de quatre-vingt-cinq ans au moment des entrevues, racontent que ce sont leurs parents qui leur ont enseigné à lire. Pourtant, Jean-Baptiste Lalo (US 12:13,16), qui souligne également que les parents apprenaient à lire à leurs enfants, mentionne que les anciens apprenaient les prières par coeur et savaient les réciter sans l'aide du livre, tandis que les aînés actuels ont besoin du livre pour pouvoir les lire. "Aujourd'hui, si on regarde les gens de mon âge [...], il y a en a pas un ou une qui sait réciter une prière par coeur. Ils prennent le livre puis ils regardent, ils lisent les prières. Mais autrefois nos grands-mères et nos anciens eux autres, quand ils priaient devant une personne malade, ils récitaient la prière par coeur, ils les savaient par coeur". Nous voyons ici toute l'importance de la tradition orale dans un contexte d'apprentissage de la lecture. Alexandre Bellefleur (US 9:1), qui a appris à lire avec le Livre de prière, se désole qu'il n'y ait plus aujourd'hui de livre de prière pour apprendre aux enfant à chanter et à prier. Après avoir appris aux enfants à faire leur signe de croix, dit-il, ces derniers devaient apprendre l'enseignement contenu dans le livre afin de recevoir la première communion et la confirmation.

---

<sup>161</sup> CHM, v.1:89-97.

Concernant les chants religieux, nous avons quelques informations sur ceux qui sont en vogue au XIXe siècle. Entre Tadoussac et Portneuf, les Innus qui accompagnent Durocher (1847a:106) en 1845 chantent des cantiques en l'honneur de Marie sur les airs de "Unis aux concerts des anges" et "À la claire fontaine"<sup>162</sup> et la mission des Îlets Jérémie de la même année s'ouvre le 12 juin par le chant de *Ashtam Menomanitoin (Veni, Creator Spiritus)*. Lors de la visite épiscopale de 1853 aux Îlets Jérémie, les chants qui clôturent les prières du soir sont le *Pace Domini*, l'invocation *Maria refugium peccatorum*, et l'*in manus tuas Domine* (Durocher 1855b:63). En 1887, Mgr Bossé<sup>163</sup> mentionne les chants qu'on retrouve dans le *Mishinaigan* du père Durocher. Il s'agit des :

*Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus et Agnus*, la Messe des Morts avec *Libera*, des psaumes composés par les pères en Montagnais ainsi que quelques hymnes. Il y a même un long *Tshipituk KeshKanakanuts*, chemin de croix avec cantique pour chaque station. Les dernières pages sont le *Tshinaskumitinan tshije manituin, te Deum*, le *Tsije Manito ostuwin, Tantum ergo*, le *Ka iriniKaitaku, Lauda Sion*, le *Tshi shutshelimitinan, Sub tuum* et le *TshipiatuKuts wets, O Sanctissima*. L'air des cantiques n'est pas noté, il s'apprend par coeur.

Huard (1897:253-261), qui accompagne Mgr Bossé pour la mission de 1895 signale les chants funèbres suivants : le *Rashimoto ranepits (Requiem aeternam)* et le *Tshir Jesus Rutshimamino (Dies irae)*. L'importance du chant comme dispositif d'éducation religieuse est également soulignée par les missionnaires. Selon le père Nédélec<sup>164</sup> : "Sans chants, pas de missions sauvages [...]. Ils ont des voix douces et mélodieuses, l'oreille fine et délicate ; les étrangers sont pleins d'admiration en les entendant chanter en leur langue les louanges du Seigneur. Messes, vêpres, enterrements, tout se chante en langue montagnaise". À Musquaro, lors de la mission de 1847, le père Clément<sup>165</sup> mentionne que "le chant pour eux est l'affaire la plus importante" et que c'est "un des moyens les plus puissants pour convertir les sauvages et conserver les néophytes dans une grande ferveur". Ce père parlait peu la langue innue et s'est contenté durant cette mission d'enseigner de nouveaux cantiques composés par le père Durocher durant le voyage (Carrière 1957a III:306). À Musquaro, Durocher fait faire des exercices de chants deux fois

---

<sup>162</sup> Cette chanson serait l'*Uashkutsh* (Durocher 1847b:121).

<sup>163</sup> APFQM, 1887:232.

<sup>164</sup> Cité dans Carrière (1957a IX:325).

<sup>165</sup> CHM v.1:89-97.



par jour à la chapelle et quand il retournait au poste, tous le suivaient pour se faire répéter les mêmes airs (Carrière 1957a III:337).

Selon la lettre de Clément à Guigues (CHM, v.1:89-97), il semble que ses cours de chants à Musquaro aient porté fruit :

L'ardeur de nos montagnais sur cette partie du culte mérite d'être mentionnée. Le chant pour eux est l'affaire la plus importante, ils ne peuvent se lasser de chanter. Quand dans une localité on a pu cultiver un air de cantique ceux des postes voisins montrent une grande activité pour le connaître. Vont-ils se visiter? à peine s'est-on salué qu'ils commencent à chanter, aussi le chant est-il un des moyens les plus puissants pour convertir les sauvages et conserver les néophytes dans une grande ferveur.

Ils aiment tellement le chant que tout au long de la mission de 1854, les Innus demandent au père Babel (1855:39) de chanter des cantiques et ils ne lui donnent point de repos "qu'ils ne les eussent parfaitement appris". De son côté, Durocher (1855a:60) précise que les Innus chantent les offices dans leur langue et que leurs vêpres décrivent les cérémonies de la messe sur le ton des psaumes. Tous les mystères de la vie du Christ et de la Vierge et toutes les vérités de la religion sont mis en chants, ce qui donne aux missionnaires "beaucoup de facilité pour leur inculquer toutes les vérités du christianisme". À ce sujet, Huard (1897:10) précise qu'il fallut avoir une permission spéciale de Rome pour avoir l'autorisation de chanter la messe en langue montagnaise.

Enfin, à la fin du XIXe siècle, les missionnaires utilisaient également le "Tableau catéchisme" du Père Lacombe (voir photo 6, annexe 9). Selon Champagne (1986:92-94, 109), ce tableau s'inspire de l'échelle catholique inventée par l'abbé Blanchet<sup>166</sup> en 1839 lorsqu'il se rend compte de l'inefficacité du catéchisme traditionnel pour convertir les Chinook. Cette première échelle est probablement inspirée en partie par les relations des Jésuites du XVIIe siècle. C'est en 1865 que le Père Lacombe, un Oblat en mission chez les Pieds-Noirs, s'inspire de cette échelle pour produire la sienne appelée "Tableau synoptique de la doctrine Catholique mis à la portée des sauvages qui n'ont pas encore reçu aucune instruction", puis tout simplement "Tableau catéchisme". C'est l'échelle catholique qui fut le plus distribuée et

---

<sup>166</sup> Ce prêtre séculier, natif de Saint-Pierre-de-la-Rivière-du-Sud près de Québec, est envoyé en Oregon en 1838 par l'évêque de Québec pour convertir les Amérindiens à la demande des commis de la Compagnie de la Baie d'Hudson.

elle s'inspire de la doctrine des deux voies, celles du bien et du mal. Elle est divisée en deux parties. Du côté gauche, on retrouve le dogme et, du côté droit, la morale. Du côté droit, on retrouve deux chemins. Celui de gauche, en jaune, représente le bien et celui de droite, en noir, représente le mal et c'est de ce côté que les Amérindiens sont représentés.

Selon Goulet et Peelman (1983:25), ce tableau illustre un essai d'inculturation complètement raté et perpétue la vision dualiste propre à l'idéologie catholique du XIXe siècle qui divise le monde entre les bons et les méchants, c'est-à-dire entre les catholiques et tous les autres. Il présente les Amérindiens comme les descendants d'une "race maudite" et dévalorise l'âme religieuse autochtone et leur culture. La seule mention de l'utilisation de ce tableau a été retrouvée dans le journal de voyage du père Arnaud (Arnaud 1877:77). Lors de la mission de Notre-Dame des Neiges (North West River), en présence de trois Naskapis polygames – l'un a trois femmes, deux sont soeurs, le second en a deux et le troisième a pour femme la mère et la fille – Arnaud fait le catéchisme en expliquant l'échelle du Père Lacombe et leur fait remarquer que Dieu n'a donné qu'une seule femme à Adam et non plusieurs et : "que s'ils voulaient être chrétiens et suivre le bon chemin qui conduit au ciel, ils devaient dès ce moment abandonner l'autre dans lequel cheminent les mauvais sauvages".

Malgré l'absence plus ou moins complète de missionnaire sur la Côte-Nord entre 1790 et 1840 les Innus se sont transmis la connaissance de la religion catholique, de la lecture et de l'écriture à partir du *Nehiro-Iriniui* de Père de La Brosse. Bien que s'appuyant sur la maîtrise de la langue, le catéchisme en langue innue, l'échelle du Père Lacombe, et la publication de calendriers et de livres de chants et de prières, l'enseignement des Oblats met l'accent sur les sens et l'émotion (impact des symboles, des images et du rituel) plutôt que sur l'intelligence (compréhension du message), ce qui résulte en une catholicisation superficielle. Les Innus apprennent tout de même à lire et à écrire et transmettent l'apprentissage de la lecture, les chants et les prières en l'absence du missionnaire. Si pour les Innus, la religion catholique et le chamanisme n'étaient pas exclusifs, il en allait autrement pour les missionnaires pour qui le catholicisme représentait la seule vision du monde valable, ce qui dévalorisait à la fois la religion traditionnelle et la culture innue.

### 3.5 - La lutte des Oblats contre les "pratiques déviantes"

Le but principal des missions est l'affermissement de la foi par le biais de la mise en place de dispositifs éducatifs et disciplinaires afin de lutter contre les pratiques chamaniques, la polygamie et quelques "pratiques déviantes". Tout comme les Jésuites, qui étaient conscients que la conversion est rarement un geste raisonné, les Oblats ont également recours à l'émotion en jouant sur la sensibilité, la peur, la sanction et la gratification. Ces émotions deviennent "un instrument privilégié dans cette stratégie" (Beaulieu 1990:151-152). Au XVIIe siècle, poursuit Beaulieu, la prodigalité de la vie missionnaire des Jésuites au Canada est une source de prestige et d'autorité morale et nous voyons que les Oblats, qui ont bénéficié de cette autorité, ont également cherché à briser la force sociale de la communauté en portant une attention particulière aux chefs Innus pour utiliser leur prestige.

Les rapports de mission sont les seules sources écrites qui présentent le chamanisme innu<sup>167</sup> au milieu du XIXe siècle ainsi que l'émergence d'un christianisme prophétique typiquement innu. La résistance des Innus à la nouvelle religion, en particulier chez ceux que les missionnaires désignent sous le nom de Naskapis, s'exprime par la fidélité aux pratiques chamaniques, par diverses pratiques vues comme "déviantes" par les missionnaires, et par des conflits plus ou moins ouverts avec ces derniers. Les missionnaires mettent donc une attention toute spéciale à supprimer les pratiques qu'ils jugent contraires à la vie chrétienne. D'autres pratiques jugées déviantes par les Oblats proviennent du contact avec les Blancs, de la consommation d'alcool et de l'influence de l'Église protestante. Pour ce qui est de l'anthropophagie, deux cas sont rapportés par les Oblats dont l'un est relié à la famine et l'autre au chamanisme. Les Oblats ont également rapporté quelques pénitences exemplaires imposées aux fidèles repentis. Ajoutons que la lutte contre la polygamie, contrairement à celle contre le chamanisme et l'alcoolisme, a eu plus de succès. En moins d'une génération, la polygamie est devenue chose du passé car le baptême dépendait de son abandon. Nous avons vu à la section 3.2.1 l'impact de cette injonction sur les femmes laissées pour compte et qui deviennent "veuves" du jour au lendemain.

---

<sup>167</sup> Un conte innu, présenté à la section 4.1, montre comment le rituel de la tente tremblante a déjà sauvé le père Babel de famine.

### 3.5.1 - La lutte contre le chamanisme et l'alcoolisme

Des leur arrivée sur la Côte-Nord en 1844, une des premières activités des missionnaires est de punir les jongleurs<sup>168</sup> (Durocher 1847a:111). Nous ne savons pas quelles étaient ces punitions, mais les Oblats décrivent leur pratiques. Lors de la mission de 1845, Durocher célèbre un peu rapidement l'abolition des "danses et des pratiques superstitieuses" et des "sacrifices faits pendant leurs festins aux mânes de leurs ancêtres supprimés"<sup>169</sup>. Lors de la visite épiscopale à la mission de Mingan en 1853, Durocher (1855b:63-64) rend compte des pratiques des Naskapis qui sont descendus sur la côte pour se convertir. Il souligne d'abord l'embarras et la gêne de ces derniers lors des cérémonies, car les Innus déjà convertis les ont prévenus qu'ils devaient abandonner leurs pratiques chamaniques qui, selon le missionnaire, sont encore "fort en usage dans leur tribu". Durocher présente quelques-unes de ces pratiques. Il s'étonne du "respect religieux qu'ils ont pour les ossements de certaines bêtes fauves" qui ne doivent pas être donnés aux chiens et qui sont suspendus aux arbres, enfouis en terre ou jetés à la rivière ; il souligne les festins pendant lesquels "ces infidèles immolent la chair d'animaux tués à la chasse et la réduisent en cendres" ; les chants et danses au tambour qui leur permettent, pour obtenir du gibier, "de voir dans leurs songes le lieu où habitent les bêtes fauves" ou, lorsque quelqu'un est malade "de voir en songe celui qui a jeté le maléfice" et de "connaître les plantes propres à sa guérison". Il termine en disant qu'une fois évangélisée, cette tribu "nous console comme les autres".

De son côté, le père Arnaud (1855c:83-85), selon qui le malheur des pauvres Naskapis est dû au terrible démon qui "règne en maître au sein de leurs forêts", mentionne qu'ils croient, d'une façon tellement confuse qu'ils ont de la difficulté à en rendre compte, "à l'existence de deux divinités qu'ils appellent *Manitous* (esprits)", un bon et un mauvais. Le premier "accorde le succès dans toutes les entreprises" et le second, à qui ils "attribuent tous leurs malheurs", est redouté. Arnaud précise qu'ils ne rendent pas de culte au sens propre à ce mauvais Manitou, à l'exception de "quelques petites pratiques superstitieuses, auxquelles ils attachent beaucoup d'importance, et qui forment tout leur bagage en fait de religion extérieure". Le missionnaire fait ensuite une description d'Atshen, qu'il associe au mauvais

---

<sup>168</sup> C'est le nom donné aux chamanes par les missionnaires catholiques depuis le XVIIe siècle.

<sup>169</sup> Dans la religion de la Rome antique, le terme "mânes" désigne l'esprit des ancêtres. N'étant pas baptisés, l'esprit des ancêtres flottait dans les limbes et non au paradis. Les sacrifices dont parle Durocher concernent probablement les rites de disposition des restes des animaux.

Manitou. Il dit que c'est "un être fabuleux" qui leur apparaît tantôt sous la forme d'un jongleur, tantôt sous la forme d'un cyclope "dont la taille et la voracité égaleraient celles de *Polyphème*<sup>170</sup> dont parle Virgile". Il ajoute qu'il est "la terreur des infidèles, et lorsqu'ils croient avoir aperçu quelques-unes de ses pistes, ils se hâtent de fuir ailleurs, dans la crainte de tomber entre ses mains".

Associé au diable par les missionnaires, Atshen est un concept "central de la conception innue de la relation entre les hommes et leur environnement" (Vincent et Bacon 2000a:15-16). Être maléfique d'origine humaine, c'est un homme ou une femme qui s'est transformé en monstre cannibale après avoir dévoré ses semblables (conjoint, enfants). Personnage complexe, il est nocif pour les humains mais il protège l'écosystème. Suite à la catholicisation, la transgression des principes moraux et religieux s'est ajoutée aux causes de transformation des humains en Atshen. Ce protecteur de la faune, qui punit les individus coupables de transgression des injonctions rituelles envers les animaux (respect des ossements des animaux, utilisation de toutes les parties des animaux, respect de la ressource), devient après la conversion un protecteur des injonctions de la foi catholique, probablement sous l'influence des pères Arnaud et Babel qui ont su tirer profit de l'ambiguïté de ce personnage avant de le combattre<sup>171</sup>. Selon Michel Grégoire (Dominique 1989:81), il y avait autrefois plusieurs Atshen : "Mais, dès qu'on est converti catholique, on ne les voit plus. Il doit y en avoir encore aujourd'hui, mais ils évitent les catholiques". Il ajoute qu'on pouvait survivre aux tempêtes que soulevait Atshen en récitant le "Notre père" et le "Je vous salue Marie".

Dans un texte qui rappelle la relation de 1634 du père Lejeune chez les Montagnais de l'estuaire du Saint-Laurent (Lafèche 1973), le père Arnaud (1855c:84-85) reconnaît également l'efficacité des pratiques chamaniques, particulièrement celle de la tente tremblante où les jongleurs, qui sont "généralement craints et détestés", s'entretiennent avec les esprits. Le missionnaire donne le nom d'oracle à ce rituel. Le jongleur entre dans

---

<sup>170</sup> Cette association n'est peut-être pas fortuite. Selon Pierre-Zacharie Mestukushu (Vincent et Bacon 2000a:67), Atshen est responsable de la présence d'énormes pierres situés aujourd'hui en haut d'une falaise près de la Baie-Johan-Beetz parce qu'il se préparait à les lancer aux Innus qui passaient en canot. Rappelons que dans l'Odyssée, le cyclope Polyphème, dont l'unique oeil est crevé par Ulysse, lance des pierres sur le navire d'Ulysse du haut d'une falaise.

<sup>171</sup> Voir section 4.1.

"une petite cabane préparée à cet effet" puis, "par la force de leur volonté, la cabane se met en mouvement comme une table tournante, et répond par coups ou par sauts aux demandes qui lui sont faites". Étonné, Arnaud ne peut s'empêcher de comparer ce rituel avec les pratiques des adeptes du spiritisme qui sont en vogue à cette époque en Europe, soit les tables tournantes et le "*spiritual rappings*". Il ajoute que les jongleurs naskapis "peuvent leur servir de maîtres et leur montrer des choses plus surprenantes que celles qu'ils n'ont jamais connues", et que les "grands magnétiseurs seraient également surpris de voir avec quelle facilité ces jongleurs manient le fluide magnétique". Arnaud qualifie ce fluide de diabolique, "à cause de l'obstacle qu'il met à la conversion des infidèles et du mépris qu'il leur inspire pour la religion". Enfin, Arnaud (1855c:105) se risque assez gauchement à suggérer comment le sentiment religieux catholique peut, pendant l'hiver, remplacer les pratiques de la "religion naturelle" des Naskapis, que ce soit pour faire cesser les tempêtes ou pour favoriser les chasseurs. Tous ces efforts ne réussiront pas à abolir le chamanisme. Pour les Innus, les deux religions ne sont pas exclusives et la pratique de l'une n'empêche pas celle de l'autre. En 1866, à Mingan, Babel (1866:8) se désole de constater que "le tambour, la jonglerie et la danse, sont maintenant en pleine vigueur".

Le rituel de la tente tremblante, qui permet au chamane d'entrer en contact avec Mishtapeu pour trouver le caribou, a été pratiqué par les Mushuaunnus jusqu'au milieu des années 1970. Pour cette population qui a eu peu de contacts avec les missionnaires catholiques, la disparition de ce rituel est liée à la sédentarisation et non à l'influence du christianisme<sup>172</sup>. Pour ce qui est des Mamit Innuat, les interlocuteurs soulignent qu'il n'y avait pas de rituel de la tente tremblante à Musquaro et ce silence est compréhensible en raison de la surveillance des missionnaires pour tout ce qui touchait l'idéologie religieuse traditionnelle. Philippe Pietacho dit que les missionnaires n'aimaient pas ce rituel car le diable était présent dans la tente à ce moment. De son côté, Marie-Agathe Pietacho dit qu'elle n'a jamais vu de chamane et que ceux-ci auraient hanté les villages pour voler les femmes des autres. Ces témoignages sont contredits par Josephis Mark qui relate un rituel de la tente tremblante qui a eu lieu à Musquaro probablement au milieu du XXe siècle.

---

<sup>172</sup> Selon Armitage (1992:85) : "*Despite the best efforts of the Catholic church to eradicate the shaking tent, it persisted up until about 1957 in the case of the Utshimassit Innu and about 1973 in the case of the Sheshatshit Innu*". Pour la survivance des rituels et de la cosmologie innue, voir également le témoignage de Pierre Tobie dans Proulx (1988:55).

Il y a longtemps, à Musquaro, on a déjà vu quelqu'un d'étrange dans un ruisseau qui se tenait debout et dès qu'on l'apercevait il se laissait tomber par terre, et cet être étrange ressemblait à un loup-marin. On dit qu'un ruisseau souterrain passe à travers un buisson, là où il y a beaucoup d'aulnes et c'est dans cet endroit qu'on l'a vu. Alors, on a cherché qui pouvait être cet étrange animal. Pour le savoir, on fit une tente tremblante. Dans la tente tremblante, on entendit la voix de Mestapeo qui disait : "C'est moi, je suis venu voir mes petits-enfants". Cet être s'appelait *Mestapeo* et on dit qu'il ajouta : "Je suis venu pour divertir mes petits-enfants". Ceux qui ont assisté à cet événement en parlent et racontent encore cette histoire. On dit que cet étrange animal se tenait debout et se laissait tomber dans les buissons. C'est une des histoires que j'ai entendues à Musquaro.

Josephis Mark M 11:7.

Pour ce qui est du maître des caribous, Atiknapeu, en septembre 1872, le père Arnaud (1977:25), qui est parti convertir les "Eskimos", croise le Cap Chidley à l'entrée de la baie d'Ungava, une région de montagnes arides et escarpées où vivent "des milliers de troupeaux de caribous". Les Innus qui l'accompagnent lui disent que c'est dans une de ces montagnes qu'habite un bon manitou qui envoie les caribous aux chasseurs<sup>173</sup>. La présence d'un mauvais manitou, qui retient les caribous, explique les famines et les Innus disent à Arnaud qu'ils font "la jonglerie" et les "sacrifices" pour leur rendre favorable ce mauvais manitou. "Jamais aucun sauvage n'a pu parvenir à pénétrer dans la montagne qui est le rendez-vous des caribous. L'entrée en est gardée par deux renards d'une grandeur démesurée, ils dévorent tout ce qui se présente et ne laissent place vide qu'aux caribous avec lesquels ils ont l'habitude de jouer". Arnaud poursuit en suggérant que ces croyances disparaîtront avec l'instruction.

De tous les animaux que le manitou a donné [sic] à l'homme pour la nourriture, il n'y a que le caribou qui ne meurt point. Les sauvages les tirent ou les dardent, ils ne meurent pas. Ils laissent seulement leurs dépouilles entre les mains des chasseurs pour qu'ils s'en nourrissent et s'en servent, ils retournent aussitôt animer d'autres caribous et ils sortent de la montagne avec un nouveau corps. Voilà pourquoi, jamais, les caribous manqueront sur la terre et leur nombre ne fera que s'accroître. Telle est la croyance de tous les pauvres Naskapis et d'un bon nombre de nos Montagnais encore peu instruits".

(Arnaud 1977:26).

---

<sup>173</sup> Cette description est confirmée par la tradition orale innue selon laquelle le maître du caribou (*Atiknapeu*) vit dans la région de la baie d'Ungava dans la maison du caribou (*Atikumitshuap*) (Armitage 1992:69, Vincent 1978:21-22). Les Inuit de Fort Chimo partageaient également la même tradition (Tanner 1979).

Pourtant, 125 ans plus tard, bien que le caribou soit disparu des forêts du littoral et ne soit plus chassé que dans la région de Schefferville, William-Mathieu Mark me racontera sensiblement la même chose après une entrevue réalisée chez lui à Unamen Shipu.

Si la première menace à l'implantation du catholicisme auprès des Mamit Innuat était la survivance de l'idéologie religieuse, la seconde était les ravages causés par la consommation d'alcool. Dans les cultures amérindiennes, le rêve et les états altérés de conscience sont des sources potentielles de pouvoir et l'alcool permet d'atteindre rapidement ces niveaux de réalité. Dans une lettre à Mazonod<sup>174</sup> datée du 26 novembre 1852, Arnaud présente un dialogue qu'il a eu avec un Naskapi qu'il s'apprête à baptiser à Musquaro et auquel il reproche ses anciennes pratiques. Le missionnaire souligne l'incompatibilité entre la jonglerie et Dieu et entre l'alcoolisme et la prière et il demande au néophyte de faire un choix. Le Naskapi lui répond que son peuple a continué à consulter les devins parce que personne ne leur avait dit de ne plus le faire car cela offensait le "Grand-Esprit", et que ce sont les marchands blancs qui les encourageaient à boire de l'alcool. Il ajoute qu'ils ont reconnu que cette boisson était mauvaise, "car, après en avoir goûté, on sentait le feu dans la poitrine ; on parlait beaucoup, et bientôt on était comme de jeunes arbres que le vent agite, on ne pouvait rester debout ; c'est alors que les marchands nous enlevaient nos pelleteries".

Ce problème n'est pas nouveau et dès les débuts de la colonie française, Mgr de Laval et son successeur, Mgr de Saint-Vallier, ont lutté contre ce fléau qui frappait les communautés en contact avec les Blancs. Au début du XIXe siècle, l'abbé Boucher, dernier prêtre séculier à faire les missions avant l'arrivée des Oblats, avait, selon les mots de Durocher (1847a:104), "régénéré cette tribu" en "la faisant entrer dans la société de tempérance totale". Il aurait été tellement persuasif qu'entre 1845 et 1847, Durocher n'a rencontré qu'une infraction grave concernant l'alcoolisme. De plus, en fondant les missions à l'écart des villages de la Côte-Nord, les Oblats protégeaient en quelque sorte les Innus du mauvais exemple.

---

<sup>174</sup> APFL, 26, 1854:283-286.



Pour Durocher (1847b:114-115), les vertus morales sont inséparables de celle de tempérance et, selon les mots de Mgr Baillargeon<sup>175</sup>, "un Indien tempérant est un chrétien qui va droit au ciel". En 1853, le message d'abstinence atteint les Naskapis de la Baie-des-Esquimaux qui, selon Durocher (1855a:54) sont "très-adonnés [sic] à l'ivrognerie, hommes, femmes et enfants". Ceux qui sont déjà chrétiens avertissent les autres qu'il faut qu'ils renoncent à la boisson s'ils veulent être baptisés.

Pendant la décennie où les Oblats sont expulsés de la Côte-Nord, soit de 1856 à 1866, la consommation d'alcool augmente, car les missions indiennes sont visitées par des prêtres séculiers qui ne parlent pas la langue innue et qui n'ont pas la même influence que les Oblats<sup>176</sup>. Comme le dit Babel au retour de son exil à Maniwaki :

Tant que le missionnaire descendait seul, ayant à faire la mission d'Etamamen [sic], à visiter tous les Canadiens établis sur la côte avant d'arriver à Mingan, où il commençait de suite à faire la mission à 110 familles auprès desquelles il devait faire l'ouvrage d'une année, il ne pouvait pas consacrer beaucoup de temps aux enfants; mais maintenant l'oeuvre est bien simplifiée.

(Babel 1866:12).

Cette "oeuvre simplifiée" signifie qu'à partir de 1866, les prêtres séculiers s'occupent uniquement des missions canadiennes tandis que les Oblats se consacrent aux missions indiennes. Les missions auraient d'ailleurs souffert de l'absence des Oblats pendant cette décennie. Babel remarque que :

Mingan est une mission presque perdue : sur sept personnes que j'ai confessées aujourd'hui six ont bu. Un seul il est vrai l'a fait avec excès mais pour quiconque connaît les sauvages c'est un commencement déplorable. La côte Nord n'est plus reconnaissable, la chasse à la mer est nulle, les blancs la prennent de force, la ruinent et relèguent les sauvages dans l'intérieur [...]. Cette mission si belle autrefois pour le temporel qu'est-elle devenue?

(Babel 1866:6).

---

<sup>175</sup> Cité dans Durocher (1855a:61).

<sup>176</sup> Arnaud et Babel avaient une connaissance de la culture et de la population innue que ne pouvaient prétendre posséder les prêtres séculiers. Babel semblait même connaître toutes les familles par leur nom. En 1866, à Mingan, il signale le nom des familles qui tardent à arriver : Tshita, Nashtamikapou, Tapmaoshou et Wabashinigan (Babel 1866:19).

Toujours selon Babel (1866:13,15), 80% des hommes présents à la mission consomment de l'alcool à la Pointe aux Esquimaux (Havre Saint-Pierre) avant d'arrivée à Mingan. Le problème est pris très au sérieux par les missionnaires et Carrière (1957a IX:323) indique que "le père Arnaud alla jusqu'à réclamer des policiers sur la Côte-Nord pour surveiller les trafiquants". Les sermons qui ont lieu quotidiennement durant la mission devaient probablement donner une large place à ce problème. À ce sujet, lors de la mission de Mingan de 1866, le chef des Montagnais de Mingan, François Latsijuk<sup>177</sup> (ou Latsejac) s'informe auprès de Babel, et non de Durocher comme le mentionne Carrière<sup>178</sup>, du contenu du sermon qu'il se prépare à prononcer. Il lui demande s'il va dire "des choses dures à entendre" et le prévient que les Innus ne seront pas contents s'il leur parle sévèrement, car il n'y en a que cinq qui boivent et s'enivrent. Babel lui répond qu'il les connaît assez pour savoir à quoi s'en tenir et que Dieu ne l'a pas envoyé pour leur faire des compliments, mais pour leur faire des reproches, les affliger et les attrister afin qu'ils en viennent à détester leur mauvaise conduite et à faire une bonne confession (Babel 1866:16-17). Précisons que ce dialogue s'inscrit dans le cadre d'un conflit entre Babel et le père Nédélec qu'il accuse de chercher à ruiner l'effet de ses instructions<sup>179</sup>. Seule personne au courant du sermon que Babel se préparait à servir aux Innus, Nédélec aurait averti le chef de sa teneur. Dès le départ de Nédélec pour Sept-Îles, le chef va voir immédiatement Babel et lui demande de leur parler à nouveau de la boisson (Babel 1866:22).

### 3.5.2 - Des pénitences exemplaires

Le chamanisme et l'alcoolisme ne sont pas les seuls obstacles que rencontre l'effort missionnaire. Un événement particulier, sinon unique, concerne l'émergence d'un mouvement prophétique innu sur la Côte-Nord. Une lettre de Durocher<sup>180</sup>, datée du 7 mai 1846, signale qu'une Montagnaise, mariée à un Naskapis du nom de Jean, s'est rendue dans l'état du Maine, aux États-Unis, durant l'hiver 1844-1845 où elle aurait participé aux pratiques de la religion méthodiste de Wesley et appris la langue anglaise. De retour parmi les siens, à Godbout, elle participe à la mission de 1845 où elle reçoit la première

---

<sup>177</sup> Nous avons vu plus haut qu'en 1850 le chef des Mashkuaunnus se nomme François Watshijuk (Arnaud 1851:32). S'agit-il de la même personne? Nous ne le savons pas.

<sup>178</sup> Carrière (1957a VIII:214).

<sup>179</sup> Ce conflit est présenté à la section 3.5.3.

<sup>180</sup> AAQ, Q71 CD, PP Oblats I:50-51.

communion. L'hiver suivant, profitant de la présence de nombreux Innus à Pointe-des-Monts, elle compose des cantiques en langue innue sur les airs qu'elle a appris et devient vite populaire, entraînant même quelques femmes dans l'apostasie.

Pourtant, dans son rapport de mission, Durocher (1847b:114-115) ne dévoile pas le voyage de la prophétesse aux États-Unis et son contact avec l'Église Wesleyenne mais impute son comportement à une fièvre cérébrale qu'elle contacta pendant l'hiver<sup>181</sup>. "Dans son délire, dit-il, elle crut voir les cieux ouverts et la gloire des bienheureux". Par la suite, elle prophétisait durant ses extases : "Tous les jours, à une heure, elle tombait en syncope" et la Vierge lui apparaissait, puis "elle débitait mille fables puérides sur le ciel et ses heureux habitants". Elle fit même tracer par un Indien le tableau des cieux d'après ses visions et montrait les places réservées à ses parents et amis après leur mort<sup>182</sup>.

Durocher décrit en détail les cérémonies que tient cette prophétesse. Les gens sont attirés par la nouveauté de ce mouvement et désireux de connaître leur avenir et le sort de leurs ancêtres décédés. La prophétesse leur répond "avec tant d'adresse que le nombre de ses partisans augmentait avec rapidité". Les réunions avaient lieu le soir dans sa tente où elle "leur débitait ses rêveries, chantait quelques cantiques de sa composition, leur disait de confesser, avec les larmes, leurs péchés au Grand-Esprit, de fixer leurs regards vers le ciel, que le divin Maître allait leur pardonner leurs fautes". Tous tombaient alors à genoux en poussant soupirs et sanglots. La prophétesse est vénérée et respectée dans la communauté, les gens s'agenouillent devant elle et lui baisent la main. Elle promet le salut à ceux qui lui font des offrandes et menace les incrédules des peines de l'enfer. "Trois autres étourdies voulurent l'imiter ; mais l'une d'elles, fustigée par son mari, ne s'avisait plus de tomber en syncope. Les plus sages d'entre nos Indiens suspendirent leur jugement jusqu'à l'arrivée des missionnaires", conclut Durocher.

Cette histoire soulève plusieurs questions qui dépassent le cadre de cette étude, notamment sur l'influence des missionnaires sur les rapports hommes-femmes dans la

---

<sup>181</sup> En imputant ce comportement à la maladie plutôt qu'à un choix personnel, cette modification prouve que les rapports sont censurés avant d'être publiés.

<sup>182</sup> Ces fables puérides, les Innus les entendaient de la bouche même des Oblats lorsqu'ils leurs expliquaient l'échelle du père Lacombe.

culture innue<sup>183</sup>. Nous avons vu que l'interdiction de la polygamie a transformé ces relations et il serait intéressant d'interroger l'image de la femme véhiculée par les missionnaires à cette époque.

Quelques années plus tard, Arnaud (1851:36-37) relate une histoire que Durocher lui a racontée. Il s'agit d'une Naskapi récemment convertie, une dénommée Véronique, qui est accusée d'anthropophagie. Baptisée enfant lors d'une mission sur le littoral, elle est ramenée à l'intérieur des terres par ses parents qui l'élèvent "dans toutes les superstitions et les jongleries de la tribu". Elle devint chamane et se fit craindre par les sorts et les maladies qu'elle jetait ou occasionnait avec l'aide de "l'esprit des ténèbres". Durocher indique qu'elle avait souvent manifesté "le désir [...] de manger de la chair humaine". À la suite d'une disette, elle mangea son mari et deux de ses trois enfants qui étaient morts de faim et de froid, puis son troisième enfant qu'elle tua de ses mains<sup>184</sup>. "Ce fut pour débarrasser cette nation d'un pareil monstre que les chasseurs de sa tribu l'amènèrent au missionnaire, pour qu'il lui inspirât de l'horreur pour ses meurtres et ses festins abominables". Bien que nous ne sachions pas s'ils étaient nombreux, tous les autres cas de meurtre et d'anthropophagie qui sont rapportés par les missionnaires sont reliés à la famine (Arnaud 1855c:85). Nous sommes ici en présence des seules mentions de chamanisme féminin chez les Innus et je n'ai retrouvé aucune autre mention dans la littérature d'un mouvement millénariste initié par une femme.

Ces manquements à l'éthique chrétienne sont pardonnés, selon les mots de Durocher, par une pénitence proportionnelle à la gravité du péché. Pour les péchés de peu de gravité, on a recours à la pénitence privée, mais pour les cas les plus graves, les missionnaires ont recours à la pénitence publique. Nous remarquerons dans les exemples qui suivent que l'efficacité du repentir s'évalue surtout par la posture du corps adoptée durant ces pénitences.

---

<sup>183</sup> Selon Leacock (1955) et Anderson (1991), les relations de genre chez Innus auraient été égalitaires. Pour Leacock, la domination des femmes par les hommes serait apparue après l'effondrement de l'économie traditionnelle, tandis que pour Anderson, qui ne montre aucun esprit critique face aux *Relations des Jésuites*, la catholicisation des Montagnais au XVIIe siècle serait responsable de la domination actuelle des femmes.

<sup>184</sup> Dans Vincent et Bacon (2000a:70), nous apprenons que les grands-parents de Pierre Tobie lui ont raconté qu'autrefois une femme avait mangé ses sept enfants et qu'elle avait été transformée en Atshen (Vincent et Bacon 2000a:70). Il s'agit peut-être du même récit transmis par la tradition orale.

À leur arrivée à la mission de Godbout, en mai 1846, Durocher et Garin infligent leur première pénitence publique à la prophétesse dont nous venons de lire l'histoire. Durocher déchire d'abord le tableau du ciel dont elle se servait et confisque ses cantiques pour les examiner. Il met ensuite la pécheresse en pénitence à genoux sous le portique de la chapelle durant la messe et la prière du soir où elle subit les railleries de la communauté et de ses anciens disciples qu'elle doit également rembourser. Elle est privée de la communion durant toute la mission et Durocher (1847b:115) reconnaît que "ce premier exemple de pénitence publique fit une vive impression sur nos Indiens".

Poursuivant leur mission sur la côte, les missionnaires arrivent aux Îlets Jérémie au mois de juillet où ils font subir une pénitence publique à une adepte de la prophétesse de Godbout et, lors de la préparation de la première confirmation, Durocher (1847b:120) témoigne des "larmes amères que ces pauvres gens versaient, en s'accusant de leurs anciens désordres<sup>185</sup>". Cette marque de contrition fait disparaître son inquiétude face à leur repentir. Il ajoute que plusieurs de ces pécheurs étaient "prosternés, baisaient le pavé et demandaient une pénitence proportionnée à l'énormité de leurs anciens péchés".

La pénitence publique infligée par Durocher et Garin à la femme anthropophage a lieu à Sept-Îles durant les missions de 1849 et de 1850. Grâce à Arnaud (1851:34-35, 37), nous avons quelques détails à ce sujet. Lors de la mission de 1849, cette femme est sévèrement réprimandée par Durocher qui lui interdit de pénétrer dans l'église. Dans une scène qui dut marquer fortement la sensibilité des fidèles, Durocher "lui fit raser les cheveux, qui furent attachés à un poteau, près du cimetière indien". De plus, "elle demeura à genoux, en dehors de l'église, pendant tout le temps de la mission". L'année suivante, c'est au tour du père Garin de la réprimander et de lui imposer une pénitence à laquelle elle se soumet "avec la plus grande résignation". C'est encore agenouillée à la porte de l'église qu'elle doit expier "les dérèglements de sa vie passée". Le missionnaire qui décrit la scène met l'accent sur la posture de la pénitente : "sa posture, plus qu'humble, démontrait la sincérité de son repentir ; la première que l'on rencontrait en entrant et en sortant de la chapelle, c'était cette pauvre pénitente, qui demandait à genoux le secours des prières de ses frères". Arnaud

---

<sup>185</sup> Si les soupirs et sanglots des adeptes de la prophétesse sont ridiculisés par les missionnaires, nous voyons que les larmes inspirées par leur repentir sont ici justifiées.

termine sa lettre en mentionnant que la conversion de la pénitente, dont nous n'avons pas les détails, a comblé de joie les missionnaires.

Nous avons peu d'information au sujet des pénitences infligées aux personnes qui consommaient de l'alcool. Dans une lettre à ses parents, le père Babel<sup>186</sup> raconte tout simplement qu'à son arrivée à Itamamiou, le 7 décembre 1858<sup>187</sup>, un Innu âgé de quarante ans qui avait bu était agenouillé devant la porte de la chapelle pour se faire pardonner. Le père Babel a aussi forcé son plus grand pécheur (il ne dit pas quel était son péché) à réciter son chapelet au pied de la croix de Mingan pendant un mois, tous les jours, avec sa femme<sup>188</sup>. Si l'on se fie à Babel (1855:37), les résultats de toutes ces pénitences furent probants, car il écrit à un confrère que désormais les Innus craignent et détestent le péché et "déploraient avec amertume les égarements de leur vie passée".

Les mesures disciplinaires instaurées par les missionnaires ont également marqué la tradition orale mamit innuat. L'histoire du missionnaire eudiste qui voulait faire apparaître le diable a été racontée par Thomas Grégoire<sup>189</sup> et Josephis Mark<sup>190</sup>. Dans les années 1930, un Innu de Nutashkuan qui demeurait à Ekuanitshit aurait été puni pour avoir mis une jeune fille enceinte. Sa pénitence consistait à s'agenouiller à la porte de la chapelle de Musquaro avant et après les offices où il était bousculé par les gens qui entraient et sortaient. Il n'avait pas le droit d'entrer dans l'église durant les offices et ne pouvait assister à aucune cérémonie. Après la messe, il devait s'agenouiller devant l'autel et faire son chemin de croix. Pour donner une leçon à l'assemblée, le missionnaire aurait menacé de faire apparaître le diable. Il fit sortir les enfants et les célibataires de la chapelle, et seules les personnes mariées pouvaient assister à sa supercherie. On avait mis des muselières aux chiens pour les empêcher de japper et les jeunes étaient confinés à l'intérieur des tentes. C'est le chantre d'Ekuanitshit qui aurait empêché le missionnaire de passer aux actes parce qu'il avait peur que les femmes enceintes ne soient traumatisées. Josephis Mark ajoute qu'ils "n'auraient jamais dû empêcher le prêtre de faire ce geste, juste pour vérifier s'il était vraiment capable de nous faire cela". Les aînés ne se souviennent pas du nom du

---

<sup>186</sup> Cité dans Carrière (1957a IV:67, note 64).

<sup>187</sup> Cette mission hivernale était réservée à la population blanche de la côte.

<sup>188</sup> Cité dans Carrière (1957a IX:323).

<sup>189</sup> M 12:10.

<sup>190</sup> M 11:9.

missionnaire mais il s'agit vraisemblablement du père Le Strat. Josephis dit qu'il était plutôt jeune, qu'il portait des lunettes, qu'il venait d'Europe et que ceci se passait avant le mariage de son oncle Pierre Mark en 1934. De son côté, la mère d'Adrienne Galant<sup>191</sup> lui parlait de ce père d'origine française, très sévère, qui faisait peur et qui est mort tragiquement. Il n'est mentionné qu'une seule fois en 1933 dans le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000). Josephis Mark ajoute qu'il y avait d'autres prêtres qui leur parlaient du diable, dont le père Joveneau, mais pas au point de vouloir le faire apparaître<sup>192</sup>.

Cette pénitence qui consiste à rester agenouillé à l'entrée de l'église et à être bousculé par les autres était également utilisée contre les gens qui avaient commis des fautes d'adultère. Philomène Mollen<sup>193</sup> nous raconte l'histoire de l'arrière-grand-mère d'une femme d'Unamen Shipu qui avait été obligée de s'agenouiller devant l'église parce qu'elle avait commis une faute. "Cette femme était déjà mariée. C'est ce qu'on racontait d'elle. Je pense qu'elle était avec un autre homme. Autrefois, on était bien surveillé. Comme punition on l'a mise à genoux à l'entrée de l'église, et quand les gens rentraient dans l'église ils la bouscuaient". Nous voyons que les pénitences utilisent les émotions négatives (peur, ostracisme, bousculades) et, comme nous le verrons dans la prochaine section, les punitions corporelles.

### 3.5.3 - Discipliner les corps

Malgré son absence la majeure partie de l'année, le missionnaire est toutefois présent dans l'esprit des Innus. À ce sujet, Arnaud (1855b:43-44) écrit qu'en quittant Itamamiou en 1854, ils lui font leurs adieux et lui adressent ces paroles : "Père, prie le Grand Esprit qu'il m'accorde la grâce de te revoir ; nous penserons à toi lorsque nous serons dans nos forêts, quand la maladie ou la faim nous feront sentir leur rigueur : pense donc toujours à nous et prie pour nous". L'isolement en forêt serait plus favorable à l'éducation catholique des enfants que la courte période estivale de la mission.

---

<sup>191</sup> M 15:11.

<sup>192</sup> Selon Adéline Mark (SAB 2:7,19), dans les années 1970, les jeunes filles qui tombaient enceinte devaient lire le Livre de prière et l'apprendre par coeur. Cette pénitence qui durait deux ans effaçait leur péché sinon, on leur disait qu'elles iraient en enfer.

<sup>193</sup> M 13:8-9.

D'après Huard (1897:33-34), passer les trois quarts de l'année en forêt sans secours religieux est favorable "à la conservation de leur ferveur spirituelle". Selon les missionnaires, ajoute-t-il, "lorsqu'ils sont réunis dans les missions, durant l'été, ils se dissipent facilement ; et l'entière oisiveté qui remplit alors leurs journées n'est pas [...] une garantie de conduite irréprochable". Ce témoignage appuie l'absence de parallélisme religieux énoncé par Tanner. Les Innus ne sont pas catholiques sur le littoral et ne retournent pas à leur religion traditionnelle lorsqu'ils sont en forêt. Les Innus vivent très bien les deux systèmes et cette attitude n'est pas contradictoire pour eux.

Ces quelques lignes de Huard nous amènent à parler de la discipline catholique et de l'éducation morale dispensées par les Oblats. Les qualificatifs employés par ces derniers dans leurs rapports de mission sont évocateurs de l'intérêt porté aux dispositifs disciplinaires<sup>194</sup>. Ces qualificatifs relèvent de l'ordre social et religieux. Tout comme la Compagnie de la Baie d'Hudson, les missionnaires veulent transformer les Innus en bons sujets qui respectent les normes sociales et morales de l'époque afin d'en faire de bons chrétiens et de bons travailleurs. Le véritable motif des missions est "d'organiser et de stabiliser leur vie religieuse", comme le dit si bien Carrière (1957a IV:64). Pour les préserver de "l'inaction estivale" aux missions, que les Oblats ne veulent pas reconnaître comme une période de repos, la meilleure discipline est de leur faire chanter des cantiques plusieurs fois par jour et de les punir physiquement.

En 1866, à Mingan, Babel (1866:8) se dit fier des nouvelles converties de la Baie-des-Esquimaux mais peu satisfait des anciennes chrétiennes qui ont bu et dansé. Il ajoute que : "La verge si salutaire aux sauvages n'est plus en vigueur et je n'ai pas mission de la rétablir ici" (Babel 1866:9). C'est la seule mention dans la littérature de cette mesure disciplinaire qui consistait à battre les Innus à coups de bâton. Babel ajoute que "les sauvages ont toujours été menés sévèrement et le pauvre père [Nédélec] veut les ramener avec du miel" (Babel 1866:15). Babel et Arnaud sont en total désaccord avec les manières du père Nédélec qui utilise la douceur dans ses relations avec les Innus.

---

<sup>194</sup> Ces rapports de mission sont publiés dans des périodiques missionnaires et même, de 1867 à 1871, "certains journaux de la rive sud du fleuve reproduisent des extraits de ces écrits [...] On imagine que la population catholique du Bas-Saint-Laurent suit alors avec intérêt les progrès que la "civilisation" est en trait de faire parmi les Montagnais de la Côte-Nord..." (Frenette 1996 347).



Les témoignages des aînés confirment ces mesures disciplinaires. Les anciens racontaient qu'au temps des pères Babel et Arnaud "il fallait toujours rester droit pendant la messe, sans ça, ils nous fouettaient si on ne se tenait pas tranquille et droit<sup>195</sup>". On mentionne également que le sacristain de Musquaro, un dénommé Sylvestre, frappait les enfants durant les offices pour qu'ils restent sages. Ils ne pouvaient même pas tourner la tête<sup>196</sup>.

On cherche également à résider au milieu d'eux le plus longtemps possible "afin d'exercer une surveillance ferme et paternelle" pour les conserver dans la foi (Carrière 1957a IV:68). C'est pour cette raison qu'en 1850, Arnaud<sup>197</sup>, demande à Guigues, son supérieur, de passer l'hiver avec eux afin d'apprendre leur langue, car "la présence du missionnaire ne contribuera pas peu à les maintenir dans le devoir".

Lors des missions, on recherche à maintenir un ordre hiérarchique basé sur la séparation des sexes, des groupes d'âge et du rang social durant les processions<sup>198</sup>. Comme l'évoque Durocher (1847b:116) à Mingan en 1846, durant la procession du Saint-Sacrement :

L'artillerie du poste annonça l'ouverture de la marche triomphale du Roi des rois. Les enfants, les hommes et les femmes marchaient sur deux lignes parallèles, dans un ordre parfait et un profond recueillement ; les deux chefs, vêtus des insignes de leur dignité<sup>199</sup>, marchaient à la tête de leurs jeunes gens sous les armes, et formaient la garde d'honneur ; les chantres et les chanteuses faisaient cortège.

On pousse même la discipline jusqu'à leur faire jouer le rôle de soldats de plomb durant la mission de Musquaro : "Tout ce qui pouvait frapper l'imagination servait à l'affermissement des Indiens dans la foi [...]. Les processions de la fête du saint sacrement comme [...] à Masquaro, où le chef de la Compagnie [Hamilton] avait préparé les Montagnais à jouer le rôle de soldats de plomb [...] revêtaient aussi une grande solennité" (Carrière 1957a IV:69). Quel pouvait être le but de leur faire jouer le rôle de soldats de plomb si ce n'est de les immobiliser?

---

<sup>195</sup> Philippe Lalo (M 3:2).

<sup>196</sup> Agnès Napess (Vincent et Bacon 2000b:56)

<sup>197</sup> APO, dossier Betsiamites, sources documentaires, 1874-1911.

<sup>198</sup> Josephis Mark, qui a connu cette discipline dans les années 1930-40, mentionne qu'on devait exécuter scrupuleusement les ordres du missionnaire durant les processions (M 11:3).

<sup>199</sup> Comme le mentionne Huard (1987:44), Durocher obtint un jour du gouvernement, quatre ou cinq grandes médailles d'argent qu'il distribua aux chefs des tribus comme insigne de leur autorité.

Les techniques corporelles, comme le reconnaît Foucault, visent à discipliner les individus. Dans les cas des Innus, il est souvent question de leur soumission et de leur docilité dans les rapports de mission : "Au cours de la mission, les Indiens de Masquaro ont montré une docilité admirable [...]. Ils ne pouvaient se lasser d'entendre le missionnaire, et sa prédication produisait sur eux une impression égale à leur avidité" (Carrière 1957a III:337). Babel (1855:37) se dit heureux de se retrouver parmi ceux qu'il qualifie de "si soumis" et ajoute qu'il se sent au milieu d'eux "comme un père au milieu de ses enfants". On leur apprend, tout en les encourageant, à développer et à afficher une attitude faite de décence, de modestie, de respect et de devoir. Durant la mission de Musquaro de 1850, le père Arnaud<sup>200</sup> mentionne que "ces Indiens manifestent une douceur et des égards, fruits des vertus évangéliques, une grande charité et une modestie, portées, chez eux, jusqu'à la plus grande délicatesse". Selon le père Clément<sup>201</sup>, de passage aux Îlets Jérémie en 1847 : "Les offices s'y font avec une décence et une solennité que nombre de paroisses du Canada pourraient bien leur envier". On apprend aux petits enfants le respect maternel : après la prière du soir, les "petits enfants se prosternent la face contre terre, la baisent avec respect, et se relevant ensuite ils donnent un doux baiser à leur mère" (Durocher 1855b:63) ; et aux parents la vigilance envers leurs enfants : les parents "sont tous très exacts à montrer les prières à leurs enfants ; mais ils ne méritent pas les mêmes éloges par rapport à la vigilance qu'ils leur doivent" (Durocher 1847a:107).

Ces qualités sont intimement reliées à la sphère de la vie religieuse. On remarque "leur modestie, leur respect pour le prêtre, leur amour pour le pape et leur piété inlassable" et leur grande ardeur à s'approcher des sacrements (Carrière 1957a III:332, 337 ; IX:324), et en 1850, toujours à Musquaro, Arnaud (1851:32) témoigne que "les sauvages semblaient rivaliser de zèle et de modestie ; c'était à qui serait le premier rendu à l'église. Leur chef François Watshijuk contribuait beaucoup à maintenir cet esprit de ferveur, par ses paroles, et surtout par son bon exemple ; de tous les sauvages de ce poste, c'est lui qui m'a le plus édifié".

---

<sup>200</sup> APO, dossier Betsiamites, sources documentaires, 1874-1911.

<sup>201</sup> CHM v.1:89-97.

Étrangement, et en raison d'un tout autre contexte, ces attributs sont tout à fait à l'opposé de ceux donnés par les agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson! Les "bons chrétiens" des Oblats deviennent des "chasseurs indolents" pour les commis de postes. Deux vérités historiques sont ici à l'oeuvre qui correspondent à l'adaptation des Mamit Innuat, en tant qu'agents actifs face aux impératifs de la sphère économique et de la sphère religieuse. D'un côté, les Oblats projettent une image idéalisée des Innus dans leurs publications pour justifier et financer les missions, et de l'autre, la Compagnie, qui s'enrichit aux dépens des Innus, ne pense qu'à optimiser ses revenus et à les enfermer dans le cercle de la dette et de l'approvisionnement et à accuser les Innus des mauvais rendements dus aux pénuries de gibier.

La conversion opérerait même des transformations physiques! Selon le père Arnaud, au moment de quitter les Naskapis de Fort Chimo, qui ont assisté à tous les exercices et dont plusieurs ont été baptisés, contrairement aux Esquimaux qui fuient dès qu'il tente de les rassembler pour chanter ou prier, il remarque : "Comme la grâce opère de grands changements dans ces personnes, elles ne sont plus reconnaissables. Leurs traits sauvages ont entièrement disparu, leur physionomie a à présent quelque chose de plus humain et de doux. Ils sont bons" (Arnaud 1977:32).

Enfin, comme la punition ne sert à rien sans la gratification, de petits cadeaux judicieusement distribués servaient à attirer les païens et à récompenser les néophytes et les chefs. Les menus objets de piété qui sont donnés comme récompense par les missionnaires et par l'évêque lors des visites épiscopales semblent avoir été prisés des Innus. En certaines occasions, ils servent même à attirer les Naskapis de la Baie-des-Esquimaux aux missions de la côte. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est dans ce contexte que vers 1850, Ishita se voit remettre par Durocher quelques objets de piété avant son départ pour les donner aux Naskapis. Les Oblats distribuent également des médailles, des chapelets et des images pour récompenser l'assiduité des enfants à l'étude du catéchisme.

Pour les chefs, on ajoute à ces présents des exemplaires des livres de prière et de chant en langue innue publiés par Durocher<sup>202</sup> (Arnaud 1855c:96, Durocher 1855a:54-55, 60). Un autre objet important est le calendrier liturgique qui est utilisé durant l'hiver pour observer les dimanches et les jours de fête, de jeûne et d'abstinence. Selon Carrière (1957a IV:70), les missionnaires en réclamaient régulièrement de nouveaux exemplaires au diocèse.

Nous voyons que les qualificatifs employés dans les rapports de mission évoquent l'intérêt porté aux dispositifs disciplinaires (punition corporelle et gratification) et qu'un ordre hiérarchique scrupuleux basé sur la séparation des sexes, des groupes d'âge et du rang social doit être respecté durant les offices et les processions, et cette discipline des corps doit être vue comme une partie intégrante du processus de catholicisation des Innus.

### Conclusion du chapitre 3

Dans ce chapitre, nous avons abordé l'émergence du catholicisme mamit innuat en tenant compte des interactions entre quatre dimensions culturelles différentes, soit les dimensions historique, politique, économique et religieuse. À partir des concepts de l'anthropologie historique, l'étude de ces interactions a permis de mettre en lumière les structures et les événements dans lesquels s'insère la conversion partielle des Mamit Innuat à l'économie de marché et à la religion catholique. Les données, qui proviennent de sources historiques et de la tradition orale mamit innuat, constituent des fragments d'histoire exclusifs et complémentaires. Passant sous silence les événements qui ne sont pas directement rattachés à leur propre champ discursif, ils tendent à produire une vérité unique sur l'histoire et seule une triangulation permet d'interpréter les relations de pouvoir en cause entre les trois groupes d'intérêts représentés par la Compagnie de la Baie d'Hudson, les Oblats et les Innus.

Ni la tradition orale ni l'histoire officielle ne peuvent répondre à la question de l'origine des Mamit Innuat et aucune des diverses hypothèses proposées ne peut être vérifiée. En raison de la forte mobilité des populations algonquiennes de la forêt boréale, documentée autant

---

<sup>202</sup> Plusieurs livres ont été publiés par Durocher, soit en 1845, 1847, 1852, 1856, 1867 et 1887 (voir section 3.4).

par les sources écrites que par la tradition orale, nous pouvons suggérer que les Mamit Innuat sont issus d'un métissage de descendants de la culture archaïque maritime, d'Oumamioueks, d'Innus de l'Ouest, de Mushuaunnus, de Cris de l'Est, d'Abénakis, de Blancs et probablement de Béothuks. Pour ce qui est de l'occupation de la région s'étendant entre Musquaro et Blanc-Sablon, l'histoire nous apprend qu'à partir du XVe siècle une population innue fréquente le littoral durant l'été, où elle entretient des contacts sporadiques avec les pêcheurs européens, et la tradition orale révèle qu'avant le XVIIIe siècle, les Innus de la Basse-Côte-Nord et de l'intérieur des terres ont des contacts conflictuels avec les Inuit et les Amérindiens qui fréquentent le territoire (Micmacs, Cris, Iroquois et Abénakis), mais amicaux avec les Béothuks. Ajoutons que de nombreux êtres hybrides parcourent le territoire innu et parmi ceux-ci, les *Uapanatsheus*, des étrangers non identifiés qui ont le pouvoir de se métamorphoser, se sont manifestés à Musquaro jusque dans les années 1940.

Les sources écrites ne s'accordent pas sur la date de la fondation du poste de Musquaro et les auteurs consultés ne donnent pas leurs sources. Vraisemblablement fondé au début du XVIIIe siècle, le poste accueille une mission catholique en 1800. Il sera en fonction jusqu'en 1925 et la mission lui survivra jusqu'en 1946. Le poste et la mission de Musquaro, malgré quelques courtes périodes d'inactivité, ont été le centre autour duquel gravitent les Mamit Innuat pendant près de 250 ans. C'est à partir de ce lieu qu'ils sont partiellement catholicisés et insérés dans l'économie de marché, et que débute le long processus de sédentarisation.

Bien que les archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson soient discrètes à ce sujet, les rapports de mission témoignent de relations conflictuelles et contraignantes qui opposent les agents de la Compagnie aux Mamit Innuat et aux missionnaires oblats sur la Moyenne et la Basse-Côte-Nord au XIXe siècle. Contrairement au poste de Mingan, on ne retrouve pas d'engagés innus à Musquaro et l'inversion du cycle annuel de subsistance décrite par Frenette (1986) pour les Innus de Mingan au XIXe siècle, ne s'applique pas aux Innus qui fréquentent le poste de Musquaro. L'établissement de postes, de missions et de villages sur la Basse-Côte-Nord raccourcira graduellement le temps passé à l'intérieur des terres et la distance fréquentée entre le littoral et les territoires de chasse.

Les conflits majeurs entre les Mamit Innuat et les agents du poste de Musquaro portent sur la mobilité des groupes qui suivent les missionnaires d'une mission à l'autre afin de vendre le produit de leur travail où bon leur semble, ainsi que sur l'attrait du caribou sur les chasseurs qui délaissent alors la trappe. L'analyse des sources montre que l'économie est au coeur des relations de pouvoir entre les différents acteurs sociaux à l'oeuvre sur la Basse-Côte-Nord à cette époque. La Compagnie de la Baie d'Hudson s'enrichit aux dépens des Mamit Innuat et, pour maximiser ses profits, elle fait venir les missionnaires oblats pour qu'ils l'aident à discipliner les Innus. Les Oblats, qui partagent en quelque sorte le nomadisme des Mamit Innuat, et dont le but premier est leur catholicisation, refusent de jouer ce rôle de policier tout en acceptant les allocations de la Compagnie. Ils prétendent que les Mamit Innuat les suivent de missions en missions pour des raisons religieuses, tandis que de leur côté, les Mamit Innuat profitent de la dimension économique et sociale des missions.

Ces trois groupes, les agents du poste, les missionnaires et les Mamit Innuat, forment un triangle où les valeurs de l'un sont des contraintes pour les deux autres. De plus, aucune convention n'est partagée entre ces groupes d'intérêt. Les mesures disciplinaires utilisées par les agents pour développer la fidélité des Mamit Innuat au poste de Musquaro — listes noires, refus du crédit et de l'approvisionnement — se révèlent inefficaces. Le conflit s'envenime et implique à leur tour le gouvernement colonial et les autorités ecclésiastiques. Le poste de Musquaro est fermé de 1851 à 1859 ; les missions sont interrompues de 1852 à 1875 et de 1876 à 1882 ; on assiste au déménagement de la mission à Itamamiou de 1853 à 1859 et à l'expulsion des missionnaires oblats de la Côte-Nord de 1856 à 1868, puis à leur remplacement par les missionnaires eudistes de 1912 à 1946.

Malgré ces conflits, les Oblats ont été actifs sur la Côte-Nord pendant 59 ans, soit de 1840 à 1856 et de 1868 à 1911, et leur ministère a profondément transformé la culture innue. Qualifiées "d'oeuvre de stabilisation", les missions des années 1840-1850 visent à "affermir la foi" des Innus et à convertir les Naskapis (*Mushuaunnus*) avant que les protestants ne s'en chargent. L'éducation, très sommaire, est la pierre angulaire des dispositifs disciplinaires mis en oeuvre par les Oblats pour fidéliser les Mamit Innuat au catholicisme. Elle a pour unique objectif d'apprendre aux Innus la lecture de textes religieux rédigés dans leur langue. À cet effet, dès leur arrivée sur la Côte-Nord, les Oblats se mettent à l'étude de

la langue innue et ils produisent en quelques années des grammaires, dictionnaires, catéchismes et livres de prières. Durant les quelques jours de la mission, les Oblats mettent l'accent sur l'apprentissage de la lecture, car les livres de prières sont le seul lien entre les Mamit Innuat et la religion catholique pendant le reste de l'année. Un premier recueil de prières est publié par le père Durocher en 1847 dans le but d'enseigner aux néophytes et aux enfants les principaux fondements et mystères de la religion catholique, ainsi que les chants et les prières dans leur langue. Les aînés se servent également de ce livre en tant que document éducatif pour apprendre la lecture et l'écriture aux enfants. Réédité et augmenté jusqu'en 1947, presque chaque famille possède encore aujourd'hui un exemplaire de ce livre intitulé *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan*, littéralement "il prie aussi il chante le livre", et qui est en quelque sorte leur bible. Contrairement à l'opinion commune, les Mamit Innuat sont donc lettrés à partir de la seconde moitié du XIXe siècle.

Dans un autre registre, celui de l'éducation des mœurs, les Oblats ont lutté contre les pratiques chamaniques, la polygamie, l'alcoolisme et quelques pratiques déviantes, dont l'émergence d'un mouvement prophétique sur la Haute-Côte-Nord. À l'exception de la polygamie, ils n'ont pas réussi à éradiquer le chamanisme et l'adoption de la religion catholique n'a jamais signifié pour les Mamit Innuat l'abandon de leur cosmologie traditionnelle dans la pratique. Il en va toutefois autrement pour le discours. Les rapports de mission rapportent fidèlement les principaux éléments de l'idéologie religieuse chamanique et reconnaissent même son efficacité. Pour les Oblats, le seul problème, et il est de taille, est que le chamanisme est inspiré par le démon.

Pour éradiquer le chamanisme et affermir la foi des Mamit Innuat, la discipline est au centre des stratégies oblates. En marquant les corps par des pénitences exemplaires, elle vise à ostraciser un membre de la communauté pendant la durée de la mission : mise à l'écart, prosternation, bousculade et longues heures passées à genoux. L'efficacité du repentir s'évalue d'ailleurs par la posture du corps adoptée durant ces pénitences et ces pratiques d'exclusion seront en vigueur jusqu'à la fin des missions en 1946 dans les cas d'adultère et d'alcoolisme. Les Mamit Innuat sont plus ou moins sensibles aux injonctions judéo-chrétiennes religieuses et économiques qui leur sont imposées et s'adaptent à leur façon aux changements culturels qui affectent leur vie.

Malgré son importance économique pendant plus de 250 ans, il demeure surprenant que la tradition orale mamit innuat ne fasse aucune référence au poste de Musquaro ni aux missions qui précèdent les années 1880. À l'exception du mythe de *Kamikwakushit* (Savard 1977:72-123) que nous verrons au début du prochain chapitre, les relations avec la Compagnie de la Baie d'Hudson ne font pas partie de cette tradition. L'histoire, au sens où l'entendent les Innus, n'a pas la même fonction que celle à laquelle nous sommes habitués. Ses priorités sont ailleurs et c'est ce que nous allons voir dans le chapitre suivant qui traite de l'adoption et de l'adaptation du catholicisme à Musquaro par les Mamit Innuat vue à travers la tradition orale.



## **Chapitre 4 - La mission de Musquaro**

Dans ce chapitre, les missions sont présentées principalement à partir de la tradition orale mamit innuat, bien que les rapports des missions oblates soit également utilisés pour décrire les pratiques religieuses au XIXe siècle. Six thèmes sont abordés ici : la transmission de l'histoire du site de Musquaro et des récits mettant en scène les missionnaires oblats ; la description du site de Musquaro par les Mamit Innuat ; la vie quotidienne et les relations sociales durant la mission ; les pratiques religieuses ; la fin des rassemblements ; et l'impact de la mission dans la culture mamit innuat.

Dans un premier temps, il s'agit de définir ce qu'est la tradition orale pour les Mamit Innuat. Selon Vincent et Bacon (2000a), les récits algonquiens peuvent être classés en deux catégories : les *atanukans* et les *tipatshimuns*. Les *atanukans* relèvent de la mythologie et sont considérés comme très anciens<sup>1</sup> bien qu'il soit, selon Savard (1977), encore possible d'en créer<sup>2</sup>. Dans ces récits, les événements ne sont pas situés géographiquement et ils se déroulent dans un temps mythique qui précède la création du monde actuel. De leur côté, les *tipatshimuns* rapportent des faits dont les Innus ont été témoins. La catégorie des *tipatshimuns* se divise en trois groupes : les *tshiashi-tipatshimuns*, les *tipatshimuns* proprement dits et les *ussi-tipatshimuns*. Les *tshiashi-tipatshimuns* "sont les plus anciens [...] car ils relatent des événements qui se sont passés à l'époque des arrière-grands-parents des conteurs et aux époques des générations précédentes" (Vincent et Bacon 2000a:5). Les *tipatshimuns* proprement dits rapportent des faits plus récents qui concernent la génération des parents et celle des grands-parents. Ces deux types de récits, comme le soulignent Vincent et Bacon (*idem*), font partie de la tradition orale "au sens occidental du terme", tandis que les *ussi-tipatshimuns* relèveraient de "l'histoire orale".

---

<sup>1</sup> Dans la culture innue, les mythes de Tsakapesh (Lefebvre 1974) et de Carcajou (Savard 1974) sont les plus connus.

<sup>2</sup> Selon Savard (1977:64, 78), le mythe récent de *Kamikwakushit*, qui met en scène des mariages inter-ethniques, la Compagnie de la Baie d'Hudson, l'agriculture et les voiliers, ferait partie des *atanukans* même si plusieurs Innus ne sont pas d'accord et qualifient ce mythe "d'histoire de Blancs". Savard reconnaît d'ailleurs qu'il pourrait s'agir d'une adaptation d'un conte acadien.

Cette distinction est à la source d'une certaine confusion entre histoire orale et tradition orale, l'histoire orale étant ici réduite à l'anecdotique. Il serait alors préférable de parler d'histoire personnelle ou de récit de vie plutôt que d'histoire orale. De type autobiographique, les *ussi-tipatshimuns* rapportent des événements vécus par les conteurs et leur intérêt historique est limité du fait qu'ils relatent des événements récents et qu'ils n'ont pas la dimension collective des autres catégories de récits<sup>3</sup>. Si on les compare à la classification occidentale, les *atanukans*, les *tshiashi-tipatshimuns* et les *tipatshimuns* font partie de la tradition orale tandis que les *ussi-tipatshimuns* réfèrent à des récits de vie. Les récits présentés dans ce chapitre relèvent des trois types de *tipatshimuns*.

Les Innus situent les événements rapportés par ces récits dans trois registres temporels distincts qui ne correspondent pas à la chronologie telle que perçue par les Occidentaux : le temps des *Atanukans*, le temps des *Tshiashinnus* et le temps des Innus. Comme le soulignent Vincent et Bacon (*idem*:17-25), l'Innu pense son histoire et "n'ordonne pas les événements en fonction [du] passage objectif du temps mais en fonction d'un avant et d'un après qualifiés". Les axes structurant de la pensée innue sont l'alimentation (avant et après la farine) ; le degré de compréhension (communication possible ou impossible avec les êtres) ; l'opposition entre la côte et l'intérieur (*uinipek* et *nutshimiu*) et les types de pouvoir (avant et après la prière). Ces axes, qui structurent l'espace et le temps, permettent de comprendre pourquoi certains événements construisent l'histoire tandis que d'autres ne sont pas commémorés et sont oubliés.

#### 4.1 - La transmission de l'histoire de Musquaro

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que le site de Musquaro était fréquenté par les Mamit Innuat avant la période des premiers contacts et qu'il fut occupé par un poste de traite du début du XVIIIe siècle jusqu'en 1925 et par une mission estivale plus ou moins régulière, de 1800 à 1946. Plusieurs questions du schéma d'entrevue portaient sur la

---

<sup>3</sup> Selon moi, la dimension collective des récits n'est pas nécessairement synonyme d'intérêt historique. Les récits autobiographiques de Michel Grégoire (Dominique 1989) donnent accès à l'histoire récente de la Basse-Côte-Nord et les récits des aînés concernant la religion catholique permettent de connaître les conditions d'émergence et de transmission des pratiques religieuses contemporaines.

transmission de l'histoire de Musquaro. Nous avons demandé aux interlocuteurs ce que les anciens leur racontaient sur la mission de Musquaro et ce qu'eux racontent à leurs descendants à ce sujet. Tous ont répondu que leurs anciens leurs parlaient des messes et des prières, du séjour sur le site, du déroulement des activités, de l'arrivée de l'évêque, du voyage de retour vers les communautés et, dans un cas<sup>4</sup>, de l'importance de continuer à fréquenter le site après leur mort. Par contre, les interlocuteurs n'ont pas développé ces thèmes. Une des raisons de ce silence est que les récits des événements qui se sont passés à l'époque des arrière-grands-parents et aux époques des générations antérieures – les *tshiashi-tipatshimuns* – ne racontent que des événements marquants, surtout des rencontres avec des étrangers, tandis que la vie quotidienne, répétitive, n'apparaît pas dans ce type de récits (Vincent et Bacon 2000a:25).

En ce qui concerne la transmission de l'histoire de Musquaro aux jeunes générations, certains interlocuteurs affirment qu'ils n'en parlent pas, à moins qu'on leur demande expressément, ce qui est une chose assez rare. Certains se désolent du fait que les jeunes n'écoutent plus les aînés, qu'ils ne suivent plus les traces des anciens, qu'ils disent que ce sont des choses du passé et que ce n'est pas important. Par contre, d'autres en profitent pour raconter comment se déroulait la vie en forêt à cette époque.

Lorsque nous avons demandé aux aînés s'ils connaissaient des histoires anciennes, des récits, des contes ou des légendes sur Musquaro, ils ont répondu qu'ils n'en connaissaient pas ou qu'ils les avaient oubliés. Pourtant, Vincent et Bacon (2000b) ont recueilli plusieurs récits anciens concernant Musquaro, souvent avec les mêmes interlocuteurs. Comment expliquer cette contradiction apparente? Une réponse est apportée par Manheim (Manheim et Van Vleet 2000) qui a rencontré un problème semblable avec les Quechua boliviens. Dans le but d'enregistrer les variantes locales de la langue, il demandait à ses interlocuteurs de lui raconter des histoires :

Invariablement, il recevait comme réponse : "Je ne connais pas d'histoire". Pourtant, il remarqua par la suite, parmi les conversations qu'il entendait ou enregistrerait, de longs fragments de discours ressemblant étonnement à ce que les ethnographes et les folkloristes andins appellent "mythes", "légendes" ou "histoires". Les sujets, les thèmes et les rôles étaient les mêmes ; l'ordre

---

<sup>4</sup> Philippe Lalo M 16:1.

des événements racontés était souvent le même ; mais *il s'agissait de conversations* [c'est moi qui souligne].

(*Idem* 2000:32).

Ce problème est relié à l'application de notre conception de la narration orale à une culture qui possède un modèle différent. Habituellement, chez les Innus, les "histoires" surgissent au cours de la conversation lorsqu'un lien devient évident entre un thème soulevé dans une question et une histoire qui est en relation avec ce thème. D'ailleurs, les récits recueillis par Vincent et Bacon (2000b:1) ont émergé d'eux-mêmes dans les conversations sans que personne ne soit sollicité à aborder ce sujet. Ce qui nous interprétons comme des silences n'en sont peut-être pas, mais résultent de l'application de nos concepts de l'histoire dans une culture qui ne les partage pas nécessairement.

Nous avons peu d'information sur ce qu'était autrefois la vie quotidienne à Musquaro et si certains missionnaires oblats ont été oubliés par les Mamit Innuat – dont les pères Durocher et Garin qui donnèrent les premières missions –, les pères Charles Arnaud et Louis Babel, qui ont oeuvré sur la Côte-Nord pendant près de soixante ans, sont encore aujourd'hui des figures bien vivantes et légendaires dans la tradition orale<sup>5</sup>. Nous verrons également dans les sections suivantes que les récits relatant des événements qui ont été vécus par les conteurs eux-mêmes – les *ussi-tipatshimuns* – sont plus explicites sur la vie quotidienne et sur quelques événements marquants qui passeront peut-être dans la tradition orale.

Nous avons deux types de récit qui mettent en scène les pères Babel et Arnaud : ceux qui se déroulent à l'intérieur des terres et ceux qui ont lieu sur le littoral. Dans le premier type de récit, les missionnaires sont immergés dans le milieu et la culture innue. Ils sont isolés à l'intérieur des terres où ils font face à la persistance du chamanisme.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, tour à tour, les pères oblats Babel et Arnaud quittaient leur résidence de Betsiamites au printemps pour faire les missions de la côte et se rendre, à l'occasion, vers Sheshatshit par l'intérieur des terres<sup>6</sup> afin de rencontrer les

---

<sup>5</sup> Tout comme le père jésuite Labrosse qui devient après sa mort en 1792 le héros de plusieurs légendes chez les Innus de l'Ouest (Frenette 1996:218).

<sup>6</sup> Philippe Pietacho M 4:2. L'action se situe donc durant les années des missions à Sheshatshit qui ont lieu de 1867 à 1893 (voir section 3.2.1). Pour les voyages des pères Arnaud et Babel vers Sheshatshit, voir Tremblay (1977a et 1977b).

groupes qui fréquentent les postes de Michikamau, Winokapau et de Northwest River. Au milieu du trajet, les pères confessaient les Naskapis. Pour que la confession ne soit pas entendue par les autres, elle avait lieu sur une île appelée "l'Île de la Confession", et on ne faisait traverser qu'une seule personne à la fois<sup>7</sup>. Deux des guides qui conduisaient les pères à Sheshatshit et les ramenaient à Ekuanitshit s'appelaient *Apinam*<sup>8</sup> et *Tshekatapeu*. Ce dernier, qui a conduit le père Arnaud chez les Mushuaunnus et qui lui servait d'interprète, demanda aux Mushuaunnus de ne pas l'insulter à cause de sa robe noire<sup>9</sup>. Ceci laisse entendre que l'accueil des Mushuaunnus n'était pas des plus cordial – il ne faut pas oublier qu'en 1852, Durocher (1855a:54-55) menace les Naskapis d'un "malheur éternel" s'ils ne viennent pas à la mission de Musquaro. D'ailleurs, contrairement aux sources écrites qui soulignent l'accueil chaleureux des Innus de l'intérieur des terres à la catholicisation, la tradition orale met surtout l'accent sur leur résistance face à la nouvelle religion.

Selon Pierre Courtois<sup>10</sup>, la première fois que les Mushuaunnus ont vu le père Arnaud, ils ont saisi leurs arcs et leurs flèches pour tenter de le tuer. Par la suite, influencés par leur chamane *Nepatikueu*, ils ont refusé de recevoir le baptême et six aînés lui ont lancé un défi qui consistait à tenir entre ses mains une pierre chauffée avant de la passer à un autre, mais lorsque le père saisit la pierre, celle-ci se pulvérisa magiquement. Les Mushuaunnus acceptèrent alors le baptême et *Nepatikueu* se fit baptiser le premier. Dans une des rares allusions au prosélytisme innu, le récit nous informe que l'hiver suivant, Arnaud choisit un diacre du nom de *Napeshish* pour aller vivre quelques années avec les Mushuaunnus et leur enseigner les prières et à partir de ce jour ils ne travaillèrent plus le dimanche<sup>11</sup>. Ensuite, Arnaud envoya un missionnaire à Sheshatshit où les Innus ne connaissaient pas encore la prière. Ce prêtre s'appelait *Peshimatshimau* (il s'agit sûrement du père Lemoine qui visite les missions du Labrador à la fin du XIXe siècle) et c'est *Papimashu* qui l'a conduit à travers les terres.

---

<sup>7</sup> Joseph Bellefleur (M 7:6) et dans Vincent et Bacon (2000b:19).

<sup>8</sup> Le grand-père de Joseph Bellefleur (M 7:2).

<sup>9</sup> Michel Bellefleur (Vincent et Bacon 2000a:17).

<sup>10</sup> Vincent et Bacon (2000a:15).

<sup>11</sup> Michel Bellefleur (Vincent et Bacon, 2000a:16-17).

Plusieurs récits témoignent de la victoire des missionnaires sur Atshen<sup>12</sup> lors de leurs voyages à l'intérieur des terres<sup>13</sup>. Dans une version, c'est un chamane mushuaunnu qui, par le biais de la tente tremblante, envoie Atshen faire peur au missionnaire. Ces récits ont tous un point commun : les pères Arnaud et Babel sont toujours seuls au moment de leur rencontre avec Atshen et ils n'avertissent jamais les Innus de sa présence, préférant attendre au lendemain pour raconter leur lutte et leur victoire sur l'être maléfique.

Un autre type de récits raconte comment le père Babel a reconnu l'efficacité de la tente tremblante<sup>14</sup>. En période de famine, les Mushuaunnus mirent le père au défi de trouver le caribou. Après que ce dernier eut prié plusieurs jours sans réussir, car "le pouvoir de la prière n'était pas suffisant", ils firent une tente tremblante et Mishtapeu arriva et annonça qu'on trouverait de la nourriture pour le prêtre. Ils trouvèrent du caribou un ou deux jours plus tard.

Le prêtre était tout étonné que l'on trouve du caribou. "Vraiment, vous êtes meilleurs que moi" leur dit-il, d'après ce qu'ils racontèrent [...] La tente tremblante devait être plus forte que la prière puisque c'est elle qui a gagné [...] Ceux qui étaient là rapportaient qu'il leur disait, en parlant de la tente tremblante : " Vous devriez en faire une autre ". Il avait peur d'avoir faim de nouveau et il devait penser que, par elle, on saurait immédiatement où trouver de quoi manger [...] Il ne défendait pas que l'on fasse la tente tremblante. C'est grâce à elle qu'il a pu survivre et qu'il a pu manger.

Jérôme Napish (Vincent et Bacon 2000b:24)

Le père Babel aurait donc reconnu que les Innus étaient plus forts que lui et que la tente tremblante était plus forte de la prière. Ce récit, permet d'affirmer le pouvoir des pratiques et des savoirs innus sur celui du missionnaire dans le contexte d'une confrontation de ces pouvoirs à l'intérieur des terres.

Dans les récits qui se déroulent sur le littoral, les pères démontrent leurs pouvoirs sur la vie et la mort. Le père de Michel Grégoire lui a raconté que lorsqu'il était enfant, lui et ses amis avaient tué un oiseau<sup>15</sup>. Après les avoir réprimandés, le père Babel prit dans sa main l'oiseau qui avait été tué la veille et, après avoir soufflé sur les organes génitaux de l'oiseau, celui-ci s'est envolé. De son côté, Marie-Josette Wapistan (M 14:4) dit que sa mère lui a

<sup>12</sup> Ce personnage mythique pour les Blancs et réel pour les Innus a été présenté à la section 3.5.1.

<sup>13</sup> Michel Grégoire et Jérôme Napish (Vincent et Bacon 2000b:20, 23-24).

<sup>14</sup> J. Napish (Vincent et Bacon 2000b:24).

<sup>15</sup> M. Grégoire (Vincent et Bacon 2000b:25).

conté que durant la mission de Musquaro, le père Arnaud avait fait semblant de mourir et qu'il était ressuscité pour raconter aux Innus ce qu'il avait vu après sa mort! Enfin, on attribue à Babel la responsabilité d'une épidémie de grippe meurtrière<sup>16</sup>, car il était offusqué qu'il n'y ait eu aucun mariage à Musquaro une année. Il ne chantait que des cantiques de pénitence et après son départ, tous ont été malades. On reconnaît également que Babel, qui était sévère, pouvait rendre quelqu'un malade lorsqu'il était fâché<sup>17</sup>.

Comme les rapports de missions, les récits innus expliquent à leur façon la rencontre entre des individus appartenant à deux systèmes religieux hégémoniques (chamanique et catholique) et les conflits idéologiques que cette rencontre occasionne. C'est en pulvérisant magiquement une pierre brûlante – on ne lui en demandait pas tant, seulement de la tenir quelques instants – que le missionnaire remporte la lutte sur le chamane, et sa victoire se solde par la conversion d'un groupe de Mushuaunnus. Par la suite, en neutralisant Atshen, il délivre les Mamit Innuat de la peur de rencontrer ce géant qui depuis ne s'attaque plus aux Innus catholiques. Le pouvoir magique du missionnaire est tel qu'il lui permet non seulement de lutter sur le terrain même des chamanes, mais d'agir sur l'univers innu. En fait, il leur sert de caution pour neutraliser, sans toutefois l'anéantir – il l'immobilise ou le transforme en pierre – un être non humain aussi pratique que terrifiant.

Par contre, le missionnaire échoue lorsqu'il tente de substituer la prière au pouvoir de Mishtapeu, l'allié des Innus, et il reconnaît la puissance de la tente tremblante. Nous voyons que même en présence du missionnaire, les êtres non humains font encore partie intégrante du monde innu, que les deux cosmologies cohabitent et que les missionnaires en sont bien conscients. Mais sur le littoral, dans l'enclave de la mission, le missionnaire, qui n'a pas à lutter contre le chamanisme, exhibe son pouvoir magique en jouant avec la vie et la mort en ressuscitant un oiseau, en visitant le monde des morts, et en causant maladies et épidémies.

Une des raisons pour lesquelles les interlocuteurs n'ont pas développé les questions sur l'histoire de la mission de Musquaro est que les *tshiashi-tipatshimuns* ne s'intéressent pas à

---

<sup>16</sup> Grégoire Lalo (Vincent et Bacon 2000b:54).

<sup>17</sup> M. Grégoire (Vincent et Bacon 2000b:25).

la vie quotidienne. Par contre, Vincent et Bacon ont recueilli par hasard plusieurs récits anciens concernant Musquaro, souvent avec les mêmes interlocuteurs que les miens. Comme nous l'avons mentionné plus haut, ceci s'explique par le fait que les discours que nous nommons histoires, légendes ou récits surgissent au cours de la conversation lorsqu'un lien devient évident entre un thème soulevé et une histoire qui est en relation avec ce thème et qu'ils ne peuvent être provoqués sans tenir compte de ce lien. Parmi ces histoires, nous voyons que les pères Arnaud et Babel ont marqué la tradition orale et que les récits les mettant en scène se déroulent à l'intérieur des terres ou sur le littoral. Le premier type de récit met l'accent sur la résistance des Innus face à la nouvelle religion et sur la reconnaissance des pouvoirs chamaniques par les missionnaires, tandis que dans le second, les pères démontrent leurs pouvoirs sur la vie et la mort.

#### 4.2 - Description du site de Musquaro et communautés présentes

À l'époque des dernières missions, dans les années 1920-1940, le site de Musquaro comprenait une petite église, un ancien poste de traite, un petit magasin, quelques maisons et, durant la mission, un campement (voir plan 1, annexe 9). Nous avons demandé aux interlocuteurs de nous décrire le site et, sur les seize personnes interviewées, seuls Jérôme Mollen et Philippe Pietacho n'ont jamais assisté à la mission tandis que Jean-Baptiste Bellefleur dit ne plus s'en rappeler.

À la section 3.3.1 nous avons vu que seulement trois Innus consultés savent que plusieurs petites églises ont été construites successivement à Musquaro. La première était un hangar du poste transformé en chapelle et, selon les interlocuteurs, la seconde église aurait été construite par des gens de Betsiamites ou de Sept-Îles, John Aiessimeu<sup>18</sup>, un Micmac, aidé de Georges et de Joseph<sup>19</sup> (voir photo 7, annexe 9). Ils étaient payés un dollar par jour et ce serait également eux qui auraient construit l'église de Sept-Îles. Michel Bellefleur<sup>20</sup> était présent lors de la construction et il signale que les Mamit Innuat étaient à l'intérieur des

---

<sup>18</sup> *Aiessimeu* est le nom donné aux Micmacs ou aux Inuit et Joseph Bastien Wapistan précise que ce Micmac a épousé son arrière grand-mère *Uapanatsheu*. John Aiessimeu, sa femme et leur fille sont présents à la mission de Mingan en 1868 (Tremblay 1977a:60).

<sup>19</sup> Selon le père Arnaud (Carrière 1957a VIII:225), les ouvriers sont Jean Levasseur, son fils Alphonse et le jeune Teriault.

<sup>20</sup> Vincent et Bacon (2000b:8).



terres à ce moment<sup>21</sup>. La seconde église de Musquaro aurait ensuite été déménagée à La Romaine et ce serait l'église des Canadiens français<sup>22</sup>. Enfin, seule Adrienne Galant<sup>23</sup> témoigne que la mission a déjà été donnée à Itamamiou, un événement qui a été oublié par la tradition orale mamit innuat.

À l'époque des Oblats, les chapelles des missions étaient ornées et décorées avec soin afin de marquer l'imagination des Innus. Dès 1844 on retrouve une toile de la Présentation de la Vierge à Musquaro<sup>24</sup> et, en 1855, une statue de Notre-Dame-des-Victoires est achetée pour la chapelle d'Itamamiou (Carrière 1957a III:335-336). En 1882, le père Arnaud orne de deux tableaux la seconde chapelle de Musquaro (voir photos 8 et 9, annexe 9). Ces deux toiles, qui sont aujourd'hui à la sacristie de La Romaine font 91.5cm par 79cm. L'une représente saint Benoît Labre<sup>25</sup> agenouillé devant la Vierge. Le saint arbore les signes distinctifs du pèlerin : le bâton, la gourde, la coquille saint-jacques et les clefs de Rome<sup>26</sup>. La toile, non signée, porte au dos l'inscription "Ptre B. Boyer OMI"<sup>27</sup>. Celle du martyr de saint Jean, montre le saint plongé dans une marmite. Son hagiographie mentionne que lors d'un voyage à Rome, selon Tertullien, il est plongé dans l'huile bouillante et en ressort intact. Cette seconde toile est signée et datée "Fr. Beaucourt 1845". Elle est de même facture que la première, ce qui laisse croire qu'elle est de la même personne. Derrière le cadre, on trouve une inscription au crayon de plomb : "Maskuaro". Dans la sacristie de l'église d'Unamen Shipu, on retrouve aussi un petit cadre qui affiche une photo du père Arnaud et un texte, probablement écrit par le père Joveneau, qui présente l'histoire de ces deux tableaux :

Ces deux tableaux ont été apportés d'Europe par le P. Charles Arnaud O.M.I.  
Celui de gauche représente St-Benoît Labre patron de l'église de Musquaro

<sup>21</sup> Cette information est confirmée par le père Arnaud (Carrière 1957a VIII:225). Dès que la nouvelle de la construction d'une église se fut répandue, les Innus affluèrent de toute part à Musquaro.

<sup>22</sup> Joseph Bellefleur (M:7:1 et Vincent et Bacon 2000b:6, 10) Joseph Bastien Wapistan (Vincent et Bacon 2000b:9) ; Josephis Mark (M 11:1) ; Michel Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:8).

<sup>23</sup> M 15:3.

<sup>24</sup> Nous avons vu à la section 3.3.3 que c'est probablement avec ce tableau que les Mamit Innuat ont connu le personnage de sainte Anne.

<sup>25</sup> Nous avons vu plus haut que la nouvelle chapelle est dédiée à ce saint pèlerin en 1882.

<sup>26</sup> Pour le pèlerin, le port des insignes suivants indique le ou les pèlerinages qu'il a accomplis : la coquille saint-jacques pour Compostelle, les clefs de Rome pour la ville sainte et les rameaux pour Jérusalem.

<sup>27</sup> Le père oblat Boyer, qui accompagne le père Arnaud lors de sa dernière mission en 1896, donne la mission à Musquaro de 1896 à 1907.

où la première chapelle des Indiens a été bâtie en 1853<sup>28</sup>. St-Benoît Labre est aussi le nom donné lors de son baptême à Musquaro à cette cloche transportée à La Romaine en 1953 et montée au clocher en 1981.

[Joveneau?] n.d.

Aucun interlocuteur n'a mentionné la présence de ces tableaux à Musquaro et la seule description de l'intérieur de l'église nous est donnée par Marie-Josette Wapistan<sup>29</sup>. L'intérieur était orné d'images (probablement les deux tableaux) et d'un chemin de croix. L'autel était décoré avec des branches de sapin, tout comme les trois statues représentant la sainte Vierge, sainte Thérèse<sup>30</sup> et saint Jean-Baptiste. À l'extérieur, des fanions triangulaires en tissu rouge et bleu alignés sur une corde étaient placés devant l'église.

Selon les interlocuteurs, il y avait trois maisons à Musquaro dans les années 1940 : celle du Vieux Henri Jenniss (*Innunakushi* ou *Innunakushipan*) qui servait d'école<sup>31</sup>, celle d'Alphonse Jenniss (*Mashkuaunnu-Tukushiss*), qui servait de magasin, et celle de Dutro Jenniss (*Tushtanu*). Deux autres noms ont été mentionnés lorsqu'il s'agissait d'identifier les propriétaires des maisons : *Kainunakushipan* (le père de *Shikushipan*), *Puanishipan* (Jim Foreman) et *Akaneshass* (William Foreman?). Avant la construction du petit presbytère, le missionnaire, ainsi que l'évêque, le médecin et le dentiste, en fait tous les personnages importants qui passaient sur la Côte, logeaient dans la maison du Vieux Henri Jenniss.

À l'exception de deux interlocuteurs, tous se rappellent du petit magasin des Jenniss. Encore ici, la valse des noms reprend lorsqu'il s'agit de nommer le propriétaire. Il appartenait à *Mashkuaunnu-Hanin* (Henri Jenniss) ou à son père<sup>32</sup> ; à *Akaneshass* (William Foreman?), *Neshekueshipan* ou *Nekueshipan* (Philomène Collard?) ; à *Tushtanu* (Dutro Jenniss) ; à *Wapistanipan* et à son fils *Mashkuaunnu-Shipan* ; ou bien à *Puamanishipan* (Jim Foreman). Ce qui fait un nombre impressionnant de propriétaires pour un tout petit magasin qui n'était en service que quelques semaines par année! Le magasin est passé d'Alphonse Jenniss à ses enfants et les aînés en attribuent la propriété à un des membres

<sup>28</sup> Précisons ici que c'est l'église d'Itamamiou qui a été construite en 1853 et non celle de Musquaro.

<sup>29</sup> M 14:6.

<sup>30</sup> Sainte Thérèse de Lisieux, patronne des missions oblates.

<sup>31</sup> Adrienne Galant (M 15:3, 10) dit que sa mère faisait l'école pour les enfants de Musquaro.

<sup>32</sup> Jérôme Mollen (M 1:6), Hélène Nolin (M 2:6), Marie-Agathe Pietacho (M 5:4), Marie-Josette Lalo-Wapistan (M 14:1), Thomas Grégoire (M 12:11) et Joseph Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:35)

de sa famille. De son côté, Adrienne Galant<sup>33</sup> rappelle que sa mère, Philomène Collard, tenait un petit magasin pendant la mission et les Innus se rappellent qu'on y trouvait des tomates et du boeuf en conserve (la nourriture du dimanche), de la farine, du tabac et des cigarettes à 10¢ le paquet, des bonbons, des patates, du thé, du sucre, de la farine et du saindoux.

Pour ce qui est du souvenir de la présence d'un poste de traite, nous savons que le poste de Musquaro a connu trois périodes d'activité, de 1710 à 1763, de 1775 à 1851, et de 1859 à 1925. Pourtant, aucun Innu consulté ne se rappelle que le site fut occupé par un poste puis un comptoir de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Ils affirment tous qu'il n'y avait pas de poste à Musquaro, mais seulement à La Romaine, Nutashkuan et Pakua Shipi. Seul Henri Jenniss a entendu dire par son père qu'il y avait eu autrefois un poste de la Compagnie de la Baie d'Hudson, mais il se situait de l'autre côté de la rivière. Ce poste servait à la traite des fourrures et à la pêche. Selon Henri, la Compagnie engageait des Innus pour pêcher le saumon et le saler dans des barils, une activité commerciale qui n'a pas duré longtemps parce qu'il n'y avait pas assez de saumon dans la rivière Musquaro<sup>34</sup>. Il s'agit probablement de la pêche à la morue car la rivière Musquaro n'était pas assez poissonneuse pour permettre l'exploitation du saumon<sup>35</sup>. À ce sujet, Dominique (1989:180) mentionne que durant les années 1880, "Musquaro devint le centre des activités estivales des Montagnais de l'est de Natashquan [...] la Compagnie de la Baie d'Hudson a réouvert son poste et c'est là que l'agent des Affaires indiennes venait rencontrer sa clientèle pour la mise en application du programme de pêche à la morue".

Durant les dernières décennies de la mission, le site de Musquaro accueillait chaque année toutes les familles d'Unamen Shipu, de Pakua Shipi et de Nutashkuan. Le campement, qui était érigé autour de l'église, se divisait en trois parties (voir plan 1, annexe 9).

Les gens d'Unamen Shipu, les plus nombreux, s'installaient au centre du terrain, ceux de Nutashkuan un peu plus au nord, ceux de Pakua Shipi au bord de la rivière et les

---

<sup>33</sup> M 15:8.

<sup>34</sup> M 16:1.

<sup>35</sup> Joseph-Bastien Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:31) souligne d'ailleurs que : "Ceux qui s'y rassemblaient autrefois ne pêchaient pas le saumon. Ils y venaient seulement parce qu'ils y avaient leur église et leur cimetière".

Mashkuaunnus campaient en retrait entre le presbytère et le chemin du calvaire. Les gens d'Ekuanitshit, qui avaient leur propre mission, ne fréquentaient qu'occasionnellement le site de Musquaro. Pour les gens de Sheshatshit, bien qu'une mission se soit établie dans leur communauté en 1921, ils continuent à fréquenter occasionnellement la mission de Musquaro et leur présence est confirmée par plusieurs interlocuteurs. Selon Marie-Louise Menikapau<sup>36</sup>, ils descendaient sur la côte durant l'été pour faire leurs canots et retournaient aussitôt dans les terres, mais ils profitaient de la mission de Musquaro s'ils avaient un mariage à faire bénir.

Les tentes, souvent neuves pour l'occasion, étaient très rapprochées et elles arboraient des drapeaux<sup>37</sup> et les familles rivalisaient pour avoir les meilleures places, celles avec une vue sur le campement et sur les sentiers de chasse, ce qui permettait de voir les chasseurs revenir le soir avec leurs prises. Les interlocuteurs mentionnent qu'il y avait beaucoup de tentes sur le site et selon Henri Jenniss et Adrienne Galant, il y avait entre quarante et soixante familles, vingt de Nutashkuan, quinze de Pakua Shipi<sup>38</sup> et vingt-cinq d'Unamen Shipu<sup>39</sup>, et le nombre d'individus variait entre deux et trois cents personnes, une évaluation qui est confirmée par les interlocuteurs. Enfin, chaque communauté avait un chef désigné.

**Tableau 8 - Chefs mamit innuat à l'époque des derniers rassemblements**

<b>Ekuanitshit</b>	- Mista Mathias (Mathias Napano ou Napess) - Jérôme Grégoire - Pitan Pietashu (Peter Pietacho).
<b>Nutashkuan</b>	- Miste Shinipet (Sylvestre Bellefleur).
<b>Unamen Shipu</b>	- Mista Uniamess (William Mark, le "Vieux chef") - Mista Huhepiss (Joseph Bellefleur).
<b>Pakua Shipi</b>	- Tshanimakupan (Sylvestre Mark).

<sup>36</sup> Vincent et Bacon (2000b:64).

<sup>37</sup> Une pratique encore actuelle et que j'ai observée à Unamen Shipu lors de la neuvaine au site de Sainte-Anne.

<sup>38</sup> Henri Jenniss dit qu'autrefois il y avait beaucoup plus de familles de Pakua Shipi qui venaient à Musquaro mais que la communauté a été décimée par la grippe espagnole de 1918.

<sup>39</sup> Selon Adrienne Galant (M 15:7), ils étaient peu nombreux, car "dans ce temps-là les femmes perdaient les enfants l'hiver". Dans le registre de Musquaro (Dumas et al 2000), nous observons qu'en 1935-36, sur 17 enfants décédés avant l'âge d'un an, 12 sont nés en hiver.

### 4.3 - La vie quotidienne et les relations sociales

Dominique (1989:148-174) présente les sept grands moments qui ponctuent le cycle annuel des Innus de Nutashkuan avant les années 1950. Ce cycle, qui se termine avec la mission de Musquaro, s'applique également aux autres bandes de la Basse-Côte-Nord. Nous savons que cette mission est intégrée depuis les années 1840 à ce cycle annuel mais que les Mamit Innuat ne suivent plus le missionnaire d'une mission à l'autre comme cela se faisait durant la seconde moitié du XIXe siècle.

**Tableau 9 - Cycle annuel des Mamit Innuat avant les années 1950**

1	Remontée à l'intérieur des terres vers la mi-août par les groupes de chasse.
2	Chasse d'automne au caribou d'une durée d'environ six semaines. Ce gibier offre le matériel nécessaire à la chasse d'hiver et permet de consacrer plus de temps à la chasse des animaux à fourrure.
3	Déplacement de la mi-décembre. Certains groupes descendent vers le littoral pour s'approvisionner en prévision des grands froids tandis que d'autres se dirigent vers North West River. La chasse intensive aux animaux à fourrure est interrompue.
4	Chasse d'hiver durant la période des fêtes soit à l'intérieur des terres où près du littoral. Chasses collectives au caribou par des équipes d'une dizaine de chasseurs. Vers la mi-février, trappage intensif des animaux à fourrure en raison du redoux.
5	Chasse d'hiver-printemps. Les groupes qui sont restés à l'intérieur des terres tout l'hiver entreprennent le retour sur le littoral, ceux qui sont revenus sur le littoral au mois de janvier remontent sans leur famille à l'intérieur des terres. Ceux qui ont passé l'hiver sur le littoral chassent les oiseaux migrateurs, les blanchons et le rat-musqué.
6	Chasse de printemps de la mi-mai à la mi-juin sur le littoral ou un peu à l'intérieur des terres selon les ressources recherchées. Installation des campements d'été.
7	Règlement des comptes avec les marchands et rassemblement à la mission de Musquaro.

La préparation pour la mission de Musquaro débute durant le sixième grand moment du cycle annuel, la chasse de printemps. Lorsque les rivières étaient libres de glace, les Mamit Innuat qui avaient passé l'hiver plus ou moins profondément à l'intérieur des terres descendaient en canot sur le littoral pour installer leurs campements d'été. Avant le départ pour la mission, on faisait une chasse de printemps et les peaux de castor servaient à rembourser les dettes au poste de traite et à acheter la farine nécessaire pour la durée du rassemblement. Certains en profitaient également pour chasser le renard noir "avec des poils blancs aux extrémités", ce qui permettait d'acheter le nécessaire pour remonter à

l'intérieur des terres à l'automne<sup>40</sup>. On préparait alors les bagages et la nourriture et, au début du mois de juin, on se rendait à la mission. De son côté, au même moment, le missionnaire partait de Betsiamites avec le navire qui transportait le courrier sur la Côte-Nord. Il débarquait au milieu du mois de juin à Natashquan où des Blancs le conduisaient en bateau moteur à Musquaro. Les gens de Nutashkuan attendaient l'arrivée du missionnaire, qui les devançait quelquefois ou se faisait attendre, pour se rendre à Musquaro, tandis que ceux d'Unamen Shipu et de Pakua Shipi se fiaient au télégramme qui annonçait la date du départ du missionnaire de Betsiamites et celle de son arrivée à Musquaro.

La majorité des Mamit Innuat se rendaient à Musquaro par voie de mer, à l'exception de quelques familles d'Unamen Shipu et de Nutashkuan qui portageaient par l'intérieur des terres. La durée du voyage par mer variait selon les conditions météorologiques et le mode de transport (canot, canot avec gréement, voilier, bateau moteur ou chaloupe à moteur à partir des années 1920). Pour les gens d'Ekuanitshit qui participaient à la mission de Musquaro, le voyage par la mer durait de deux à trois jours. On prenait quelquefois un voilier qui faisait la navette entre Mingan et La Romaine pour se rendre ensuite à Musquaro. Pour ceux de Nutashkuan qui n'allaient pas à la mission de Mingan, le voyage par la mer, souvent périlleux, prenait entre un et deux jours si le vent était favorable. Le départ avait lieu aux premières lueurs de l'aube, vers 3 heures du matin, avant que la marée ne soit haute à *Mistanekau*, la partie la plus dangereuse du trajet, car les gens avaient peur qu'il y ait trop de vagues<sup>41</sup>. Avant l'apparition des chaloupes à moteur, raconte Marie-Louise Menikapau<sup>42</sup>, le voyage était pénible et, lors des été tardifs, les gens devaient camper sur la neige et tirer les petits bateaux à voile sur la terre ferme pour ne pas que la glace les brise ou les emporte à la dérive. À l'occasion, on faisait même remorquer les bateaux pour franchir les banquises de glace : "c'était à cette saison que l'on avait tous les embêtements, quand les tentes étaient arrachées par le vent. En plus, on ne pouvait pas faire la cuisine facilement, ce qui montre à quel point on tenait à se confesser". La confession est l'élément central de

---

<sup>40</sup> Marie-Louise Menikapau (Vincent et Bacon 2000b:38).

<sup>41</sup> Contrairement à la côte entre Unamen Shipu et Washicoutai qui est protégée des vagues par les nombreux îlots qui bordent le littoral, la côte entre Nutashkuan et Kegaska, appelée *Mistanekau*, "la grande plage", n'offre aucune protection contre les vagues.

<sup>42</sup> Vincent et Bacon (2000b:40).

la mission car c'est le seul moment où les Mamit Innuat peuvent s'acquitter de cette obligation annuelle.

Pour les gens d'Unamen Shipu, le voyage en canot durait entre une demi-journée et deux jours. Les gens se rendaient jusqu'à la pointe Est de Musquaro puis portageaient à travers un petit bois<sup>43</sup> pour arriver à la mission. Ceux qui prenaient le voilier partaient tôt le matin et arrivaient dans la journée si la mer était calme. Lorsqu'il ventait trop fort, le voilier s'arrêtait à la pointe de la rivière Washicoutai pour attendre une accalmie car l'embouchure de la rivière devenait dangereuse. De plus, les Blancs de La Romaine voyageaient les aînés en voilier ou en bateau-moteur<sup>44</sup>.

De leur côté, dès que les gens de Pakua Shipi arrivaient sur le littoral, ils coupaient du bois pour faire les canots puis ils se rendaient à Musquaro avant de retourner à l'intérieur des terres. Le trajet vers Musquaro, une distance de plus de deux cents kilomètres, se faisait habituellement en deux ou trois jours à bord d'un bateau à voile et à moteur diesel<sup>45</sup>. D'autres achetaient des chaloupes à des Canadiens français et prenaient la toile de la tente pour faire la voile<sup>46</sup>. Enfin, les gens de Sheshatshit venaient également en bateau à voile et à moteur mais nous n'avons aucune indication sur la durée du trajet. Nous voyons que l'apparition des bateaux à voile puis des chaloupes à moteur a grandement amélioré les conditions de voyage en permettant au gens d'apporter plus de provisions à Musquaro, d'embarquer les aînés<sup>47</sup> ainsi que la nourriture des familles qui y allaient en canot de toile.

Ceux de Nutashkuan qui se rendaient à Musquaro par l'intérieur des terres<sup>48</sup>, avec leurs canots, empruntaient la Grande Rivière Natashquan jusqu'aux premières chutes, prenaient le long portage *Massek'* qui permet de gravir les hauteurs puis arrivaient par des marécages à la rivière Kegaska qu'ils descendaient jusqu'à un rapide. Ils passaient par les lacs *Manati-nipi* et *Peshitshikapau* où ils pêchaient alors au filet. Après avoir portager, ils

---

<sup>43</sup> Joseph Bellefleur (Vincent et Mailhot 200b:35).

<sup>44</sup> Philomène Mollen (M 13:2), Marie-Josette Lalo-Wapistan (14:5).

<sup>45</sup> Josephis Mark (M 11:10).

<sup>46</sup> Marie-Louise Mark (Vincent et Bacon 2000b:39).

<sup>47</sup> Ce qui indique qu'avant cette innovation certains aînés ne participaient pas à la mission en raison des difficultés du voyage.

<sup>48</sup> Marie-Louise Kaltush (M 9:2), Joseph Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:35), Marie-Louise Menikapau (Vincent et Bacon 2000b:37).

arrivaient à la rivière Musquaro et faisaient leur provision de sapinage<sup>49</sup>. Puis, c'était l'arrivée à Musquaro après plusieurs autres portages, où les gens avaient fini de chasser le phoque<sup>50</sup>. Le voyage durait environ cinq ou six jours et les gens avaient de la terre noire ou de l'argile sur leurs genoux lorsqu'ils arrivaient. Enfin, les gens d'Unamen Shipu qui passaient par l'intérieur des terres faisaient un portage et prenaient ensuite la petite rivière Musquaro puis portageaient jusqu'à la mission<sup>51</sup>. Durant le trajet, on se nourrissait des aliments préparés avant le départ, des produits de la chasse de printemps, de la pêche et de la cueillette.

Bien que l'ordre d'arrivée à la mission de Musquaro pouvait varier, en général, les premiers arrivés sur le site étaient les Mashkuaunnus qui descendaient très tôt sur le littoral pour la chasse de printemps à l'outarde, au rat musqué et au castor<sup>52</sup>. Arrivaient ensuite les gens d'Unamen Shipu qui en profitaient également pour chasser avant le début de la mission. Ceux de Nutashkuan arrivaient généralement avec le missionnaire qui passait d'abord par leur village sans y célébrer la messe, et les derniers arrivés étaient ceux de Pakua Shipi. Les bandes s'installaient sur le site pour une période d'une à deux semaines. Certaines s'y attardaient plus longtemps et les Mashkuaunnus y passaient tout l'été.

De tout temps, l'arrivée du missionnaire a été saluée par des décharges de fusils<sup>53</sup> et, selon les rapports des missions oblates du milieu du XIXe siècle, l'arrivée des missionnaires était attendue avec impatience<sup>54</sup>. Selon les Mamit Innuat interviewés, aussitôt débarqué, le missionnaire procédait aux salutations d'usage, puis bénissait les gens et leurs tentes. Il allait ensuite ouvrir l'église et s'installait au petit presbytère. La mission, qui durait une semaine, débutait aux alentours du 15 juin, au moment où "les canards pondaient leurs oeufs"<sup>55</sup>.

---

<sup>49</sup> Ce sont des branches de sapin qui servent à couvrir le sol des tentes, une technique qui est encore employée aujourd'hui bien que certains préfèrent mettre un vieux tapis ou un vieux prélat.

<sup>50</sup> Seuls Marie-Louise Menikapau (Vincent et Bacon 2000b:38) et Philippe Piétacho (M 4:5) mentionnent que la chasse au phoque était pratiquée à Musquaro.

<sup>51</sup> Joseph Bellefleur (M 7:1).

<sup>52</sup> Joseph Bellefleur (M 7:3).

<sup>53</sup> En 1846, à la mission des Îlets Jérémie, le roulement de mousquetterie qui les accueille dure une demi-heure (Durocher 1847a:106, 1847b:119).

<sup>54</sup> En 1846, Durocher (1847b:112) fait référence à des lettres et à une députation venues des Innus de Mingan qui manifestaient aux missionnaires la hâte de les revoir.

<sup>55</sup> Hélène Nolin (Vincent et Bacon 2000b:42).



Les principales activités quotidiennes qui avaient lieu durant la mission étaient orientées en fonction de la subsistance, la chasse et la pêche pour les hommes et la préparation des aliments et des repas pour les femmes. Pour aller pêcher et chasser un peu à l'intérieur des terres, on faisait un portage sur la rivière Musquaro et tout ce qui n'était pas consommé immédiatement était séché ou fumé. D'autres allaient chasser sur l'île *Shekueikaiuhat* et revenaient le soir<sup>56</sup>. Plusieurs amenaient également des provisions achetées au village de Natashquan ou de La Romaine. Les familles échangeaient de la nourriture, par exemple de la confiture ou du gibier contre du poisson<sup>57</sup>.

**Tableau 10 - Principales denrées alimentaires consommées durant la mission**

Produits de la chasse.	Lièvre, perdrix, castor, porc-épic, ours, viande de phoque. Gibier <i>missip</i> : diverses espèces de canards et d'oiseaux marins dont l'outarde, l'eider, le guillemot à miroir et le goéland.
Produits de la pêche.	Truite, saumon, <i>matame<sup>h</sup>k<sup>58</sup></i> , <i>nutemehenant<sup>59</sup></i> , homard et morue.
Produits de la cueillette.	Oeufs de mouettes, "clams" ou mies ramassées à marée basse.
Produits achetés au village avant le départ.	Farine (10lbs par famille – 3\$/50lbs), saindoux (3\$/20lbs), poudre à pâte (25¢/1bte), thé (25¢/lbs), patates, fèves, mélasse.
Produits préparés au village avant le départ.	Viande séchée réduite en poudre ( <i>niuaikanat</i> et <i>miuaikan</i> ), graisse de caribou ( <i>atikupimi</i> ), graisse d'ours, <i>misi</i> (sorte de pain bouilli), pâté et pain à la viande, pâtisseries, confitures.
Produits achetés au petit magasin de Musquaro.	Patates, pain (25¢), <i>corn beef</i> (boeuf en conserve, 25¢), tomates en boîte (25¢), moutarde, pommes séchées (mangée en compote).

Les produits achetés au petit magasin de Musquaro, qui étaient des produits de luxe à l'époque, servaient à préparer les repas qui avaient lieu lors des grands événements comme la première communion et les mariages<sup>60</sup>. Les repas se prenaient habituellement en famille à l'extérieur des tentes sur une grande planche de bois qui servait de table. Les activités masculines consistaient principalement à approvisionner le campement en poisson et en gibier, qui était ensuite partagé, à fabriquer des canots et à couper le bois. Le soir, les gens se regroupaient et racontaient des *tipatshimuns*.

<sup>56</sup> Marie-Josette Lalo-Wapistan (M 14:5).

<sup>57</sup> Hélène Nolin (M2:6).

<sup>58</sup> Truite des lacs.

<sup>59</sup> Poisson non identifié.

<sup>60</sup> Josephis Mark (M 11:2), Marie-Agathe Pietacho (M 5:2), Hélène Nolin (M 2:6).

Pour ce qui est des méthodes de chasse, les adultes chassaient au fusil et les jeunes devaient se contenter de chasser à l'arc pour attraper le porc-épic et la perdrix. La plupart des interlocuteurs affirment qu'il n'y avait aucune interdiction de pêcher et de chasser à cette époque bien qu'il y avait un "garde-feu" qui faisait une tournée de surveillance de la faune<sup>61</sup>. Concernant la pêche, les témoignages sont contradictoires. Selon certains, la truite était très abondante et le saumon était pêché au filet, une technique de pêche qui était permise à cette époque, et les filets étaient levés matin et soir. Par contre, Joseph Bellefleur<sup>62</sup> raconte que la pêche au saumon était réservée aux pêcheurs blancs et que les Innus n'avaient pas le droit de pêcher ni d'allumer des feux. Cette contradiction apparente s'explique par le fait que ces changements sont survenus pendant les années 1940<sup>63</sup>. Les interlocuteurs évoquent la période qui a précédé l'interdiction de pêcher à Musquaro tandis que Joseph Bellefleur y fait directement référence.

Si la majorité des fourrures étaient vendues aux postes de Natashquan et de La Romaine, il semble qu'il y ait eu du troc à Musquaro après la fermeture du poste en 1925. Un Blanc de Musquaro, *Akaneshass*, achetait les fourrures de rats-musqués chassés au printemps et les revendait à un marchand de Havre-Saint-Pierre<sup>64</sup>. On faisait aussi du troc avec les commerçants ou *Traders* qui longeaient la côte en goélette. Un dénommé Sylvestre d'Aguanish mouillait à l'embouchure de la rivière Musquaro pour vendre ou échanger ses marchandises et pour acheter des fourrures<sup>65</sup>. On échangeait aussi de la viande d'ours contre des patates et des marchandises au petit magasin de Musquaro<sup>66</sup>.

Les activités quotidiennes des femmes consistaient à s'occuper des jeunes enfants, à préparer le gibier et les repas, à faire le lavage et à entretenir les tentes. Après la messe du matin, elles faisaient le ménage et remplaçaient le sapinage de la tente. Durant la journée, elles plumaient les canards dans un boisé, préparaient le gibier et faisaient cuire la

---

<sup>61</sup> Marie-Josette Lalo-Wapistan (14:2), Thomas Grégoire (M 12:1, 15).

<sup>62</sup> M 7:7.

<sup>63</sup> Dominique (1989:185).

<sup>64</sup> Marie-Josette Lalo-Wapistan (M 14:9).

<sup>65</sup> Joseph Bellefleur (M 7:4).

<sup>66</sup> Henri Jenniss (M 16:3).

nourriture et la bannique<sup>67</sup>. Elles allaient ensuite de l'autre côté de la rivière chercher le bois pour la cuisine et pour chauffer les tentes. Le lavage est présenté par les aînées comme une activité très importante en tant que moment privilégié de rencontre entre les femmes des différentes bandes. Il se faisait habituellement dans une petite rivière en forêt dans un endroit qui avait été éclairci par les hommes et quelquefois au campement lorsqu'on avait besoin d'eau chaude. Il n'y avait pas de planche à linge pour le lavage à cette époque. Le linge était mis à sécher sur des cordes à linge installées entre deux poteaux puis il était plié<sup>68</sup>. De leur côté, les jeunes filles aidaient les femmes à faire le lavage et à préparer la nourriture tandis que les jeunes garçons accompagnaient les adultes et les aînés à la chasse et à la pêche et apprenaient à faire des canots avec les aînés. De 10h à 11h du matin, filles et garçons assistaient au catéchisme dispensé par le missionnaire. Ils apprenaient à prier, à dire leur chapelet et à se confesser.

Une partie de la fin de l'après-midi et de la soirée était réservée aux activités ludiques. Les jeux étaient organisés par le missionnaire et les aînés. On jouait au ballon, à la balle-molle, aux dames et aux cartes. Selon plusieurs témoignages, les aînés étaient des experts au jeu de dames et prenaient un grand plaisir à se lancer des défis<sup>69</sup>. On jouait aussi à Atshen, du nom d'un personnage mythologique. Il s'agit d'un combat entre hommes au cours duquel le premier qui tombait devenait Atshen et courait ensuite après les autres. Les hommes forment une file qui se sauve dans un sens ou l'autre, revient sur ses pas ou tourne en rond tandis que le premier de la file tente d'attraper le dernier<sup>70</sup>. Les enfants jouaient entre eux aux mêmes jeux que les adultes, ils se baignaient et s'amusaient à la plage<sup>71</sup>. Les filles jouaient à accrocher des feuilles (*uipitakakua*<sup>72</sup>) tranchées en deux qu'elles faisaient sécher

---

<sup>67</sup> La bannique, qui a remplacé le caribou comme "pain quotidien" depuis que les Mamit Innuat ont connu "le goût de la farine", est un pain sans levain fait de farine, d'eau, de poudre à pâte et de sel qu'on fait cuire dans le sable sous la cendre ou dans un poêlon ou un chaudron sur le poêle à bois.

<sup>68</sup> Marie-Josette Lalo-Wapistan (M 14:2).

<sup>69</sup> Pendant la neuvaine de sainte Anne à Unamen Shipu, en début de soirée, pendant que les femmes jouent au bingo, les hommes jouent aux dames et cette activité est encore très populaire.

<sup>70</sup> Joseph Uapistan (Bacon et Vincent 1979:24-25). De nos jours, seuls les enfants jouent encore à ce jeu.

<sup>71</sup> Durant la neuvaine de sainte Anne à Unamen Shipu, les enfants jouent encore à Atshen et la baignade est leur activité préférée.

<sup>72</sup> *Uipitakashk*<sup>u</sup>, plante herbacée non identifiée (Drapeau 1991:806). De *uipitak*, cavité, creux. Probablement la céloplèvre brillante (*Coelopleurum lucidum*), une grande herbacée très robuste à tige creuse.

comme du poisson sur une corde de la tente<sup>73</sup>. Enfin, les femmes participaient rarement aux jeux, car elles n'avaient pas le temps en raison de leurs nombreuses activités mais elles se rencontraient pour discuter le soir après la messe.

Une activité importante pour les aînés était la tente à suerie, seul rituel innu pratiqué à Musquaro. La tente de suerie servait à calmer les maladies et les douleurs musculaires et, à cette occasion, les aînés se faisaient des saignées. Selon Philippe Lalo et Jean-Baptiste Bellefleur il y avait quatre ou cinq tentes à suerie qui étaient érigées à l'écart du campement. C'était la principale activité pour les aînés et Marie-Louise Kaltush les voyait se diriger vers la forêt avec une couverture ou une toile blanche pour monter la tente à suerie. Les jeunes et les enfants ne pouvaient y participer et Philomène Mollen précise que les femmes ne pouvaient pas entrer dans la tente. Enfin, Thomas Grégoire dit que les aînés y allaient après la prière et que les missionnaires n'étaient pas au courant, tandis que Marie-Josette Wapistan présume qu'ils devaient bien le savoir!

Dans le discours sur les relations sociales, les Mamit Innuat disent que les gens étaient contents de se rencontrer, qu'il y avait beaucoup d'entraide et de rencontres, de partage et de respect et que tous se considéraient comme des membres d'une même famille<sup>74</sup>. On parlait même à ceux qu'on ne connaissait pas et on ne mettait personne à l'écart. Dans la pratique, il semble toutefois que les relations n'étaient pas idéales à ce point. Selon certains, il y avait peu de relations entre les bandes et un interlocuteur de Nutashkuan affirme que les gens d'Unamen Shipu, qui étaient gênés – il n'a d'ailleurs jamais compris pourquoi – ne venaient pas les visiter et qu'ils faisaient des trous dans leurs tentes pour les épier et surveiller leurs gestes. Il atteste également que les gens d'une communauté consommaient de l'alcool et dressaient leurs tentes à l'écart pour être tranquilles lorsqu'ils buvaient. Ils criaient le soir et les femmes pleuraient parce qu'elles avaient peur de leur mari. Une aînée souligne que ces Innus en boisson battaient leurs femmes et qu'elles leur interdisaient de dormir dans la tente lorsqu'ils avaient bu. Ils ne revenaient qu'une fois sobres puis recommençaient aussitôt à boire. Elle ajoute qu'ils prenaient de la boisson seulement dans leurs chaloupes et qu'ils n'en amenaient jamais sur le site.

---

<sup>73</sup> Marie-Agathe Pietacho (M 5:5).

<sup>74</sup> Nous verrons au chapitre 7 que le même discours sert à qualifier les relations au site de sainte Anne à Unamen Shipu.

Au sujet des relations avec les familles Jenniss et Foreman qui résidaient à Musquaro, seuls trois aînés affirment qu'il n'y avait pas beaucoup de relations avec celles-ci. Ils disent que les résidents ne leur parlaient pas et qu'ils restaient entre eux et ce, même si les Innus les invitaient souvent à partager leurs repas. La majorité des Innus consultés témoignent pourtant d'excellentes relations avec ces familles. On dit qu'ils assistaient aux cérémonies<sup>75</sup> et qu'ils étaient tristes quand le rassemblement était terminé. Thomas Grégoire<sup>76</sup> témoigne que le "Blanc" qui restait à Musquaro leur donnait du bois et du poisson et que les enfants Jenniss<sup>77</sup> jouaient avec eux malgré les remontrances de leur mère qui était une Blanche mariée à un Innu. Enfin, la relation avec les missionnaires et les évêques ne semblait pas très riche durant les dernières décennies des missions et le respect est le terme qui revient le plus souvent pour qualifier cette relation. Ce terme de politesse assez neutre peut aussi bien définir une certaine mise à l'écart qu'une admiration modérée. Tous les pères servant chez les Innus recevaient un surnom et, dans les entrevues, on les nomme à l'occasion par leurs noms de famille, mais le plus souvent par leurs surnoms<sup>78</sup>.

**Tableau 11 - Noms innus donnés aux missionnaires**

Nom innu	Traduction	Nom propre
<i>Aiamieu-Utshimass</i>	Le jeune chef de prière	Lacasse, o.m.i.
<i>Kakushkuenitak</i>	Le sérieux	Babel, o.m.i.
<i>Kamitaukasseshimut</i>	?	Missionnaire "qui était très fervent"
<i>Katnuashkushit</i>	Le grand	?
<i>Katsheilnuis</i>	Le vieillard	Durocher, o.m.i. <sup>79</sup>
<i>Kauapukueshit</i> ou <i>Kapituat-Kauapikuesht</i>	Le fumeur	Sirois, Eudiste
<i>Kauashkamuesht</i>	La voix claire	Arnaud, o.m.i. <sup>80</sup>
<i>Kauatshikutet</i>	?	Décarie

<sup>75</sup> Les Jenniss assistaient aux offices et aux mariages et Adrienne Galant (M 15:5) a été baptisée, a reçu la première communion et a été confirmée à Musquaro avec les Innus.

<sup>76</sup> M 12:3, 16.

<sup>77</sup> Adrienne Gallant (M 15:2, 7, 9) déclare que la mission était comme une fête pour eux. C'était un des seuls moments de l'année, à l'exception des rares voyages à La Romaine en hiver et de la visite du facteur aux deux semaines, où ils avaient l'occasion de rencontrer des gens.

<sup>78</sup> Selon soeur Armande Dumas, la seule façon d'associer le nom innu d'un missionnaire à son nom français consiste à vérifier avec les aînés quel est le nom du prêtre qui les a mariés et de vérifier dans le registre qui était en poste cette année-là, une tâche que je n'ai malheureusement pu accomplir durant les terrains à Unamen Shipu.

<sup>79</sup> Mailhot (1993:34).

<sup>80</sup> Le père Garin l'aurait baptisé ainsi lors sa première mission en 1850. Carrière (1957a III:296) traduit *Ka Uashkamuesht* par "la voix douce" et *Kavashka muesht* par "la voix de ténor" (1957a III:333) et Mailhot (1993:34), par "la voix claire".

<i>Kaitshipituat</i>	?	?
<i>Peshimatshimau</i>	?	Lemoine

Il semble que certaines Innues étaient désignées pour préparer les repas du missionnaire avant que celui-ci ne loge dans une des maisons des Blancs durant la mission. À l'époque où *Katnuashkushit* donnait la mission, c'était la grand-mère de Josephis Mark, Marie-Josette, l'épouse du chef Joseph, qui préparait ses repas. Josephis ajoute que tous les Innus travaillaient beaucoup pour le "prêtre" et non seulement les aînés comme c'est le cas aujourd'hui. Ils étaient infatigables à l'ouvrage mais "la façon de vivre a changé. Le prêtre était bien respecté, on ne lui faisait pas la vie dure et on travaillait beaucoup pour lui" (M 11:3). La relation avec l'évêque, qu'on ne voyait qu'une ou deux fois par décennie lors des visites épiscopales, était empreinte de solennité. Le site était décoré avec soin pour l'occasion. Un tapis rouge était déroulé et les gens se mettaient à genoux sur son passage puis embrassaient sa bague. Il prenait ensuite place dans l'église sur un fauteuil rouge et confirmait les enfants. Le nom donné à tous les évêques qui ont fait les visites pastorales était *Kaiami tuatset*, "le grand priant"<sup>81</sup>.

Au XIXe siècle, le départ du missionnaire donnait lieu à des scènes déchirantes comme les aiment les rapports de missions. Après l'accolade fraternelle qui a lieu à la sortie de la chapelle, tous tombent à genoux et fondent en larmes et en pleurs, une scène qui se répète chaque année selon les missionnaires<sup>82</sup>, et le départ est salué par la fusillade habituelle. Le missionnaire remontait ensuite le fleuve pour faire les missions de Mingan, Sept-Îles et Betsiamites. Durant la première moitié du XXe siècle, selon la tradition orale, il semble que les Mamit Innuat soient plus sobres dans leurs épanchements et que les larmes soient choses du passé. Le matin du départ, ils allaient tous assister à l'embarquement du prêtre pour le saluer, lui serrer la main et lui offrir son cadeau annuel, soit en argent, en nourriture et en fourrure. Tous les Mamit Innuat mettaient de côté leur plus belle fourrure de castor, de martre, de vison ou de loutre le jour de Noël pour la remettre au missionnaire lors de son départ<sup>83</sup>. Ajoutons qu'ils ne savent pas à qui ce dernier les vendait.

<sup>81</sup> Mailhot (1993:34).

<sup>82</sup> APFL, 17, 1845:253-256 ; Babel (1855:37-38) ; Carrière (1957a III:335) ; Durocher (1855a:61).

<sup>83</sup> Même les enfants qui commençaient à chasser (Joseph Bellefleur in Vincent et Bacon 2000b:56).

Contrairement aux problèmes causés par les offrandes en fourrures faites aux missionnaires oblats au XIXe siècle, il ne semble pas que les Eudistes aient eu à subir les foudres de la Compagnie de la Baie d'Hudson à cette occasion, d'ailleurs, le marché des fourrures s'était effondré depuis longtemps.

Au XXe siècle, la plupart des familles quittaient le site dès la fin de la mission pour retourner à leurs campements d'été respectifs pour construire des canots et cueillir les fruits sauvages jusqu'au début du mois d'août, tandis que les Mashkuaunnus demeuraient sur le site pour chasser le rat musqué et se préparer à monter à l'intérieur des terres pour la chasse d'automne. Le départ des familles était un moment triste car les amis et les membres des familles qui se séparaient savaient qu'ils ne se reverraient plus avant une année.

En résumé, les relations entre les bandes durant la mission de Musquaro étaient variées. D'un côté, nous avons des relations cordiales (le passé est souvent décrit comme une époque où tout allait bien, où le partage et l'amitié régnaient) et de l'autre, des relations empreintes de méfiance, de distance et de rejet, ce qui s'explique par le degré d'alliance entre les familles. Pour avoir participé à la neuvaine de sainte Anne à Unamen Shipu à l'été 1999, j'ai remarqué que certaines familles demeurent isolées et affichent une méfiance ouverte envers les autres tandis que certaines familles, ou plutôt certains individus, visitent la plupart des familles présentes sur le site. C'est la même chose pour les relations avec les "Blancs" de Musquaro. Certains étaient plus familiers avec les Indiens, car ils fréquentaient le site à d'autres moments de l'année. Pour ce qui est des missionnaires, tous les Innus consultés font état de bonnes relations avec eux, sans plus. Nous avons vu à la section 3.5.2 qu'ils tiennent un tout autre discours lorsqu'il s'agit de discuter des mesures disciplinaires. Cette froideur apparente contraste fortement avec l'importance accordée aux cérémonies de la religion catholique, dont la confession demeure la plus importante. Les Mamit Innuat accordaient donc plus d'importance au système et aux structures catholiques qu'aux acteurs appelés à les personnifier.

#### 4.4 - Les pratiques religieuses catholiques

Les pratiques religieuses catholiques qui se déroulaient à la mission de Musquaro de 1840 à 1946 sont explorées à partir des sources écrites et orales. En raison du mode de vie innu et du nombre restreint de personnes, les missionnaires oblats et eudistes se voient dans l'impossibilité d'établir une mission permanente sur la Basse-Côte-Nord. Dans ce contexte, la mission estivale de Musquaro, tout comme les autres missions volantes, ne reçoit la visite des missionnaires qu'une fois par année et celle de l'évêque environ tous les quatre ou sept ans. Dans le discours mamit innuat, le site de Musquaro est qualifié de "mission" et de "lieu de pèlerinage" et la mission est un "pèlerinage de prière". Les anciens l'appelaient *Aiamieu assi*, "la terre de prière" ou "la terre bénie"<sup>84</sup>. Les motifs évoqués pour la fréquentation de la mission sont reliés à la présence annuelle du "prêtre"<sup>85</sup> qui permettait de prier et de recevoir les sacrements chrétiens.

Depuis le XIIe siècle, le rituel de l'Église catholique compte sept sacrements<sup>86</sup>. Les trois sacrements de l'initiation chrétienne : le baptême, la confirmation et l'eucharistie ou première communion (Schönborn 1999:66). Les deux sacrements de guérison : la pénitence et l'onction des malades. Et les deux sacrements au service de la communion des fidèles : l'ordre et le mariage (*idem*:120). Plusieurs cérémonies marquent également la mission, il s'agit des offices religieux, des processions et des prières, chants et danses qui entourent les diverses célébrations.

##### 4.4.1 - Le baptême

Le sacrement du baptême – du grec *baptisma* qui signifie "plonger, immerger" – accueille le nouveau-né ou le néophyte dans l'Église et le purifie du péché originel. Le rituel consiste à verser par trois fois de l'eau bénite sur quelqu'un en prononçant la formule baptismale : Je te baptise au nom du père et du Fils et du Saint-Esprit (Schönborn 1999:21).

---

<sup>84</sup> Josephis Mark (M 11:2), Philippe Pietacho (M 4:1).

<sup>85</sup> Ce terme, qui désigne tout religieux, est appliqué indifféremment au missionnaire, à son assistant ou à l'évêque.

<sup>86</sup> Un sacrement est "un signe sensible, plus précisément, une action significative comportant paroles et actes qui réalise efficacement ce qu'elle signifie" (Schönborn 1999:21).



Dans les régions où il n'y a pas de paroisses établies, un diacre peut donner le baptême en se servant d'eau baptismale et de sel bénit auparavant par un prêtre. Et pour les individus en danger de mort, toute personne, quelle que soit sa religion, peut administrer le baptême en l'absence du prêtre (Jone 1938:245). Les Oblats se garderont bien de faire connaître cet élément du rituel catholique aux Innus<sup>87</sup>. Ils poursuivent donc la tradition établie au début du XVIIIe siècle par le père Laure ([1726] 1988:99) lorsqu'il demande aux missionnaires jésuites d'éviter d'employer la formule montagnaise du baptême, qui se rapproche de la formule latine, de peur que les Innus en abusent et ne baptisent eux-mêmes leurs enfants en forêt. Il autorise toutefois les Innus à ondoier les nouveaux-nés.

L'ondoisement est un baptême provisoire où seule l'ablution baptismale est faite mais sans les rites et prières habituels. À partir de 1915, la date de l'ondoisement est inscrite dans le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000). C'est le père Tortellier, un missionnaire eudiste, qui instaure cette habitude en arrivant sur la Côte-Nord, mais rien n'indique que l'ondoisement n'était pas pratiqué avant cette date. Philomène Mollen raconte qu'elle a vu sa mère ondoier plusieurs enfants dès leur naissance avec de l'eau bénite et, dans le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000) nous retrouvons régulièrement les nom de l'ancien chef de La Romaine, le vieux William Mark, et de sa femme Thérèse. À cette occasion, une chandelle bénite par le prêtre lors de la mission de Musquaro était allumée puis la personne qui avait ondoyé l'enfant inscrivait la date de la naissance dans le calendrier liturgique que leur avait donné le missionnaire<sup>88</sup>.

Aux XVIIe et XVIIIe siècles, le baptême procure des avantages importants aux Amérindiens. Ils ont de meilleurs prix pour leurs fourrures et c'est pour eux la seule façon d'acquérir une arme à feu (Beaulieu 1990:154). S'il faut tenir compte de l'attrait des pouvoirs magiques de la nouvelle religion que le baptême permet d'acquérir – tout comme les Montagnais au XVIIe siècle, les Mamit Innuat associent le baptême à l'acquisition de nouvelles valeurs et de pouvoirs magiques – il ne faut pas sous-estimer la question de la nomination. L'Amérindien se voit privé de son nom par une "stratégie de dépersonnalisation et

---

<sup>87</sup> Nous avons vu dans le chapitre précédent que le père Arnaud envoie un "diacre" innu vivre parmi les Mushuaunnus au début du siècle. Nous ne savons pas si ce titre est officiel – le diaconat est la première forme de l'ordination –, mais il est peu probable que celui-ci ait procédé à des baptêmes.

<sup>88</sup> Josephis Mark M 11:4 ; Joseph Bellefleur *in* Vincent et Bacon (2000b:48).

d'infériorisation [...] une sorte de prénom matriculaire [...] soulignant péjorativement une particularité physique" (Chanson 1995:29). À ce sujet, Bélanger (1965:38) signale quelques noms amérindiens qui apparaissent dans les registres du XVIIe et XVIIIe siècle : pour les femmes, nous retrouvons "fait semblant d'être jeune" ; "celle qui s'est perdue" ; "capable comme un homme" ; "la pie". Pour les hommes, nous avons "Pierre le borgne" ; "la corne" ; "le poilu" ; "qui paraît toujours malade" ; "bouillon de lièvre" ; "a une main froide"<sup>89</sup>. Au XIXe siècle, les prénoms donnés lors du baptême sont des prénoms catholiques : Pierre, Antoine, Philomène, Anne, Marie.

Selon Jean-Baptiste Lalo (US 12:21), ce n'est qu'une fois baptisés que les valeurs de partage et d'entraide se sont manifestées chez les Innus. Son père lui racontait qu'avant d'être baptisés, "les Innus se dérangeaient les uns les autres et s'entre-tuaient". Lorsque des Innus<sup>90</sup> païens rencontraient des Innus baptisés, les Innus païens pointaient leurs fusils pour les tuer. Ceux qui étaient visés voulaient se défendre en pointant à leur tour leurs fusils mais ils en étaient incapables, "c'est comme si quelqu'un leur interdisait de le faire". Par "magie", l'Innu païen tombait alors à terre, paralysé, et celui qui avait reçu le baptême lui disait qu'il devait faire son signe de croix s'il voulait se relever. Comme le mentionne Jean-Baptiste Lalo, "quand tu fais le signe de la croix, tu es dans la grande famille des baptisés, là tu reçois une force, une autre force". Nous voyons que la stratégie discursive consiste ici à mettre l'Innu baptisé, incapable de se défendre et refusant la violence mimétique, en position d'infériorité, ce qui permet de démontrer aux Innus païens la force supérieure et non-violente que le baptême accorde.

Carrière (1957a IV:65) souligne qu'avant de baptiser un adulte, le missionnaire s'assurait d'une connaissance suffisante des mystères de la religion catholique et des "principales vérités de la foi", et nous avons vu dans le chapitre précédent que le renoncement à l'alcool, aux pratiques chamaniques et à la polygamie étaient les conditions de base pour recevoir le baptême. Même si certains Mushuannus, qui avaient été instruits en forêt par des Innus catholicisés, connaissaient les principales prières ou savaient réciter le chapelet lorsqu'ils se présentaient devant le missionnaire, Durocher (1847a:108) précise que cette

---

<sup>89</sup> Ces noms ne sont pas nécessairement péjoratifs et sont peut-être des traductions des noms innus.

<sup>90</sup> Le terme "Innu" n'est pas employé en tant qu'ethnonyme mais désigne probablement les "Indiens" au sens large.

condition n'était pas suffisante pour recevoir le baptême et qu'ils devaient apprendre les principaux mystères de la religion ainsi que le *Pater*, l'*Ave*, le *Credo* et d'autres prières<sup>91</sup>.

Dans le baptême solennel, on a "l'obligation grave d'avoir un parrain" et on doit donner au baptisé un nom chrétien (Jone 1938:248, 250). Au XVIIIe siècle, le statut de parrain est une source de prestige et les parrains sont généralement choisis dans la famille du père. Cette tendance change au début du XIXe siècle pour privilégier les liens maternels et se généralise, pour atteindre 80%, dans la seconde moitié du siècle. Ratelle voit ici l'explication de l'hypothèse anthropologique qui fait des Montagnais du début du XXe siècle une société matriarcale (Ratelle 1987:87, 158-159, 218-219). À Musquaro, dans la première moitié du XXe siècle, les parrains sont choisis parmi la famille, les membres de la parenté ou les amis. Si certains disent qu'il fallait être marié ou majeur pour devenir parrain, certains sont encore célibataires lorsqu'ils sont choisis. C'est souvent la mère qui choisit les parrains et il était fréquent que la femme qui voulait être marraine le propose à la future mère. De leur côté, les hommes préféraient être parrains d'enfants qui n'avaient aucun lien de parenté avec eux, une stratégie qui permettait d'établir des liens entre hommes non apparentés.

Dans le cas des naissances illégitimes, une catégorie inconnue des Innus avant l'arrivée des missionnaires, ces derniers interdisent à la mère de se présenter au baptême de son enfant et, comme en témoigne Josephis Mark : "seul le parrain et la marraine étaient admis au baptême" (M 11:3). Il semble que le nombre d'enfants illégitimes était relativement élevé et Marie-Josette Wapistan (M 14:14) affirme que certaines familles avaient : "deux, trois ou quatre enfants illégitimes et que ces enfants ne connaissaient pas leurs pères".

La plupart des Innus consultés disent que la cérémonie du baptême n'a pas changé depuis l'époque de Musquaro. Certains sont même surpris qu'on leur pose cette question tandis que d'autres signalent que le curé ne donne plus de sel à l'enfant pendant la cérémonie. À Musquaro, les parrains étaient assis à l'avant de l'église avec les parents du baptisé qui

---

<sup>91</sup> En 1852, à Musquaro, le père Arnaud passe dix jours à instruire les Mushuaunus avant de les baptiser (APFL, 26, 1854:283-286).

n'était pas toujours un bébé! Certains étaient "assez grands" et il y avait même des adultes, surtout parmi les Innus de Pakua Shipi et de Sheshatshit<sup>92</sup>.

Selon Henri Jenniss, la cérémonie du baptême durait environ dix minutes et "il y avait 15 bébés [sur] le balustre, la sainte table. [Les parents] s'assoient dans les premiers bancs [et le prêtre] baptisait en indien et en français, il chassait le démon" (M 16:2). Une somme de 1\$ était demandée aux parents pour faire sonner la cloche lors du baptême de leur enfant à Musquaro et à Natashquan.

De leur côté, les gens de Nutashkuan et d'Ekuanitshit disent qu'ils faisaient baptiser leurs enfants à l'église des Blancs dans ces localités<sup>93</sup> et Josephis Mark mentionne que des Innus ont autrefois été baptisés à La Tabatière où il y avait une église près de la falaise *Nekatnau*. Quand les gens passaient près de La Tabatière, ils faisaient toujours un signe de croix sinon ils risquaient d'être pris dans la tempête et se voyaient obligés d'accoster à cet endroit jusqu'à ce que le temps se calme. J'ai vérifié dans le registre des baptêmes de Musquaro (Dumas *et al* 2000) et il n'y a qu'une mention de baptême à St-Joseph-de-la-Tabatière en 1897, mais ce registre n'est pas précis quant à l'endroit où le baptême est administré et il faut prendre pour acquis, à moins d'avis contraire, que celui-ci a lieu à Musquaro. Le registre de Baie Rouge, que je n'ai pu consulter, pourrait nous renseigner à ce sujet. Enfin, le taux de mortalité infantile était élevé et Henri Jenniss (M 16:2) affirme que lors des dernières années du rassemblement, sur "vingt enfants nés en hiver, le père Poulin n'en avait baptisé que quatre au printemps, tous les autres étaient morts"<sup>94</sup>.

#### 4.4.2 - La première communion et la confirmation

Le Saint Sacrement de l'autel ou la sainte Eucharistie est un sacrement "dans lequel le corps et le sang de Jésus-Christ sont contenus sous les espèces du pain et du vin pour la nourriture spirituelle de nos âmes" (Jone 1938:254). Dans la religion catholique, il est

---

<sup>92</sup> Pourtant, dans le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000), l'enfant le plus âgé est natif de Saint-Augustin et il a été baptisé en 1900 à l'âge de six ans.

<sup>93</sup> Soulignons cependant que le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000), mentionne le baptême d'enfants de Nutashkuan en 1901, 1912, 1931-36, 1938-39 et en 1942. Il y a quelques mentions d'Innus de Pakua Shipi mais elles cessent en 1940, année où les premiers sacrements religieux sont posés à cet endroit. Ajoutons qu'il n'y a aucune mention de baptêmes d'Innus d'Ekuanitshit et de Sheshatshit.

<sup>94</sup> Voir Registre de Musquaro.

nécessaire de communier au moins une fois par année et l'admission à la première communion n'est pas un droit curial mais dans certains pays, il appartient au curé de déterminer quels sont les enfants qui prendront part à la première communion solennelle (Jone 1938:260).

Durant les cinq premières années des missions oblates sur la Côte-Nord, soit de 1844 à 1846, le père Durocher ne donne la communion solennelle qu'à un petit nombre d'Innus nous dit Carrière (1957a III:329). Pourtant, sur 106 familles visitées par Durocher en 1845, 126 Innus âgés de 16 à 70 ans ont reçu leur première communion. L'année suivante, Durocher (1847b:117-118) rencontre à Mingan les Innus de Musquaro dont la plupart n'avaient pas encore fait leur première communion. Ceux de Mingan agissent comme catéchistes et sept jours plus tard, Durocher les trouve "suffisamment instruits" pour les admettre "à la participation de la divine eucharistie". Avec l'arrivée des pères Babel et Arnaud, que leur résidence des Escoumins rapproche des Innus, le séjour dans les missions se prolonge et les missionnaires ont plus de temps pour dispenser l'enseignement religieux (catéchisme, prières et chants) nécessaire pour recevoir la première communion (Carrière 1957a III:329).

À Musquaro, durant la première moitié du XXe siècle, ce sont les aînés qui dispensent l'enseignement religieux aux enfants. Pour recevoir la première communion, l'enfant devait connaître le "Notre père" et le "Je vous salue Marie", être capable de faire son signe de croix et avoir une certaine connaissance du catéchisme. Avant la cérémonie, les enfants étaient confinés une journée entière à l'intérieur des tentes et, le lendemain matin, vêtus de blanc et très bien habillés, ils passaient leur "examen"<sup>95</sup> devant le prêtre qui les confessait avant de leur donner la première communion.

La confirmation, qui a lieu environ tous les quatre ou sept ans lors des visites épiscopales, doit obligatoirement être administrée par l'évêque ou par un de ses délégués. C'est un sacrement par lequel "au moyen de l'imposition des mains et l'onction du saint Chrême"<sup>96</sup>,

---

<sup>95</sup> Marie-Agathe Pietacho se souvient que le prêtre avait demandé à une de ses amies, *Matshikuei*, avec qui elle avait reçu l'enseignement religieux : "«Qui est-ce qui t'a créé?», elle a répondu "Mon père et ma mère". Le missionnaire répondit : «Non, c'est Dieu»" (M 5:3).

<sup>96</sup> Le saint chrême est fait d'huile d'olive et de baume spécialement béni par l'évêque. Il est également utilisé pour les sacrements du baptême et de l'onction des malades

avec la prononciation de paroles sacrées déterminées, le Saint-Esprit est communiqué au baptisé, afin qu'il puisse courageusement confesser sa foi, en paroles et en actions" (Jone 1938:252).

La première mention d'une visite épiscopale sur la Côte-Nord et à Musquaro est celle de 1846 par Mgr de Sidyme (Mgr Turgeon) accompagné de M. Boucher, ancien missionnaire des Postes du Roi, et du père Fiset. Ce sont les pères Durocher et Garin qui ont préparé les Innus à cette visite et le sacrement de confirmation est administré pour la première fois "à la tribu montagnaise" (Durocher 1847b:120). Soulignons qu'une première tentative avait eu lieu au début des années 1840 à la mission de Portneuf durant la fête de sainte Anne, mais elle s'était soldée par un échec en raison de la consommation d'alcool (Durocher 1847b:114). La seconde visite épiscopale aurait eu lieu en 1849 (Durocher 1855b:63). Cette visite de l'évêque, selon les Oblats, était un événement très attendu par les Innus. En 1850, à Musquaro, le chef François Watshijuk s'informe à Garin et à Arnaud de la santé du "grand-chef de la prière qui demeure à *Opishtikoia*", Québec, puis leur demande la date de sa prochaine visite, car il a appris de ses "frères d'en-haut", les Innus des Îlets Jérémie, l'annonce de sa venue et il désire s'y rendre avec les siens (Arnaud 1851:3).

En 1853, la visite épiscopale de Mgr Baillargeon est perturbée par une épidémie d'influenza. Selon Durocher (1855a:57), trois Innus succombent à l'épidémie à la mission de Mingan, ce qui jette la terreur parmi les autres. Comeau, l'agent de la Compagnie, "fit distribuer du poisson frais en abondance aux malades". L'évêque visite les malades dans leurs tentes et Durocher s'enflamme en le comparant "au Christ lui-même, qui n'a pas dédaigné en naissant reposer dans une étable, lorsque sa grandeur daigne entrer dans une tente pour donner la confirmation à un malade" (Durocher 1855a:57-61). Une autre visite épiscopale a lieu en 1875. Mgr Langevin, nouvel évêque de Rimouski, doit partir de Blanc-Sablon à la fin du mois de mai, passer par "Etamamiou, Mascouaro, et Kékaska" en juin et revenir au Sault-au-Cochon au début août, mais l'évêque ne peut réaliser le programme qu'il s'était imposé, il n'a pas rédigé de journal et son trajet n'est pas connu (Bélanger 1967:21-22). Selon les rapports de mission, il serait passé à Mingan le 2 juillet mais il ne s'est pas rendu à Musquaro où il a envoyé Mgr Guay pour agir en son nom le 28 juin 1875. Une autre visite a lieu le 28 juin 1882. Il s'agit de Mgr Charles Guay qui vient confirmer les Innus et bénir la nouvelle église.

Durant la première décennie des missions, les Innus sont habituellement confirmés à un âge avancé où lorsqu'ils sont mourants. Par la suite, les enfants sont généralement confirmés entre l'âge de huit et douze ans et quelquefois à l'âge adulte. Interviewé à la fin des années 1970 à Nutashkuan, Joseph Uapistan raconte l'arrivée de l'évêque à Musquaro en ces termes :

Autrefois, on avait beaucoup de respect pour l'évêque. Quand il arrivait à Musquaro, on mettait un tapis sur le chemin qu'il devait prendre. Il y avait des tapis partout et des oriflammes, des drapeaux ici et là et les chanteurs se plaçaient aussi sur son passage. Alors arrivait l'évêque. On l'accompagnait, on chantait, on entrait dans l'église derrière lui. Là-bas, dans le chœur, tout était très beau, le fauteuil de l'évêque était rouge et c'est là qu'il s'installait pour confirmer les enfants. C'était un homme de grande taille.

Joseph Uapistan (Bacon et Vincent 1979:24-25).

Marie-Louise Menikapau (Vincent et Bacon 2000b:57-58), qui a été confirmée la même année qu'elle s'est mariée, raconte que l'évêque arrivait en bateau à Musquaro au milieu de la mission. Les gens étaient anxieux et attendaient son arrivée. Dès que le navire était en vue, les hommes allaient à sa rencontre sur leurs bateaux décorés d'oriflammes et avec un grand drapeau hissé en haut du mât. Il y avait beaucoup de drapeaux sur le site, sur la pointe où l'évêque devait débarquer et tout le long du chemin. Lorsqu'il arrivait, on sonnait la cloche sans relâche. Les gens se mettaient alors à genoux et l'évêque traçait un signe de croix sur leur front<sup>97</sup>. La fusillade commençait dès que le bateau était visible et se continuait jusqu'à ce que l'évêque entre dans l'église.

La confirmation, qui avait lieu le matin suivant l'arrivée de l'évêque, était précédée de deux jours de formation où on apprenait aux enfants à lire les prières dans le *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan* et à répéter le déroulement de la cérémonie. On portait une attention particulière à l'habillement des jeunes : manteaux traditionnels blancs pour les garçons et voile pour les filles. L'évêque confirmait les enfants puis le prêtre essuyait leur front. Jone (1938:253) affirme qu'il faut un parrain pour la confirmation tandis que Schönborn (1999:86) dit que la chose est seulement recommandée. C'est peut-être pourquoi Jean-Baptiste Bellefleur précise que les garçons étaient accompagnés par un ancien chef nommé *Miste*

---

<sup>97</sup> Au sujet de l'évêque, Adéline Mark (SAB 2:11) dit qu'autrefois les gens le respectaient beaucoup et que lorsqu'une personne était malade on lui disait de toucher sa ceinture (écharpe rouge).

*Shinipet* et que sa femme, la vieille Caroline, accompagnait les filles. D'autres disent que la fille était accompagnée de sa mère et le garçon par son père.

#### 4.4.3 - Les offices et les processions

Pour ce qui est des offices religieux appelés messes ou prières, les aînés disent qu'il y en avait trois par jour. Marie-Agathe Pietacho se rappelle du nom de ces "prières" accompagnées de cantiques. L'office du matin, qui avait lieu à 7h, s'appelait *nemessenanipa*. Il était suivi des vêpres à 14h, *apitaiu aiastiananipa*, et de la prière du soir à 19h, *ushpananipan isteui*, puis du chapelet qui, selon Marie-Josette Wapistan, durait très longtemps!

Les Oblats ont introduit la dévotion à la Vierge chez les Innus et cette dévotion se manifeste particulièrement lors des processions qui ont lieu durant les missions. Le père Arnaud fait installer des statues de la Vierge dans toutes les chapelles de la Côte-Nord et il établit un pèlerinage à la Vierge à Betsiamites. En 1845, aux Îlets Jérémie, Durocher (1847a:106-107) mentionne que la mission se termine par une "messe royale" chantée en langue innue, suivie d'une communion générale, d'une procession en l'honneur de la Vierge pendant laquelle "une relique des habits de la mère de Dieu était portée en triomphe par les vieillards", d'une courte allocution et enfin, par la consécration à la Vierge.

À Mingan, en 1846, il y eut messe, communion générale et procession du Saint Sacrement. De plus, précise Durocher (1847b:116-117), "un modeste reposoir était orné de *Maria* et de *Christus* en clinquant, de jolies gravures et des guirlandes de feuillage: l'autel était dressé sur un petit coteau au milieu des cyprès". Arnaud (1851:35) mentionne également une procession à la Vierge aux Îlets Jérémie en 1850 "dans des chemins bordés de jeunes arbrisseaux, chargés de couronnes et de guirlandes en fleurs". Enfin, la mission de Mingan de 1866 se termine par une "grande fête des sauvages", selon l'expression de Babel (1866:19) qui donne lieu à une "procession magnifique" avant laquelle "une trentaine de jeunes gens bariolés de capes rouges" font "l'exercice du fusil pendant une heure" pour se préparer à la procession. Cette fête précède le jour des mariages, dernière journée de la mission et plusieurs Canadiens y assistent.



À cette dévotion s'ajoute celle à sainte Anne sur la Haute-Côte-Nord. Cette dévotion a d'abord été diffusée par les Jésuites aux XVIIe et XVIIIe siècles. Appelée *An tshikanino* (Notre Mère Anne), sa fête est célébrée le 26 juillet en même temps que la mission de Portneuf, qui lui est dédiée et qui rassemble un grand nombre d'Innus de l'ouest au XIXe siècle (Carrière 1957a III:300, 355, IX:326). Pour ces derniers, l'expression *Shetano* (on fait Sainte-Anne) signifie "faire la mission". Nous avons vu plus haut que la fête de sainte Anne a déjà donné lieu, du moins à Portneuf, à des désordres liés à la consommation d'alcool et que cette mission est rapidement délaissée à cause de la colonisation et des chantiers qui se multiplient sur la Haute-Côte-Nord. Le père Durocher en distribue les ornements aux autres chapelles et celle de Betsiamites hérite du tableau de sainte Anne (Carrière 1957a III:300). Les missionnaires invoquent sainte Anne lors des dangers qui les guettent sur la mer. En 1847, les pères Clément et Durocher voient leur vie mise en danger dans la baie de Manicouagan. Le canot, endommagé par la glace, dérive toute une nuit et ses occupants, missionnaires et Innus, promettent de chanter une messe solennelle à sainte Anne une fois sauvés<sup>98</sup>. Une des raisons pour laquelle la dévotion à sainte Anne se manifeste plus tardivement sur la Basse-Côte-Nord est que les missions de Mingan et de Musquaro ont lieu au mois de juin.

Sans contredit, la cérémonie qui a le plus marqué la mission de Musquaro est la procession au calvaire, appelée familièrement "chemin de croix". Ce n'est qu'une fois confessés, raconte Hélène Nolin, que les Innus faisaient le chemin de croix, *Pamutaiiamianant*<sup>99</sup>, vers le sommet de la colline située derrière l'église où était érigée une grande croix de bois<sup>100</sup>. Selon Marie-Josette Wapistan, les aînés portaient les statues de la chapelle en procession et arrivés au sommet de la colline :

On faisait une sorte de table pour mettre la statue et à chaque bout on mettait deux morceaux de bois qui servaient à soutenir la statue. Il y avait deux femmes qui transportaient la statue de la sainte Vierge<sup>101</sup> et il y avait d'autres personnes qui partaient avec sainte Thérèse et saint Jean-Baptiste. Quand on descendait, on commençait à sonner la cloche.

Marie-Josette Wapistan M 14:6-7.

<sup>98</sup> CHM, v. 1:89-97.

<sup>99</sup> Littéralement "prières à la marche" ou "prières en marchant".

<sup>100</sup> Thomas Grégoire, qui est allé à Musquaro à l'été 1999 avec François Cartouche, a cherché en vain les vestiges de cette croix.

<sup>101</sup> La mère d'Hélène Nolin lui a raconté qu'une fois la statue a été abîmée en accostant à Musquaro et qu'ils ont dû en acheter une autre!

À cette occasion, les enfants portaient des drapeaux et, tout le long du chemin de la procession, raconte Josephis Mark, il y avait de petits arbres, dont on avait enlevé l'écorce et qui étaient décorés de drapeaux à leur cime, plantés de chaque côté, tout comme aux Îlets Jérémie un siècle plus tôt. Agnès Napess ( Vincent et Bacon 2000b:52) précise que lors de la procession sur la colline, "le chemin avait été couvert de sapinage par les hommes" et, à la fin de la procession, souligne Joseph Bellefleur, des coups de fusil étaient tirés. Adrienne Galant, qui emploie le terme de "procession au calvaire", considère que cet événement était comme une fête. De son côté, Hélène Nolin mentionne qu'une "prière" ou une "messe pour les défunts" (elle emploie les deux termes) avait lieu au cimetière après la procession, une information validée par le père Fortin de Natashquan (1992:15-16).

#### 4.4.4 - La pénitence

Ce sacrement, qui implique un examen de conscience approfondi et la reconnaissance de ses péchés, est une pratique catholique essentielle à l'obtention du salut et, comme la communion, elle est obligatoire pour les catholiques au moins une fois par année. Par le sacrement de pénitence, "le pécheur repentant reçoit par l'absolution du prêtre la rémission de ses péchés commis après le Baptême" (Jone 1938:283). Ce sacrement comprend trois étapes : la contrition, la confession des péchés et la pénitence (Schönborn 1999:129). Nous avons vu dans la section 3.5.2 que des pénitences publiques, quelquefois très sévères, étaient infligées pour punir les péchés, qualifiés de graves par les missionnaires, qui étaient commis par les Innus. Habituellement, la confession est privée et, lors des missions, ce sont tous les Innus qui reçoivent le sacrement de pénitence suite à la confession de leurs péchés.

La confession était, sous une autre forme, une pratique connue des Mamit Innuat, car l'individu coupable de transgression envers les tabous ou de manque de respect envers le gibier<sup>102</sup> et les ossements des animaux devait réparer sa faute sous peine de se voir refuser

---

<sup>102</sup> Atshen, le géant cannibale, pouvait être envoyé par *Papakassik*<sup>u</sup>, le maître du caribou et des maîtres des animaux, pour punir les Innus qui ne respectent pas les prescriptions de ce dernier : "ne pas tenter de domestiquer les jeunes caribous, ne pas laisser traîner la peau, le panache ou les autres parties du corps des caribous, ne pas tuer davantage de caribous que nécessaire..." (Vincent et Bacon 2000a:15).

tout succès à la chasse par les maîtres des animaux<sup>103</sup> (Armitage 1992:76-78). Comme le signale Speck (1924:275), le Mishtapeu (*soul-spirit*) du chasseur est également source de jugement éthique. S'il révèle son antipathie à une action, celle-ci est regardée comme un péché. Mishtapeu devient la voix intérieure qui juge le bien et le mal d'une action. Si quelqu'un ment à son esprit, celui-ci lui ment en retour et la défection du Mishtapeu peut être fatale au chasseur. La pratique catholique de la pénitence amenait par contre des éléments nouveaux à respecter qui touchaient particulièrement l'abolition des anciens rites chamaniques (tente tremblante, divination, respect dû aux ossements) et de la polygamie, la répression de la sexualité libre avant le mariage, et l'interdiction de la consommation d'alcool. L'abolition des injonctions face aux ossements des animaux entraînait directement en contradiction avec la relation entre le chasseur et Mishtapeu. Ceci explique le silence des Innus concernant leurs pratiques religieuses traditionnelles en forêt qui se poursuivent encore de nos jours. Devant le missionnaire et les Blancs, ils ont adopté un discours qui discrédite ces pratiques.

Au XIXe siècle, la confession se déroule souvent jour et nuit durant la mission. À Mingan, en 1846, Durocher (1847b:117) souligne que l'arrivée des Innus de Musquaro est pour les pères un surcroît de travail (plus de 200 Innus sont présents), et qu'ils doivent procéder aux confessions "durant le jour et une partie des nuits afin de hâter la mission en raison de la chasse au loup-marin qui bat son plein". Est-ce le nombre d'Innus présents à la mission ou les pressions du commis du poste qui pressent tant les missionnaires? Pourtant, l'année suivante, à Musquaro, le père Durocher dit travailler jour et nuit, pendant cinq jours, à instruire et confesser les Innus présents à la mission (Carrière 1957a III:337).

Au XXe siècle, bien que le père Fortin (1992:15) affirme que la première journée de la mission était consacrée aux baptêmes, les aînés consultés disent qu'elle commençait par la confession. Celle-ci avait lieu, selon les témoignages, le premier jour après le repas du soir,

---

<sup>103</sup> La taxonomie innue divise les animaux en cinq catégories : les quadrupèdes, les gibiers d'eau (canard et oiseaux marins), les animaux aquatiques (poissons, crustacés et cétacés) et les animaux nuisibles (insectes, amphibiens, reptiles). Aux trois premières catégories se surimpose un royaume animal dirigé par un esprit animal appelé *aueshish utshimau* (maître des animaux) qui est responsable de la distribution du gibier aux chasseurs. Le nombre et les fonctions de ces maîtres des animaux varient selon les bandes ainsi qu'à l'intérieur des bandes composées d'Innus de différentes communautés (Bouchard et Mailhot 1973, Clément 1995).

le lendemain matin après la messe de sept heures ou, selon d'autres, après les deux jours de repos que le missionnaire prenait en arrivant. Bien que nous ne sachions pas avec certitude à quel moment cette cérémonie débutait, elle avait lieu de la façon suivante, selon l'habitude du missionnaire : ou bien il attendait que tout le monde soit arrivé puis il confessait dans l'ordre les hommes, les femmes et les enfants ; ou bien, il confessait les gens à mesure qu'ils arrivaient.

#### 4.4.5 - Les rituels funéraires

Comme la plupart des Mamit Innuat décédaient en forêt, peu d'entre eux recevaient l'extrême-onction au moment de leur décès. Ce sacrement permet au chrétien gravement malade ou à l'agonie de recouvrer "la santé de l'âme et souvent aussi celle du corps" par le moyen de l'onction avec de l'huile d'olive consacrée et la prière du prêtre. L'extrême onction n'est pas obligatoire et elle peut être donnée quelques heures après le décès. Ses effets sont la guérison de l'âme et la rémission du péché et des peines dues au péché (Jone 1938:320-324).

Les rituels funéraires catholiques ont profondément transformé la façon de disposer du corps des personnes décédées car les missionnaires obligeaient les Mamit Innuat à ramener les corps des défunts, ceux des enfants dans un premier temps, puis par la suite ceux des adultes et des aînés décédés sur le territoire, pour les enterrer durant l'été en présence d'un prêtre dans une terre consacrée, soit à une des missions de la côte ou dans un village. Hamilton, commis du poste de Musquaro durant les années 1840 et qui était protestant, mentionne avec surprise que : "Des Indiens sont montés de Romaine pour enterrer des Enfants. Ils les ont traînés depuis l'Intérieur pour les enterrer dans une Terre Consacrée!!! comme si toute la Terre de Dieu n'était pas sacrée<sup>104</sup>". Les Mamit Innuat ont rapidement fait de cette contrainte une tradition valorisée.

Cette nouvelle tradition est souvent mentionnée dans les rapports de mission. Le retour de la mission des Naskapis à l'hiver 1853-1854 sera un long calvaire pour Arnaud et ses compagnons qui, affaiblis par une disette prolongée, doivent traîner les corps des défunts pour les enterrer "dans le cimetière indien, situé sur les bords de la mer, près de leur petite

---

<sup>104</sup> Cité dans Frenette (1986:43-45).

chapelle<sup>105</sup>, afin qu'ils reposassent près des cendres de leurs ancêtres<sup>106</sup>. Arnaud (1855c:101) ajoute que "rien n'égale la vénération que les sauvages chrétiens ont pour leurs défunts [...]. Les dernières volontés d'un mourant sont sacrées et inviolables pour eux". En juin 1852, à Musquaro, Arnaud fait part à Mazonod du discours d'un Naskapi qui met en évidence l'importance de mourir en présence d'un prêtre et d'être enterré en terre sanctifiée :

Père, me dirent-ils, nous reconnaissons en toi l'envoyé du Grand-Esprit. Nous avons conservé la prière que nous ont apprise nos ancêtres ; car ils avaient connu autrefois un prêtre qui les avait instruits<sup>107</sup>, et nous leur avons entendu dire à tous en expirant: "Oh! qu'il est triste de mourir sans voir la Robe-Noire!" Nous avons résolu de venir te rejoindre, quoi qu'il dût nous en coûter, afin de retremper dans la bonne prière. Nous savions que la route était longue et difficile, et cependant plusieurs vieillards ont voulu nous suivre. Pendant le trajet, un d'entre eux est tombé de lassitude et de faim. "Mes enfants, nous disait-il, ne m'abandonnez pas ; portez-moi vers la Robe-Noire, que je la voie avant de mourir ; ne craignez point d'aggraver mes souffrances en pressant le pas. Je sens que ma dernière heure approche, ajoutait-il ; hâtez-vous, hâtez-vous, mes enfants, afin que l'envoyé du Grand-Esprit me lave de mes péchés avant que mes yeux se ferment pour toujours à la lumière". Nous l'avons porté ainsi pendant plusieurs jours, mais il a succombé à la fatigue [...].

(Arnaud, APFL, 26, 1854:283-286).

Comme nous l'avons vu à la section 3.3.3, les missionnaires doivent prendre certaines précautions pour le choix de l'emplacement des cimetières afin de protéger les corps des défunts des animaux car le littoral, où règne la lande boisée et à lichen<sup>108</sup>, n'est recouvert que d'une mince couche de terre.

---

<sup>105</sup> Arnaud est monté par la rivière Manicouagan, ce qui laisse présager qu'il s'agit du cimetière de la mission de Betsiamites.

<sup>106</sup> Ce concept était étranger à la tradition innue de disposer des corps des anciens. Les défunts étaient enterrés en forêt et, pour les bons chasseurs, l'endroit de leur sépulture devenait un lieu de pouvoir.

<sup>107</sup> Selon Mailhot (1993:25), vers 1720, un explorateur atteste que les Innus de Sheshatshit exhibent une croix rouge sur leur front et sur leur canot. Ceci n'est pas une preuve d'un contact avec des chrétiens, bien que la chose soit possible. Les ancêtres dont parle ce Naskapi ont peut-être rencontré un missionnaire à Sept-Îles ou à Musquaro lors de leurs déplacements sur la côte. Soulignons que je n'ai retrouvé aucune mention d'un missionnaire qui les aurait rencontrés à l'intérieur des terres avant le père Arnaud en 1853. Selon Frenette (1996:155), de 1770 à 1822, sept prêtres séculiers desservent régulièrement la mission de Mingan. Nous avons également vu que sept missions sont données à Musquaro par les prêtres séculiers avant l'arrivée des Oblats.

<sup>108</sup> La forêt boréale ne débute qu'à une vingtaine de kilomètres à l'intérieur des terres.

En 1853, Durocher rencontre à Massiatix<sup>109</sup> des familles innues qui n'ont pu se rendre à la mission de Mingan l'année précédente pour cause de maladie. Une femme décède peu après cette rencontre et son corps est inhumé à Itamamiou où "on mit un monceau de pierres sur la tombe, pour mettre ses restes à l'abri de la dent carnassière des chiens. C'est une précaution qu'on ne doit jamais négliger dans ce pays, sous peine de voir bientôt les cadavres déterrés devenir la proie de ces animaux affamés" (Durocher 1855a:52-53).

Selon Huard (1897:64-65), la cérémonie funéraire qui a lieu à Betsiamites à l'été 1895 est l'événement le plus impressionnant de la mission. L'évêque, précédé du clergé et de toute la population formée en longue procession, se rend de l'église au cimetière et le chef de prière innu entonne le *Libera* lors de la bénédiction des sépultures. Huard (1897:253-261) nous apprend également que lors du décès d'une femme à La Romaine, deux canots partirent pour Mingan afin d'obtenir de l'agent de la Compagnie, soit "l'aumône ordinaire d'un cercueil tout fait", et demander au commis de creuser la fosse<sup>110</sup>. La défunte avait été transportée durant tout l'hiver sur une traîne d'un campement à l'autre. Il ne reste qu'un "squelette" enroulé dans des morceaux de toile et, de la tête aux hanches, dans une peau verte de loup-marin. Un enfant les accompagne habillé de son costume d'hiver<sup>111</sup>. Durant le trajet vers Mingan, accompagné de Mgr Bossé<sup>112</sup>, les gens ne pleurent pas et seule la mère de la défunte semble attristée<sup>113</sup>. Le lendemain, Minapish, le mari de la défunte Marie-Adèle chante le *Rashimoto ranepits (Requiem aeternam)*. Après l'Épître, Mgr Bossé lit le Graduel et le *Dies irae*, puis chante l'Évangile à la place du servant.

---

<sup>109</sup> Arnaud écrit aussi *Mashiatik*. C'est la seule mention de ce toponyme dans la littérature et il n'apparaît pas dans le site internet de la Commission de Toponymie du Québec. C'est en consultant par hasard une carte de 1965 du Ministère des Terres et forêts du Québec, que j'ai pu identifier l'île Matchiatki, qui correspond à l'orthographe du père Arnaud, et qui est située à quelques kilomètres à l'est du Cap Whittle entre l'embouchure des rivières Coacoachou et Petit Mécatina.

<sup>110</sup> C'est la seule mention de cette coutume selon laquelle les cercueils étaient fournis par la Compagnie de la Baie d'Hudson et que le commis du poste creusait la fosse.

<sup>111</sup> Il s'agit d'une peau de loup-marin, poils dehors, taillée en forme de sac avec une ouverture pour la tête qui recouvre l'enfant jusqu'aux genoux. Sur sa tête, la peau de la tête d'un jeune caribou avec les oreilles mobiles qui ne laisse voir que la bouche, le nez et les yeux de l'enfant. "Vu de l'arrière, on aurait juré voir un animal des bois" (Huard 1897:259).

<sup>112</sup> Une certaine confusion règne ici. Mgr Bossé se rend à La Romaine pour un enterrement qui aura lieu à Mingan et le trajet, en canot, se fait en une journée!

<sup>113</sup> Cette absence d'émotion est souvent notée par les missionnaires. Habités aux effusions, ils associent cette retenue à une absence d'émotion. De son côté, à l'exception de quelques sanglots étouffés, Speck (1935:45) dit qu'il n'a jamais vu les membres d'une famille se laisser aller à l'émotion lors d'un décès.

Mais Minapish reprend aussitôt le *Tshir Jesus Rutshimamino (Dies irae)*. Malgré l'insistance de Mgr Bossé pour qu'il se taise, le veuf chantera toute la messe jusqu'à l'enterrement. Enfin, Huard souligne qu'il y a deux choses auxquelles les Innus tiennent absolument : mourir avec le secours d'un prêtre et être inhumé en terre sanctifiée ; et qu'ils laissent rarement les cadavres dans les bois et les transportent pour les déposer à côté de leurs proches dans les cimetières des missions.

De 1840 à 1919, les Mamit Innuat, à l'exception de ceux d'Ekuanitshit qui ont leur propre mission, sont enterrés à Musquaro. À partir de 1920, les défunts sont inhumés dans les cimetières des villages<sup>114</sup> plutôt qu'à Musquaro, sauf ceux qui y résidaient ou qui décédaient sur le site durant la mission<sup>115</sup>.

À l'automne 1999, Thomas Grégoire est allé mesurer les limites du cimetière de Musquaro avec François Cartouche et Adélard Bellefleur dans le but de le clôturer.

On a fait un peu de recherches pour savoir où était l'emplacement. Le bois était pourri et les poteaux, qui étaient en fer, étaient enfouis dans la terre [...] Le cimetière est envahi par la végétation, il ne reste plus rien [...] tout est pourri, les croix, la grande croix du cimetière. Le cimetière est très ancien il est envahi par la végétation, enfoui dans le sol et ça fait longtemps qu'on l'a délaissé. Ces Innus qui reposent dans ce cimetière, on oublie de prier pour eux, on oublie de prier pour ces morts<sup>116</sup>. Mon grand-père se repose ici ainsi que le père d'Antoine Mollen et le père de Pierre Bellefleur nommé *Kauapishkuepan*.

Thomas Grégoire M 12:1.

---

<sup>114</sup> Ces localités sont, selon le registre des décès de Musquaro (Dumas *et al* 2000) : La Romaine, Natashquan, Saint-Augustin, Tête-à-la-Baleine et North-West-River. Pour les gens de Nutashquan, selon Philippe Pietacho, avant qu'il y ait une église et un cimetière dans leur communauté ils étaient enterrés soit à Musquaro soit à Ekuanitshit. Marie-Louise Kaltush raconte que l'ancien cimetière de Nutashquan était situé près de l'école et que c'est le curé Jean Fortin qui a choisi l'emplacement du cimetière actuel. Il aurait voulu changer l'emplacement du cimetière mais les gens ont refusé parce qu'il aurait fallu transférer les ossements. Enfin, selon Joseph Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:10), les gens de Natashquan étaient enterrés au cimetière des Canadiens français et non à Musquaro. Ils ont ensuite ouvert un cimetière uniquement pour les Innus. Ce cimetière était situé dans le bois et maintenant il est situé dans la communauté.

<sup>115</sup> Il n'y a eu que deux inhumations à Musquaro de 1930 à 1946. Il s'agit de Pierrish Bellefleur en juin 1939 et de Joseph Mollen le 21 juin 1940 (Dumas *et al* 2000). Le père Sirois, qui était à La Romaine, est venu bénir la fosse le lendemain.

<sup>116</sup> Henri Jenniss mentionne qu'il y avait autrefois une vingtaine de croix de bois dans le cimetière et Pierre Courtois (Vincent et Bacon (2000b:77) témoigne de la difficulté d'aller prier sur les tombes à l'époque des dernières missions tout comme aujourd'hui. D'ailleurs, les gens ne vont plus à Musquaro qui est un club de pêche privé.

Toujours selon Thomas Grégoire, certains Innus sont également enterrés à Coacoachou sur une île qui porte le nom de *Tshipai minishtik* (l'Île aux Morts)<sup>117</sup>. Est-ce un cimetière ancestral qui précède l'arrivée des missionnaires? Nous ne le savons pas. Par contre, dans le registre de Musquaro (Dumas *et al* 2000), il est question d'une sépulture datée de 1916 qui porte la mention "enterré dans le bois" et d'une autre datée du 13 février 1942 où il est inscrit "dans un cimetière de la forêt". Ajoutons également que ce registre fait état de bénédictions de fosses, ce qui révèle que les défunts étaient déjà enterrés au moment de la visite du missionnaire.

À cette époque, la présence en été sur le littoral, incluant le rassemblement de Musquaro, durait en général du mois de mai jusqu'au début des chasses d'automne au mois de septembre, soit environ une période de trois à quatre mois par année et, pour certaines familles, particulièrement de Pakua Shipi, seulement quelques semaines. Dans ce contexte, la majorité des décès survenait sur les territoires de chasse à l'intérieur des terres<sup>118</sup>. Durant cette période, en raison de la distance entre le territoire de chasse et le village, il se passait souvent plusieurs semaines entre le décès et l'enterrement au village ou à Musquaro. En prévision des décès, les Innus amenaient toujours avec eux un tissu blanc pour confectionner les habits mortuaires<sup>119</sup>. Cet habit comprenait un bandeau, une veste, un pantalon, des bas et des mocassins et, comme le mentionne Marie-Josette Wapistan :

on leur faisait leurs habits avec du tissu blanc. On faisait des bas blancs, des mocassins blancs, sur leur habit on faisait des motifs taillés aux ciseaux [...] On faisait même leurs oreillers qui étaient blanches et des draps pour les couvrir. Les hommes portaient des bandeaux et de même que les femmes. On coupait les cheveux de la femme, ses ongles de la main et ceux du pied et par la suite on les coiffait. En tout cas, ils étaient bien habillés.

Marie-Josette Wapistan M 14:8.

---

<sup>117</sup> Bien que Michel Grégoire (Dominique 1983:33), mentionne qu'il y avait un comptoir à Coacoachou en 1906, on ne retrouve aucune mention de cette île en tant que lieu de sépulture dans le registre des décès de Musquaro (Dumas *et al* 2000).

<sup>118</sup> Selon le registre des décès de Musquaro (Dumas *et al* 2000), entre 1888 et 1947, 97 personnes sont décédées entre les mois de mai à août et 165 entre les mois de septembre à avril, dates qui correspondent en gros au temps passé sur le littoral et à l'intérieur des terres, pour un total de 296 décès en 59 ans. Ajoutons que 34 décès ne sont pas datés.

<sup>119</sup> Seule Marie-Louise Kaltush dit que la femme était vêtue de blanc et l'homme de noir. Tous les autres disent que les personnes des deux sexes étaient vêtues de blanc.



Comme il n'y avait jamais de cercueils préparés d'avance, il était assemblé sans clous<sup>120</sup> et le couvercle était collé avec de la gomme de sapin ou d'épinette qu'ils faisaient bouillir<sup>121</sup>. Comme le souligne Joseph Bellefleur, "après cette construction, on faisait des prières. Également, concernant la gomme de sapin, on [la] fait cuire et je pense que le diable n'appréciait pas la gomme de sapin" (M 7:5). Le cercueil était ensuite couvert d'un tissu noir et le nom du défunt était inscrit sur une croix de tissu blanc, raconte Thomas Grégoire. Marie-Agathe Pietacho indique qu'une bande de tissu blanc était également cousue autour de la toile noire<sup>122</sup>.

Pendant l'hiver, le corps du défunt, du fait qu'il était gelé, était gardé à l'intérieur des tentes<sup>123</sup>. Marie Josette Wapistan (M 14:9) se rappelle qu'ils "faisaient un trou dans la tente et ils mettaient le cercueil dedans et ensuite ils couvraient avec des branches de sapin. Quand ils partaient, ils déterraient le cercueil et l'amenaient jusqu'au prochain campement". Ils ne laissaient jamais un cercueil sans surveillance à l'extérieur de la tente et, lorsqu'ils repartaient, ils déterraient le cercueil, ils le mettaient sur une tobagane et se rendaient jusqu'au prochain campement. De la même façon que la tradition de ramener les corps sur le littoral a commencé avec les corps des enfants<sup>124</sup>, cette pratique s'est étendue par la suite à tous les défunts. Soulignons qu'en l'absence du prêtre, un aîné procédait à la bénédiction des mourants.

Selon la distance à parcourir pour amener le corps au large, c'est ainsi que les Mamit Innuat désignent le littoral, on faisait le voyage en tobagane de campement en campement durant l'hiver puis, on descendait au village. D'autres attendaient au printemps pour ramener le corps en canot lorsque les rivières étaient dégelées. Soulignons que la majorité des Innus

---

<sup>120</sup> Dans son autobiographie, Marie-Louise Bernard, une Innue de Natashquan, raconte que ceux qui campaient près du littoral au moment du décès allaient immédiatement au magasin chercher le tissu pour les vêtements funéraires et des clous pour le cercueil (Vincent 1983:245).

<sup>121</sup> Louise Lalo, interviewée à Unamen Shipu à l'été 1999, raconte que dans sa jeunesse elle a vu les gens faire fondre de la gomme d'épinette à cet effet. Ils disaient que c'était pour que les petites bêtes n'approchent pas du cercueil.

<sup>122</sup> Pour une analyse détaillée des rituels et des pratiques mortuaires des Mamit Innuat, voir Eveno (1998).

<sup>123</sup> Michel Grégoire (Dominique 1989:50) souligne que les Mamit Innuat qui chassent près des postes descendent immédiatement le corps des personnes décédées sur le littoral. L'exposition du corps sur un échafaudage n'a pas été observée par Speck (1935:46) pour qui la question reste ouverte. Par contre, un informateur d'Eveno (1998:156) témoigne d'une telle pratique.

<sup>124</sup> Selon les interlocuteurs d'Eveno (1998:157), cette pratique était réservée aux enfants seulement.

consultés, à l'exception de deux<sup>125</sup>, admettent que les corps des défunts étaient toujours ramenés au village ou à Musquaro. Comme le dit Marie-Josette Wapistan, "on le ramenait, on ne laissait jamais le cercueil dans le bois et au dégel des lacs, ils le ramenaient en canot. Jamais on ne laissait le corps dans le bois [...] car il n'y a pas de cimetière" (M 14:8). Enfin, lorsqu'on campait dans le territoire *uinipek* durant l'hiver, c'est-à-dire près du littoral, le corps était immédiatement ramené au village (Dominique 1989:50).

Nous avons peu d'information sur les enterrements à Musquaro, car la plupart des aînés n'ont jamais assisté à cette cérémonie. Lorsque quelqu'un mourait, mentionne Josephis Mark, "on priait pour lui paisiblement et on veillait une nuit, on ne parlait pas et on priait seulement en récitant le chapelet" (M 11:4). De son côté, Henri Jenniss souligne que lorsque les décès survenaient à Musquaro en l'absence du prêtre, les Innus faisaient une cérémonie et enterraient eux-mêmes le corps. À l'occasion du décès de Joseph Mollen, le père de Bartélémy Mark est allé chercher des planches chez Alphonse Jenniss. Henri avait dix ans à cette époque et il se souvient qu'ils ont fait une prière à l'église et qu'ils ont ensuite récité un chapelet autour de la fosse. Enfin, nous dit Philippe Lalo, les cercueils qui étaient utilisés à Musquaro étaient fabriqués à Mingan<sup>126</sup>.

Lorsque les enterrements avaient lieu dans les villages, les aînés disent que la cérémonie était la même qu'aujourd'hui. Pourtant, Philippe Pietacho signale que lors d'une mortalité, tout le village était en deuil, personne ne sortait de la tente après le coucher du soleil et le corps était veillé durant deux nuits<sup>127</sup>.

Malgré le discours qui affirme qu'un corps n'était jamais laissé en forêt, certains anciens auraient demandé à être enterrés en ces lieux près d'un lac<sup>128</sup>. Thomas Grégoire raconte

---

<sup>125</sup> Il s'agit de Philippe Pietacho, qui affirme qu'une personne décédée en forêt était enterrée sur place, et de Henri Jenniss qui souligne également que les Innus n'amenaient jamais les cercueils à Musquaro durant l'hiver et que plusieurs sont enterrés dans le bois.

<sup>126</sup> S'agit-il des cercueils fabriqués par la Compagnie de la Baie d'Hudson tel que mentionné plus haut par Huard (1897) lors de sa visite sur la Côte en 1895?

<sup>127</sup> Armitage (1992:102) rapporte que lors du décès d'un important chaman d'Utshimassit (Davis Inlet), le couvre-feu fut respecté pendant trois nuits tandis que pour un individu moins important, il est habituellement brisé la première ou deuxième nuit.

<sup>128</sup> Une tradition confirmée par Speck (1935:46). Selon lui, le corps était enterré près d'un lac, les arbres étaient coupés pour que le défunt puisse voir les gens passer et une clôture était érigée autour de la sépulture.

l'histoire d'un homme qui aurait exigé qu'on l'enterre au lac *Pessikameshtat* (lac Briçonnet)<sup>129</sup>, là où il a vécu, et d'une femme qui aurait demandé d'être enterrée à plat ventre en forêt.

Cet homme ne voulait pas qu'on ramène son corps au large, il désirait être enterré dans le bois [...] Chaque fois qu'on passait dans cet endroit, on lui donnait des offrandes comme du tabac<sup>130</sup>, des allumettes ou des cartouches, et ça portait chance. Ce vieux était un grand chasseur. En lui donnant une offrande on lui disait : "Donne-moi ta chasse". Les personnes qui donnaient l'offrande faisaient une bonne chasse mais maintenant plus personne ne va chasser à cet endroit qui autrefois était très respecté. La croix est tombée et n'a jamais été remplacée [...] À l'endroit où il se repose il y a un jeune arbuste et c'est là où est sa tombe.

Thomas Grégoire M 12:9.

Pour ce qui est de la femme enterrée en forêt, c'était une aînée qui avait elle-même demandé d'être enterrée à plat ventre en haut d'une montagne qui se situe au lac *Kaupakatishu*. "Cet endroit où fut enterrée cette femme est hanté. Quand on montait dans le bois, des fois on entendait des choses bizarres" (M 12:9). Il n'y avait pas de croix qui indiquait sa sépulture et Thomas ne sait pas pourquoi elle avait demandé d'être enterrée à plat ventre. Enfin, poursuit-il, "Il doit avoir beaucoup d'anciens qui sont enterrés dans le bois comme au lac *Tshipass*. Il y a des enfants qui furent enterrés dans ce lac et le lac porte bien son nom<sup>131</sup>" (M 12:10). Marie-Josette Wapistan ne connaît pas l'histoire de la femme enterrée au lac *Kaupakatishu*, mais elle connaît celle de l'homme enterré au lac *Pessikameshtat*. Natif de Pakua Shipi, c'était un excellent chasseur, un homme solitaire et bon qui ne venait jamais sur le littoral. Autrefois, les Innus chassaient sur ce territoire et :

Chaque fois qu'on passait dans cet endroit on s'arrêtait pour lui rendre visite. On lui apportait du tabac, des fleurs et on priait pour lui et après lui avoir rendu visite, on reprenait notre voyage. [...]. Ce vieux était célibataire, il n'avait pas d'enfant et ni de parenté [...]. On dit que lorsqu'il va être au paradis, il va être comme un jeune homme. Les gens avaient placé une croix sur sa tombe et lorsque les gens passaient ils lui criaient : "grand-père je te donne du tabac".

Marie-Josette Wapistan, M 14:13.

<sup>129</sup> Selon la Commission de toponymie, le lac Briçonnet est situé à 145 kilomètres au nord de Mécatina et le nom innu serait *Pehakamiskau Nipi* (lac du castor solitaire).

<sup>130</sup> Selon William-Mathieu Mark (communication personnelle, 1999), le tabac est sacré : "Quand tu fumes, c'est à Jésus que tu penses, car Jésus sur terre a marché sur les feuilles de tabac".

<sup>131</sup> *Tshipai* (mort) et, selon l'*Apparat montagnais-français*, *passé* (jeune).

Par la suite, ces lieux ont été oubliés, car l'âme du défunt avait épuisé son pouvoir de chasse (*manitushiun*) qu'elle transmettait à ceux qui lui faisaient des offrandes. Comme le mentionne Michel Grégoire :

"En face de *Uashashimek Nipi Amatshuatan*, il y a un rocher nommé *Tshisheniu Ashini*<sup>132</sup>. À chaque fois qu'on passait par là, on offrait du tabac, des allumettes et parfois de la boisson [...] Quand on donnait quelque chose, il arrivait qu'on fût chanceux à la chasse. À *Kauatshiamishkat*, il y a un autre rocher de ce genre. C'est un vieux qui a demandé, jadis, d'être enterré au pied de ce rocher. Il s'appelait Simon. La veille de sa mort, il a dit : "il faut que tout le monde me voie". [...] Par la suite, lorsqu'on passait par là, on laissait du tabac, des allumettes, de la boisson, des cartouches et, en retour, il nous donnait sa chasse passée. Autrefois, cela marchait mais à l'époque de Michel, Simon avait épuisé sa chasse et cela ne marchait plus".

Michel Grégoire (Dominique 1989:114-115)

Pour clore cette section, mentionnons que les aînés se souviennent de deux épidémies de grippe qui ont frappé la Basse-Côte-Nord et dont le foyer de contagion était à Musquaro. La première est la grippe espagnole de 1918<sup>133</sup>. Selon Michel Grégoire (Dominique 1989:40), tout le monde fut touché par cette grippe à Musquaro et il y a eu plusieurs morts. Ceux de Saint-Augustin étaient si faibles qu'ils ne pouvaient plus avironner. Presque tous les bébés sont morts "ainsi que les hommes qui savaient officier la tente tremblante et les hommes de la sagesse. La majorité des vieux ont trépassé" (Dominique 1989:40). Ce qui veut dire que le rituel de la tente tremblante, tout comme le respect dû aux ossements des animaux, était encore bien vivant à cette époque malgré les dires des missionnaires et le silence des Mamit Innuat. Henri Jenniss (M 16:1-3), qui en a entendu parler par son père, dit qu'avant l'épidémie, la bande de Pakua Shipi, qui était la plus nombreuse, est passée d'une centaine d'individus à une dizaine. Il ajoute que les gens de Kegaska sont tous morts de la grippe espagnole et que les Anglais qui sont venus par la suite ont brûlé les corps et les maisons avant de s'y établir.

La seconde épidémie importante, si on se fie au registre des décès, a eu lieu en 1942<sup>134</sup>. Étienne Bellefleur et Marie-Louise Menikapau (cités dans Vincent et Bacon 2000b:7, 50-51)

<sup>132</sup> Vieux rocher.

<sup>133</sup> Étrangement, le registre de Musquaro ne mentionne aucun décès ni mariage de 1918 à 1920. Par contre, au registre des baptêmes, nous avons sept inscriptions par le père Pétel en juin 1918 et aucune en 1919.

<sup>134</sup> On compte 28 décès en 1942 tandis que la moyenne est d'une dizaine par année de 1888 à 1946.

parlent d'une épidémie de grippe qui a fait de nombreux morts à Musquaro et à Natashquan<sup>135</sup>. Selon Marie-Louise, tout le monde était malade, même le missionnaire, et beaucoup de gens sont morts en arrivant à Natashquan, "les hommes tuèrent des petits loups marins et c'est grâce à cela qu'ils purent [...] acheter du tissu", du ruban et des croix pour faire les ceintures et les habits des morts. Une femme qui était malade avait demandé qu'on lui fasse une robe : "«Vous me ferez une robe qui tombe jusqu'aux pieds comme le voile de la Vierge»".

#### 4.4.6 - Les mariages

Au XIXe siècle, la polygamie est chose du passé chez les Mamit Innuat mais la division sexuelle des tâches exige toujours l'étroite collaboration des deux sexes. Dans ce contexte, à l'exception des personnes qui ont un handicap physique ou mental, personne ne demeure célibataire. De plus, selon Mailhot (1993:131), en raison du taux de mortalité très élevé, il est rare qu'un couple dure toute une vie et le décès d'un conjoint entraîne le remariage dans un délai souvent très court.

Les rapports de missions demeurent discrets sur le déroulement des cérémonies à l'exception des premières réhabilitations de mariages des Mushuaunnus. Comme ces derniers pratiquaient encore la polygamie au milieu du XIXe siècle, cette pratique consiste à bénir, une fois les autres épouses répudiées, un des mariages contractés avant la conversion au catholicisme<sup>136</sup>. Nous avons vu plus haut que cette répudiation des autres épouses est également essentielle au baptême des néophytes et quelquefois, la réhabilitation a lieu en même temps ou peu après le baptême d'un des époux comme en 1853 à Musquaro où après la prière du soir, Durocher (1847a:108-111, 1855a:56) bénit le mariage d'Antoine le Naskapi, fraîchement baptisé, et de sa femme Henriette qui est très malade. Quelques jours plus tard, à la mission de Mingan où ils ont suivi le missionnaire, Antoine demande à Durocher s'il peut recevoir "l'huile qui rend parfait"<sup>137</sup> et il est confirmé par l'évêque.

---

<sup>135</sup> Michel Grégoire (Dominique 1989:120) donne la date de 1946 pour cette épidémie.

<sup>136</sup> Nous avons souligné à la section 3.2.1 que la réhabilitation des mariages a été désastreuse pour les femmes qui se retrouvaient veuves du jour au lendemain et pour lesquelles les Oblats on dû demander l'aide du gouvernement pour subvenir à leurs besoins.

<sup>137</sup> C'est le nom que les Innus donnent au saint chrême.

Le mariage, qui exige le renoncement à la polygamie et la fidélité entre les époux, est le sacrement catholique qui a le plus transformé la culture innue et, en raison de l'intérêt considérable porté aux liens de parenté, ces questions sont celles qui ont soulevé le plus d'intérêt de la part des interlocuteurs<sup>138</sup>. Mais avant de présenter la tradition orale sur les échanges matrimoniaux, le choix des conjoints, le déroulement des cérémonies de mariage qui avaient lieu durant la mission de Musquaro et le choix du lieu de résidence post-marital, quelques précisions d'ordre théorique s'imposent au sujet des concepts anthropologiques d'endogamie, d'exogamie, de matrilocalité et de patrilocalité.

Malgré l'insistance des Speck (1917:91,97-98 ; 1927:392), Strong (1929:286), Hallowel (1932:185) et Leacock (1955:31-46) à définir le système de parenté innu à partir des catégories européennes, ce système, caractérisé par la souplesse et l'aptitude au changement, déjoue tout enfermement dans un cadre normatif restreint. D'après Leacock (1955:34-36), les Mamit Innuat pratiquaient autrefois l'exogamie et la patrilocalité. Ils seraient devenus, bien malgré eux, endogames, matrilocaux, puis bilocaux en raison de l'influence des missionnaires, des agents des postes de traite et du remplacement de la chasse de subsistance par la trappe. Si ces transformations ont bien eu lieu, ce qui est d'ailleurs probable, l'interprétation de Leacock, qui parle même de la résistance inconsciente des Innus face aux changements sociaux (1955:45) fait problème<sup>139</sup>.

Dans la littérature, la question des échanges matrimoniaux – nous examinerons plus bas la question du lieu de résidence post-marital – ne fait pas l'unanimité et il est difficile de tirer des conclusions à ce sujet. À la fin du XVIIIe siècle, selon le *Catalogue de la nation montagnaise*<sup>140</sup> (Niellon 1996:143), les Mamit Innuat de la région de Musquaro et de La Romaine pratiquent l'endogamie et se marient deux fois sur trois entre eux. Ceux de Mingan, qui se marient trois fois sur quatre à l'extérieur de leur bande, pratiquent l'exogamie.

---

<sup>138</sup> Il est étonnant de considérer le volume des données généalogiques qui apparaissent dans les réponses sur le mariage. Ces données n'ont pas été retenues pour deux raisons : le respect de la confidentialité et la difficulté à démêler l'identité des individus qui sont nommés soit par leur prénom, leur nom ou leur surnom, et ce, autant en français qu'en innu.

<sup>139</sup> Voir la section 3.2.2.

<sup>140</sup> Ce catalogue (Archives de l'archevêché de Québec, adm. A., région 4) mentionne 102 mariages d'Innus de la Minganie.

Enfin, au milieu du XXe siècle, Leacock (1955:35-36) remarque que plus de la moitié des mariages célébrés à Natashquan sont endogames et qu'ils ont lieu entre les descendants d'anciens mariages exogames d'individus qui se sont fixés à Natashquan. Mailhot (1993:126-128) a également observé ce phénomène à Sheshatshit où six des mariages célébrés entre 1939 et 1950 sont endogames. Ces mariages sont en fait une exogamie au niveau inférieur, c'est-à-dire qu'ils ont lieu entre individus provenant de groupes différents.

Dans les entrevues réalisées en 2000 dans le cadre du projet Musquaro, les interlocuteurs affirment que durant la première moitié du XXe siècle les mariages entre bandes étaient assez rares. Selon Joseph Bellefleur (M 7:5) et Thomas Grégoire (M 12:8), les mariages entre les gens de Nutashkuan et d'Unamen Shipu étaient très difficiles et les deux groupes refusaient d'échanger leur femmes. De son côté, Joseph Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:67), qui entre en contradiction avec Christine Wapistan (M 8:3) et Thomas Grégoire (M 12:7), souligne le même type de relation entre ceux d'Unamen Shipu et de Pakua Shipi. Il ajoute que les femmes de Nutashkuan n'aimaient pas qu'on les ramène à Unamen Shipu et qu'elles pleuraient lorsque la chose se produisait. Il conclut que c'était mieux quand les gens se mariaient à l'intérieur de leur groupe. Les aînés citent également de nombreux exemples de refus de mariages qui sont probablement à la source de ces conflits touchant les échanges matrimoniaux.

La question de l'endogamie et de l'exogamie s'applique donc difficilement aux Mamit Innuat à cette époque en raison de la forte mobilité des groupes de chasseurs. Ces groupes, qui se reformaient constamment, étaient composés d'Innus provenant aussi bien de la région du lac Saint-Jean, de la Haute et Moyenne-Côte-Nord et de l'intérieur des terres, et ils accueillait des Métis et des Blancs mariés à des femmes innues.

Le choix des conjoints soulève d'autres problèmes. Comme le souligne Mailhot (1993:123-124), qui se base sur Hallowel (1932) et Strong (1929), avant l'arrivée des Européens, les tribus algonquiennes pratiquaient probablement le mariage préférentiel entre cousins croisés (issus d'un frère et d'une soeur) tandis que les mariages entre cousins parallèles (issus de deux frères ou de deux soeurs) étaient interdits, une pratique que les Mushuaunnus sédentarisés à Kawawachikamach et à Utshimassit ont maintenue jusqu'au XXe siècle. À partir du XIXe siècle, les missionnaires interdisent les mariages entre cousins

croisés en se servant des registres pour examiner les liens de parenté. Au début du XXe siècle, il n'est pas rare, selon Henri Jenniss, que les Innus et le prêtre se chicanent lorsque ce dernier jugeait que le lien de parenté était trop proche ou que les femmes étaient trop jeunes pour se marier. Il faut souligner que les gens se mariaient très jeunes. L'âge légal du mariage était de 14 ans pour les filles et de 16 ans pour les garçons, ce qui est confirmé d'ailleurs par le registre des mariages, les interlocuteurs et la littérature (Mailhot 1993:130).

Durant la première moitié du XXe siècle, selon la tradition orale, les mariages sont arrangés par les parents des futurs époux et il semble que ce n'était pas une chose facile à accepter pour les jeunes. Les demandes en mariage débutaient vers la fin de la mission et ce, même si les familles avaient souvent fait leur choix avant le départ pour Musquaro. Selon Joseph Bellefleur, c'était toujours le soir que les aînés arrangeaient les mariages et Hélène Nolin précise qu'à cette occasion les gens écoutaient les palabres derrière les tentes! Pour la fille, on choisissait le meilleur chasseur car son autonomie lui permettait d'assurer la subsistance de sa famille. Pour le fils, on choisissait la meilleure cuisinière et couturière. Le choix du mari revenait au père de la fille mais si la mère du futur marié n'approuvait pas ce choix, témoigne Marie-Louise Kaltush, il fallait tout recommencer. En fait, l'arrangement d'un mariage pouvait prendre jusqu'à deux ans. Une fois l'arrangement conclu, l'homme demandait la main de la fille. Souvent, les futurs époux ne se connaissaient pas et ils n'avaient aucune relation entre eux avant le mariage. William-Mathieu Mark affirme que :

les hommes [ne se réunissaient pas durant l'été] pour avoir des amourettes ou des amours. Cela n'existait pas les amours dans le temps [...] c'était des mariages arrangés, ils ne connaissaient pas les femmes, c'est juste le bois qu'ils connaissaient. Quand ils descendaient à Musquaro au mois de juin, ils restaient seulement pour dix jours, une semaine, pas plus que ça. Après, ils remontaient tout de suite dans le bois. Il n'a pas eu le temps de prier pour demander une femme [...]. En arrivant [à Musquaro], il demandait la main de la fille du monsieur, puis on lui donnait une femme, c'est tout. [...] En plus, nous, les hommes, on n'avait pas eu le temps de tomber en amour, puis on ne savait même pas c'était quoi l'amour [...].

William-Mathieu Mark US 3:11.

Joseph Bellefleur et Marie-Josette Wapistan disent que le prétendant écrivait une lettre au père ou passait par la grand-mère de la fille. Certaines demandes étaient rejetées pour diverses raisons et certains hommes se voyaient refuser la main d'une fille plusieurs fois, soit avec des filles différentes soit avec la même. Dans certains cas, la femme pouvait refuser le choix du conjoint mais elle devait habituellement respecter l'arrangement de



mariage fait par ses parents. À ce sujet, Marie-Agathe Pietacho raconte qu'il arrivait souvent que des filles pleurent avant de se marier et Marie-Louise Kaltush raconte qu'une jeune fille qui ne voulait pas épouser son fiancé avait été amenée de force par sa mère jusqu'à l'église puis devant l'autel. Agnès Napess précise également que plusieurs filles étaient obligées de se marier avec des hommes plus vieux et qu'elles pleuraient lors de la cérémonie :

parfois les jeunes filles n'aimaient pas celui qu'on leur destinait, mais on les forçait à se marier. Et il y en avait qui pleuraient beaucoup. Par exemple T., de Natashquan, a peut-être été deux ans sans coucher avec son mari. Elle pleurait toutes les larmes de son corps quand elle a appris qu'on l'avait donnée en mariage ; elle s'est effondrée et gisait sur le sol au moment de l'inscription.

(Vincent et Bacon 2000b:52).

Il ne faut pas oublier que les filles se mariaient très jeunes avec un homme qu'elles ne connaissaient pas et qu'elles devaient quitter leur famille pour la première fois. Seule exception connue à la règle, Philomène Mollen a elle-même choisi son mari à l'âge de quatorze ans et deux mois (et non à dix-huit ans comme elle l'affirme<sup>141</sup>). Son grand-père lui a permis d'épouser l'homme de son choix et lui a dit : "«épouse l'homme que tu veux mais arrange bien ton mariage»" (M 13:1). Son futur époux, Étienne Mark, faisait la pêche à la morue et la seule façon qu'elle avait de lui faire sa demande était de lui envoyer un télégramme. Lorsqu'il est arrivé à Musquaro, il a d'abord rencontré le père de Philomène qui l'a dirigé vers le grand-père, car c'est lui qui a élevé Philomène. Le grand-père lui a dit : "«Prends garde, ne la néglige pas durant tout le temps que tu seras avec elle, et il ajouta, si tu la fais souffrir, tu peux mourir». Pourquoi a-t-il dit cela? Parce que les vieux d'autrefois avaient le pouvoir et même ils pouvaient prendre l'allure d'un jeune homme" (M 13:3).

En 1998, Philomène Mollen a donné une autre version de son mariage (Vincent et Bacon 2000b:70). L'oncle de son futur mari a amené son neveu chez le père de Philomène mais celui-ci a refusé leur demande, car il devait en parler d'abord à sa fille. "Mon grand-père, *Pinashuess* m'avait conseillé de ne pas me donner à n'importe qui. Il me disait que, sinon, je risquais d'être mal traitée [sic]. Je n'avais pas fréquenté [mon futur mari], c'était la première fois que je le voyais. Je l'ai épousé sur le champ".

---

<sup>141</sup> Elle est née le 29 mai 1915 et elle s'est mariée le 28 juillet 1929.

Elle a posé ses conditions à son futur beau-père, car elle ne voulait pas quitter ses parents. "Je lui ai dit que, une fois mariés et menant notre propre vie, personne n'aurait plus à nous dire quoi faire. Je leur ai dit que ce serait moi qui déciderais pour nous deux. C'est après cela que nous nous sommes mariés". Pendant les deux premières années, ils ont chassé ensemble. Philomène s'habillait en homme pour chasser et remettait ses vêtements de femme de retour au campement. "Je portais un pantalon comme lui mais, quand je revenais le soir, je redevais une femme [...]. Et cela a duré ainsi jusqu'à ce que nous en ayons terminé avec l'imitation de la Sainte Vierge [...]. Cette expression veut dire que l'on ne fait rien pour ne pas avoir d'enfants et que c'est Dieu qui décide quand on en aura" (Vincent et Bacon 2000b:70).

Henri Jenniss dit que la bénédiction des mariages avait lieu la veille qui précédait la fin de la mission. Ils étaient célébrés collectivement et quelquefois six mariages avaient lieu en même temps raconte Hélène Nolin. Pour débiter, les époux devaient s'inscrire dans une maison (le presbytère mentionné par quelques aînés) et devaient déboursier 5\$ par couple pour la cérémonie et pour la bague. Les nouveaux mariés étaient bien habillés et les aînés disent qu'ils étaient tous très beaux. Selon Joseph Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:67), les futurs époux étaient assis avec leur famille. Ils se frayaient un chemin parmi les gens et s'avançaient vers l'autel pour leur mariage. Après la bénédiction, un autre couple allait se placer en avant et ainsi de suite jusqu'au dernier mariage. Marie-Josette Wapistan indique que les couples devaient d'abord se confesser, qu'ils communiaient et que leur mariage était ensuite béni. "Après la bénédiction des anneaux, l'homme mettait l'anneau au doigt de la femme et ensuite le prêtre leur faisait un sermon. Après le mariage, ils sortaient de l'église" (M 14:7). Elle ajoute qu'il y avait tellement de monde qu'il n'y avait pas assez de place dans l'église pour les accueillir tous. Joseph Bellefleur précise que les mariés sortaient en dernier de l'église et que les gens "commençaient à tirer du fusil pour féliciter les nouveaux mariés" et que ceux-ci faisaient ensuite "la tournée dans les tentes" comme le voulait la coutume (M 7:9).

Nous avons vu plus haut — du moins dans l'ordre du discours — que les époux ne se connaissaient pas et il n'y avait aucune relation entre eux avant le mariage. De plus, les jeunes n'avaient eu aucun enseignement concernant les relations sexuelles. En conséquent, les premiers jours que les époux passaient ensemble étaient marqués par la

gêne et la timidité<sup>142</sup>. Josephis Mark explique que les jeunes hommes étaient hésitants à emménager avec leurs femmes le jour même du mariage et qu'ils allaient leur rendre visite le lendemain.

Après le mariage, on avait de la misère à se parler. Quand je me suis marié, j'ai pris du temps à lui parler et ce n'est que plus tard que j'ai réussi à lui adresser la parole [...]. Les jeunes filles et les jeunes hommes avaient peur de se parler. C'est après deux ou trois semaines qu'on pouvait communiquer. On était plus à l'aise avec elle et on pouvait discuter sur n'importe quoi. Après mon mariage, j'ai amené ma femme chez-nous et on a mangé ensemble.

Josephis Mark M 11:4.

Selon Joseph Bellefleur, une fois mariés, les époux attendaient souvent deux nuits avant de coucher ensemble. "Peut-être même que son épouse ne coucherait avec le nouveau marié qu'une fois rendue dans sa communauté". Mais ceux qui se mariaient à l'intérieur du même groupe couchaient ensemble le premier soir, car ils se connaissaient et n'étaient pas gênés (Vincent et Bacon 2000b:67). Thomas Grégoire raconte qu'il a pris quelque temps avant de s'approcher de sa femme et Philomène Mollen se souvient qu'après son mariage, ils sont restés quatre jours chez leurs parents respectifs avant de vivre ensemble. Après ces quatre jours, ses parents ont insisté pour qu'elle aille vivre avec son mari. Sa mère lui a dit : "Je ne peux pas te garder toujours et maintenant tu as quelqu'un qui va te soutenir" (M 14:14). Quand elle est arrivée chez lui, son mari, *Kanani*, lui avait préparé une place pour dormir. "Cette nuit-là, les gens qui étaient là veillaient tard à raconter des histoires" (M 14:15). Les nouveaux époux partageaient la tente de leurs parents et, lors de la nuit de noce, nous dit Henri Jenniss, ils séparaient la tente en deux avec une toile pour leur donner un peu d'intimité. Ce n'est que de retour dans leur collectivité qu'ils avaient droit à leur propre tente. À partir de ce moment, témoigne Marie-Agathe Pietacho, les couples ne se quittaient plus.

Après les mariages, un *makushan*<sup>143</sup> avait lieu soit à Musquaro soit de retour dans les collectivités. Nous savons que cette ancienne tradition, à l'exception des injonctions entourant les ossements des animaux, est organisée à Mingan en 1846 à la fin de la

---

<sup>142</sup> Henri Jenniss signale que certains attendaient même quelques mois avant de cohabiter.

<sup>143</sup> Autrefois, un *makushan* était un festin célébré pour remercier le maître des animaux suite à une chasse réussie. Ce festin était accompagné de danse et de chant au tambour. De nos jours, c'est un repas communautaire à la graisse de caribou ou d'un autre animal (outarde, ours, orignal) qui est suivi d'une danse et de chants rythmés au son du *teueikan* (tambour)

mission (Durocher 1847b:117). En 1895, Huard (1897:256-257) présente un des rares comptes-rendus d'un *makushan* donné à Mingan en l'honneur des jeunes mariés en présence de l'évêque<sup>144</sup>. Il décrit les pas saccadés des danseurs qui suivent le chant et le rythme monotone du tambour et souligne le manque d'intérêt des Blancs à cette performance après trois ou quatre danses.

Toutefois, d'après les explications que nous donna M. Duberger, les sauvages sont plus en mesure que nous de s'intéresser à des exercices de ce genre. Il paraît, en effet, que ces danses revêtent à leurs yeux un caractère symbolique tout particulier. Les danseurs sont-ils nombreux, mettent-ils beaucoup d'entrain dans leurs évolutions, cela voudra dire, par exemple, que la chasse a été bonne, que l'expédition a été fructueuse. Le petit nombre de danseurs, leur démarche ralentie et languissante, signifient tout le contraire. Tant il est vrai qu'il faut savoir entendre les choses!

Après la danse, l'évêque distribue des images en l'honneur de l'événement, ce qui choque les Blancs qui ont assisté aux danses, une pratique qui est interdite par les autorités religieuses à cette époque.

Nous avons demandé aux aînés si un *makushan* avait lieu après la cérémonie des mariages. Les réponses sont si contradictoires qu'il est difficile de savoir si une telle performance avait lieu. Certains interlocuteurs disent qu'il y avait des danses mais pas de repas communautaires. Pour d'autres, il y avait des repas communautaires mais pas de danse. Plusieurs affirment, quitte à se contredire par la suite, qu'il n'y avait pas de *makushan* à Musquaro, ni après les mariages, ni au début ni à la fin du rassemblement. Même Adrienne Galant dit qu'elle l'aurait su s'il y en avait eu.

Selon Josephis Mark et Thomas Grégoire, il n'y en avait pas parce qu'il n'y avait pas de grande tente ou de salle pour le faire. Pourtant, selon le père Fortin (1992:16), durant les années 1940, "la mission se clôturait par la journée des mariages avec le grand banquet appelé *makushan*, banquet qui se transforme en danse. C'était la fête". Selon les aînés, les *makushan* avaient lieu seulement dans les collectivités au retour de la mission. Cette information est confirmée par Richard Dominique (1989:174) qui mentionne qu'un

---

<sup>144</sup> Nous verrons au chapitre sept que cette tradition est encore vivante aujourd'hui à Unamen Shipu où une danse *makushan* a lieu la veille de la fête de sainte Anne. En 1999, l'évêque qui était présent pour la fin de la neuvaine a même participé à la danse. Cette performance avait également lieu à Sainte-Anne-de-Beaupré dans les années 1970-80.

*makushan* avait lieu occasionnellement à la mi-août à Nutashkuan, et par Henri Jenniss qui rappelle qu'ils étaient organisés par la Compagnie de la Baie d'Hudson à La Romaine lorsqu'ils avaient eu beaucoup de fourrures. Henri précise que les Innus étaient exploités et que "le bon chasseur payait pour les autres". Les gens dansaient autour des tables et le vieux François jouait le tambour, "ça durait deux ou trois jours [et] les chants racontaient des demandes aux animaux" (M 16:3).

Ensuite, il y a ceux qui disent qu'il y avait un repas communautaire ou une danse à Musquaro. Selon Joseph Bellefleur, ce sont les Innus d'Unamen Shipu qui organisaient un *makushan* à l'outarde au début de la mission. Thomas Grégoire révèle également qu'ils mangeaient de la graisse de caribou : "les Innus de La Romaine et ceux de Natashquan apportaient toujours de la graisse de caribou pour faire un festin à Musquaro, mais je ne les voyais jamais jouer le tambour" (M 12:12). De leur côté, Philippe Lalo et Philippe Pietacho affirment qu'il y en avait un à la fin de la mission et que c'était les aînés qui dansaient. Finalement, pour ajouter un dernier témoignage à toutes ces contradictions, Marie-Agathe Pietacho dit qu'il n'y avait pas de repas communautaires et que les familles mangeaient chacune dans leurs tentes après les messes, mais qu'il y avait des danses à l'extérieur et qu'ils construisaient une piste de danse avec des planches de bois. Il est très difficile d'interpréter cette confusion sur un sujet pourtant assez simple mais nous pouvons conclure que les mariés étaient fêtés par une performance quelconque : festin et/ou danse, soit à Musquaro, soit de retour dans les collectivités. Une fois les mariages conclus puis bénis par le prêtre, les familles quittaient le site et un des deux époux devait dire au revoir pour un an à sa famille. Avec qui partaient-ils?

Tout comme les parrains lors des baptêmes, les témoins au mariage sont le plus souvent choisis parmi les membres de la famille de l'épouse, ce qui fait dire à certains auteurs que le lieu de résidence des époux était matrilocal<sup>145</sup>. Leacock admet pourtant la faiblesse des concepts de patri- et de matrilocalité lorsqu'ils sont appliqués au système de parenté innu.

*It could be inferred that the relatively common moving of entire families from band to band might arise from attempts to compromise between the "old" matrilocality and "new" patrilocality ideal pattern indicated in the literature [...] As aforesaid, constant movement was so characteristic of the Indians that the term "patri- or matrilocality" at all is somewhat of a misnomer. Ties to*

---

<sup>145</sup> Leacock (1955), Ratelle (1987: 87, 212, 218-219).

*territories were of minimal importance; the emphasis was on maintaining loving and compatible working groups. These were built both through conjugal and affinal relations, and, apparently, through pure friendships as well.*

(Leacock 1955:37).

Lorsqu'il est question du lieu de résidence des nouveaux époux, les avis sont très partagés. Pour certains la règle est patrilocale (résidence dans la famille de l'époux), certains interlocuteurs disent que la femme allait habituellement vivre avec la famille de son époux – c'était semble-t-il l'endroit où les nouveaux époux se sentaient le plus à l'aise.

Pour d'autres, elle est matrilocale (dans la famille de l'épouse) ou alternée<sup>146</sup> (une année dans une famille et une année dans l'autre), et les séparations temporaires semblent relativement fréquentes durant les premières années du mariage en raison de divergences entre les époux sur le lieu de résidence. Thomas Grégoire (M 12:8), secondé par plusieurs interlocuteurs, raconte qu'il "arrivait même que la nouvelle mariée parte seule avec ses parents et qu'elle ne revienne que l'année suivante pour revoir son mari". Le choix du lieu de résidence post-marital était donc une question importante pour les échanges matrimoniaux et la patrilocalité et l'exogamie soi-disant traditionnelles n'étaient plus de mise à l'époque de Musquaro. Quoi qu'il en soit, Joseph Bellefleur dit que la décision était prise par les aînés et que c'était également eux qui leur donnaient ce dont ils avaient besoin pour la première année, comme les raquettes et le canot.

Il faut également tenir compte dans ce choix de la disponibilité des territoires de chasse, du talent de chasseur du nouvel époux et de l'influence des missionnaires bien que nous ne sachions pas dans quelle mesure cette dernière a transformé les relations matrimoniales. Dans la religion catholique, la femme doit suivre son mari, mais ceci n'est pas synonyme de patrilocalité. Durant la mission de Mingan de 1866, Babel (1866:23) intervient dans un conflit matrimonial. Une jeune fille, mariée depuis plusieurs années, veut se sauver pour obliger son mari à les suivre, mais le jeune homme refuse car son beau-père est "un ivrogne, un

---

<sup>146</sup> Cette information a été fournie par William-Mathieu Mark à l'été 1999. Il dit que les époux alternaient le lieu de résidence à chaque année. "Après leur mariage, les époux partaient dans le bois. La fille laissait ses parents et ce n'est qu'une année plus tard qu'elle les revoyait. L'épouse allait du côté du beau-père pendant un an, mais des fois elle montait avec sa famille, alors, le garçon laissait sa famille pour suivre ses beaux-parents. C'était toujours différent, mais un an après, les jeunes mariés revoyaient leur famille" (US :3-12).

diseur de mauvaises paroles". La mère vient plaider la cause de sa fille devant Babel qui lui répond que c'est à la femme de suivre son mari et non le contraire. Il menace même de refuser l'absolution à toute la famille si elle ne suit pas son mari.

Enfin, certains aînés mettent en évidence la différence entre les mariages d'autrefois et les mariages actuels. Ils disent que les jeunes hommes n'ont plus peur de parler avec les jeunes filles, qui elles, n'ont plus peur des garçons comme autrefois, et ils déplorent le fait qu'ils couchent ensemble dès leur première relation amoureuse. Thomas Grégoire (M 12:8 ; Vincent et Bacon 2000b:63) dit qu'autrefois on mariait facilement "le jeune homme qui était bon chasseur", mais qu'aujourd'hui, "il y a beaucoup d'hommes qui ne sont pas mariés bien qu'ils soient déjà vieux et, pourtant, ce sont de bon chasseurs". Aujourd'hui, dit-il, "ce n'est plus pareil, les filles choisissent les plus beaux garçons". En conclusion, les réponses des aînés aux questions sur le mariage et le lieu de résidence des époux confirment les conclusions de Mailhot (1993:111-131) sur la souplesse du système de parenté innu – un système de parenté bilatéral qui reconnaît la filiation autant par voie maternelle que paternelle et qui emploie la même terminologie du côté maternel que paternel – ainsi que les conclusions de Leacock (1955:36) selon lesquelles le lieu de résidence post-marital était une question de choix et qu'une personne qui se rendait à la mission dans l'intention de s'y marier amenait tous ses biens dans l'éventualité d'un changement de lieu de résidence.

#### 4.5 - Les derniers rassemblements et les impacts de la mission

Durant la première partie du XXe siècle, les Mamit Innuat continuent de se rassembler à Musquaro pour conclure les arrangements de mariage et les faire bénir, pour faire baptiser les enfants, pour communier et se confesser. Mais à partir de 1920, le cimetière de Musquaro est remplacé par les cimetières de Natashquan et de La Romaine et, au début des années 1940, la mission est progressivement délaissée par les Innus de Nutashkuan et de Pakua Shipi. Lorsque nous avons demandé aux interlocuteurs d'expliquer les raisons qui justifient l'abandon de la mission de Musquaro, tous ont mentionné l'histoire d'un naufrage évité de justesse par les gens de Nutashkuan au retour de la mission de 1942. Cet accident, le dernier d'une série de trois, est raconté en détail par Marie-Louise Kaltush (M 9:2), Thomas Grégoire (M 12:2) et Marie-Louise Menikapau (Vincent et Bacon 2000b:40). Une chaloupe a été prise dans les vagues et les remous qui se forment à marée basse à

l'embouchure de la rivière Natashquan et emportée au large par le vent. Les gens qui étaient sur la berge leur sont venus en aide et, l'année suivante, comme le raconte Pierre Courtois (Vincent et Bacon 2000b:73-78), les gens de Nutashkuan ont décidé de ne plus se rendre à Musquaro en raison des dangers encourus en mer, de la difficulté du portage pour les aînés et de la présence d'une église au village des Blancs. Les remontrances du père Doucet, qui les menace de leur refuser l'absolution s'ils ne reviennent pas sur une décision qu'il qualifie de révolte, ont été tempérées par le curé de Natashquan qui a pris leur défense et les esprits se sont calmés :

“Demain, tu ne partiras pas, se fit-il dire [par le curé], tu resteras au presbytère et tu utiliseras l'église aussi longtemps que nécessaire pour entendre les confessions. Pourquoi dis-tu à cet Innu qu'il abandonne Dieu? Deviens-tu fou? lui demanda le prêtre. On ne peut pas voir Dieu, lui dit-il, et on ne peut pas lui parler. Est-ce parce qu'il n'a pas été à Musquaro qu'il aurait abandonné Dieu? lui demanda-t-il. Tu es vraiment fou ” lui dit-il.

(Pierre Courtois *idem*:76).

Le père Doucet a finalement confessé les Innus de Natashquan qui ne sont jamais retournés à Musquaro. Pierre Courtois se demande d'ailleurs pourquoi les Innus persistaient à aller à la mission de Musquaro et souligne que c'était encore pire "pour ceux qui devaient se rendre jusqu'à Mingan. Je me demande bien pourquoi les gens faisaient cela. Ils ne devaient pas vraiment réfléchir. L'Innu est fou" (*idem*:78). À partir de ce moment, les Innus de Nutashkuan ont décidé de célébrer les messes dans leur collectivité, "dans une grosse tente faite comme un *shaputuan* [près du rivage] et par après dans une église" (Marie-Louise Kaltush M 9:1).

Puis, ce fut au tour des gens de Pakua Shipi à refuser d'entreprendre le voyage à Musquaro. Marie-Louise Mark (Vincent et Bacon 2000b:75) dit qu'un jour, ils se sont fâchés : "Ils étaient fatigués de prendre la mer pour s'y rendre. Ils ont dit au prêtre : "«Si tu n'es pas à Musquaro [quand nous y arriverons] nous n'irons plus à la mission<sup>147</sup>. Nous allons continuer à pratiquer notre religion, lui ont-ils dit, nous ne l'abandonnerons pas, nous allons continuer à prier même si nous ne voyons pas de prêtre». En fin de compte, le prêtre a commencé à venir de temps à autres jusqu'à Pakua Shipi pour donner la mission".

---

<sup>147</sup> Marie-Josette Lalo-Wapistan révèle également que les Innus pouvaient attendre longtemps l'arrivée du prêtre (M 14:1).



Selon Thomas Grégoire, Marie-Josette Wapistan et Josephis Mark, seuls les Innus d'Unamen Shipu ont participé au rassemblement de 1946 et aucune fête spéciale n'a marqué la dernière rencontre à Musquaro. Jérôme Mollen et Adrienne Galant disent que le dernier rassemblement a eu lieu la même année que le déménagement de l'église et des habitants de Musquaro à La Romaine après la mission de 1946. Si l'on se fie au témoignage de Joseph Bellefleur, les trois familles qui vivaient à Musquaro auraient demandé d'avoir leur propre église et leur propre village.

Les années qui suivent la fin des missions à Musquaro coïncident avec l'établissement des Innus dans les villages de la Basse-Côte-Nord, la construction des églises et l'arrivée progressive des premiers prêtres résidents dans les communautés. De 1947 à 1953, les Eudistes visitent les missions de Natashquan, La Romaine et Saint-Augustin, et Thomas Grégoire mentionne qu'ils desservaient la population blanche de la Basse-Côte-Nord durant l'hiver et que les Innus ne les rencontraient qu'une fois aux deux ans à l'automne. Joseph Bellefleur (Vincent et Bacon 2000b:47) se rappelle que "les prêtres changeaient souvent, ce n'était jamais les mêmes [...] Mais même en son absence, l'Innu conservait sa religion. Il priait tout le temps, à Noël, au Jour de l'An, et tous les dimanches". Le seul prêtre résident était à Natashquan et il desservait la communauté blanche. Contrairement aux pères Arnaud et Babel, ces missionnaires n'ont pas marqué la mémoire des aînés. Enfin, le père oblat Alexis Joveneau arrive à La Romaine en 1953. Il dessert alors les collectivités innues de Saint-Augustin, Nathasquan, Mingan, Sept-Îles et Schefferville et le père Fortin arrive à Natashquan en 1958.

Nous avons également demandé aux aînés quels étaient les impacts de la mission de Musquaro aux niveaux personnel et culturel. Au niveau personnel, une aînée qui était enfant à l'époque des dernières missions, avoue que c'est avec le rassemblement de Musquaro et les rituels qui y étaient célébrés qu'elle a commencé à concevoir l'importance de sa vie. Les autres mentionnent le bien-être ressenti après la mission. Au niveau culturel, le site était pour eux un lieu sacré et l'importance de la prière et le respect en tant que valeur constituante de la mission sont les thèmes qui reviennent le plus souvent dans le discours. Les Innus consultés, âgés entre huit et trente ans lors de la dernière mission en 1946, soulignent tous le respect accordé aux missionnaires, à l'évêque et à tout ce qui touche à la religion catholique : le Christ, l'hostie, Jésus et l'Église, les messes et le site de

Musquaro. On se rappelle également du talent des chantres lors de ce pèlerinage de prière. Cette fonction prestigieuse, une version moderne des "chefs de prière" des siècles précédents, était transmise par l'apprentissage de la lecture et du chant. Les aînés soulignent le respect de la culture innue<sup>148</sup>, le respect d'autrui et celui rendu aux aînés. L'entraide et le partage sont deux valeurs qui se manifestaient quotidiennement à Musquaro. Selon Hélène Nolin : "Les Innus partageaient tout ce qu'ils chassaient durant le rassemblement de Musquaro. Ils partageaient leur part. Les uns et les autres se respectaient" (M 2:8). Enfin, les rencontres et les visites sont un élément important de la mission. Les gens appréciaient le fait de célébrer les rituels et de prier en commun, de manger ensemble, de s'entraider et de partager la nourriture<sup>149</sup>. Mais peut-être est-ce l'expression de Marie-Agathe Pietacho qui résume le mieux l'impact de la mission de Musquaro? "Après les cérémonies, on se sentait très bien, on repartait dans les eaux calmes, ça nous a aidés peut-être tout ça" (M 5:7).

Soulignons en terminant que les assistantes de recherche qui ont participé au projet Musquaro à Unamen Shipu ont demandé si le rassemblement qui a lieu au sanctuaire local durant la neuvaine de sainte Anne depuis le début des années 1990 leur rappelle les anciens rassemblements de Musquaro. Thomas Grégoire et Josephis Mark disent que les deux rassemblements ont plusieurs points communs et Adrienne Galant reconnaît que ça lui fait penser au rassemblement de Musquaro : "Bien oui, quand j'y vais l'autre bord ça me fait penser à ça, s'il y avait un calvaire pour monter là! Bien ici, quand je vais sur le calvaire qu'ils ont ici là, ça me fait penser à Musquaro, quand il y avait ça" (M 15:10). Ce calvaire, construit du temps du père Joveneau et qui sert toujours pour la fête de l'Assomption, est passablement délabré. C'est un endroit de beuverie si on se fie aux nombreux tessons de bouteilles qui jonchent le sol (voir photo 10, annexe 9). Enfin, Marie-Josette Wapistan considère qu'il y avait beaucoup plus de monde à Musquaro et que les gens partageaient la nourriture, ce qui n'est plus le cas durant la neuvaine au site de Sainte-Anne. Elle mentionne que les messes n'ont plus lieu dans une église mais à l'extérieur et que les gens retournent au village après la prière.

---

<sup>148</sup> Ce qu'ils entendent par "culture innue" est l'ensemble des pratiques et croyances catholiques.

<sup>149</sup> Plus pragmatique, Joseph-Bastien Wapistan dit que le partage est peut-être dû au fait que les congélateurs n'existaient pas à cette époque et que les gens étaient en quelque sorte obligés de partager le gibier qui ne pouvait être conservé.

#### Conclusion du chapitre 4

Les sources orales qui ont servi à la rédaction de ce chapitre sur la mission de Musquaro appartiennent au deuxième type de récits qui forment la tradition orale algonquienne, les *tipatshimuns*<sup>150</sup>. Ces récits relatent des événements qui ont été vécus par les arrière-grands-parents et les générations précédentes (*tshiashi-tipatshimuns*) ; par les parents et les grands-parents (*tipatshimuns*) ; et du vivant des locuteurs (*ussi-tipatshimuns*). L'analyse de ces sources a permis de mettre en lumière la construction de l'histoire dans la culture mamit innuat. Tout d'abord, les aînés consultés n'ont livré que peu d'informations sur les missions antérieures aux années 1930. Nous pouvons expliquer ce manque d'information de la façon suivante. Premièrement, les *tshiashi-tipatshimuns*, contrairement aux *ussi-tipatshimuns*, ne traitent pas de la vie quotidienne. Ce sont surtout les rencontres marquantes qui sont commémorées tandis que les éléments qui relèvent de la routine ne passent pas à l'histoire. Deuxièmement, les *tshiashi-tipatshimuns* ne sont jamais racontés sur demande mais surgissent d'eux-mêmes lorsque qu'un lien étroit apparaît entre la question d'entrevue et une histoire ancienne. Ils peuvent donc être associés au domaine de la conversation plutôt que de l'histoire au sens où nous l'entendons.

L'analyse des *tipatshimuns* proprement dits (les récits d'événements vécus par les parents et les grands-parents des locuteurs) a fourni des renseignements sur la rencontre des missionnaires oblats et des *Mushuaunnus* (les Innus de l'intérieur des terres) qu'on ne retrouve pas dans les rapports de missions. Ces récits commémorent la résistance des *Mushuaunnus* au catholicisme et l'importance du chamanisme et de la cosmologie innue à l'extérieur de l'espace-temps de la mission. En mettant en scène les relations de pouvoir entre les chamanes et les pères, les Mamit Innuat justifient leur cosmologie face à l'exclusivité jalouse du catholicisme. Dans ces récits, les missionnaires ont un pouvoir sur la vie et la mort lorsqu'ils sont sur le littoral, mais ils sont soumis aux mêmes réalités que les Mamit Innuat lorsqu'ils fréquentent l'intérieur des terres. Ils triomphent d'Atshen, ce qui accroît leur prestige et rassure les Mamit Innuat, et ils reconnaissent l'importance de Mishtapeu et de la tente tremblante pour leur survie malgré la conversion des Mamit Innuat au catholicisme.

---

<sup>150</sup> Le premier type, les *atanukans*, sont des récits mythologiques situés dans un temps indéterminé.

À l'exception de deux interlocuteurs qui ont entendu parler par les anciens de la construction de la seconde église de Musquaro en 1882, la tradition orale a oublié les anciennes missions ; le déménagement de l'église à Itamamiou ; les années sans missions ; et surtout l'existence du poste de traite. Ce silence est intrigant, car le poste de Musquaro a marqué la vie des Mamit Innuat depuis le début du XVIIIe siècle et il est devenu le centre de leur vie économique des années 1880 à 1925. Nous voyons que l'histoire orale mamit innuat ne commémore par certains éléments que nous jugeons historiquement importants dans notre culture.

Les informations les plus pertinentes sur la mission proviennent des *ussi-tipatshimuns* (les récits qui relatent les événements vécus par les interlocuteurs lorsqu'ils étaient jeunes), mais demeurent confuses sur certains points concernant l'occupation du territoire de Musquaro. On sait qu'il y avait trois familles et trois maisons à Musquaro, dont une servait de petit magasin et l'autre de presbytère durant la mission, mais il est très difficile d'identifier la généalogie et les alliances de ces familles en raison de l'usage innu qui consiste à nommer une personne indifféremment par son prénom, son surnom innu ou par son nom de famille.

Durant la première moitié du XXe siècle, la mission de Musquaro marque la fin du cycle annuel de subsistance des Mamit Innuat. Contrairement à la pratique documentée au milieu du XIXe siècle, les Mamit Innuat ne suivent plus le missionnaire d'une mission à l'autre depuis longtemps. Les missions sont régulières et les chasseurs n'ont plus d'intérêt à vendre leurs fourrures ailleurs qu'au poste de Musquaro, de Natashquan et de La Romaine. Par contre, les voyages en canot et les portages pour se rendre à Musquaro sont éprouvants et souvent dangereux, mais l'arrivée des bateaux à voile et à moteur facilitera ce voyage pour ceux qui y ont accès.

La mission, qui débutait vers le 15 juin, durait une semaine et rassemblait entre 200 et 300 personnes. Le campement était divisé entre les groupes mamit innuat présents sur le site. Ceux de Musquaro et de La Romaine avaient les meilleures places, près de l'église, tandis que les gens de Natashquan et de Pakua Shipi étaient situés plus à l'ouest. Les activités quotidiennes étaient reliées à la subsistance et à l'alimentation et les échanges sociaux avaient surtout lieu entre les groupes familiaux apparentés. Les jeunes devaient suivre des

cours de catéchisme dispensés par le missionnaire et les activités ludiques avaient lieu après la messe du soir. Dans les entrevues, contrairement aux *tshiashi-tipatshimuns*, les interlocuteurs gardent le silence sur la cosmologie chamanique et adoptent un discours "religieusement correct" et conforme au caractère des entrevues qui portent sur les pratiques catholiques. Ils n'ont parlé que du rituel de la tente à suerie, toléré par les missionnaires, et qui était pratiqué en retrait du campement par les aînés de sexe mâle.

Durant la mission, selon les interlocuteurs, les valeurs catholiques d'entraide, de partage et de respect sont vécues à l'intérieur des groupes familiaux élargis<sup>151</sup>. Selon certains interlocuteurs, les différentes bandes avaient peu de contacts entre elles, la méfiance régnait et seules quelques familles mashkuaunnus et de La Romaine avaient des relations avec les "Blancs" de Musquaro. Le respect, un terme qui témoigne surtout d'une distanciation, caractérise les relations avec les missionnaires et être à son emploi est une source de prestige, tout comme le fait d'être chantre. Par contre, les larmes et pleurs attestés par les Oblats au siècle passé lors du départ du missionnaire ne sont pas évoqués par les interlocuteurs. Il faut dire que les missionnaires eudistes n'ont pas marqué la tradition orale au même titre que les pères Babel et Arnaud. On remarque également que les Mamit Innuat accordent plus d'importance aux structures du catholicisme qu'aux acteurs appelés à les personnifier. Ceci est dû au fait que les Mamit Innuat ne sont en contact qu'une fois par année avec le missionnaire. Le reste de l'année, isolés en forêt, ils perpétuent eux-mêmes leur propre religion, qui est un catholicisme privé de ses sacrements et métissé de rituels chamaniques, en enseignant aux enfants les bases du catholicisme afin de les préparer à la première communion ou à leur confirmation lors des visites épiscopales. Cette autonomie est donc un des éléments centraux de la catholicisation des Mamit Innuat.

La mission estivale, tout comme l'église au milieu d'une paroisse, crée un espace où convergent les individus pour célébrer les rituels reliés aux rites de passage. Bien que les interlocuteurs mentionnent l'importance de la mission pour communier et se confesser une fois par année, comme l'exige la religion catholique, les pratiques signifiantes accomplies

---

<sup>151</sup> Ces concepts ne sont pas les mêmes pour les Innus et les Blancs, ce qui peut causer une incompréhension lorsque nous comparons le discours et la pratique.

durant la mission sont celles qui marquent les grandes étapes de la vie dans toutes les cultures : donner un nom à l'enfant (le baptême), souligner le passage à l'âge adulte (la confirmation), l'union conjugale (le mariage), et la mort (l'enterrement en terre consacrée). À l'exception du temps rituel et du calendrier, on constate une absence totale d'inculturation de la part des missionnaires dans l'enseignement du catholicisme et dans l'application des sacrements religieux dans la culture mamit inuat. Par contre, les Innus ont "indigénisé" le catholicisme et ses sacrements à leur culture, entre autre, par l'ondoïement. Cette forme de baptême qui a lieu en forêt n'est pas reconnue par les missionnaires en tant que sacrement mais elle donne le statut de chrétien à l'enfant avant son baptême à Musquaro. La tradition orale souligne d'ailleurs toute l'importance du pouvoir magique accordé par le baptême aux Mamit Innuat, sur les individus non baptisés. Se servant de l'importance de ce sacrement dans leur lutte contre les naissances illégitimes, une catégorie inconnue des Innus avant leur conversion, les missionnaires appliquent des mesures disciplinaires qui visent à punir les mères au moment du baptême de leurs enfants en leur interdisant d'y assister.

Un autre exemple d'indigénisation consiste à ramener les corps des personnes décédées sur le littoral au printemps. Cette pratique, d'abord contraignante, apparaît dans les années 1840 et devient une valeur en l'espace de quelques décennies. Malgré tout, durant la première moitié du XXe siècle, certains aînés qui ne fréquentent pas le littoral demandent à être enterrés en forêt et leur volonté est respectée. Tout comme autrefois, ces lieux de sépulture deviennent des lieux sacrés jusqu'à ce que l'âme du défunt ait épuisé son pouvoir de chasse transmis à ceux qui lui font des offrandes.

À partir du XIXe siècle, les missionnaires interdisent les mariages entre cousins croisés et se réservent un droit de regard sur les arrangements de mariage. Les sacrements catholiques sont administrés aux Innus convertis en échange de l'abandon des pratiques chamaniques et de la polygamie, cette dernière étant encore en usage chez les *Mushuaunnus* à cette époque. L'abandon de la polygamie oblige les meilleurs chasseurs à choisir une seule de leurs femmes comme épouse légitime, condamnant ainsi les autres au statut de veuves. Ne pouvant subvenir elles-mêmes à leurs besoins, les Oblats doivent demander une aide gouvernementale pour ces femmes.

L'analyse des entrevues démontre que les concepts d'endogamie, d'exogamie, de patri- et de matrilocalité s'appliquent difficilement aux Mamit Innuat en raison de la forte mobilité des groupes de chasseurs. La patrilocalité et l'exogamie soit disant traditionnelles n'avaient plus cours à l'époque de Musquaro et on reconnaît toute la souplesse du système de parenté bilatéral innu. Les arrangements de mariages pouvaient prendre jusqu'à deux ans et le choix du lieu de résidence post-marital était une question importante pour les échanges matrimoniaux, bien que les missionnaires demandaient aux femmes de respecter la décision de leur mari comme il se doit dans la religion catholique.

Après avoir fréquenté régulièrement la mission pendant plus de cent ans, la popularité du site s'affaiblit et il est abandonné en 1946. Les raisons qui sont évoquées par les interlocuteurs pour expliquer l'abandon de la mission sont les dangers du voyage en mer et la sédentarisation progressive à Natashquan, La Romaine et Pakua Shipi ; ainsi que l'arrivée d'un prêtre résident à Natashquan. De plus, les Mamit Innuat passent de plus en plus de temps près du littoral où ils peuvent rencontrer les missionnaires qui desservent les villages blancs de la Basse-Côte-Nord durant l'automne et l'hiver. Les impacts de la mission, bien que peu documentés par les interlocuteurs, montrent qu'elle a transformé la culture mamit innu à un point tel que le catholicisme est aujourd'hui, pour les aînés, la référence de base de leur identité et de leur culture. À une époque de grands changements sociaux pour les Mamit Innuat qui se voient interdire l'accès à leurs sources de subsistance, les Oblats ont non seulement fourni un appui politique, mais aussi un cadre systémique axé sur la religion, la dévotion et la moralité qui a permis aux Mamit Innuat de passer progressivement d'un mode de vie nomade basé sur le chamanisme, à un mode de vie de plus en plus sédentaire basé sur la religion catholique. Les missionnaires oblats ont également contribué à la préservation de la langue et de la culture innue par la composition de catéchismes en langues amérindiennes, de dictionnaires et de grammaires.

Comme le mentionnent Goulet et Peelman (1983:12-15) pour les nations amérindiennes du Canada, les Mamit Innuat ont activement participé à l'implantation du catholicisme dans leur milieu en fournissant une assistance matérielle aux missionnaires, sous forme de dons en fourrures et de travail pour l'érection des chapelles, et en conservant le message évangélique qui leur était enseigné, tout en le transmettant à leurs enfants ainsi qu'aux populations innues vivant à l'intérieur des terres et appelées Naskapis et *Mushuaunnus*

selon les époques. Bien que le prosélytisme ne soit pas documenté dans la littérature et la tradition orale, à l'exception de quelques mentions, et que l'enseignement catholique demeure superficiel et manque totalement d'inculturation, les Mamit Innuat sont en partie les auteurs de leur propre conversion et de la transmission du catholicisme.

Dans le contexte de l'évangélisation, pour être réussie, la conversion d'une population "païenne" s'accompagne habituellement de l'entrée dans les ordres de certains membres des cultures où les missionnaires ont oeuvré. Si deux individus d'Unamen Shipu m'ont avoué avoir déjà songé à devenir respectivement soeur et prêtre (ils sont aujourd'hui mariés ensemble et ils ont eu des enfants), aucun Innu n'a reçu le sacrement de l'Ordre. Toutefois, une femme de Sept-Îles aujourd'hui très âgée a fait profession de religieuse. L'évangélisation des Mamit Innuat, tout comme celle des Blancs de la Basse-Côte-Nord, n'a pas porté les fruits tant attendus par les missionnaires et surtout par le père Joveneau dont le rêve le plus cher était de voir un jour un prêtre innu.

Enfin, les Oblats de Marie-Immaculée n'ont pas diffusé la dévotion à sainte Anne sur la Basse-Côte-Nord. Ils ont mis l'accent sur la dévotion à la Vierge car la période de la mission de Musquaro avait lieu au mois de juin. La dévotion à sainte Anne a plutôt vu le jour sur la Haute-Côte-Nord à la mission de Portneuf, dont la date coïncidait avec la fête de la sainte le 26 juillet. Dans le chapitre suivant, nous examinons les conditions d'émergence et de transmission de cette dévotion ainsi que son importance dans le catholicisme mamit innuat contemporain.



**TROISIÈME PARTIE - LE CULTE DE SAINTE ANNE DANS LE CATHOLICISME  
CONTEMPORAIN DES INNUS D'UNAMEN SHIPU**

## Introduction

La fermeture de la mission de Musquaro en 1946 et l'arrivée de prêtres résidents dans les collectivités innus de la Basse-Côte-Nord durant les années 1950 a progressivement créé une identité sociale basée davantage sur l'appartenance à un lieu défini plutôt qu'à des territoires de chasses situés dans les bassins versants des rivières et aux campements d'été situés à leur embouchure, bien que celle-ci se maintienne encore. Durant cette période, sainte Anne devient au niveau symbolique et culturel le personnage le plus important de la religiosité innue et, à partir des années 1970, la tradition du pèlerinage devient une des lignes directrices de l'adaptation du catholicisme. C'est à cette époque que les Innus de la Basse-Côte-Nord (Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu, Pakua Shipi), les Mushuaunnus (Matimekush-Lac John, Utshimassit et Sheshatshit) et les Naskapis (Kawawachikamach) entreprennent leur premiers pèlerinages au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré près de Québec, un centre de pèlerinage situé à plus de 1000 kilomètres de leurs communautés.

Suivant des renseignements que je n'ai pu vérifier, il y avait, avant le début des années 1990, des "rassemblements-pèlerinages" en forêt durant l'été. Ces rassemblements seraient reliés, d'une part, à la question de "l'occupation du territoire" de l'autre côté de la Rivière Olomane suite à la "guerre au saumon" qui commence dans les années 1980 et, d'autre part, à la question d'occuper cette période estivale où l'intérêt de rester au village diminue. Quoi qu'il en soit, à partir des années 1980, certaines collectivités ont fondé des sanctuaires locaux dédiés à sainte Anne dont le plus important est celui d'Unamen Shipu. Accessible uniquement par la mer, le site de sainte Anne d'Unamen Shipu accueille durant la neuvaine de juillet plus de 400 personnes qui revivent ainsi l'expérience des anciens rassemblements d'été à la mission de Musquaro. En tant que pratique signifiante (Gagnon 1999b, 2000c, 2001a), cette tradition du pèlerinage continue de se développer de nos jours tout en étant remise en question et renégociée par les jeunes générations qui se détachent de plus en plus des discours et pratiques reliés au catholicisme.

Cette partie de la thèse sur le catholicisme contemporain des Innus d'Unamen Shipu s'intéresse à la dévotion à sainte Anne, au pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et à celui accompli au sanctuaire local, tout en mettant l'accent sur les discours et les pratiques significatives entourant les conditions d'émergence et d'expérience d'un catholicisme proprement mamit innuat. Le chapitre 5 aborde ces thèmes selon trois axes structurants : l'origine, la transmission et la signification. Les thèmes sont 1) la dévotion aux saints, la dévotion à sainte Anne, les pratiques dévotionnelles à l'époque de la vie en forêt; 2) la tradition du pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, au sanctuaire de Sainte-Anne à Unamen Shipu et aux autres sanctuaires québécois; et 3) l'importance de la prière et des miracles. Dans les chapitres 6 et 7, je présente respectivement les pèlerinages aux sanctuaires de Sainte-Anne-de-Beaupré et d'Unamen Shipu en mettant l'accent sur la dimension sociale et religieuse de ces pratiques et leur impact sur l'idéologie religieuse catholique des Mamit Innuat. Tel que mentionné dans la section 2.4, la rédaction de cette partie de la thèse repose sur l'analyse d'entrevues réalisées à Unamen Shipu à l'été 1999, à Sainte-Anne-de-Beaupré à l'été 2000, et sur l'observation directe ou participante des pratiques dévotionnelles et pèlerines.

La collectivité d'Unamen Shipu, plus connue sous le nom de La Romaine, et autrefois de Gethsémani, est difficilement accessible<sup>1</sup>. Située sur la Basse-Côte-Nord à environ 1 150 km au nord-est de la ville de Québec<sup>2</sup>, elle n'est accessible que par bateau ou par avion, ou bien par motoneige en hiver à partir de Natashquan ou Saint-Augustin. Le voyage en avion, très onéreux (800\$ aller retour), se fait en une journée, mais il faut compter de deux à trois jours pour s'y rendre par la route à partir de Québec. La route se termine à Natashquan mais ce village n'est pas desservi par un service d'autobus. Pour celui qui utilise ce moyen de transport, la première journée permet de se rendre à Sept-Îles et la deuxième à Havre-

---

<sup>1</sup> Les collectivités autochtones du Canada, appelées "réserves" dans les documents officiels, sont classées en quatre types selon leur accès aux centres de services. Le premier type, les réserves urbaines, sont situées à moins de 50km de ces centres ; le second type, les réserves rurales, sont situées entre 50 et 350 km ; le troisième, les réserves isolées, sont à plus de 350km des centres de services, mais accessibles par la route toute l'année. Enfin, le quatrième type, les réserves dites à "accès spécial" et dont la communauté d'Unamen Shipu fait partie, n'ont pas de routes ouvertes à l'année qui les relient à un centre de services.

<sup>2</sup> Le distance entre Québec et Havre-Saint-Pierre est de 891 kilomètres et celle entre Havre-Saint-Pierre et La Romaine est de 137 milles nautiques (254 kilomètres).

Saint-Pierre où il faut ensuite prendre le navire N.M. Nordik Express<sup>3</sup> en soirée pour arriver à Unamen Shipu le lendemain en fin d'après-midi. La localité de La Romaine comprend un village habité par des Blancs et la "réserve" innue d'Unamen Shipu. Le village des Blancs, qui possède sa propre église, est plus ancien et les rues épousent le contour des buttes rocheuses auxquelles sont adossées les maisons. Un peu plus à l'est, la collectivité innue n'a pas bénéficié d'un plan d'urbanisme adapté à ses besoins. Les rues sont tracées en damier et les maisons, qui datent pour la plupart de la fin des années 1970, sont bâties sur le sable. Partout du sable, de la poussière, des cailloux et des tessons de bouteilles. La seule verdure est l'élyme des sables (voir photo 11, annexe 9). Durant mon séjour, un Innu me dira : "Ils nous ont mis dans un désert", une constatation déjà rapportée au début des années 1970 : "Le gouvernement nous a choisi un désert de sable", disaient Basile et André Mark, cités dans Perrault (1983:93).

La collectivité d'Unamen Shipu a une superficie de 40,47 hectares et compte environ 200 maisons dont une vingtaine nouvellement construites sont situées à l'est du village. La population innue est de 861 personnes dont 52 vivent hors réserve (MAINC 2001), ce qui donne une moyenne de 4.3 personnes par maison<sup>4</sup>. L'économie officielle, qui ne tient pas compte des activités de subsistance, repose sur le piégeage, le tourisme, les commerces, les services, l'art et l'artisanat. On y retrouve une pourvoirie, un service de transport vers l'aéroport, un salon de coiffure, un dépanneur, un garage et un magasin de la chaîne Northern<sup>5</sup> qui ne profite pas à l'économie locale. Ces activités donnent de l'emploi à 320 personnes. En ce qui concerne l'éducation, 280 élèves fréquentent l'école Olamen de la

---

<sup>3</sup> D'avril à janvier, ce navire fait la navette une fois par semaine entre Rimouski, Port-Menier, Sept-Îles et les localités isolées de la Basse-Côte-Nord jusqu'à Blanc-Sablon.

<sup>4</sup> Luce Mestanapéo (communication personnelle, 1999) témoigne que dans les années 1950, chaque maison accueillait environ quatre familles réparties dans trois chambres. Les petits-enfants dormaient avec les grands-parents, les garçons à gauche de la grand-mère et les filles à droite du grand-père. Une ancienne infirmière (communication personnelle, 1999), arrivée ici dans les années 1970, explique que le gouvernement, prenant pour acquis que tout le monde sait comment se loger entre quatre murs, a construit les maisons sans livrer le mode d'emploi. Il n'y avait pas de chauffage, pas de bain ni de douches et les gens préféraient vivre dans leurs tentes montées à côté de la maison.

<sup>5</sup> Les magasins Northern appartiennent à la Compagnie du Nord Ouest et sont tous situés dans les communautés isolées du Nord canadien. En plus d'une épicerie, qui refile des aliments dont la date de péremption est souvent dépassée, on y retrouve un magasin d'articles de chasse et pêche et d'articles ménagers. La vente par catalogue (vêtements, couvertures et serviettes dont les motifs navajos et animaliers sont appréciés des autochtones; meubles, électroménagers, radio et télévision) représente une part importante de son chiffre d'affaire.

maternelle au secondaire, et seulement seize personnes poursuivent des études postsecondaires à l'extérieur de la communauté. Les services policiers sont assurés par le Conseil de bande et la police amérindienne et la communauté est dotée de réseaux d'égouts sanitaires et pluviaux et d'un biodisque pour le traitement des eaux usées<sup>6</sup>. Hydro-Québec fournit l'électricité et Québec Téléphone le service téléphonique. Le regroupement Mamit Innuat gère un dispensaire en collaboration avec Santé Canada et on retrouve une église, une salle paroissiale, une salle communautaire, un centre récréatif, une aréna construite en 1999, une radio communautaire, un poste de pompiers et un service de télévision (poste local – pour le bingo télévisé – et service de cablo-distribution par satellite)<sup>7</sup>.

Je suis arrivé à Unamen Shipu jeudi le 1<sup>er</sup> juillet 1999. En raison du congé férié de la fête du Canada, ce n'est que le lundi suivant que j'ai pu passer au Conseil de bande pour faire signer le protocole d'entente entre le chercheur et la communauté, comme le veut une tradition récente. Le lendemain de mon arrivée, je suis passé au presbytère pour rencontrer soeur Armande Dumas<sup>8</sup> à qui j'ai demandé de me présenter à la communauté durant la prière du dimanche. Depuis 1992, année du décès du père Joveneau, la communauté est privée de prêtre résident. Il ne peut donc y avoir de célébration de l'eucharistie, mais seulement des prières avec communion. L'église de la paroisse Marie-Reine du Monde, nom de la paroisse de la collectivité innue, fait face à la mer et se distingue par son organisation spatiale et son ornementation qui fait preuve d'une certaine inculturation : les bancs sont disposés en demi-cercle dans le sens de la largeur face à l'autel construit en branches de bouleau. À la gauche de l'autel, le tabernacle prend la forme d'une tente de toile traditionnelle de modèle « prospecteur » (voir photo 12, annexe 9). La seule statue dans l'église, sainte Anne portant la Vierge, est placée à droite de l'autel et des photographies des anciens et des oeuvres d'artistes locaux ornent les murs de l'église.

---

<sup>6</sup> Un biodisque est un compartiment d'oxydation contenant une colonie bactérienne. Grâce à une lente rotation, les bactéries entrent alternativement en contact avec les eaux usées et l'air. Elles se nourrissent des nutriments contenus dans les polluants puis absorbent l'oxygène dont elles ont besoin au contact de l'air.

<sup>7</sup> Source : *Guide des collectivités indiennes du Québec*, 1999, Ottawa, MAINC, et [www.autochtones.com/premiers\\_peuples/la\\_romaine.num](http://www.autochtones.com/premiers_peuples/la_romaine.num)

<sup>8</sup> Les soeurs Armande Dumas et Yvette Johnson sont membres de la Congrégation Notre-Dame et s'occupent de la pastorale de la communauté depuis le décès du père Joveneau en 1992. La première réside à Unamen Shipu depuis seize ans et la seconde depuis cinq ans. Dans les années 1970, il y avait cinq soeurs à Unamen Shipu qui enseignaient la lecture et l'écriture aux enfants.

À la fin de la cérémonie, Soeur Armande me présente à l'assemblée des fidèles comme un "ami de sainte Anne" qui s'intéresse à leur dévotion et à leurs pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré. Visiblement déçus, les gens qui croyaient que j'étais le nouveau curé se retournent tous vers moi. À la sortie de l'église, Dominique-Pierre Mark, qui deviendra un de mes interlocuteurs, s'approche et me souhaite la bienvenue. La glace est brisée et les principaux intéressés savent maintenant qui je suis et ce que je fais ici. Le but de mon terrain est de faire le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré avec les familles qui s'y rendent. Mais quelques jours plus tard, Soeur Armande m'annonce qu'une seule famille, marquée par le deuil d'un enfant, fera le pèlerinage cette année et que l'évêque de Schefferville/Labrador City sera présent au site de Sainte-Anne à Unamen Shipu durant la neuvaine. C'est ainsi que j'apprends l'existence de ce sanctuaire et que je décide de passer la neuvaine à Unamen Shipu et de remettre à l'année suivante mon terrain à Sainte-Anne-de-Beaupré. De plus, l'an 2000 est l'année du grand jubilé et le pape a demandé aux évêques de mettre l'accent sur les lieux de pèlerinages à cette occasion.

Pendant mon séjour, les gens d'Unamen Shipu ont semblé trouver un certain plaisir à douter de mes intentions et à me fabriquer une identité sur mesure. Pour les aînés, je suis un prêtre et cette identification à un religieux me poursuivra tout au long de mes terrains avec les Mamit Innuat. L'année suivante, à Sainte-Anne-de-Beaupré<sup>9</sup>, on demandera encore à mon interprète Adéline Mark, et même à un anthropologue de Québec, qui est ce prêtre qui accompagne les Innus. Il faut dire que je suis souvent vêtu de noir et que je suis le premier anthropologue qui s'intéresse au catholicisme mamit innuat. Pour les jeunes et pour ceux qui vendent de l'alcool (ce qui est interdit dans la communauté), je suis un "agent double" qui travaille pour la police et mon soi-disant intérêt pour l'étude de la religion est une couverture. Cette méprise faisait l'affaire autant des conseillers, qui ont fait courir tout l'été la rumeur d'une telle visite, que des membres de la pastorale en raison des effets "bénéfiques" causés par la présence d'un "agent en civil", fut-il virtuel, dans la communauté. D'ailleurs, tout Blanc qui passe plus d'une journée à Unamen Shipu est soupçonné de travailler pour la police. Ceci aura pour moi un impact négatif car tous mes gestes, déplacements et visites sont interprétés en ce sens par les gens de la communauté, à

---

<sup>9</sup> L'introduction à ce terrain sera présentée au chapitre 6.

l'exception des interlocuteurs et de leurs familles qui connaissaient la raison de ma présence.

Unamen Shipu est la collectivité innue la plus étudiée et la plus visitée par les anthropologues. On peut même parler d'une certaine saturation de chercheurs dans cette communauté. Dans ce contexte, et comme je suis le premier anthropologue à m'intéresser à leurs dévotions et pèlerinage, la question qui venait clore le schéma d'entrevue consistait à demander aux interlocuteurs ce qu'ils pensaient de mon objet de recherche. Tous se disent heureux d'avoir participé aux entrevues et que pour une fois quelqu'un s'intéresse à leurs pratiques religieuses. Deux interlocuteurs ont par contre réagi à cette question. Hélène Mark (US 1:27) m'a interrogée sur les motivations à la base de cette recherche : "Pourquoi veut-il tout savoir sur sainte Anne et les Innus? Qu'est-ce qu'il veut savoir? Est-ce la pensée des Innus? Ce qu'ils pensent de sainte Anne? Est-ce que c'est ça qu'il veut savoir ou bien c'est juste par curiosité? Comment on prie et comment sont les Innus vis-à-vis de sainte Anne?". Satisfaite par ma réponse, elle avoue que cela faisait longtemps qu'elle voulait poser des questions à des Blancs au sujet de sainte Anne car les Innus ne posent pas de questions sur les raisons de cette dévotion dans le cas des autres cultures.

De son côté, William-Mathieu Mark m'a servi son "discours officiel" qu'il fait à tous les chercheurs qui viennent dans la communauté. Il me demande pourquoi je viens sur la Basse-Côte-Nord pour étudier l'histoire de sainte Anne plutôt que d'aller dans "le vrai village de Jésus, d'où viennent toutes les prières, dans le bout de Bethléem, d'où venaient tous les saints". Très critique face à ma présence, il ajoute que "des gens viennent ici pour faire des enregistrements et des recherches. Ils viennent pour faire de l'argent et après ça, ils s'en vont"<sup>10</sup>. Il indique que plusieurs agissent ainsi et que les anciens avaient prédit tout ce qui est arrivé : l'arrivée des Blancs, les enquêtes et les entrevues, la vie dans les réserves, la venue de représentants d'autres religions, dont les Témoins de Jéhovah et les Pentecôtistes. Il tient ce discours à tous ceux qui viennent dans la communauté et affirme que certains rougissent en entendant ces paroles :

---

<sup>10</sup> J'entendrai souvent cette remarque sur l'avidité des anthropologues qui vivent aux dépens des Innus. Ce jugement de valeur est très répandu dans les communautés et seules quelques personnes reconnaissent la valeur de ce travail pour la communauté, du moins quand les chercheurs remettent une copie de leurs travaux, ce qui n'est pas toujours le cas malgré l'entente signée entre les chercheurs et les conseils de bandes.

Je te respecte, poursuit-il, mais il fallait que je te dise cela. C'est tout. J'ai dit ça parce que les vieux m'ont parlé de ça, et je vois tout ce qui se passe ici, les étrangers qui viennent, qui s'en vont, mais je ne hais personne. J'ai du respect pour les gens qui viennent ici, mais il fallait que je dise ce qu'ils m'ont dit, mon grand-père, mes grands-parents, mes ancêtres. Il fallait que je te dise ça, je ne dis pas des menteries, c'est comme ça que j'ai appris à connaître des Blancs qui viennent ici. C'est tout ce que je voulais ajouter sur la cassette sur les Innus, mais je pense que tu vas comprendre ce que je veux dire, peut-être que tu vas comprendre à ta façon.

(William-Mathieu Mark, *idem*).



## **Chapitre 5 - Origine, transmission et signification de la dévotion à sainte Anne, de la tradition du pèlerinage et de la prière**

Quelle est l'origine des pratiques signifiantes contemporaines (dévotion aux saints et à sainte Anne, tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et au sanctuaire d'Unamen Shipu, importance des prières et des miracles) qui caractérisent l'adaptation du catholicisme par les Innus d'Unamen Shipu? Comment ont-elles été transmises jusqu'à nos jours? En quoi sont-elles utiles? La première question permet de documenter dans la tradition et dans l'histoire orale l'apparition de ces pratiques. La seconde permet de comprendre en trois temps la dynamique de leur transmission : comment les anciens les ont-elles transmises aux aînés actuels ; comment les aînés les transmettent-elles à leurs descendants ; et comment les aînés voient-ils l'avenir de ces pratiques? La troisième question permet d'apprécier l'importance de la prière, de la dévotion à sainte Anne et aux saints, ainsi que de la tradition du pèlerinage dans la vie religieuse des Innus d'Unamen Shipu. Cet ensemble de pratiques est basé sur l'expérience vécue et produit, au niveau individuel et social, des retombées et des effets tangibles pour les gens qui adhèrent à ces discours et pratiques et qui agissent en conséquence dans le but de résoudre les problèmes divers (maladie, accident, infirmité, alcoolisme...) qui affectent la communauté. Dans ce contexte, l'accent est mis sur les demandes de faveur pour soi et pour les autres et, par la suite, sur les faveurs qui ont été exaucées et qui sont à l'occasion qualifiées de miracles.

### **5.1 - La dévotion**

La fonction de thaumaturge de la sainte est relativement récente dans l'idéologie et les pratiques religieuses et sociales des Mamit Innuat, et la dévotion dont elle est aujourd'hui l'objet, bien que différente au niveau des demandes de faveurs, s'inscrit dans la transmission de la dévotion aux saints qui étaient honorés à l'époque où les Innus d'Unamen Shipu fréquentaient l'intérieur des terres durant la majeure partie de l'année. Nous verrons que le choix de sainte Anne comme principale sainte du "panthéon" innu

revient aux Innus eux-mêmes et que cette dévotion s'applique particulièrement aux conditions de vie actuelles dans la collectivité d'Unamen Shipu.

### 5.1.1 - La dévotion aux saints

Dans un premier temps, il faut tout d'abord situer sainte Anne dans le "panthéon" catholique mamit innuat, car ce n'est qu'à partir des années 1970, date de la diffusion sur la Basse-Côte-Nord des miracles qui ont lieu à Sainte-Anne-de-Beaupré, que la fonction de thaumaturge fait de sainte Anne un personnage si important pour les Mamit Innuat. À l'époque de Musquaro, les aînés disent qu'ils ne priaient que Jésus, Marie et sainte Anne, soit le fils, la mère et la grand-mère. On priait la Vierge au mois de mai et sainte Anne au mois de juillet, appelé *Setan Pishum*<sup>1</sup> en innu (le mois de sainte Anne). Remarquons qu'il s'agit là des mois qui précèdent et suivent la mission de Musquaro qui avait lieu au mois de juin. Saint Joseph et saint Joachim se sont ajoutés à ce groupe suite à l'influence des missionnaires mais ils n'ont jamais acquis l'importance des personnages féminins de la sainte Famille<sup>2</sup> et de certaines saintes catholiques.

Les saints qui prennent place aujourd'hui autour de sainte Anne dans le "panthéon" mamit innuat sont la Vierge Marie, sainte Thérèse de Lisieux<sup>3</sup>, saint Joachim, saint Joseph, saint Jean Eudes (fondateur des Eudistes), saint Jean, saint Pierre, sainte Kateri Tekakwita, (seule sainte autochtone), saint Antoine, le frère André et saint Benoît. Soulignons que la dévotion aux quatre derniers personnages est récente. La dévotion à sainte Kateri Tekakwita est apparue suite aux pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré, où les Mohawk envoient des statues aux Rédemptoristes pour qu'ils les distribuent aux membres des nations autochtones. Celle à saint Antoine est apparue suite à l'achat d'une statue du saint par William-Mathieu Mark lors d'une visite au sanctuaire du Lac-Bouchette à l'occasion d'une rencontre des aînés à Mashteuiatsh en 1998. La dévotion au frère André est apparue

---

<sup>1</sup> Ils commencent leurs prières à sainte Anne dès le premier juillet et Adéline Mark (SAB 2:12) me dit qu'ils la prient dans les quatre directions.

<sup>2</sup> Nous pouvons interpréter ce choix en raison de la différence entre le modèle familial innu, qui repose sur le personnage de la mère et de la grand-mère, et le modèle patriarcal judéo-chrétien basé sur l'importance du rôle du père et du grand-père.

<sup>3</sup> Selon Dominique-Pierre Mark (US 5:7), le père Joveneau vouait une dévotion à sainte Thérèse et Marie-Josette Lalo-Wapistan (M 14:6) mentionne qu'il y avait une statue de la sainte à l'église de Musquaro. Soulignons que saint Jean-Baptiste, dont on retrouvait une statue à Musquaro, ne fait plus partie du "panthéon" mamit innuat.

suite à la visite par quelques membres de la communauté à l'Oratoire Saint-Joseph à Montréal au début des années 1990. Comme nous le verrons plus loin, la dévotion à saint Benoît a vu le jour lors de la neuvaine à Sainte-Anne-de-Beaupré en 2000 et son impact ne peut être évalué pour l'instant. Enfin, les gens accordent également une grande importance au pape Jean-Paul II, depuis sa visite à Sainte-Anne-de-Beaupré en 1984, aux anges gardiens, à toutes les personnes importantes qui les ont quittés, dont le père Alexis Joveneau décédé en 1992.

Dans le but de dégager une hiérarchie, j'ai demandé aux aînés si certains saints étaient plus importants que d'autres. Ils ont tous dit qu'il n'y avait pas de différence entre eux bien que pour certains, sainte Anne soit la plus importante et que pour d'autres ce soit Jésus ou Marie mais, en général, ils ne font pas de hiérarchisation dans leur discours et ce, même si la pratique accorde une plus grande importance à sainte Anne. Ceci rappelle l'hypothèse de Delâge (1991), déjà présentée dans la section 3.3, sur la cosmologie des Amérindiens du XVIIe siècle pour qui l'existence d'une multitude d'esprits l'emporte sur leur hiérarchisation. De nos jours, témoigne Adéline Mark (SAB 2:1), tous les saints sont importants pour les Innus mais sainte Anne est la plus importante pour les miracles qu'elle accomplit.

Les entrevues ont révélé que les saints ont tous une sphère d'activité qui leur est propre. Marie-des-Anges Mark pense que Dieu et les saints ont leur spécialisation et "qu'ils travaillent séparément, comme nous autres sur terre" (US 2:10). Selon le "Livre de prière", dit-elle, tout comme les humains, les saints sont séparés et ils ont tous une tâche à accomplir qui leur est confiée par Dieu, chacun formant un groupe ou une communauté parmi laquelle certains sont plus forts que d'autres, ce qui contredit en quelque sorte l'absence de hiérarchisation que nous avons mentionnée plus haut. Pour William-Mathieu Mark (US 3:19), comme les "Indiens", les saints sont le peuple de Dieu. Ils viennent tous de sa main, annoncent les nouvelles et transmettent son message. Les anciens, et non les missionnaires comme on pourrait s'y attendre, lui ont dit d'adorer un seul Dieu et les saints que Dieu a donnés pour "transmettre le message".

Le cas de saint Joachim est particulier. Lors de l'entrevue avec Mgr Douglas Crosby durant la neuvaine à Unamen Shipu (US 13:1), celui-ci s'étonne du fait que ce n'est qu'au Canada que la fête de sainte Anne n'est pas associée à celle de son époux saint Joachim dans le

calendrier de l'Église totale. Inquiet de cet oubli, le Vatican s'est même informé auprès des évêques pour savoir ce qui était arrivé à saint Joachim! Les évêques auraient alors demandé à Rome la permission de fêter uniquement sainte Anne le 26 juillet<sup>4</sup>. Selon Adéline Mark (SAB 2:3-4), saint Joachim, le grand-père de Jésus, n'est pas important dans la culture innue. C'était peut-être "un homme qui priait fort, mais on ne s'apercevait pas de ce qu'il faisait". Un grand-père est aussi important, mais en général les hommes ne parlent pas beaucoup et leur travail pour la famille est moins visible. Même s'il ne fait pas de miracles, Joachim, qui était peut-être un chasseur, précise Adéline, est respecté parce qu'il nourrissait sa famille et qu'il en prenait soin.

Pour établir une hiérarchie des personnages sacrés catholiques chez les Innus, il faut se baser sur les pratiques (pèlerinages, processions, dévotions) plutôt que sur le discours. Dans ce contexte, en raison de l'importance de la dévotion et des pèlerinages lors de la neuvaine annuelle de juillet, on retrouve sainte Anne au sommet, suivie de Marie qui est fêtée au mois de mai (mois de Marie) et au mois d'août (bénédiction des maisons et des chaloupes lors de la procession de la fête de l'Assomption en vue du départ pour la chasse d'automne), et de Jésus qui est surtout fêté à Noël et à Pâques. Pour les autres personnages, on retrouve pêle-mêle ou selon la dévotion de chacun : saint Jean, saint Pierre, sainte Thérèse de Lisieux, saint Antoine, sainte Kateri Tekakwita, saint Jean-Eudes et le frère André. Bien que dans le discours chaque personnage possède son champ opérationnel particulier, mes efforts pour les définir se sont avérés vains à l'exception de saint Pierre qui est invoqué pour avoir une bonne pêche et de saint Antoine qui est efficace pour retrouver une personne ou un objet perdu.

La dévotion à saint Antoine a montré toute son efficacité lors d'un drame qui a frappé la communauté il y a quelques années lorsque deux personnes sont décédées au mois de mars en traversant la rivière Coacoachou en motoneige. Malgré les recherches, on n'a pu retrouver leurs corps et, après avoir prié saint Antoine, William-Mathieu Mark a dit à une

---

<sup>4</sup> La paroisse voisine de Sainte-Anne-de-Beaupré est Saint-Joachim. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le 26 juillet est appelé "fête de Saint Joachim et de Sainte Anne" mais, avec les années, la dévotion à saint Joachim se fait de plus en plus discrète jusqu'à disparaître totalement (voir Gagnon 1998:123). L'importance de la grand-mère comme pilier d'une famille étendue et multigénérationnelle (voir figure 2 à la section 1.2.2) pourrait expliquer l'oubli de saint Joachim lors de la fête du 26 juillet, autant pour les Innus que pour les Canadiens français.

personne qu'on allait retrouver les deux corps mais qu'on retrouverait celui du père en premier, parce qu'un père est important (il avait deux enfants), et celui du jeune ensuite. Le corps du père a été retrouvé quelques semaines plus tard à Coacoachou et celui du jeune au mois d'août à la pointe de Kegaska. Mais selon une autre personne, c'est suite à un pèlerinage accompli à Sainte-Anne-de-Beaupré par son père que le corps du jeune a été retrouvé. Un autre cas souligne l'aide apportée par saint Antoine pour retrouver un crucifix perdu. À une occasion, le pouvoir du saint s'est manifesté par une lumière ou un éclair émergeant du crucifix en argent.

Une des premières manifestations de la Vierge dans la culture mamit inuat est particulièrement étrange et je crois qu'elle est ici soulignée pour la première fois dans la littérature. Le père de Jean-Baptiste Lalo (US 12:21) lui racontait qu'avant la catholicisation des Innus, le homard était un immense monstre marin qui pouvait faire couler un grand bateau. À son arrivée, le premier prêtre catholique a béni le homard et depuis ce temps on retrouve à l'intérieur de la tête du homard une statue de la sainte Vierge avec deux enfants agenouillés à ses côtés<sup>5</sup>. "Aujourd'hui, dit-il, le homard est un petit animal parce qu'il a reçu l'image de la Vierge Marie à l'intérieur de son dos pour qu'il ne fasse pas de dégâts aux navires". Bien que cette croyance, répandue à Unamen Shipu et que personne ne remet en question – du moins parmi les gens à qui j'en ai parlé – soit difficile à interpréter, elle ressemble au rôle joué par Carcajou, le personnage mythique des *atanukans* qui a donné leur forme actuelle aux animaux (Savard 1974).

Enfin, une nouvelle dévotion, dont on ne peut encore apprécier l'efficacité, vient d'apparaître sur la Basse-Côte-Nord. Durant la neuvaine de l'an 2000 à Sainte-Anne-de-Beaupré, la "croix de saint Benoît", vendue au magasin du sanctuaire, était particulièrement prisée par les Innus de l'Ouest. Une femme de Betsiamites a raconté à une femme d'Unamen Shipu, qui s'est empressée d'en acheter une pour elle et quelques-unes pour les membres de sa famille, que cette "médaille" était très puissante pour guérir les maladies.

---

<sup>5</sup> Cette partie de l'anatomie digestive du homard est constituée d'une série articulée d'ossicules en chitine qui se terminent par une masse calcaire à une extrémité et par les dents du homard à l'autre (Bullough 1964:247). Il semble que cette croyance provienne des colons des Îles-de-la-Madeleine établis sur la Basse-Côte-Nord.

En général, comme nous le verrons dans la section 5.3, on demande les mêmes faveurs à sainte Anne qu'à Dieu et aux autres saints, soit d'apporter leur aide en cas de maladie, d'accorder la force nécessaire pour aider les personnes malades et, comme le dit Hélène Mark (US 1:9), le courage d'accepter sa maladie ou celle des autres en remettant l'épreuve entre "les mains des saints". Nous voyons que la dévotion aux saints constitue un ensemble de pratiques et de discours interconnectés et malléables qui sont influencés par l'expérience. À l'exception des personnages féminins de la sainte Famille, de saint Jean-Baptiste, de sainte Thérèse de Lisieux et de saint Pierre qui étaient vénérés du temps des missions oblates, la dévotion aux autres saints est récente. D'une part, elle a été transmise par le père Joveneau et par les religieuses à la première génération qui a fréquenté le pensionnat de Sept-Îles au début des années 1950, puis au cours des pèlerinages aux différents sanctuaires du Québec à partir des années 1990. D'autre part, la dévotion actuelle à sainte Anne, en tant que thaumaturge et personnage distinct de la sainte Famille, s'est lentement développée suite au contact des Mamit Innuat avec des Innus de l'Ouest qui avaient visité le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré à l'époque de la mission de Musquaro.

### 5.1.2 - La dévotion à sainte Anne

Bien que les Mamit Innuat affirment connaître sainte Anne depuis longtemps, l'origine de leur dévotion actuelle peut être reliée à trois moments distincts : la "découverte" au début du XXe siècle des miracles qu'elle accomplit à la basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré ; l'influence du père Joveneau qui leur a fait connaître la neuvaine et la fête de la sainte dans les années 1950 ; et l'acquisition de statues de la sainte en provenance du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré à partir des années 1970<sup>6</sup>. Comme le dit William-Mathieu Mark :

Dans le temps, dans le bois, on amenait une image. Dans ce temps-là il n'y avait pas de statue, mais on amenait toujours un image de Marie ou de Jésus, parce qu'on ne connaissait pas beaucoup [...] les autres saints [...], c'était seulement sainte Anne puis Marie qu'on avait. Puis [...] la statue, aujourd'hui, on la connaît tous, nous l'avons dans toutes les maisons.

William-Mathieu Mark US 3:18.

---

<sup>6</sup> Concernant l'influence probable des Blancs de la Basse-Côte-Nord dans l'émergence de cette dévotion, je n'ai retrouvé qu'une mention de leurs pèlerinages dans les entrevues (Josephis Mark US 8:5). Précisons à ce sujet que la dévotion à sainte Anne et les pèlerinages des Innus de l'Ouest, appelés Montagnais à l'époque, au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, remonte au début du XVIIIe siècle, quelques décennies seulement après la fondation du sanctuaire.

Le discours sur l'origine de cette dévotion n'est pas très développé et seulement cinq interlocuteurs sur treize ont répondu à cette question. Une aînée dit avoir beaucoup lu sur la vie de la sainte et que c'est de cette façon qu'elle a appris à la connaître, mais elle ne cite aucun livre<sup>7</sup>. Un autre dit qu'il y a beaucoup d'histoires de sainte Anne, mais qu'il les connaît très peu.

Enfin, Louise Lalo dit que cela fait longtemps que les Innus prient et invoquent sainte Anne, qu'ils la respectent et qu'ils ont une grande dévotion.

"Nous autres on continue de prier, de suivre les traces de nos anciens, de nos arrière-grands-pères et grands-mères, de nos parents. Autrefois, quand ils priaient et invoquaient sainte Anne et qu'ils demandaient un vœu et de l'aide, sainte Anne les aidait beaucoup. C'est pour cette raison-là que les Innus prient sainte Anne. On dit que sainte Anne, son mari Joachim et sa fille, priaient beaucoup. C'était une grande priante<sup>8</sup>, une grande personne qui priait beaucoup. Elle croyait beaucoup en Dieu, en Jésus [sic], puis elle priait Dieu, elle l'adorait beaucoup. Sainte Anne avait un grand respect envers l'Église. Elle était pauvre mais elle ne se décourageait pas puisqu'elle priait beaucoup et ne tenait pas compte de sa pauvreté<sup>9</sup>".

Louise Lalo US 11:1.

Les circonstances entourant la transmission de la dévotion à sainte Anne sont variées et on invoque les anciens, les grands-parents et les parents<sup>10</sup>. William-Mathieu Mark en a entendu parler par les anciens d'Unamen Shipu : "c'est une histoire, toujours la même, transmise depuis quatre ou cinq générations par les récits des anciens" (US 3:18). Ce nombre de générations est confirmé par une aînée qui indique que ses grands-parents en avaient entendu parler par leurs grands-parents<sup>11</sup>. Enfin, seul Josephis Mark indique qu'il a connu sainte Anne lors des rassemblements de Musquaro.

---

<sup>7</sup> Il pourrait peut-être s'agir des *Annales de sainte Anne*.

<sup>8</sup> *Nitau aiambiau*, un grand priant. On emploie ce terme pour décrire quelqu'un dont la prière a de la force.

<sup>9</sup> Selon la légende, Joachim était grand prêtre au Temple de Jérusalem. Cette allusion à la pauvreté supposée de la sainte doit peut-être être mise en relation avec le faible statut économique de la majorité des Innus de la Basse-Côte-Nord.

<sup>10</sup> Dans le schéma d'entrevue, une question touchait la transmission du nom d'Anne aux petites filles. Je n'ai posé cette question qu'à Hélène Mark (US 1:5). Elle a répondu qu'il y a plusieurs personnes qui portent le nom d'Anne et que c'est pour penser à la sainte, pour ne pas qu'on l'oublie. Mais cette habitude est en voie de disparition.

<sup>11</sup> Nous avons vu dans le chapitre trois qu'au milieu du XIXe siècle, la chapelle de Musquaro était ornée d'un tableau de la présentation de la Vierge.

Habituellement, la dévotion était transmise par les grands-parents en même temps qu'avait lieu l'apprentissage des chants et des prières par le biais du *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan*. C'est lors de sa confirmation, à l'âge de dix ans, que la grand-mère de Louise Lalo lui a parlé de la façon dont ils priaient sainte Anne et qu'elle lui a montré à la prier, à l'invoquer et à lui demander des faveurs. De son côté, Hélène Mark a appris l'histoire de la sainte par le biais des miracles qu'elle faisait au sanctuaire de Beaupré, donc assez récemment, et Dominique-Pierre Mark, qui avoue que ses parents et grands-parents n'en parlaient pas, a connu sainte Anne lors des prières que les aînés faisaient pour sa mère malade il y a quelques années. Enfin, Philomène Mollen dit qu'elle était assez grande lorsqu'elle a entendu parler de la sainte. Le fait qu'elle soit native de Pakua Shipi et qu'elle soit aujourd'hui très âgée n'est peut-être pas étranger à cette transmission tardive. Selon Adéline Mark, ce n'est que récemment que les Innus de Pakua Shipi ont adopté la dévotion à sainte Anne :

Aujourd'hui, je sais que les gens de Saint-Augustin en parlent beaucoup parce qu'ils sont croyants maintenant. J'ai remarqué l'année que j'ai travaillé à Saint-Augustin [qu'il] n'y avait pas beaucoup [de gens] qui priaient, mais maintenant, je sais qu'il y a beaucoup de monde qui croient en Jésus<sup>12</sup>. Même à Pakua Shipi, ils ont installé une statue de sainte Anne et ils font des rassemblements. Ils n'ont pas de prêtre, ce sont les religieuses [qui s'en occupent]. Même sans prêtre on peut prier. Même nous autres à l'église, on prie à tous les jours même quand le prêtre n'est pas là. C'est la volonté des gens.

(Adéline Mark, SAB 2:2).

De nos jours, la dévotion à sainte Anne est transmise par la tradition orale<sup>13</sup> et les pratiques dévotionnelles de la neuvaine. On raconte la même histoire que celle que les anciens ont transmise et enseignée. Marie-des-Anges Mark dit que ses enfants et petits-enfants l'entendent prier sainte Anne dans sa chambre tous les soir et tous les matins : "c'est pour ça que mes enfants aujourd'hui prient et croient beaucoup. A la fin de la prière, mes petits-enfants disent toujours "sainte Anne aide-nous, sainte Anne aide-nous"" (US 2:2). Les raisons qui sont évoquées pour justifier la transmission de la dévotion sont liées à la force de la sainte et à celle des prières qu'on lui fait. Les mères disent à leurs enfants de

---

<sup>12</sup> Nous voyons que leur adhésion au catholicisme est très récente malgré leur conversion, leur participation aux missions de Musquaro, les missions de Joveneau et leur relocalisation forcée à La Romaine durant les années 1960.

<sup>13</sup> À l'école d'Unamen Shipu, l'étude de la morale a remplacé celle de la catéchèse. Ce sont donc les parents qui transmettent l'apprentissage de la prière à leurs enfants.



demander quelque chose à la sainte quand ils prient et, en retour, la sainte va leur donner ce qu'ils demandent et elle les protégera.

Que pensent les aînés de l'avenir de cette dévotion? Sera-t-elle transmise aux prochaines générations? Hélène Mark (US 1:16) dit qu'elle n'a jamais oublié ce que ses parents et ses grands-parents lui ont appris dans la prière et les contes sur sainte Anne, qu'elle suit le chemin de sa grand-mère et que ce sera la même chose pour ses descendants. De son côté, William-Mathieu Mark (US 3:5) admet qu'il y a encore des jeunes qui croient en sainte Anne et que d'autres vont croire lorsqu'ils prendront conscience de leurs problèmes. Une opinion partagée par Hélène Mark qui dit que lorsque les jeunes auront des problèmes familiaux, des maladies, des accidents et des problèmes d'alcool et de drogue, ceux-ci vont penser à la sainte et lui demanderont de les aider (US 1:14). Plus pessimiste, William Mathieu Mark croit que la dévotion va disparaître dans quatre générations. Ce qui correspond à l'étendue de la généalogie verticale dans le système innu qui ne compte que sept générations. Ses enfants, ses petits-enfants et ses arrière-petits-enfants vont continuer d'aller en pèlerinage, mais l'autre génération n'ira plus<sup>14</sup>. Prudent, toutefois, il ajoute qu'on ne sait pas ce qui va arriver. Enfin, un aîné dit qu'il en parle à ses enfants mais que ceux-ci ne l'écoutent pas. Ils lui répondent que ce sont des histoires anciennes qui ne les concernent plus et qu'eux sont tournés vers l'avenir et non vers le passé, une réaction que nous avons vue dans la section 4.1 concernant la transmission de l'histoire de Musquaro. Cette incommunicabilité entre les aînés et les jeunes ne concerne pas seulement la sphère religieuse mais s'étend également à la sphère culturelle, car les séjours prolongés en forêt sont de moins en moins nombreux.

Avant d'aborder la signification, l'utilité et l'efficacité de la dévotion, soulignons qu'une question du schéma d'entrevue s'intéressait aux relations homme/femme. À Sainte-Anne-de-Beaupré, j'ai remarqué que les femmes sont majoritaires et que ce sont elles qui prennent part le plus activement aux processions et aux différents rituels, à un point tel que je me suis demandé si ce n'était pas une "religion de femme".

---

<sup>14</sup> Adéline Mark est d'accord avec l'affirmation de son père. Elle dit que son petit-fils prie, mais que ses arrière-petits-enfants ne prieront peut-être plus.

Dans ce contexte, j'ai demandé aux gens si sainte Anne était plus près des femmes que des hommes. Malgré quelques attentes à ce sujet, la grande majorité des interlocuteurs ont répondu que c'était la même chose pour les hommes que pour les femmes et je me suis rapidement rendu compte que cette question n'avait aucun sens pour les interlocuteurs. Elle était maladroite et suggérait une séparation entre les sexes plutôt qu'une distinction<sup>15</sup>. D'ailleurs, la réponse de Louise Lalo (US 11:4) est révélatrice de cette maladresse : "Quand on invoque sainte Anne, qu'on demande un voeu à sainte Anne, elle fait la même chose pour tout le monde. Sainte Anne veut faire du bien à tout le monde, elle ne veut pas les séparer les uns des autres, elle veut tous les rassembler". Curieusement, et c'est la seule exception à ces témoignages, Marie-Josette Wapistan (US 4:4), qui a peut-être mieux saisi le sens de cette question, avance que sainte Anne serait plus proche des hommes à cause de leurs responsabilités. Ils doivent la prier et lui demander des faveurs pour avoir une bonne chasse, pour protéger leur famille, pour leurs femmes qu'ils vont laisser lors de leurs séjours en forêt, pour le bien de tous, pour la santé et pour les enfants.

Au sujet de la signification, de l'utilité et de l'efficacité de la dévotion, selon les interlocuteurs, tous les Innus ont une grande confiance en sainte Anne (une assertion qui se retrouve plus dans le discours que dans la pratique) et cette dévotion est souvent partagée par toute la famille. Mais quelles sont les qualités qui font de la sainte un personnage si important dans leur culture? Les qualificatifs ou concepts les plus souvent relevés sont la "force", la "confiance"<sup>16</sup>, le "courage", le "respect"<sup>17</sup>, la "foi" et "l'espoir". Soulignons que toutes ces qualités sont également accordées et renforcées par la prière, car c'est par la prière, qui implique une "grande confiance", que sainte Anne donne une "grande force". De plus, selon deux aînés, c'est par le biais de la prière que l'individu peut développer sa confiance en lui-même.

Sainte Anne est surtout importante à cause des "miracles" qu'elle accomplit, des "faveurs" qu'elle exauce et pour sa capacité "d'écoute", car on obtient ce qu'on lui demande. Josephis

---

<sup>15</sup> Si les interlocuteurs ne voient pas de différences entre les hommes et les femmes au niveau de la pratique religieuse, il en va autrement dans la sphère politique. Plusieurs aînés sont contre la présence des femmes au Conseil de bande. Selon certains, les femmes n'ont pas la même façon de penser que les hommes et elles privilégient la "coutume" des femmes.

<sup>16</sup> *Nashushenimau*

<sup>17</sup> *Isphetenimau*.

Mark (US 8:3) affirme qu'elle est comme tous les autres saints et personnages qui les observent ou qui les écoutent lorsqu'ils font une prière :

On ne voit pas sainte Anne quand on prie mais elle nous écoute. Vois-tu, le diable, ça existe, mais on ne le voit pas. Le diable il est là, il nous écoute, mais on ne le voit pas. Jésus nous écoute, quand on fait une prière, tous les saints, Jésus, Marie et Dieu, et tous les autres personnages nous écoutent, ils nous voient mais nous on ne peut pas les voir.

Hélène Mark (US 1:6) souligne qu'elle sent la sainte à ses côtés lorsqu'elle prie et lui demande de l'aider. Elle est reconnue pour écouter tout ce qu'on lui demande et pour certains, c'est la principale médiatrice et on affiche un sentiment d'exclusivité envers elle. Comme le dit William-Mathieu Mark (US 3:4) : "tout ce que je fais, c'est toujours à elle que je le demande". On lui démontre un grand "respect" et on dit qu'elle est particulièrement efficace pour les malades et les personnes âgées. Enfin, comme nous allons le voir, les individus qui ont été guéris ou qui ont vu leurs demandes de faveur exaucées sont ceux qui font preuve de la plus grande dévotion.

Comme il faut s'y attendre dans une culture où la famille élargie repose sur une matriarche, le rôle le plus important de sainte Anne est celui de la grand-mère. Selon les interlocuteurs, on prie la sainte parce qu'elle "était la première, parce que c'est la mère de Marie" (US 8:3) ; "parce que c'est la grand-mère et que la grand-mère c'est toujours fort" (US 14:4) ; "parce que c'est "vraiment la grand-maman des Innus, [elle] écoute toutes nos prières [...] elle nous donne tout le temps des bonnes choses" (US 2:5-6). Philomène Mollen (US 10:9), qui a longtemps vécu en forêt et qui était sage-femme, fait également la relation entre sainte Anne et les femmes enceintes. Lors des accouchements, dit-elle, on priait sainte Anne et les femmes n'avaient pas de difficulté lorsqu'elles accouchaient. Comme le précise Adéline Mark (SAB 2:3), cette relation entre la sainte et les parturientes remonte à l'époque où les grands-mères étaient sages-femmes. Même si sainte Anne n'était pas présente lors de la naissance du Christ, poursuit Adéline, les Innus la considèrent comme une sage-femme. Elle ajoute que les hommes pouvaient aussi accoucher leurs femmes, surtout pour les femmes dont l'accouchement était particulièrement difficile.

Pour les demandes de faveurs, c'est la prière devant la statue de sainte Anne qui est la plus efficace. Plusieurs maisons, sinon toutes, ont une statue, une image de la sainte ou de la basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré. Chez plusieurs, un petit autel est également érigé

dans la chambre à coucher où trône la statue de la sainte entourée d'objets de piété<sup>18</sup> et une offrande en argent, déposée sur le socle de la statue, accompagne quelquefois la prière<sup>19</sup>. Nous verrons plus loin toute l'importance de la statue de sainte Anne en tant qu'icône centrale de la dévotion, celles qu'on retrouve dans les différents sanctuaires qui lui sont dédiés mais surtout la statue dite miraculeuse du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré.

Avec ou sans pèlerinages, les demandes de faveurs sont un des éléments centraux de la dévotion à sainte Anne. Dans sa thèse sur les pratiques pèlerines et dévotionnelles au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, Doran (1979:27), qui néglige les pratiques rituelles, présume que c'est par l'analyse des demandes de faveurs et des récits de miracles que l'unité de sens du pèlerinage peut être saisie<sup>20</sup>. Doran a fait l'analyse des demandes de faveurs écrites qui sont déposées autour de la statue de la sainte, ainsi que l'analyse des chants, du courrier, des entrevues réalisées avec les pèlerins et des récits de miracles. Selon Doran (*idem*:37), la structure du sens se retrouve d'un matériau à l'autre et :

le sens global du pèlerinage consistera en cette structure commune du sens différemment exprimée selon le langage de chacun des matériaux et dont chacun, par la levée des contraintes qu'il ne partage pas avec les autres autant que par la forme particulière du langage qui lui appartient, nous révèle un aspect particulier [...].

Cet aspect permettrait de bâtir le sens global du pèlerinage. Soit, mais Doran admet que les données sur la fréquentation "indienne" et gitane sont les éléments faibles de son étude en raison de la barrière linguistique et de la généralité des sentiments exprimés<sup>21</sup>. Nous pouvons donc tenir pour acquis que l'originalité de la dévotion innue et gitane, tout comme celle des nombreux groupes culturels qui participent à cette dévotion, échappe à Doran et n'est pas incluse dans sa définition du sens global de la dévotion et du pèlerinage.

---

<sup>18</sup> Ces différents objets (statue, image, chapelets, médailles) sont achetés au magasin du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré ou au site de sainte Anne lors de la neuvaine à Unamen Shipu.

<sup>19</sup> Ces offrandes en argent sont remises au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré lors de la neuvaine.

<sup>20</sup> Pour Doran (1979:28), influencée par l'approche structuralisme plutôt que par l'approche constructiviste, la recherche de l'unité de sens du phénomène est plus importante que l'étude de ses multiples facettes et la structure de sens, qui est présente à chacun des niveaux de l'expression pèlerine, témoigne de sa totalité.

<sup>21</sup> Selon moi, il faudrait surtout souligner la généralité des questions posées par Doran aux Innus et aux Gitans.

Pour les Innus d'Unamen Shipu, les demandes de faveurs pour soi ou pour les autres se font par le biais de la prière à sainte Anne à qui on demande qu'un "rêve se réalise"<sup>22</sup>. Les demandes pour soi sont nombreuses et touchent différentes dimensions de la vie sociale et religieuse<sup>23</sup>. On demande surtout de guérir d'une maladie ou d'une infirmité ; d'avoir la foi, le courage et la force ; d'avoir la chance ou les moyens financiers de faire un pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré ; et d'avoir une vie meilleure. On demande également aux enfants de prier la sainte afin de réussir dans leurs études. Enfin, on demande à la sainte d'accorder sa protection. En ce sens, une aînée demande à ses filles de prier sainte Anne pour qu'elles prennent soin de leur corps et ne soient pas victimes d'accidents et d'abus sexuels.

C'est en posant les questions sur les demandes faites pour les autres qu'est apparue l'ampleur des problèmes que vivent et que font vivre les jeunes dans la communauté. Hélène Mark dit passer son temps à prier à genoux devant la statue de sainte Anne qui est dans sa chambre<sup>24</sup> pour les enfants de la communauté qui ont des problèmes : ceux qui sont suicidaires, qui ont des problèmes d'alcool et de drogue<sup>25</sup> et des problèmes physiques. Elle prie surtout quand les jeunes s'enivrent et se droguent durant la fin de semaine<sup>26</sup>. Selon elle, ils n'ont que ça à faire aujourd'hui. Elle prie pour eux toute la soirée et parfois toute la nuit pour qu'il n'y ait pas d'accidents et de mortalité, qu'ils ne s'enivrent pas trop et elle demande à sainte Anne de les aider "pour qu'ils soient améliorés" et qu'ils "trouvent le bon chemin"<sup>27</sup>. La "phrase" qu'elle utilise pour prier sainte Anne à cette occasion est : "Ma

---

<sup>22</sup> On dira : *puamun tapue maka*, "mon rêve s'est réalisé, mon rêve est devenu vrai", lorsqu'une faveur est exaucée.

<sup>23</sup> Quelques faveurs et prières exaucées sont présentées dans la section 5.3 sur les miracles, du fait qu'ils se distinguent d'une simple faveur exaucée et incluent dans le discours la notion de miracle.

<sup>24</sup> Elle m'a invité à voir sa chambre, son lieu de prière. Il y a plusieurs statues (sainte Anne, la Vierge, saint Antoine, sainte Thérèse), une image de la Vierge de Guadeloupe (icône catholique mexicaine par excellence) au-dessus du lit, plusieurs images sur les murs, et des objets de piété (médailles et chapelets) sont placés au cou des statues.

<sup>25</sup> Selon un interlocuteur anonyme, (communication personnelle, 2000), la consommation de boisson, directement reliée aux abus sexuels et aux suicides, a commencé à l'époque des pensionnats durant les années 1960, et la consommation de drogue, particulièrement le PCP, qui a débuté dans les années 1990, n'a fait qu'empirer les choses.

<sup>26</sup> Le navire M.N. Nordik Express accoste le jeudi après-midi avec la cargaison de bière que des contrebandiers – on dit "faire la contrebande de bière" – vendront aux jeunes à un prix très élevé. Les soirs de beuverie, les gens barricadent les portes des maisons pour décourager ceux qui cherchent de la bière durant la nuit.

<sup>27</sup> Nous verrons plus loin que ce "bon chemin" est probablement inspiré de l'échelle du père Lacombe utilisée depuis les premières missions de Musquaro et qui montre le chemin du ciel et de l'enfer.

grand-mère, aide-moi à arrêter les jeunes pour qu'ils ne boivent pas trop, pour qu'ils ne fassent pas trop de mal" (US 1:5).

De son côté, Jean-Baptiste Lalo (US 12:13), qui souligne qu'aujourd'hui "les jeunes se couchent au lever du jour et se promènent toute la nuit", pratique le même type de prière qu'Hélène Mark. Lorsqu'il entend parler de tentatives de suicide<sup>28</sup>, il prie sainte Anne en ces termes : "sainte Anne, aide les jeunes. Sainte Anne, aide-moi pour que je dorme bien, pour que je me repose. Sainte Anne, c'est à ton tour de surveiller les enfants, tes petits-enfants, puis aide-moi, puis aide-les. Quand viendra le jour où ils ne seront plus sur terre, ça viendra ce jour-là, mais pas cette nuit ni maintenant" (US 12:6). Dans ses prières quotidiennes, il dit : "Sainte Anne, aide les jeunes à vivre leur vie jusqu'à la fin de leurs jours, pour qu'ils ne pensent pas au suicide, il faut qu'ils pensent à leur vie correctement" (*idem*).

Hélène Mark compare ainsi la jeunesse de son temps et celle d'aujourd'hui. Autrefois, dit-elle, les jeunes ne faisaient pas souffrir leur mère parce qu'il n'y avait pas de drogue ni de boisson. Elle dit que c'est devenu très dangereux au village et que la souffrance est très grande.

Il y a une grande souffrance aujourd'hui, les enfants qui boivent beaucoup, ils se droguent beaucoup... c'est vraiment une grosse souffrance qu'on a sur la réserve, toutes les réserves je pense, dans les autres réserves aussi ils ont les mêmes problèmes que nous autres. Aujourd'hui, c'est vraiment comme une maladie qui ronge, c'est vraiment fort cette souffrance-là.

Hélène Mark US 1:9.

Cette souffrance est celle ressentie par une mère lorsqu'elle perd un enfant par suicide ou accident. "Les jeunes se détruisent avec la drogue et la boisson, leur cerveau se défait, mais moi je prie pour les autres, pour ne pas qu'ils détruisent leur vie, la vie" (US 1:6). Par ces propos, Hélène Mark résume bien les problèmes auxquels les jeunes sont confrontés.

---

<sup>28</sup> Durant mon séjour à Unamen Shipu, trois tentatives de suicide de la même personne ont eu lieu dans la communauté ; il y a eu une tentative à Ekuanitshit, deux suicides à Sheshatshit (un jeune de 14 ans qui s'est pendu et un policier de 27 ans qui s'est tiré une balle dans la tête avec son arme), et deux suicides à Matimekush-Lac John. Soulignons que seuls les hommes attentent à leur vie.

Plusieurs Innus consultés, ainsi que d'autres membres de la communauté, sont impliqués dans un groupe de prière<sup>29</sup> et se réunissent pour prier afin que les jeunes arrêtent de boire, de prendre de la drogue et pour qu'ils ne fassent pas de tentatives de suicide. Les aînés qui font partie du groupe de prière jouent un rôle de protecteurs dans la communauté et, selon certains<sup>30</sup>, ils sentent quand un danger guette les jeunes et ils les avertissent. Dans ses prières, William-Mathieu Mark (US 3:9) demande à sainte Anne d'avoir la force et la confiance pour pouvoir aider les jeunes. Il dit avoir toujours été prêt à aider les gens et que c'est sainte Anne qui lui a donné ce don.

Sainte Anne est également invoquée dans les cas de maladie, mais c'est elle qui décide si la prière sera exaucée. Jean-Baptiste Lalo (US 12:1) dit qu'autrefois son père priait sainte Anne lorsqu'une personne était très malade et que cette prière lui donnait la force de guérir. Caroline Mark (US 6:9) et Jean-Baptiste Lalo (US 12:9) reconnaissent que le jour de la fête de la sainte, le 26 juillet, est la meilleure journée pour faire une demande. À cette occasion, on prie pour les problèmes des jeunes, les diabétiques, ceux qui ont des problèmes cardiaques et ceux qui sont infirmes. On prie aussi pour que les gens trouvent un changement dans leur vie.

Parfois, durant la nuit, les gens vont chercher un des membres du groupe de prière quand un drame ou la maladie survient dans le village. Lorsque c'est un décès, on demande à William-Mathieu Mark de venir prier et celui-ci amène son "sac de prière" qui contient ses livres de chants<sup>31</sup>. Avant de se rendre à l'endroit où on le demande, Jean-Baptiste Lalo prie sainte Anne et invoque son nom : "sainte Anne, aide-moi, aide-moi à ne pas me décourager". Quand il dit cette prière, il croit que "la force surgit" pour qu'il puisse venir en aide aux personnes qui sont en difficulté. Une fois en présence de la personne malade, il lui parle de sainte Anne et lui dit "de ne pas se décourager, d'avoir confiance en sainte Anne, que sainte Anne va nous aider, va nous donner la force" (US 12:11). On demande aussi à

---

<sup>29</sup> Adéline Mark (SAB 2:5) précise que le groupe de prière est composé de jeunes, d'hommes et de femmes qui vont prier à l'église ou chez la personne malade. Lors d'un décès, les uns y vont pour prier tandis que les autres aident à faire la cuisine et prennent soin des aînés ou des enfants. Ce sont surtout William-Mathieu Mark, qui apporte son sac qui contient des prières, des livres et des chants, et Jean-Baptiste Lalo qui sont appelés pour prier.

<sup>30</sup> Denis Mollen (communication personnelle, 1999).

<sup>31</sup> Lorsqu'il y a un décès dans une autre communauté, on fait venir William-Mathieu Mark et sa femme Héléne en avion et ils passent une semaine dans la famille du défunt.

la sainte que les personnes à l'agonie vivent assez longtemps pour qu'elles puissent faire leur pèlerinage avec les autres au site de sainte Anne. Elle est également invoquée pour les malades hospitalisés à Sept-Îles ou à Québec. Lorsque la chose est possible, les gens vont prier dans la chambre du malade et demandent à sainte Anne d'exaucer leur vœu en promettant de continuer à prier tous les jours.

Dans les demandes de faveurs pour les autres qui ont été exaucées, on retrouve surtout celles qui concernent les jeunes et les personnes malades ou en danger. Quand elle prie pour les jeunes, Hélène Mark (US 1:5) se demande "s'ils vont penser à la sainte ou à la drogue", en fait, elle se demande s'ils "sentent" sa prière sur eux. Elle a compris que sa prière avait un effet bénéfique, comme si c'était elle qui les arrêtait pour ne pas qu'ils "aillent trop loin" quand ils boivent et se droguent. "Le lendemain quand je me lève, quand j'entends des nouvelles, ils me disent que cela a bien été, et je suis fière de moi parce que j'ai prié pour les autres, pour ne pas qu'il y ait d'accidents, et je remercie toujours sainte Anne, car je sais qu'elle m'a aidé cette nuit, je sais qu'elle a entendu toutes mes prières et je la remercie". Lorsqu'elle sait que son fils va boire, une femme dit qu'elle dépose une offrande sur la statue de sainte Anne. Son fils revient alors à la maison et, même s'il est en boisson, il reste tranquille.

Certaines mères glissent également une image de la sainte dans les poches des jeunes quand ils vont chercher de la boisson en chaloupe à Kegaska, expédition dangereuse au retour, car les jeunes sont alors en boisson. Une autre témoigne que son fils, en cherchant son argent, est tombé sur l'image de la sainte qu'elle avait mise dans ses poches et qu'il n'a pas acheté de boisson. On prie également pour les jeunes de la parenté qui sont alcooliques et suicidaires et quelquefois la prière est entendue. Comme le dit une femme en parlant de son frère qui a fait une tentative de suicide : "il avait entendu une voix intérieure lui dire qu'il devait continuer à vivre".

Les demandes de faveurs que l'on fait pour soi permettent d'acquérir la force, le courage et la foi face aux tragédies et épreuves qui frappent la communauté (décès, accidents, noyades, suicides, maladies, beuveries qui tournent mal, agressions et abus sexuels) afin d'avoir la force de prier pour les autres. Face aux épreuves qu'elle ne pouvait endurer (elle perdait alors connaissance), une aînée dit avoir mis toutes ses "misères et ses émotions"



sous la main de sainte Anne qui est toujours avec elle, et avoir pensé à sa fille Marie car, c'est Marie qui a souffert la première en voyant son garçon mort sur la croix. Comme Marie, dit-elle, ce sont les mères qui souffrent le plus quand elles voient leurs enfants malades. Elle a donc décidé d'affronter ces épreuves avec l'aide de sainte Anne et Marie. Lorsqu'elle regarde le chemin qu'elle a accompli, elle dit qu'elle a eu beaucoup d'amélioration dans sa vie et qu'elle est très fière de cela et que c'est grâce à sainte Anne qui a mis le bien sur son chemin et qui a enlevé tout le mal qu'elle avait. Une autre dit que la prière à sainte Anne a apporté un grand changement dans sa vie, car autrefois elle était méchante envers les autres, tandis qu'aujourd'hui, quand elle voit des gens, même si elle ne leur parle pas, elle leur sourit.

Sainte Anne donne également la force et le courage lors des voyages. Quand William-Mathieu Mark voyage dans le monde, il dit n'avoir jamais peur à cause de sainte Anne qui l'aide et le protège : "c'est comme si je n'étais pas un étranger [...] tout ce que j'ai demandé à sainte Anne, c'est de m'enlever la peur [...], c'est comme si je m'habituais et que je m'adaptais tout de suite" (US 3:9). Enfin, sainte Anne est également invoquée pour les problèmes personnels de santé.

Concernant le temps de réalisation de la demande de faveur, elle se réalise soit immédiatement, soit un peu plus tard. Pour qu'un voeu se réalise, dit Alexandre Bellefleur, il faut prier durant une semaine : "Ce que tu demandes à sainte Anne en priant pendant une semaine de temps, en une semaine tu peux constater que ton voeu se réalise, qu'il est exaucé. C'est comme ça que ça se passe la religion quand on prie un saint" (US 9:2).

Nous voyons que les demandes de faveurs pour les autres sont les plus nombreuses et qu'elles sont reliées à la préservation de la communauté face aux problèmes sociaux et aux problèmes de santé physique. Dans le cas des problèmes sociaux, ces demandes de faveur impliquent surtout les parents et les grands-parents dont les jeunes adoptent un comportement à risque en raison de l'abus de boisson ou de drogue. Ces demandes concernent également la guérison et la protection que la sainte accorde à ceux qui l'invoquent. Il ressort de cette analyse que sainte Anne est invoquée lorsque les problèmes sont trop lourds pour être réglés sans médiation externe et qu'on a pas d'emprise sur eux.

Dans ce contexte, la médiatrice est la sainte et c'est la prière devant l'image ou la statue qui permet d'espérer que les demandes de faveur soient exaucées.

### 5.1.3 - La dévotion en forêt

Cette section s'intéresse aux rituels qui avaient lieu en forêt à l'époque où les Innus d'Unamen Shipu fréquentaient l'intérieur des terres durant les chasses d'automne et d'hiver. Nous voyons comment se manifestait leur dévotion à sainte Anne et aux autres saints et comment elle se manifeste de nos jours pour ceux qui passent encore de longues périodes en forêt pour chasser et trapper.

À l'époque de Musquaro, durant la première moitié du XXe siècle, les Innus d'Unamen Shipu se préparaient à remonter à l'intérieur des terres vers la fin du mois de juillet<sup>32</sup>. Ils apportaient de l'eau et des chandelles qui avaient été bénites par le missionnaire ainsi que des images saintes. L'eau bénite était surtout utilisée pour ses propriétés médicinales – comme breuvage et pour se frictionner – tandis que les chandelles servaient lors de l'ondolement des enfants et pour célébrer la fête de Noël<sup>33</sup>. Tous les jours, les gens priaient tous les matins et soirs dans leurs tentes, ils récitaient le chapelet avant de dormir et chaque dimanche, ils faisaient un "rassemblement de prière dans les tentes" (Marie-Josette Wapistan, US 4:9). De nos jours, la radio à ondes courtes est le média privilégié pour réciter les prières et pour célébrer les dimanches en forêt. Les prières radiodiffusées ont habituellement lieu le matin avant de partir pour la chasse et elles sont récitées, entre autres<sup>34</sup>, par Jean-Baptiste Lalo, William-Mathieu Mark ou Alexandre Bellefleur. Ces prières sont captées par les groupes de chasseurs qui fréquentent le territoire à l'intérieur du triangle formé par Pakua Shipi, Sheshatshit et Ekuanitshit. Après la prière, ceux qui ont écouté s'identifient par leur lieu de chasse et remercient la personne qui a fait la prière.

---

<sup>32</sup> À l'époque de la sédentarisation, dans la seconde moitié du XXe siècle, ils se préparaient après la fête de l'Assomption, le 15 août. Cette fête donnait lieu à une procession lors de la bénédiction des canots et des maisons.

<sup>33</sup> Lorsque le soleil se couchait le 24 décembre, un cierge était allumé et lorsqu'il s'éteignait, cela voulait dire qu'il était minuit et les prières commençaient. Après une heure de prière, les gens sortaient à l'extérieur des tentes pour fêter autour d'un sapin qui avait été décoré avec des rubans et une image sainte (Adéline Mark, SAB 2:10).

<sup>34</sup> Il y a aussi des femmes et des hommes des autres villages qui récitent les prières.

En forêt, les gens demandent à sainte Anne de les protéger contre les accidents, de passer une journée sans encombre, et de leur donner de la nourriture, du gibier et des fourrures, et cette dévotion, bien qu'on ne puisse savoir si cette pratique était généralisée, se manifestait d'une façon particulière. Philomène Mollen (US 10:1) raconte que sa mère, qui savait prier sainte Anne et chanter les chants religieux, faisait un autel avec des branches d'aulnes qu'elle cassait et plantait en forme de cercle. Elle mettait ensuite au centre de cet autel une image de sainte Anne. Cette pratique, qui consiste à ériger un autel en forêt, a peut-être été inaugurée par le père Arnaud. En 1855, durant un de ses voyages à l'intérieur des terres, tous les dimanches, dit-il, un autel est installé au pied d'un bouleau, dont le feuillage les protège du soleil, et il y met une image de la vierge (Arnaud 1855c:67). Pour certaines personnes, la prière aurait une plus grande puissance en forêt. La grand-mère de Louise Lalo (US 11:2), qui était une "grande priante", en profitait lorsqu'elle allait chercher du bois ou du sapinage pour prier en forêt. Elle se mettait à genoux et disait à sa petite-fille : "«Quand on prie dans le bois c'est mieux, c'est très beau, c'est très grand»".

Lorsqu'une personne se perdait en forêt, on lui disait d'invoquer sainte Anne ou tout autre saint. Comme le mentionne Jean-Baptiste Lalo (US 12:2-3), les aînés leur disaient : "«Vous ne verrez pas sainte Anne, mais vous allez sentir qu'elle vous donne une force et qu'elle vous aide<sup>35</sup>»". C'est pourquoi Jean-Baptiste porte en tout temps une image de sainte Anne sur lui et, pendant son séjour de trois mois à l'intérieur des terres, il pense à elle et regarde souvent son image. Le jour où il s'est perdu pendant une chasse au caribou, il avoue ne pas s'être découragé immédiatement mais, après deux jours de jeûne et de froid intense, la peur l'empêchait même de dormir. Il a récité cinq dizaines de chapelet puis il a demandé à sainte Anne de pouvoir un jour revoir sa femme et ses enfants, car il avait peur de mourir gelé à cause de la tempête et qu'on ne retrouve pas son corps. Il a également invoqué le nom des aînés qui "prient beaucoup", entre autres, Joseph Bellefleur et William-Mathieu Mark : "«Écoutez mes prières, je vous demande un vœu. Vous qui travaillez pour le prêtre, qui êtes tout le temps près de lui, aidez-moi»". Il leur disait : "«Je vous demande de m'aider

---

<sup>35</sup> Nous voyons ici qu'il est question de la dimension transcendante de la sainte plutôt que de son immanence.

et je vous rendrai cette dette quand vous ne serez plus sur terre». Il parlait aussi à son père et à son oncle : "«Pourquoi m'abandonneriez-vous?»<sup>36</sup>".

Pendant la nuit, il a senti une force qui l'envahissait puis il a continué de prier et de réciter le chapelet en se disant : "«Si je pouvais voir sainte Anne pendant que j'invoque son nom»<sup>37</sup>". Il disait : "«sainte Anne, écoute moi, écoute ma prière. Si tu me donnes un miracle, c'est là que je reconnaîtrai ta force. Toi qui as de la force, toi qui est la sainte, la sainte de toutes les saintes»". Après avoir jeûné pendant quatre jours dans sa tente, il s'est remis en marche puis, en regardant derrière lui, il a eu une vision : "Je voyais deux personnes, un vieillard et une vieille dame qui marchaient sur la glace<sup>38</sup>". Ils lui ont dit qu'ils ne l'abandonneraient pas, car il était une personne respectée et importante dans la communauté. Ils ont ensuite disparu dans le jour levant puis la neige a commencé à tomber et il a entendu le bruit de l'hélicoptère qui était à sa recherche. C'est à partir de ce moment, dit-il, qu'il a commencé à respecter sainte Anne et les autres saints et à reconnaître leur grande force.

Parmi les nombreux pouvoirs attribués à sainte Anne, il en est un qui semble exclusif à la culture mamit innuat et qui est ici rapporté pour la première fois. Sainte Anne possède le pouvoir de calmer le vent sur un lac ou en mer, un pouvoir attribué autrefois aux grands chamanes. Une interlocutrice dit qu'il suffit pour cela de penser à la sainte tandis qu'une autre dit qu'il faut verser un peu d'huile de sainte Anne dans la mer pour que le vent se calme<sup>39</sup>. Cette pratique est une adaptation d'un pouvoir chamanique éprouvé qui a pu ainsi survivre à la conversion au catholicisme. Adéline Mark (SAB 2:10) raconte qu'autrefois, pour calmer le vent, un aîné prenait une roche ronde qu'il enduisait de gras animal ou de saindoux. Il faisait ensuite rougir la pierre sur le feu, la prenait avec une pelle de bois et l'amenait en canot au large en priant tandis que les autres gardaient le silence. Rendu au large, il jetait la pierre le plus loin possible et les gens observaient la vapeur dégagée par la chaleur de la pierre. Il fallait ensuite attendre une demi-heure ou une heure avant

---

<sup>36</sup> Nous voyons ici l'importance de la relation don et contre-don dans le contexte des demandes de faveur. Selon ma traductrice, Marie-Agathe Mollen (communication personnelle, 1999), c'est pour cette raison que Jean-Baptiste Lalo a continué le travail de son père et de son oncle et qu'il chante à l'église, c'est sa dette de reconnaissance.

<sup>37</sup> Nous remarquons ici un fort besoin d'immanence causé par une détresse réelle.

<sup>38</sup> Ces deux personnages n'ont pas été identifiés par Jean-Baptiste. Quand il est en forêt, il dit qu'il y a tout le temps "quelqu'un" qui marche derrière lui et qui l'aide.

<sup>39</sup> Cette huile est achetée au sanctuaire de Beaupré lors du pèlerinage.

d'entreprendre la traversée. Selon le missionnaire Duchaussois (1923, cité dans Goulet 1982:4), une pratique semblable se retrouvait également chez les Athapaskans catholiques du Nord-Ouest au début du siècle. Il s'agissait de lancer dans la mer démontée une pipe, un couteau ou tout autre objet de valeur afin d'apaiser "l'esprit du vent" et ce rituel était pratiqué furtivement par "de bons chrétiens". De son côté, Speck (1935:238) mentionne que les Innus du Lac Saint-Jean jetaient à l'eau un scalp de marmotte pour contrôler le vent et, en 1802, Nelson (cité dans Podruchny 2000:86), raconte que Joseph Labrie, un voyageur de la Compagnie de la Baie d'Hudson, pria la "mère des vents" lorsque son équipe était rendue au milieu du lac Winnipeg. Il jetait à l'eau une pièce de monnaie, une pincée de tabac et une lame de métal dans le lac pour avoir une bonne traversée.

Nous voyons que l'idéologie religieuse chamanique est encore bien vivante plus d'un siècle après la conversion et que des éléments du catholicisme y sont incorporés – tout comme des éléments de la religion chamanique sont incorporés dans les pratiques catholiques<sup>40</sup> – lorsqu'ils peuvent ajouter une "force" supplémentaire dans le cadre d'un rituel. Ce rituel qui permet d'apaiser les tempêtes est représentatif de la cosmologie innue qui fait de *Assi* (le haut, le sec, le chaud, le dur, le masculin) et de *Nipi* (le bas, le mouillé, le froid, le mou, le féminin) les polarités essentielles à l'équilibre du monde<sup>41</sup>. La tempête est signe d'un déséquilibre entre ces polarités et le rôle du *kamanitushit* (homme de savoir, chamane) est de rétablir l'équilibre en augmentant l'écart entre *Assi* et *Nipi*. Ce rituel se présente en deux étapes. La première consiste à chauffer l'huile (*nipi*) enduite sur la pierre (*assi*). Nous avons ici une double inversion. *Nipi*, en étant chauffé, acquiert les qualités de *Assi* qui lui, acquiert les qualités de *Nipi* en étant huilé. La seconde étape, qui est également une double inversion, consiste à refroidir brusquement la pierre (*assi*) dans la mer (*nipi*) qui elle se réchauffe. Le résultat escompté est le rétablissement de l'équilibre entre *Assi* et *Nipi* et l'arrêt du vent.

Sainte Anne a donc été associée au péril en mer par les Innus, ce qui rejoint la "tradition maritime" du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré dans la culture canadienne française. Cette tradition ne tient toutefois compte que d'un seul rôle de la sainte, celui de patronne et

---

<sup>40</sup> Ces pratiques seront présentées dans la section 5.3.

<sup>41</sup> Voir Savard (1985:139-141).

protectrice des marins. Selon Héliène Mark (US 1:3), depuis que sainte Anne a sauvé les "Indiens" d'un naufrage à Sainte-Anne-de-Beaupré, une légende sur laquelle nous reviendrons en détail dans la section suivante, "quand on s'en va sur la mer [...], on a toujours sainte Anne qui nous protège [...]". Enfin, Jean-Baptiste Lalo (US 12:12) dit que lorsqu'il est en canot ou qu'il traverse à pied un lac gelé, il demande toujours à sainte Anne de le protéger.

Nous avons vu dans la section précédente que la sainte intervenait également pour les femmes enceintes ou sur le point d'accoucher. Ce rôle de la sainte était particulièrement apprécié à l'époque de la vie en forêt. La grand-mère de Louise Lalo (US 11:4), qui était une sage femme, lui racontait qu'elle s'était déjà découragée lors d'un accouchement difficile, car elle ne savait pas comment faire pour délivrer l'enfant. Il y avait un homme à côté de la tente qui invoquait sainte Anne et au milieu de sa prière, la femme s'est sentie mieux. Philomène Mollen, également sage-femme, dit qu'elle était souvent seule pour assister la parturiente et qu'elle priait alors sainte Anne qui lui venait en aide : "Je n'avais pas d'autres choses à me rappeler, je priais sainte Anne et la sainte Vierge Marie, elles m'ont beaucoup aidé [...] sainte Anne m'a aidé dans ces moments-là. Je n'avais ni peurs ni craintes" (US 10:4).

En résumé, en forêt où lors des déplacements sur le territoire, on demandait à sainte Anne d'avoir une bonne chasse, d'accorder sa protection lors de traversées dangereuses, de calmer le vent par le biais de pratiques chamaniques, de ne pas avoir d'accident, d'avoir une bonne santé, de guérir les malades et de protéger les femmes lors des accouchements.

## 5.2 - La tradition du pèlerinage

Pour la visite épiscopale de 1895 sur la Côte-Nord, l'abbé Huard (1897:10) s'embarque avec l'évêque à Québec le 25 mai. On célèbre la fête de sainte Anne le 28 juillet à Betsiamites et Huard dit que cette mission "est comme une cité sainte que tout Montagnais souhaite visiter au moins une fois dans sa vie, quelle que soit la distance à parcourir pour s'y rendre. Pour ces enfants des bois, dont presque personne n'a vu les grandes cités des blancs, la chapelle de Betsiamis est évidemment ce qu'il y a de plus beau dans l'univers". À

partir du milieu des années 1970, la basilique de Sainte-Anne-de-Beaupré exercera le même attrait pour les Innus de la Basse-Côte-Nord malgré la distance à parcourir et les coûts du voyage. En raison du coût élevé du voyage à Sainte-Anne-de-Beaupré, les Innus d'Unamen Shipu ont érigé un sanctuaire local dédié à sainte Anne à la fin des années 1980. De plus, quelques Innus ont visité les principaux sanctuaires de pèlerinages du Québec. Dans cette section, nous abordons l'origine, la transmission et la signification de ces pèlerinages dans l'idéologie religieuse des Innus d'Unamen Shipu.

### 5.2.1 - Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré

Une question du schéma d'entrevue demandait aux interlocuteurs s'ils connaissaient les événements qui sont à l'origine de la construction du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, mais avant de présenter les réponses des interlocuteurs à cette question, voyons tout d'abord la "légende des marins" et son impact dans la tradition orale micmac du XVIIIe siècle. Dans mon mémoire de maîtrise (Gagnon 1998), j'ai mis en relation cette légende avec les sources historiques sur la fondation du sanctuaire. Selon cette légende, en 1651, des marins bretons sauvés d'un naufrage en aval de Québec, suite à un voeu fait à sainte Anne, font construire une chapelle au Petit Cap<sup>42</sup>, appelée par la suite "chapelle des matelots"<sup>43</sup>. En raison de la rareté des sources écrites, cette légende s'est substituée à l'histoire et la plupart des historiens, du moins jusqu'en 1967, ont soutenu en tout ou en partie cette légende. Le caractère "maritime" de la dévotion semble donc incontournable même si les habitants de la Côte-de-Beaupré, pour qui l'église était avant tout une église paroissiale, étaient des cultivateurs.

Pourtant, Doran (1979:53-54) justifie l'importance du sanctuaire par sa relation avec la mer et le fleuve en disant que "la chapelle se situe donc au point précis du "salut hors des eaux"". Elle ajoute que neuf des dix-sept ex-voto<sup>44</sup> anciens que possède encore le sanctuaire "représentent sainte Anne venant secourir du naufrage voire de l'attaque en mer

---

<sup>42</sup> Au XVIIe siècle, la paroisse Sainte-Anne-de-Beaupré s'appelait Sainte-Anne du Petit Cap.

<sup>43</sup> Il s'agit de la première église, construite en 1658 par Étienne Lessard, et non par des matelots bretons en 1651, qui a été déménagée quelques mois plus tard en raison de sa proximité de la ligne des hautes marées.

<sup>44</sup> Un ex-voto est une offrande qui commémore une intervention divine. Ceux dont il est ici question sont des tableaux représentant l'intervention de la sainte lors de périls en mer.

par les Anglais, des gens en péril". Parmi ces ex-voto, celui "de Monsieur Édouin", offert en 1712, représente sainte Anne agenouillée et regardant trois têtes d'angelots. Le tableau porte l'inscription "Voeu fait par l'équipage de la Sainte-Anne Comdé par Mr. Édouin 1709". Édouin menait des guerriers Micmacs et Abénaquis à la rencontre de l'envahisseur Anglais de 1707 à 1709. En 1709, il est envoyé par le Gouverneur de l'Acadie pour avertir les autorités à Québec d'une nouvelle attaque imminente des Anglais à Terre-Neuve. "Ce serait au cours de son voyage de Terre-Neuve à Québec que le Sainte-Anne aurait été en perdition et sauvé de justesse du péril. On aurait fait voeu alors de donner un tableau. On ne l'aurait accompli cependant que deux ans après" (Gagnon 1976:120). Nous voyons que les Micmacs, qui ont été les premiers Amérindiens en contact avec le culte de sainte Anne au début du XVIIe siècle et qui connaissent la réputation de l'église du Petit-Cap, sont également au courant, dès le début du XVIIIe siècle, du rôle de "Grand-mère l'ourse"<sup>45</sup>, c'est ainsi qu'ils nommaient sainte Anne, en tant que protectrice des marins.

Les Micmacs ont un récit original qui s'inspire de la "tradition maritime" pour expliquer la fondation du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Ce récit a été recueilli par Rand (1894) auprès d'Andrew Stephens, un Micmac de la Nouvelle-Écosse, à la fin du XIXe siècle. En résumé, un navire français, pris dans une tempête, prend l'eau par une brèche et se met à couler. Le capitaine fait fermer les écoutilles et invite les marins à prier dans sa cabine. La tempête se calme, l'eau cesse d'envahir le bateau et tout devient parfaitement calme. Le capitaine prend une vrille et fait un trou dans la coque mais l'eau n'entre pas. Il perce le fond du bateau, toujours pas d'eau. Les écoutilles sont ouvertes et, à leur grande surprise, ils sont à l'orée d'une forêt, sur le bord d'une route et tout près se trouve une chapelle de pierre avec un clocher surmonté d'une croix.

Les marins quittent le navire, ôtent leurs chaussures, roulent le bas de leurs pantalons et marchent sur le chemin pavé qui mène vers la chapelle et dont la porte s'ouvre d'elle-même. Ils entrent dans la chapelle déserte et vont y prier et jeûner jusqu'à ce que mort s'en suive. Sentant sa mort prochaine, le capitaine écrit son histoire et laisse ce document au bénéfice de ceux qui viendront plus tard. Passant par là, quelques habitants s'étonnent de voir une chapelle et un bateau à cet endroit. Ils entrent dans la chapelle et découvrent les

---

<sup>45</sup> C'est ainsi qu'ils appelaient sainte Anne aux XVIIe et XVIIIe siècles, voir section 1.2.2.



cadavres des marins et le document laissé par le capitaine. La chapelle devient célèbre et elle l'est restée jusqu'à nos jours. Le navire s'est lentement désintégré, mais un modèle réduit orne l'entrée de la chapelle. Plus tard, la région est passée aux mains des Anglais hérétiques qui ont essayé d'incendier la chapelle une première fois en la remplissant de foin. Un deuxième essai a lieu avec des copeaux et de l'écorce, mais l'incendie ne laisse que quelques marques de fumée sur les murs et au plafond. Ils décident alors de ne plus tenter de la détruire. De merveilleux miracles ont lieu dans cette chapelle. Les aveugles recouvrent la vue, les sourds entendent et les paralytiques marchent. Il y a un empilement de béquilles et de cannes laissées par ceux qui ont été guéris. Enfin, une colombe blanche est suspendue au-dessus de l'autel mais aucune attache ne la soutient.

Par ce récit, les Micmacs souscrivent à la légende des marins et soulignent la tradition maritime et miraculeuse de la dévotion. Quelques pratiques sont indirectement signalées, comme celle, aujourd'hui oubliée, de se rendre pieds nus au sanctuaire et celle d'offrir des ex-voto sous forme de béquilles, cannes et maquettes de navires suspendues. On souligne également la tentative des Anglais d'incendier l'église en 1759. La créativité autochtone ajoute aussi quelques éléments, comme les trois trous faits dans la coque, l'apparition de l'église, la porte qui s'ouvre d'elle-même, les prières et le jeûne fatal des marins, le navire qui se désintègre lentement, deux essais d'incendie au lieu d'un seul, et une colombe qui est suspendue magiquement dans le cœur de l'église.

Abordons maintenant l'origine du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré dans la tradition orale mamit innuat. Tout d'abord, il faut dire que seulement trois des treize interlocuteurs avaient un discours ou un récit à ce sujet. Quelques autres savent qu'il y a une histoire mais ils ne la connaissent pas, tandis que la plupart ne se sont jamais posés la question. Le premier récit, celui d'Hélène Mark (US 1:3), lui a été transmis par sa grand-mère dans les années 1930. Il met en scène un groupe d'Indiens en canot qui sont pris dans la tempête. Le canot est renversé par le vent et les Indiens, qui s'accrochent au canot, invoquent le nom de sainte Anne "pour qu'elle les protège et les sauve, puis ils sont tous arrivés sur le bord de la rivière, au bord du sable. C'était sainte Anne qui leur avait sauvé la vie".

Le second récit est celui de William-Mathieu Mark, un excellent orateur qui reprend ici "un conte de sainte Anne" que les anciens lui ont raconté.

Sainte-Anne-de-Beaupré [...], ce n'est pas vraiment son pays à sainte Anne, c'est juste parce qu'il est arrivé quelque chose d'extraordinaire à cet endroit. Son vrai pays, son village natal, c'est dans le bout de Paris, plus loin, c'est là où elle a vécu. L'histoire de Sainte-Anne-de-Beaupré a commencé sur la Basse-Côte-Nord, dans le bout de La Romaine. C'est là que les aînés, les Innus, ont demandé une faveur à Sainte-Anne-de-Beaupré et c'est pour ça qu'il y a un sanctuaire à Sainte-Anne-de-Beaupré. Voilà ce qui est arrivé : il y avait un groupe de gens, je ne sais pas si c'était des Innus ou bien d'autres sortes de "races", mais ils sont partis d'ici en bateau pour se rendre à Québec. Presque rendu à Québec, il faisait très mauvais, la glace a détruit leur bateau et les gens ont commencé à prier sainte Anne pour se rendre jusqu'à Québec malgré cet accident. C'est en arrivant à Sainte-Anne-de-Beaupré qu'ils ont été sauvés par sainte Anne. C'est pour la remercier qu'ils ont construit une église, une basilique, un sanctuaire pour sainte Anne, parce que c'est là qu'elle a fait le miracle en sauvant tous les gens qui étaient sur le bateau. Depuis ce temps-là, il y a eu d'autres miracles. Des gens de partout dans le monde [...]. Ils sont allés là-bas à Sainte-Anne-de-Beaupré la première année que l'église a été bâtie et tout le monde a été guéri, toutes les blessures sont parties [...]. Quelqu'un a été témoin de cette histoire, un témoin qui était toujours là et qui voyait tout ce qui se passait, un écrivain, un historien, il faisait l'histoire, il écrivait ce qu'il voyait dans [la basilique] Sainte-Anne puis il témoignait de ce qui arrivait et les gens ont su les miracles qui se passaient [à cet endroit]. C'est sur la Basse-Côte-Nord qu'ils ont décidé de bâtir une église à Sainte-Anne-de-Beaupré, parce que c'est là qu'il s'est passé quelque chose en allant à Québec. C'est pour ça qu'aujourd'hui il y en a un sanctuaire à Sainte-Anne-de-Beaupré et c'est pour ça que tout le monde sur la Basse-Côte-Nord et dans les autres pays vont demander des faveurs à sainte Anne, pour la guérison, tout.

William-Mathieu Mark US 3:3-4.

Enfin, la dernière version provient de Louise Lalo et elle met en scène les pères oblats Babel et Arnaud.

Autrefois, dit-elle, nos anciens, comme nos arrière-grands-parents, nos grands-parents et nos parents allaient au rassemblement de Musquaro et ils priaient beaucoup sainte Anne. C'est pour cette raison-là qu'on a érigé un sanctuaire à Québec. Une fois, les pères Babel et Arnaud ont pris le bateau pour se rendre à Québec. À un moment donné il y avait un grand vent, puis ils ont eu de la difficulté. Les vagues se démenaient tellement qu'ils ont eu peur. Ils ont alors décidé de retourner au rivage et ils ont dit : "Là, on va arrêter de voyager en bateau et on va trouver une place où on va ériger un sanctuaire pour sainte Anne". Ça doit être pour cette raison-là qu'on a érigé un sanctuaire à Sainte-Anne-de-Beaupré et qu'on invoque sainte Anne à la basilique.

Louise Lalo US 11:5.

Nous retrouvons dans ces trois récits quelques éléments qui sont également présents dans la légende des marins et la légende micmac. Il y est question d'un navire en perdition, soit

un canot ou un bateau quelconque, de l'intervention de sainte Anne suite à une prière, de la construction de l'église en remerciement, et de la popularité croissante du sanctuaire en raison des miracles qui y ont lieu. De plus, comme dans le récit micmac où c'est le capitaine qui laisse un document écrit, William-Mathieu Mark met en scène un historien qui témoigne de ce qu'il a vu. Dans les deux cas, il s'agit d'une version biographique, qui consiste à mettre par écrit ce qui a été vu ou vécu, plutôt qu'archivistique de l'histoire.

Les versions d'Hélène Mark et de William-Mathieu Mark, qui ont visité le Musée de la basilique, semblent s'inspirer des ex-voto marins qui y sont exposés. Cette correspondance entre les ex-voto et les récits peut aussi provenir des anciens récits des Innus de la Haute-Côte-Nord. La version d'Hélène Mark, qui fait référence à l'ex-voto des "cinq naufragés", met en scène des "Indiens" plutôt que des Canadiens français. Peinte en 1755, cette toile naïve représente un canot chaviré entre Québec et Lévis. Deux individus sont assis sur le dos du canot, une personne tente désespérément de s'y agripper et deux femmes sont en train de se noyer. La version de William-Mathieu fait référence à un autre ex-voto où l'on voit un navire en perdition entouré de glace. La version de Louise Lalo fait indirectement référence à un événement vécu par les pères Clément et Durocher en 1847 (voir section 4.4.3). Pris parmi les glaces dans la baie de Manicouagan, les pères oblats promettent à sainte Anne de chanter une messe solennelle si elle les sauve du naufrage et de la mort. Comme ce sont des Innus qui conduisaient les canots, des versions anciennes de cet événement ont peut-être circulé sur la Moyenne-Côte-Nord. Enfin, nous voyons que par ces récits, les Mamit Innuat s'approprient en quelque sorte la paternité du sanctuaire. Selon les récits de William-Mathieu et de Louise Lalo, ce serait sur la Moyenne ou la Basse-Côte-Nord qu'aurait été prise la décision de construire une basilique à Sainte-Anne-de-Beaupré.

Le discours sur l'origine du sanctuaire de Beaupré met donc en relation un récit mythique, qui s'inscrit dans la culture innue au niveau de la géographie, des acteurs et des motivations, avec la présence d'un sanctuaire qui ne fait partie de leur vie religieuse que depuis seulement quelques décennies. À ce sujet, Mannheim et Van Vleet (2000:54) soulignent que le fait d'inscrire "le paysage dans le récit, avec son contenu moral implicite, lui confère une qualité objective qui transcende l'ici-et-maintenant dans la performance individuelle". Enfin, et dans un autre ordre d'idée, Marie-des-Anges Mark dit que c'est peut-être parce que sainte Anne donne toujours ce qu'on lui demande et "qu'elle est toujours là

quand on a besoin d'elle, qu'ils ont mis sainte Anne là-bas à Sainte-Anne-de-Beaupré, parce que c'est vraiment l'image des Indiens cette femme-là<sup>46</sup> (US 2:6).

La tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré s'est lentement propagée de l'ouest vers l'est dans les collectivités innues de la Côte-Nord par les témoignages des premiers visiteurs. Les éléments oraux de cette tradition concernent la dimension de l'église, la grandeur de la statue de sainte Anne, les ex-voto placés sur les colonnes à l'entrée de l'église, la "grotte" de la Scala Santa, et surtout les miracles qui y ont lieu. Ces témoignages, ainsi que l'amélioration des moyens de transport, incitent les Innus de la Basse-Côte-Nord à entreprendre leurs premiers pèlerinages dans les années 1970.

À Unamen Shipu, c'est le témoignage de l'oncle d'Hélène Mark, Côme Mark, qui a vécu à Betsiamites et qui est revenu à Unamen Shipu pour y mourir, qui a incité William-Mathieu et Hélène Mark à entreprendre un premier pèlerinage en 1974 suite à une mortalité dans leur famille. Trois autres interlocuteurs en ont entendu parler par leurs grands-parents qui eux, en avaient entendu parler par des Innus de l'Ouest.

Bien qu'ils ne soient pas allés eux-mêmes à Sainte-Anne-de-Beaupré, la justesse de leur description du site a frappé les premiers pèlerins d'Unamen Shipu qui ont visité le sanctuaire. Lors de son pèlerinage, William-Mathieu Mark dit avoir vu tout ce que ses ancêtres lui avaient dit :

Les gens qui ont marché, qui ont laissé les béquilles et les prothèses, les souliers, tout ceux qui ont été guéris par sainte Anne [...] Quand j'ai vu ça cela m'a fait quelque chose, tout ce que j'avais entendu parler de Sainte-Anne, tout était là, la grotte avec plein d'affaires, des béquilles, des affaires des miracles qu'elle a fait sainte Anne [...] les chaises roulantes et les chapelets que laissent ceux qui ont été guéris [...] C'était vraiment impressionnant tu sais, de voir tout ce qu'on m'avait dit depuis mon enfance [...] C'était comme une histoire vraie.

William-Mathieu Mark US 3:2-3.

---

<sup>46</sup> Elle fait référence à l'image de sainte Anne que les Innus apportaient dans les bois, c'est "leur" image.

William-Mathieu Mark et Hélène Mark sont donc les premiers pèlerins d'Unamen Shipu à être allé à Sainte-Anne-de-Beaupré<sup>47</sup>. De retour dans la communauté, ils ont raconté à leur tour ce qu'ils ont vu, ils ont décrit les nombreuses statues de la sainte et les trois miracles dont ils ont été témoins. L'année suivante, les gens d'Unamen Shipu qui en avaient les moyens ont entrepris à leur tour un pèlerinage. Comme le dit William-Mathieu Mark : "Ils ont suivi sur mes traces parce que c'est la même religion que nous ont apprise nos parents, nos ancêtres, et cette religion-là, les Indiens ont aimé ça, puis, depuis ce temps, ils vont souvent à Sainte-Anne-de-Beaupré ou bien l'autre bord"<sup>48</sup> (US 3:10). Nous voyons que William-Mathieu Mark se situe dans la tradition orale en tant que futur "ancien" dont les descendants suivront le "chemin".

Le pèlerinage au sanctuaire de Beaupré est une occasion privilégiée pour demander des faveurs en présence de la sainte qui devient immanente. Ces demandes, qui ont lieu devant la statue miraculeuse de la basilique, sont sensiblement les mêmes que celles qu'on lui adresse au village dans l'intimité ou au sanctuaire local. Les demandes personnelles concernent les épreuves dues à la maladie et aux mortalités et on demande à la sainte de prendre soin des familles. Le pèlerinage devient une quête spirituelle pour améliorer sa vie et "demander la force, le courage, la foi, l'espoir" (Hélène Mark, US 1:1).

Selon Hélène Mark (US 1:17-18) et Marie-des-Anges Mark<sup>49</sup> (US 2:7), la façon de faire des Innus consiste à laisser quelque chose au sanctuaire de Beaupré, soit un problème personnel ou un objet matériel (argent, chapelets, prothèses, images saintes, photographies de la personne pour laquelle on demande la faveur<sup>50</sup>). En général, les gens disent qu'ils ont ressenti une amélioration après leur pèlerinage. À ce sujet, Jean-Baptiste

---

<sup>47</sup> Antoine Malleck, de Natashquan, que j'ai rencontré durant la neuvaine 2000 à Sainte-Anne-de-Beaupré, dit être venu en 1974 pour la première fois, soit la même année que William-Mathieu Mark. C'est le premier Innu de cette collectivité à être allé au sanctuaire, une information qui est confirmée par le père Fortin (1992:95-96). Ce fut ensuite au tour des Innus de Schefferville et de Sheshatshit en 1978 à entreprendre leur premier pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré (Fortin 1992:93).

<sup>48</sup> "Aller de l'autre bord" est l'expression consacrée pour désigner le pèlerinage local au site de sainte Anne d'Unamen Shipu.

<sup>49</sup> Adéline Mark a posé la question suivante à sa tante : "As-tu donné quelque chose à Sainte-Anne pour qu'elle te redonne quelque chose que tu avais demandé? As-tu laissé quelque chose là-bas?". Nous voyons que la dynamique du don/contre-don est au coeur de la relation avec la sainte au sanctuaire de Beaupré.

<sup>50</sup> Cette dernière pratique n'est pas courante selon Adéline Mark, car peu de gens ont un appareil photo.

Lalo (US 12:10) affirme que chaque pèlerinage amène une amélioration et un changement dans la vie des gens : "[...] Le prochain pèlerinage que vous allez faire à Sainte-Anne-de-Beaupré [...] vous allez trouver un changement dans votre vie [...] votre vie va changer". Le pèlerinage a donc un effet cumulatif, de la même façon que le pouvoir de la chasse et de la pensée, le *wish power* décrit par Speck (1935:191), et sur lequel nous reviendrons dans la section 5.3, croît et se renforce avec l'expérience.

On prie également pour les familles qui ne peuvent entreprendre le pèlerinage et on accepte aussi des demandes de faveurs provenant d'autres personnes. Par exemple, il y a quelques années, William-Mathieu Mark (US 3:10) a reçu de l'argent d'une femme avant de partir en pèlerinage. Elle lui a demandé de prier pour que son fils retourne à la messe. Il a remis l'argent à un prêtre du sanctuaire en lui expliquant la raison de cette offrande et lui a demandé de prier pour que ce garçon retourne à l'église, une faveur qui a été réalisée par la suite. Autre exemple, le 26 juillet 2000 au matin, lors du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, une Innuë s'est présentée à la tente de William-Mathieu Mark et d'Hélène. Elle a donné une tarte à Hélène et de l'argent à William-Mathieu, probablement pour qu'il fasse une prière en son nom.

Les Mamit Innuat se sont donc approprié géographiquement l'origine du sanctuaire : des Innus, ou les pères Babel et Arnaud, remplacent les marins bretons de la légende, l'action se situe ou débute sur la Basse-Côte-Nord, et c'est à cet endroit que la décision d'ériger un sanctuaire à Beaupré a été prise. Un des éléments important de la transmission de la dévotion est la conformité de la description du sanctuaire par les aînés, qui en ont seulement entendu parler, avec ce qu'ont vu les premiers pèlerins. Les pèlerins actuels deviennent donc un maillon dans la chaîne de la transmission en conformité avec le "chemin des anciens". Nous voyons également l'importance de la famille Mark dans la mise en place de la tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et nous allons voir l'influence d'un membre de cette même famille dans la fondation du sanctuaire local.

### 5.2.2 - Le pèlerinage à Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu

Situé sur la rive est de la rivière Olomane, à quatre kilomètres du village d'Unamen Shipu, ce sanctuaire local dédié à sainte Anne a été érigé à la fin des années 1980. Accessible

uniquement par bateau, le site accueille plusieurs familles durant la neuvaine de juillet<sup>51</sup> et la majorité de la population le jour de la fête de sainte Anne le 26 juillet. Selon Hélène Mark (US 1:2), ce sanctuaire a été fondé pour que les gens de la communauté qui ne peuvent se rendre à Sainte-Anne-de-Beaupré<sup>52</sup>, en particulier les jeunes familles, les malades et les aînés, puissent demander des faveurs à sainte Anne durant la neuvaine et la fêter ensemble. Comme il n'existe pas encore de discours signifiants sur l'origine de ce sanctuaire, les réponses des interlocuteurs à ce sujet convergent sur certains points et divergent sur d'autres. Dans un premier temps, je présente les réponses aux entrevues réalisées à Unamen Shipu en 1999 et, deuxièmement, je résume l'histoire du sanctuaire telle que racontée par la principale instigatrice, Agnès Mark, dans une entrevue réalisée à Sainte-Anne-de-Beaupré durant la neuvaine 2000.

Certaines personnes disent que le site de Sainte-Anne est un ancien lieu de rassemblement d'été des Innus d'Unamen Shipu et que ce serait pour cette raison qu'on en aurait fait un lieu de pèlerinage. Cette information a été réfutée par les interlocuteurs éclairés de la communauté. D'autres supposent que c'est le père Joveneau qui aurait demandé qu'on installe une statue de sainte Anne à cet endroit et qu'on y fasse un pèlerinage. Nous savons pourtant que Joveneau vouait une dévotion à sainte Thérèse de Lisieux. Enfin, Hélène (US 1:12) et William-Mathieu Mark (US 3:6) disent que ce sont des jeunes de La Romaine "qui ont mis Sainte-Anne-de-Beaupré de l'autre bord" et que c'est leur fille Agnès qui en a eu l'idée. Elle aurait été aidée par un groupe de femmes et par le comité pastoral *Ka Sheuet*<sup>53</sup>.

Dans le discours, c'est la présence d'une statue de sainte Anne qui valide le caractère sacré du lieu. Une première statue a été installée vers 1988 et une deuxième, achetée à la basilique de Beaupré en 1994 par Jean-Baptiste Lalo, a été installée au site de Sainte-Anne en 1995. Ce dernier avait entendu dire qu'après avoir fait un pèlerinage à Sainte-Anne-de-

---

<sup>51</sup> Comme nous le verrons au chapitre 7, plus de 100 personnes réparties dans quatre-vingts tentes passent la neuvaine sur le site. Le jour de la neuvaine, on compte plus de 400 personnes sur le site.

<sup>52</sup> La majorité de la population n'a pas les moyens financiers pour entreprendre le voyage vers Québec.

<sup>53</sup> *Ka Sheuet* : l'écho. Comité pastoral féminin de la paroisse de Marie-Reine du Monde à Unamen Shipu. Les tâches des douze membres du comité, qui se réunissent tous les jeudis, consistent à préparer les fêtes religieuses, les mariages, les baptêmes, à nettoyer l'église, à réparer les livres de prière, à rendre visite aux malades, à leur donner la communion, et à organiser un bingo annuel dont les revenus servent à l'entretien de l'église et au paiement des assurances.

Beaupré la sainte donnait la force aux pèlerins et il voulait que les gens de la communauté puissent prier la sainte ensemble pour les gens qui sont malades : "parce que cette statue-là c'est une statue spéciale pour tous les Innus qui sont de La Romaine, il n'y a pas une personne qui est oubliée, la statue appartient à tout le monde"<sup>54</sup> (US 12:10).

En résumé, selon les interlocuteurs, le site de sainte Anne d'Unamen Shipu aurait été l'ancien site de rassemblement d'été des Innus d'Unamen Shipu, ce qui est inexact ; Alexis Joveneau aurait demandé aux gens d'y mettre une statue et d'y faire un pèlerinage ; Agnès Mark et le comité *Ka Sheuet* auraient fondé le site ; et Jean-Baptiste Lalo aurait acheté la deuxième statue.

Comme nous devons nous y attendre dans une culture où la relation au temps est différente, personne n'est en mesure de fournir la date exacte de la fondation du sanctuaire, même pas Soeur Armande Dumas! Certaines personnes disent que c'est un an ou deux après le décès du père Joveneau, soit en 1993 ou 1994. Cette information, qui s'est révélée fautive, a été vérifiée avec la fondatrice du sanctuaire, Agnès Mark (SAB 1), lors d'une interview réalisée à Sainte-Anne-de-Beaupré en juillet 2000.

Fille d'Hélène et de William-Mathieu Mark, Agnès dit que c'est elle qui a eu l'idée d'installer une statue de sainte Anne de l'autre côté de la rivière suite au décès de son mari afin que les gens viennent y prier<sup>55</sup>. Elle avait tout d'abord songé à ériger une croix à l'endroit du décès de son mari, aux premières chutes de la rivière Olomane, mais elle a plutôt décidé de mettre une statue au site actuel, car elle ne voulait pas revoir le lieu de l'accident<sup>56</sup>. Elle dit avoir choisi ce site pour sa beauté et parce que c'est l'endroit où elle allait autrefois cueillir des graines rouges<sup>57</sup> avec sa grand-mère.

---

<sup>54</sup> C'est lors d'un pèlerinage au sanctuaire de Beaupré que Jean-Baptiste a eu l'idée d'acheter la statue.

<sup>55</sup> Nous avons vu plus haut que la mortalité dans la famille de William-Mathieu Mark a été l'élément déclencheur de la tradition des pèlerinages des Innus d'Unamen Shipu à Sainte-Anne-de-Beaupré.

<sup>56</sup> Soulignons qu'au bout de la plage où les jeunes se baignent et jouent au ballon, à l'embouchure de la rivière Olomane, il y a une statue de la Vierge dans une niche avec une croix qui commémore la noyade d'une jeune fille survenue il y a quelques années.

<sup>57</sup> *Uishatshimina* : airelle vigne d'ida ; graine rouge ; pomme de terre. *Vaccinium Vitis-Idaea*, famille des *Ericaceae*. Selon Marie-Victorin (1964:440), cette plante, également appelée atocas ou canneberge, serait peut-être la vigne de la saga du Vinland.



Agnès Mark dit que le sanctuaire a été fondé avant la mort du père Joveneau<sup>58</sup> et que les pèlerinages ont commencé en 1988 ou en 1989. Elle voulait que l'endroit devienne un lieu de rencontre car, contrairement aux autres villages (voir section 5.2.3), il n'y avait pas d'endroit pour prier sainte Anne durant la neuvaine de juillet<sup>59</sup>. Elle a donc travaillé cette idée avec le comité de formation des maîtres, lorsqu'elle suivait des cours à Chicoutimi, et non avec le comité *Ka Sheuet* comme certains l'avancent. Elle a ensuite décidé de parler à Joveneau de son intention de mettre une statue de sainte Anne de l'autre côté de la rivière, et celui-ci s'est montré d'accord. Suite à la demande d'Agnès (les interlocuteurs disent que c'est suite à l'accord de Joveneau), les gens d'Unamen Shipu ont tous cotisé entre 2 et 5\$ pour commander une statue de sainte Anne à Sainte-Anne-Beaupré. Cette première statue est entreposée dans un des deux chalets qui servent à loger les soeurs et le prêtre lors de la neuvaine, et nous avons vu qu'elle a été remplacée il y a quelques années. Le socle en ciment et la niche de la statue ont été construits par un Blanc de la Romaine qui travaille au conseil de bande. La chapelle extérieure aurait été construite il y a deux ans tandis que les deux chalets étaient déjà là du temps du père Joveneau. Enfin, lors de la première neuvaine au site de sainte Anne, les membres de sa famille ont campé plusieurs jours tandis que les autres personnes ne sont venues prier que le jour de la fête, le 26 juillet. Avec les années, de plus en plus de gens ont pris l'habitude de camper sur le site durant toute la neuvaine de juillet.

Au sujet de la transmission et de l'avenir de ce pèlerinage au site de Sainte-Anne, les avis sont partagés. Plusieurs sont optimistes, certains ne savent pas, tandis que les autres ne se font pas d'illusions et croient que les enfants ne suivront pas leurs traces<sup>60</sup>. Pourtant, de la même façon que ses ancêtres lui ont transmis la dévotion à sainte Anne, Hélène Mark dit

---

<sup>58</sup> Adéline Mark précise que le père Joveneau était vivant et que tous se sont mis à la tâche lorsque qu'il a donné son accord. D'ailleurs, il a déjà passé une nuit dans un des chalets et un ours est venu lui rendre visite. Il a dit : «La prochaine fois que vous me faites un cadeau, donnez-moi une carabine pour tirer» (SAB 2:8).

<sup>59</sup> Nous voyons encore une fois l'influence des Innus qui vivent plus à l'ouest dans la fondation des «sanctuaires locaux» dont le premier fut celui de la mission de Godbout au XIXe siècle.

<sup>60</sup> Suivre la «trace des anciens» signifie suivre le «chemin des anciens». Alexandre Bellefleur (US 9:2) dit à ce sujet que les anciens avaient une grande confiance en sainte Anne et qu'ils demandaient aux jeunes de suivre leur trace : «Nos anciens nous disaient : «Faites la même chose que nous autres, nous autres on prie sainte Anne et vous autres, les jeunes, suivez nos traces». Vois-tu, les gens de mon âge on faisait ça, on écoutait les conseils de nos anciens. Puis tu vois, aujourd'hui on est capable de prier. C'est à cause de nos anciens».

que ses enfants et ses petits-enfants vont penser à elle lorsqu'elle "ne sera plus de ce monde" et qu'ils vont continuer à prier au site en sa mémoire. Ils vont se dire : "«ma grand-mère est allée l'autre bord, on va aller voir ma grand-mère l'autre bord, c'est là qu'elle faisait ses neuvaines de sainte Anne»" (US 1:15). Elle pense que les jeunes, en général, vont continuer d'y aller, mais pas tous, seuls ceux qui ont écouté leurs grands-parents et leurs parents et qui suivent le «chemin des anciens».

Caroline Mark (US 6:2), qui mentionne que les enfants ont une grande dévotion à sainte Anne et qu'ils ont confiance en elle, fait remarquer le nombre d'enfants qu'il y a sur le site durant la neuvaine, et tous ceux qui viennent prier durant la fête de sainte Anne<sup>61</sup>. Elle croit qu'il y aura toujours un pèlerinage au site et que tant qu'il y aura une statue de sainte Anne, les gens vont venir y prier. Nous voyons ici l'importance de la statue de la sainte en tant que symbole de son immanence. De son côté, Nadia Mollen (US 14:4), la plus jeune des interlocutrices, pense que les jeunes vont continuer à fêter sainte Anne parce qu'ils aiment venir au site, tandis que Marie-des-Anges Mark (US 2:7), qui ne sait pas si la tradition va continuer, dit qu'ils ne font que jouer et ne prient plus, même s'ils respectent les aînés qui le font. Elle pense que si les gens continuent "d'aller prier de l'autre bord", le site pourrait devenir très grand et très important, "comme à Sainte-Anne-de-Beaupré". D'autres sont moins optimistes. Un aîné dit que les enfants n'ont pas confiance en sainte Anne parce qu'ils ne savent pas prier. Il est déçu de l'attitude de son fils qui vient souvent au site mais qui ne suit pas ses traces. Il lui demande d'aller prier avec lui mais celui-ci ne l'écoute pas. Il ne l'a jamais vu se recueillir à la statue et un autre de ses fils n'est jamais allé au site de sainte Anne. Il ajoute que même si ses petits-fils viennent au site ils ne prient pas. Enfin, Josephis Mark (US 8:6) reconnaît que ce sont les enfants qui vont décider de l'avenir du sanctuaire.

---

<sup>61</sup> Le site de Sainte-Anne peut être vu comme un camp de vacances pour les enfants où ils apprennent le mode de vie traditionnel et les pratiques religieuses catholiques parmi lesquelles s'insère la tradition de la danse et des chants du *makushan*.

Concernant l'utilité et l'efficacité du sanctuaire, lorsque les gens traversent de "l'autre bord"<sup>62</sup>, durant la neuvaine<sup>63</sup> de sainte Anne du 17 au 25 juillet, on demande des faveurs à sainte Anne pour qu'elle "réalise nos rêves", qu'elle "guérisse nos maladies", et pour prier pour les gens qui ont besoin d'aide et qui sont malades. En fait, ce sont les mêmes demandes qui sont adressés à Sainte-Anne-de-Beaupré et dans l'intimité des autels domestiques, mais la différence majeure est l'accessibilité du site pour les personnes qui n'ont pas les moyens financiers ou physiques pour se rendre au sanctuaire de Beaupré.

William Mathieu Mark (US 3:6) raconte une anecdote intéressante au sujet de la fondation du sanctuaire d'Unamen Shipu. Il y avait autrefois une femme qui était très malade. Elle était condamnée par les médecins et elle voulait se rendre à Sainte-Anne-de-Beaupré pour obtenir la guérison. Avec le groupe de prière, il est allé dans la chambre de la femme pour prier. Comme elle ne pouvait faire le voyage vers Québec, ils lui ont demandé si elle voulait aller "à Sainte-Anne de l'autre bord de la rivière [...] à Sainte-Anne-de-La-Romaine". Ils lui ont dit qu'ils allaient installer une statue de sainte Anne et qu'ils feraient tout ce qu'ils font à Québec à cet endroit. Elle a répondu oui et les gens l'ont amenée sur le site où ils ont prié. Sa santé s'est améliorée pendant quelque temps, mais elle est maintenant décédée.

William-Pierre Mark (US 7:4) et sa femme font un don pour sainte Anne à chaque jour de la neuvaine après la prière du soir<sup>64</sup> et les gens attendent avec impatience que le jour de sainte Anne arrive, car c'est une journée de prière dédiée spécialement aux personnes malades tout comme à Sainte-Anne-de-Beaupré. À cette occasion, Jean-Baptiste Lalo (US 12:11) leur dit de se tenir près de la statue : "«Va près de la statue de sainte Anne, puis on va prier ensemble pour que tu ailles bien, pour que tu vives longtemps avec nous autres»". Marie-des-Anges Mark (US 2:10) prie particulièrement pour que les gens soient en santé et que la paix règne dans les familles. Elle prie pour les jeunes, à cause de la drogue et de la boisson et dit passer son temps à prier pour les autres et pour les jeunes. D'ailleurs, durant

---

<sup>62</sup> C'est ainsi que les Innus d'Unamen Shipu désignent familièrement le site de sainte Anne. On dit habituellement "aller de l'autre bord" ; "traverser de l'autre bord", plus rarement "aller de l'autre bord de la rivière" ; "aller au site de sainte Anne" ; et enfin, seul un interlocuteur nomme le site "Sainte-Anne-de-La-Romaine".

<sup>63</sup> Ce sont neuf jours préparatoires à la célébration de la fête de la sainte le 26 juillet.

<sup>64</sup> Ils le font pour leurs enfants et ils se rendent également en famille sur le site durant l'hiver pour déposer une offrande à la statue.

la neuvaine de 1999, ils ont invoqué sainte Anne avec l'évêque pour que les gens et les enfants reviennent vers la prière.

Selon les interlocuteurs, les faveurs obtenues sont nombreuses : un tel a amené sa mère au site et elle a été guérie ; un autre dit qu'il a de moins en moins mal aux genoux ; et une troisième dit qu'elle n'a plus besoin que personne ne la soutienne pour marcher. Elle avoue que depuis qu'elle vient au site de sainte Anne, elle sent que sainte Anne l'aide, car elle peut se promener sans aide et ne tombe plus subitement comme autrefois. Enfin, Philomène Mollen (US 10:4) disait à sa soeur qui était malade : "«Tu vas prier sainte Anne, n'arrête pas de prier, puis tu vas traverser pour le pèlerinage, continue, n'abandonne pas»". Tu vois, dit-elle, elle est vivante et elle peut venir ici".

Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-La-Romaine, comme l'appelle William-Mathieu Mark, est devenu une des principales activités estivales pour les aînés et les enfants d'Unamen Shipu<sup>65</sup>. Bien que récente, cette tradition est bien implantée et elle offre une alternative aux gens qui veulent prier la sainte et qui ne peuvent se rendre à Sainte-Anne-de-Beaupré. Dans les sections précédentes, nous avons vu que la prière est au coeur de la dévotion et des pratiques pèlerines. Cette pratique religieuse semble être le fil conducteur du catholicisme mamit innuat depuis l'époque de la mission de Musquaro. La dévotion à sainte Anne a fourni une nouvelle assise à cette pratique en inscrivant ce personnage puissant dans la dynamique du don et du contre-don afin de résoudre les problèmes vécus dans la communauté.

### 5.2.3 - Les pèlerinages aux autres sanctuaires du Québec

Une des questions du schéma d'entrevue s'intéressait à la fréquentation des autres sanctuaires du Québec par les Innus d'Unamen Shipu. Par cette question, je voulais vérifier s'ils connaissent les autres sanctuaires du Québec et ceux de sainte Anne sur la Côte-Nord, et s'ils font une hiérarchie entre le pouvoir de ces sanctuaires et des différentes statues érigées à l'entrée des communautés autochtones.

---

<sup>65</sup> Une autre activité estivale est le rassemblement des aînés qui a lieu dans une collectivité innue différente chaque année. Il y a aussi un rassemblement des jeunes qui a lieu chaque année dans une collectivité autochtone du Québec.

Le père Fortin nous apprend que les gens de Schefferville et de Sept-Îles se réunissent au début du mois de juillet pour fêter sainte Anne à mi-chemin à l'intérieur des terres à un ancien lieu où les bandes de chasseurs se regroupaient avant de descendre pour l'été sur le littoral (Fortin 1992:96). Durant la neuvaine de 1999, j'ai entendu dire qu'il y avait un rassemblement des femmes innues à Schefferville au Lac-Sainte-Anne du 6 au 12 août et soeur Armande Dumas m'a appris qu'il y avait aussi un sanctuaire de sainte Anne à Tête-à-la-Baleine. Durant la neuvaine de l'été 2000, les Innus des Escoumains et de Betsiamites sont surtout allés aux Ilets-Jérémie, l'ancienne mission jésuite dédiée à sainte Anne, tandis que plusieurs personnes de Natashquan ont préféré fêter à leur sanctuaire près du village où ils font un campement plutôt que de venir à Sainte-Anne-de-Beaupré. Certaines interlocutrices ont déjà participé à la neuvaine de sainte Anne dans d'autres villages innus. Selon Adéline Mark, en 1998, les Innus de Pakua Shipu ont installé une statue de sainte Anne<sup>66</sup> et, comme nous l'avons vu plus haut pour les Innus d'Unamen Shipu, ils font une procession pour la Vierge à la fête de l'Assomption pour bénir les maisons et les canots en vue du départ pour la chasse d'automne. Il y a aussi un sanctuaire à Mingan sur la rivière Manitou mais les gens font le pèlerinage en autobus durant une seule journée et ils ne montent pas de tentes. Enfin, Adéline Mark me fait part de son désir d'ériger une statue de sainte Thérèse de Lisieux à la rivière Coacoachou, le territoire de ses ancêtres. Comme nous le verrons au chapitre 7, le pèlerinage au sanctuaire d'Unamen Shipu demeure le plus grand rassemblement innu à un sanctuaire local.

Enfin, pour les Innus d'Unamen Shipu, toutes les statues de sainte Anne sont importantes et il n'y a pas de différence entre elles. Elles ont toutes le même pouvoir parce que sainte Anne a une grande force. Marie-des-Anges Mark (US 2:9) mentionne : "que c'est toujours la même femme qu'on prie, c'est toujours la même à qui on demande des affaires". Pourtant, même si Adéline Mark confirme que toutes les statues ont le même pouvoir, elle n'hésite pas à répondre que celle de Sainte-Anne-de-Beaupré est plus puissante. Enfin, quelques rares innus d'Unamen Shipu ont déjà visité, lors de voyages dans le cadre des négociations gouvernementales ou des rencontres des aînés, l'Oratoire Saint-Joseph, Notre-Dame-du-Cap ainsi que le sanctuaire du Lac-Bouchette d'où William-Mathieu Mark a ramené la dévotion à saint Antoine.

---

<sup>66</sup> Voir la section 5.1.2.

### 5.3 - L'importance de la prière et des miracles

La prière et les miracles accomplis par l'intercession de sainte Anne sont au coeur des pratiques dévotionnelles et pèlerines des Innus d'Unamen Shipu. Étudiée d'abord par Mauss en 1901 (Mauss 1968), la prière est présentée comme relevant de la religion et des choses sacrées tandis que l'incantation relève de la magie. Depuis ce "départ manqué", comme le souligne Headley (1994:8), "on s'est peu attaché à redéfinir la prière". En 1997, le 49<sup>e</sup> Congrès international des américanistes était dédié aux rituels du dialogue. Plusieurs articles des actes du colloque (Monod Becquelin et Erikson 2000) s'intéressent aux prières qui se présentent sous forme de dialogues rituels élaborés qui impliquent l'orant et les esprits invisibles qu'ils convoquent. Dans le cas des rituels de guérison, le dialogue devient polyphonie et implique le guérisseur, les aides, la personne traitée, ses parents, les êtres spirituels et les spectateurs. Propres aux aires culturelles andine et mésoaméricaine, ces types de prières fortement ritualisées ne sont pas pratiqués dans l'aire culturelle du Nord-Est, du moins sur la Moyenne et la Basse-Côte-Nord. Si l'on reprend la distinction fonctionnaliste entre prière et incantation proposée par Mauss, en faisant toutefois abstraction de l'opposition religion/magie, il me semble que les prières catholiques relèvent de l'incantation, en tant que monologue caractérisé par le silence des personnages sacrés, plutôt que de la prière en tant que dialogue rituel où la divinité s'exprime par la voix du chamane. Les aînés qui font partie des groupes de prières jouent en quelque sorte le rôle des chamanes d'autrefois, mais leurs prières ne sont pas dialogiques. Si sainte Anne peut s'adresser à eux dans certaines circonstances, les prières n'impliquent pas de réponses de sa part.

Avant la catholicisation, et probablement jusque dans les années 1940, la prière en tant que dialogue est pratiquée par les Innus lorsqu'ils sont convoqués par Mistapeo ou par les maîtres des animaux durant leurs rêves. Dans le cas de la tente tremblante (*kushapatshikan*), nous avons affaire à une réelle polyphonie entre les maîtres des animaux, Mistapeo et le chamane (*kakushapatak*). La pratique du pouvoir de la pensée, appelé *mentonentcgan* (*wish power*) par Speck (Speck 1935:191), consiste à se concentrer

sur un désir, par le chant, le tambour ou par la contemplation sur un motif décoratif (ce qui était une des fonctions religieuses de l'art), et attendre que Mestanapeu le réalise<sup>67</sup>.

Il est étonnant que le nom donné aux êtres vivants qui attirent le moins le désir, les *manitush* (vers, asticot, insecte répugnant), partage la même racine que l'exercice du pouvoir de la pensée, le *manitushiu* ou *manitushiun*, et que celui qui exerce ce pouvoir soit appelé *kamanitushit*. Comme le dit Speck (1935:12-13) : "*The Montagnais-Naskapi finds his religion experience within himself as a growing one beginning with his earliest attempts to overcome the animal-spirit realm about him ; and by so overcoming it to secure his living*".

Plusieurs aspects de la cosmologie innue sont encore vivants aujourd'hui car ils ont été incorporés par le biais de la dévotion à sainte Anne. Nous remarquons la même pratique décrite par Speck dans un contexte catholique où sainte Anne a remplacé les maîtres des animaux pour régler les problèmes liés à la survie. De nos jours, les aînés exercent ce pouvoir sur une image ou devant la statue de sainte Anne en récitant une prière ou le chapelet et, tout comme autrefois, ce pouvoir est cumulatif et croît avec l'âge et l'expérience.

Bien qu'elles soient les plus importantes en raison de leur pouvoir, les prières à sainte Anne se situent dans un ensemble plus large qui inclut les prières aux autres saints et aux personnages importants. En tant qu'expression, la prière est un élément central du catholicisme innu et son importance est indéniable dans la culture mamit innuat en tant que régulateur des problèmes sociaux dont le règlement dépasse les capacités des acteurs. La prière permet d'établir une relation avec les personnages sacrés qui met en oeuvre la dynamique du don et du contre-don qui implique non seulement le locuteur et le récepteur, mais également tous les membres de la communauté.

Selon Adéline Mark (SAB 2:6) : "Quand on prie il faut aussi demander à un autre pour qu'il prie pour nous". Jean-Baptiste Lalo (US 12:11) souligne que lorsqu'il a des problèmes, les

---

<sup>67</sup> Nous avons ici un concept clé de l'idéologie religieuse mamit innuat. Cette concentration sur un désir est encore utilisée de nos jours, que ce soit pour obtenir un bien, une faveur où tout autre objet de désir. Cette forme de "pensée magique" fait croire à certains qu'il suffit de se concentrer suffisamment pour faire s'écraser un des nombreux avions de chasse utilisés dans le cadre des vols à basse altitude de l'OTAN au dessus du Nitassinan.

gens viennent lui donner de l'aide puis il leur rend service à son tour. Quand il aide ceux qui l'ont aidé, il pense d'abord à sainte Anne pour qu'elle leur vienne en aide et pour qu'elle donne sa force. D'après Adéline Mark, cette entraide par la prière serait une pratique courante et nous avons vu plus haut que les Innus appellent cette relation une "dette de prière".

Nous avons également vu dans les sections précédentes que les aînés font référence au "chemin des anciens" lorsqu'ils parlent de leurs pratiques religieuses. Ce "chemin", qui s'exprime par la transmission de diverses pratiques et de rituels catholiques axés avant tout sur la prière, est celui que suivent ceux qui sont restés fidèles à l'enseignement catholique que leur ont transmis leurs parents, leurs grands-parents et leurs arrière-grands-parents. Il est opposé à celui que suivent ceux qui ont abandonné la foi catholique ou qui pratiquent la spiritualité autochtone<sup>68</sup>. William-Mathieu Mark (US 3:20) reconnaît la force de la religion que les anciens ont pratiquée avant sa naissance. Il dit avoir confiance en sainte Anne et en est fier. Les anciens lui ont appris qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul peuple et que Dieu voit tout avec son "seul oeil". Il donne l'exemple de Moïse qui, trouvé dans un panier et éduqué par les Égyptiens, a tué quelqu'un dans sa jeunesse en pensant que personne ne l'avait vu et que l'affaire était oubliée. Mais un jour, quelqu'un lui a dit : "«tu as tué quelqu'un de ma parenté»". Moïse a demandé : «comment le sais-tu?» et la personne a répondu : «Il a un seul oeil et une seule oreille qui écoute ce qu'on fait et ce qu'on dit durant la journée»".

Le «chemin des anciens» est indissociable de l'enseignement contenu dans le *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan* (L.J.C et M.I. 1947) qui est, comme le dit Philomène Mollen (US 10:1), la «Bible des Indiens» C'est par ce livre que les aînés ont appris à prier lorsqu'ils étaient enfant. Ils devaient apprendre les chants par coeur et le respect pour la religion a marqué leur enfance. Comme les aînés le disaient à Josephis Mark : "«Il ne faut pas que tu te moques de la prière ni de la religion, il faut avoir un grand respect envers la religion. En respectant la religion, peut-être que tu vas voir quand tu vas vieillir<sup>69</sup>». Tu vois, dit-il, je

---

<sup>68</sup> La spiritualité autochtone est un ensemble de pratiques plus ou moins traditionnelles qui impliquent des prières avec le foin d'odeur, la tente à suerie et la plume d'aigle. On remarquera que l'opposition que font les aînés entre le catholicisme et la spiritualité autochtone n'est pas sans rappeler celle qu'on retrouve sur l'échelle du père Lacombe, ce fameux chemin où l'on retrouve d'un côté la pratique des vertus catholiques et de l'autre, les pratiques païennes.

<sup>69</sup> Une expression qui signifie qu'il vivra vieux.



commence à vieillir, à être vieux, j'ai soixante-quinze ans et je continue à respecter la religion" (US 8:9).

Jean-Baptiste Lalo (US 12:13) dit qu'autrefois les prières étaient grandes et qu'elles avaient plus de force. Le samedi était le dernier jour de travail et le dimanche était une journée sacrée réservée à la prière<sup>70</sup>. À Unamen Shipu, dit-il, du temps du père Joveneau, tous les dimanches vers sept heures du matin les gens commençaient à prier. Il y avait deux messes le matin et une procession durant l'après-midi. Vers la fin de la journée, les parents enseignaient les prières aux enfants qui écoutaient attentivement. Le soir il y avait une autre prière à neuf heures pour les enfants et son père le réveillait même s'il voulait continuer à dormir. Son père lui disait alors : "Plus tard ça va t'aider, ça va t'aider si tu pries tous les jours et le soir avant de dormir, mais ça sera plus tard que tu vas prendre conscience que la prière a de la force" (US 12:1). Alexandre Bellefleur (US 9:2) dit que c'est son père qui lui a appris, lorsqu'ils fréquentaient l'intérieur des terres, à prier et à chanter avec des images de Marie et sainte Anne. "[Mon père] a reçu l'enseignement de son grand-père puis il m'a transmis ce qu'il a eu, ce qu'il a reçu de mon arrière-grand-père. Il m'a parlé surtout de Marie et de sainte Anne. Ces deux personnes avaient un grand pouvoir. Puis les anciens, eux autres, ils croyaient beaucoup en Marie et sainte Anne [...]".

De nos jours, la prière, telle qu'elle a été enseignée par les anciens, est transmise aux jeunes par leurs parents et grands-parents, du moins dans les familles "pratiquantes", et le choix de l'enfant face au "chemin des anciens", c'est-à-dire face à la prière (certains prient et d'autres non), est une source de fierté ou de tristesse pour les parents et les grands-parents. Les Innus d'Unamen Shipu accordent une grande force à la prière d'un enfant. La grand-mère d'Adéline Mark (SAB 2:6) lui disait que la prière d'un enfant est plus forte que celle d'un adulte parce qu'un enfant n'a pas encore de problèmes<sup>71</sup> : "Tout ce qu'il veut c'est qu'on l'aime, qu'on s'occupe de lui et qu'on l'accepte comme il est, tandis qu'un adulte en demande trop. Si l'enfant prie pour son père, le père va s'en apercevoir".

---

<sup>70</sup> Les aînés réfèrent au "Livre de prière" pour justifier le repos imposé le dimanche. Jean-Baptiste Lalo (US 12:13) dit qu'il est écrit dans ce livre que : "Six jours, l'Innu doit travailler," car Dieu se reposa le septième jour de la création.

<sup>71</sup> Selon Adéline Mark, un enfant qui demande quelque chose à sainte Anne ou à d'autres saints va être exaucé immédiatement parce que les saints écoutent beaucoup les enfants. Elle ajoute que les enfants vont prier quand leurs parents boivent et que leurs prières sont efficaces.

Concernant l'avenir de la prière, les opinions sont partagées. Certains croient qu'il faut encourager les jeunes à prier tout en leur donnant l'exemple, mais que ce sont eux qui décideront. William-Pierre Mark (US 7:6) dit que les enfants vont continuer à prier si on les incite à le faire tout en donnant des exemples de la force de la prière : "Continuez à prier, allez prier, parce que j'ai vu ce que fait la prière, parce que la prière a une grande force". Cette opinion est partagée par Josephis Mark (US 8:2). Selon lui, bien qu'ils ne se disent plus catholiques, les jeunes vont commencer à prier vers l'âge de quarante ou cinquante ans à condition qu'ils ne se suicident pas entre temps. Il reconnaît l'effet d'entraînement chez les plus jeunes des nombreuses tentatives de suicide que font les jeunes adultes, "parce que les jeunes vont suivre ce que les grands font présentement". Jean-Baptiste Lalo (US 12:16) dit qu'aujourd'hui les enfants n'ont plus de limites parce que les parents ne peuvent plus les réprimander sans que l'enfant menace de porter plainte aux services sociaux<sup>72</sup>. "C'est comme si aujourd'hui l'enfant n'avait pas de parents, l'enfant est maître de son père et de sa mère". Il ajoute que les enfants se découragent facilement à cause de la drogue et de la boisson mais que si on leur montre à prier, ils trouveront peut-être la force de s'en sortir. D'ailleurs, ce n'est que lorsqu'ils prendront conscience de leurs problèmes qu'ils vont retourner vers la prière. Selon lui (US 12:20), il faut continuer d'enseigner les prières aux enfants et leur demander de faire leur signe de croix, car les anciens disaient que : "lorsqu'un enfant fait seulement son signe de croix ou qu'il écoute les gens en prière, il fait déjà un grand pas dans la prière. Mais aujourd'hui je ne vois jamais un enfant faire un signe de croix"<sup>73</sup>.

Les autres interlocuteurs sont plus pessimistes et se désolent que les enfants n'écoutent plus les conseils des aînés et leur préfèrent l'alcool et la drogue. Alexandre Bellefleur (US 9:4) pense que c'est parce que les jeunes ne prient plus comme les anciens que la prière a moins de force de nos jours. Seuls ceux qui ont suivi l'exemple des anciens sont capables de prier aujourd'hui : "Il n'y a pas d'autres forces plus grandes que celle de prier sainte Anne. La prière qu'on fait a une grande force, une force que tu ne peux pas trouver ailleurs que par la prière". L'abandon du *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan* et de l'enseignement de

---

<sup>72</sup> Les services sociaux ont la responsabilité de placer les enfants en famille d'accueil lorsque les parents font usage d'alcool et de drogue ou lorsqu'ils vont en thérapie à Sept-Îles. Ils ont une mauvaise réputation à Unamen Shipu bien que ce soit des Innus qui occupent cette fonction dans une institution vue comme relevant du "monde des Blancs".

<sup>73</sup> Il ajoute que l'enfant qui fait son signe de croix avant de dormir ne fera pas de cauchemar.

la religion catholique serait responsable de cette situation. Alexandre (US 9:1) indique que : "s'il n'y avait pas eu la diminution de la prière, si la religion n'avait pas été délaissée, aujourd'hui les enfants auraient pu continuer à prier [...] à suivre les traces de leurs anciens, comme nous on fait présentement, on suit les traces des anciens". À ce sujet, nous avons vu dans la section 5.1.2 que certains jeunes justifient leur conduite en disant être tournés vers l'avenir et non vers le passé.

La transmission des prières sert également à l'apprentissage des valeurs. Selon Adéline Mark (SAB 2:3,9), la prière enseignée aux enfants leur permet de mettre en pratique les valeurs que sont le respect, la confiance et le courage. Elle ajoute que les enfants qui ne prient pas reconnaissent tout de même le besoin de la prière et demandent à ceux qui prient, leurs parents ou leurs grands-parents, de prier pour eux. Ceux qui voudraient prier, dit-elle, ne le font pas publiquement ou à l'église parce qu'ils sont gênés et redoutent les commentaires des autres jeunes. Tous les interlocuteurs reconnaissent que la prière était plus forte autrefois et que les anciens étaient de "grands priants". On leur demandait de prier pour les personnes malades et pour celles qui étaient mourantes. De plus, en l'absence du prêtre, on leur demandait de donner la bénédiction aux mourants. Le grand-père d'Hélène Mark, William Mark dit "le docteur", pouvait faire ce travail parce qu'il avait le *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan*. Bien que je n'aie trouvé aucune autre mention de cette pratique, ceci serait le seul sacrement catholique que les Innus étaient habilités à accomplir en forêt.

William-Pierre Mark (US 7:1-2), qui a été témoin de la force de la prière, dit que son grand-père priait pour les gens qui étaient malades et que ceux-ci guérissaient. Sa mère a été très malade et elle a reçu quatre fois les derniers sacrements lorsqu'elle était à l'hôpital de Sept-Îles. William-Pierre Mark et sa femme récitaient le "Notre père" puis trois "Je Vous Salue Marie". Après ces prières, il dit que sa mère reprenait vie et que le médecin a également reconnu que la prière avait une grande force. "Ma mère était vraiment morte et elle est revenue à la vie. Quand je récitais la prière, le Notre père et le Je Vous Salue Marie, ma mère a repris connaissance". Il ajoute qu'il ne sait pas lire le *Aiamieu Kie Nikamu Mishinaigan* mais qu'il essaie d'apprendre afin de faire partie du groupe de prière, ce qui est chose faite aujourd'hui. Il fait aujourd'hui partie de ce groupe de prière et il est chantre à l'église (Adéline Mark SAB 2).

Lorsque les Mamit Innuat sont en pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, les prières ont surtout lieu devant la statue miraculeuse de la sainte mais les Innus ne se servent pas du recueil de prière officiel que l'on retrouve sur tous les bancs de la basilique. Comme nous le voyons dans le tableau suivant, ce recueil, intitulé *Messes, prières et chants / Masses, Prayers, and Hymns*, et publié en 1998 par le sanctuaire, présente une série de prières de demandes de faveurs et de remerciements très spécialisées.

**Tableau 12 - Prières officielles de la neuvaine à Sainte-Anne-de-Beaupré**

PRIÈRE	THÈME
Prière du pèlerin	Le pèlerin demande une grâce spéciale pour laquelle il entreprend son pèlerinage. Sainte Anne sera bonne pour lui comme elle l'a été pour des milliers d'autres. Il a confiance en elle et il lui confie ses besoins corporels et spirituels (p. 104).
Prière dans la maladie	Sainte Anne est nommée patronne des malades, mère des infirmes, soutien des affligés, et elle conduit à "Celui qui guérit le corps et les coeurs et qui peut rendre fécondes nos souffrances" (p. 106).
Prière de confiance	On évoque sa filiation et son accès facile auprès de Dieu : "N'es-tu pas la mère de la Vierge Marie? N'es-tu pas la grand-mère de Jésus, Fils de Dieu?" (p. 108).
Prière de demande	On souligne la prière des milliers de pèlerins qui ont eu recours à sa bienveillance au cours des siècles et son privilège de grand-maman. Le pèlerin dépose devant elle "les besoins matériels et spirituels" de sa famille (p. 110).
Prière de réconciliation	On promet à sainte Anne de changer de conduite et dans la prière suivante, on la dit épouse, mère et grand-maman <sup>74</sup> (p. 112).

Comme ils ne lisent pas le français ni l'anglais, les aînés d'Unamen Shipu ne sont pas concernés par ces prières normatives et se servent plutôt du livret de prière de la neuvaine d'Unamen Shipu. Selon Adéline Mark, ce livret de 28 pages intitulée *Aiamituatau Tshitshitua Anne miam paiukusteu tatutshishikua*<sup>75</sup> présente une prière pour chaque jour de la neuvaine et il aurait été écrit par le père Joveneau, une information confirmée par Léo Noël et sa femme à l'été 2001 à Sainte-Anne-de-Beaupré. Ces prières permettent d'établir le contact avec la sainte à laquelle on demande de venir en aide aux familles, aux malades,

<sup>74</sup> L'édition de 2001 a été considérablement modifiée. La prière "du pèlerin" a été changée, la prière "de confiance" ne demande plus à la sainte de se situer (n'es-tu pas la mère... la grand-mère...) et la "prière de réconciliation" a été supprimée.

<sup>75</sup> Prières pour la neuvaine de sainte Anne. Littéralement, *aiamituatau* – réciter une prière ; *Tshitshitua Anne* – sainte Anne ; *miam* – comme ; *paiukusteu* [*peikushteu*] – neuf ; *tatutshishikua* – tant de jours.

aux personnes en difficulté, et de les améliorer en leur faisant éprouver de l'amour pour autrui et en les guidant de sa lumière. Dans le tableau suivant, je présente les thèmes de ces huit prières tels que traduits par Adéline Mark à l'été 2000, par Alexis Lalo à l'été 2001 ainsi qu'avec le dictionnaire innu français de Drapeau (1991).

**Tableau 13 - Prières de la neuvaine à Unamen Shipu**

DATE	PRIÈRE EN INNU, TRADUCTION ET EXPLICATION
18 juillet	<i>Sheshus ka minuatak mak Mani</i> Jésus est heureux avec Marie. Cette prière célèbre l'amour de sainte Anne pour Jésus et Marie et permet d'établir le contact avec la sainte pour qu'elle exauce les prières.
19	<i>Tshitshitua Anne nakatuenim ntshent auashat</i> Sainte Anne surveille les enfants. On prie pour les enfants et on demande à la sainte qu'elle prenne soin des jeunes qui ont des problèmes de drogue et d'alcool.
20	<i>Tshitshitua Anne shutnakutau aiameu-nipaunu</i> Sainte Anne, fait que les mariages durent. On commémore le mariage exemplaire d'Anne et de Joachim qui a tenu malgré l'épreuve de la stérilité.
21	<i>Tshitshitua Anne nutem ka-iakushist tshi shutshennimukut</i> Sainte Anne, tous les malades lui font confiance. On prie la sainte pour les gens qui sont malades.
22	<i>Tshitshitua Anne tshi shatshuapmitin nin ka animiuian</i> Sainte Anne, je viens te voir moi qui suis très malheureux. On prie pour que la sainte donne son soutien à ceux qui ont des difficultés.
23	<i>Mini tshetshi minueniut ntatshakush</i> Fait que mon âme guérisse. On demande à sainte Anne de guérir, changer ou transformer les âmes.
24	<i>Tshitshitua Anne tshin nte ka minuenimunan</i> Sainte Anne, toi qui es au Paradis [?]. On demande à la sainte de nous aider à avoir de l'amour pour les autres.
25	<i>Tshi ma tshi uashtentaman tshikaiashtet</i> Toi qui possède la lumière. On lui demande de faire la lumière dans notre cœur.
26	<i>Tshitshitua Anne tshetshi uitshi-minuentamunitan nete uashkuts</i> Sainte Anne, fais qu'on puisse trouver le bonheur au Ciel. On la remercie pour avoir écouté nos prières.

Comme nous l'avons vu, la prière s'inscrit dans une relation de don et de contre-don qui implique la personne qui prie, le personnage à qui s'adresse la prière, la personne pour qui l'on prie et, dans une mesure plus large, la communauté tout entière qui bénéficie de la prière de quelques-uns. Pour les aînés, l'abandon de la prière par les nouvelles générations est la conséquence des problèmes qui affectent la communauté. De plus, la prière perdrait

de sa force en raison de son abandon par les jeunes. Cette force se manifeste par les faveurs exaucées dont certaines, comme nous allons voir, en raison de leur dimension exceptionnelle, sont qualifiées de miracles<sup>76</sup>. C'est d'ailleurs par la diffusion des miracles survenus à Sainte-Anne-de-Beaupré que la dévotion à sainte Anne a été transmise, non seulement chez les Innus, mais partout en Amérique. En général, pour les Innus d'Unamen Shipu, la différence entre une faveur exaucée et un miracle est que celui-ci implique l'intervention directe de la sainte ou d'un personnage plus ou moins défini et que cette intervention peut se manifester par une apparition<sup>77</sup>. Le terme de miracle est appliqué aux guérisons qui touchent les personnes handicapées (paralysés d'un ou de plusieurs membres, les aveugles et les sourds) et ceux qui ont été sauvés par l'intercession de la sainte d'une situation périlleuse où leur vie était en danger, soit par accident ou par la maladie.

Selon les interlocuteurs, des miracles ont lieu au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré ainsi qu'au sanctuaire local. Le but n'est pas ici de valider, d'invalider ou de définir objectivement ce qu'est un miracle, mais d'observer ses effets dans la communauté en tant qu'expérience partagée par un discours signifiant. C'est habituellement le jour de la fête de sainte Anne, durant la bénédiction des malades à Sainte-Anne-de-Beaupré, que certains interlocuteurs ont été témoins que ce qu'ils appellent des miracles. Hélène Mark (US 1:18) dit avoir assisté à un miracle durant cette journée vers trois heures de l'après-midi. Il y avait beaucoup de monde, et beaucoup de malades venus de partout dans le monde et un homme s'est levé et a marché. Tous l'ont vu, dit-elle, et ils l'ont regardé pendant qu'il marchait. Marie-des-Anges Mark (US 2:3) a également assisté à deux miracles, celui d'un homme qui était aveugle et qui a retrouvé la vue et celui d'un Innu de Mingan qui avait les jambes paralysées et qui en a retrouvé l'usage. C'est à ce moment qu'elle a cru que sainte Anne faisait des miracles parce qu'avant, elle doutait et n'y croyait pas. De son côté, William-Mathieu Mark (US 3:8), qui n'a pas été témoin mais en a entendu parler, dit que la première fois qu'il y est allé, pour un pèlerinage d'une durée de trois jours, tout ce qu'il a fait

---

<sup>76</sup> En innu, le miracle se dit *kameshkatetakuan*.

<sup>77</sup> J'ai demandé à Adéline Mark (SAB 2:9) la différence entre un miracle et un "rêve réalisé", qui est le terme pour désigner une faveur qui s'est réalisée. Après une légère hésitation, elle répond qu'un miracle est réservé à la guérison des maladies physiques et lorsque des personnes condamnées par les médecins survivent à leur maladie. Mais elle s'empresse d'ajouter qu'il n'y a pas vraiment de différence et que les deux sont égaux.

a été de prier et de regarder les prêtres et l'évêque qui bénissait les malades. Après la bénédiction des malades, il a entendu dire qu'il y avait eu trois miracles, des gens qui se sont levés et qui ont marché. Mais il ne sait pas si ce sont des Innus ou des Blancs.

Jean-Baptiste Lalo (US 12:8-9) dit qu'il a déjà pris l'initiative le jour de la fête de la sainte de faire prier son groupe sur une dame handicapée qui n'avait jamais marché. Ils ont dit à la dame : "Lève-toi puis marche, essaie de te rendre jusqu'à la statue de sainte Anne". Elle a commencé à se tenir debout et une demi-heure plus tard elle marchait correctement. Il affirme que plusieurs personnes ont vu ce miracle et qu'ils étaient tous très émus. C'est alors qu'il s'est rendu compte que la journée du 26 juillet était une journée très importante et il s'est dit que lorsque cette journée arrive, "sainte Anne doit sûrement aider au moins une personne". En général, les autres Innus témoignent de gens qui ont retrouvé l'usage de leurs jambes, ou bien ils les ont vus ou bien ils en ont seulement entendu parler.

Au sanctuaire d'Unamen Shipu, non seulement certaines faveurs sont obtenues, mais les gens admettent que des miracles s'y produisent. William-Mathieu Mark (US 3:17), qui a été témoin d'un miracle, dit être le seul à s'en être aperçu, tandis que Dominique-Pierre Mark (US 5:3) dit que personne ne voit les miracles. Ils ne sont pas réguliers mais il sait qu'il y en a. Pourtant, deux Innus consultés se considèrent miraculés. Il y a quelques années une femme avait beaucoup de difficulté à marcher et quelqu'un devait la soutenir. Au début du mois de juillet, elle va prier à l'église pour se préparer à la neuvaine et demander la guérison à sainte Anne. Elle dit prier la sainte même quand elle fait une promenade. Sa mère l'a amené prier de "l'autre bord". Sa mère lui disait à cette occasion d'aller marcher dans l'eau pour que la sainte lui donne des forces. Elle s'est adressée à sainte Anne en l'appelant "ma bonne grand-mère" et elle a été guérie le jour de la fête de la sainte.

Durant la neuvaine à Unamen Shipu, j'ai entendu parler d'une histoire de naufragés perdus au large dans la brume pendant plus de trois jours. Les baleines veillaient sur eux et la Vierge, vêtue de bleu, leur est apparue. Puis ils ont été secourus par un bateau à une quarantaine de kilomètres au large de Kegaska. Lors de l'entrevue avec Jean-Baptiste Lalo (US 12:5), j'apprendrai que cette aventure est arrivée à sa fille en 1998 pendant la traversée au site de sainte Anne. Son gendre, sa fille et son petit-fils avaient entrepris la traversée le jour de la fête de sainte Anne malgré la brume. Le soir venu, Jean-Baptiste a

vu qu'il y avait beaucoup de brume et il a commencé à prier sainte Anne pour qu'il ne leur arrive pas d'accident : "«sainte Anne exauce ma prière, n'est ce pas le jour de ta fête, ce jour si important où l'on prie pour toi? sainte Anne, écoute notre prière»". Il pensait que sa fille était morte et noyée. Il est allé prier devant la statue de la sainte et il s'est dit : "«Il ne faut pas que je me décourage ni que je commence à pleurer»". Il invoquait également le nom de son père, celui de tous les saints qu'il connaissait et le nom du défunt Alexis Joveneau auquel il disait :

C'est toi qui as commencé à planter une statue ici, aide-nous. Montre-nous, donne-nous la force pour que nos prières soient exaucées, aide-nous à retrouver notre fille. Toi qui as prié beaucoup sainte Anne, toi qui m'as aidé, qui nous as encouragé, prête-nous ta force, comment est ta force, ta prière envers sainte Anne. Montre nous la force de notre grand-mère sainte Anne.

Le lendemain matin, il apprend qu'ils ont été retrouvés au large de Kegaska. Sa fille lui a dit qu'au moment où ils se sont rendu compte qu'ils étaient perdus, elle a invoqué sainte Anne, le nom de son père, de son grand-père Jean-Baptiste et le nom du défunt Alexis Joveneau : "À un moment donné, poursuit Jean-Baptiste, elle a vu un feu, une chose lumineuse, ça ressemblait à un arc-en-ciel dans la mer, après avoir vu ce signal, elle a vu un autre signe, elle a vu sainte Anne, elle avait la forme d'un signe de croix". Elle a dit que sainte Anne, son grand-père et Alexis Joveneau l'ont aidée et elle n'a jamais cessé de penser que les gens priaient pour elle. Puis, elle a vu un bateau et elle a fait des signes pour qu'ils viennent les chercher. Rendu à bord du navire de la Garde Côtière, le capitaine lui a dit : "«Aujourd'hui c'est un miracle que tu sois vivante, parce qu'aujourd'hui c'est la fête de sainte Anne»". C'est pour cette raison-là que Jean-Baptiste Lalo invoque sainte Anne, qu'il la respecte et qu'elle est très importante pour lui. "Parce que j'ai vu que mon voeu s'était réalisé quand j'ai prié sainte Anne et les autres saints. Pour moi c'était un miracle que ma fille soit retrouvée" (US 12:3-5).

Dominique-Pierre Mark (US 5:5) m'a raconté que la même chose est arrivée à deux hommes et un enfant durant la même journée et qu'ils ont été retrouvés au large de Natashquan. Il pleuvait et il y avait de la brume et des baleines leur tenaient compagnie. "Tout à coup, ils voyaient un personnage, ils voyaient comme Alexis [...] il était à bord de la chaloupe, c'était comme un miracle".



À l'été 2000, à Sainte-Anne-de-Beaupré, j'ai demandé à Adéline Mark (SAB 2:9) de faire la lumière sur ces histoires de sauvetage et elle m'en a raconté une autre qui est également arrivée la même journée, mais les gens ont réussi à traverser car ils ont vu les îles. Pour ce qui est des baleines qui accompagnaient les gens qui étaient perdus, elle dit que c'est un épisode de l'aventure de la fille à Jean-Baptiste Lalo et elle ajoute que c'est la sainte Vierge qui leur est apparue. Autrefois, dit-elle, les baleines<sup>78</sup> étaient vues comme des amies et des protectrices, tout comme les loups-marins et tous les animaux du large, tandis que pour d'autres c'étaient les animaux de la forêt qui étaient les protecteurs, comme le renard, le caribou et l'ours. Elle ajoute que pour son grand-père, c'était les animaux du large<sup>79</sup>. Nous voyons que ces récits sont confus, qu'ils sont immédiatement interprétés par chacun selon ses croyances et que l'objectivité journalistique n'est pas de mise dans ce contexte!

En résumé, au début des années 1970, la diffusion des récits de miracles qui ont lieu à Sainte-Anne-de-Beaupré est responsable du rôle de thaumaturge attribué à la sainte. Les demandes de faveurs qui sont exaucées par la sainte lors de situations particulièrement critiques sont perçues comme des miracles bien que la différence entre les deux termes ne soit pas très importante pour les Mamit Innuat. Qualifier une faveur exaucée de miracle relève davantage de l'analogie, ce qui permet de souligner l'aspect critique de la situation.

### Conclusion du chapitre 5

Les entrevues réalisées avec les Innus d'Unamen Shipu visaient à connaître le discours et les pratiques signifiantes sur l'origine, la transmission et la signification de la dévotion à sainte Anne et de la tradition du pèlerinage. Dans ce chapitre, trois catégories d'analyse – l'origine, la transmission et la signification – ont été abordées à l'intérieur des thèmes suivants : la dévotion aux saints et à sainte Anne; la dévotion en forêt, les pèlerinages au sanctuaire de Beaupré et au sanctuaire local; et l'importance de la prière et des miracles. Dans cette conclusion, j'inverse la démarche et je compare les éléments marquants des thèmes étudiés à partir des trois catégories d'analyse.

---

<sup>78</sup> Selon Michel Grégoire (Dominique 1989:28), rêver à une baleine était un signe d'abondance pour l'hiver. Cela signifiait qu'ils tueraient beaucoup de caribous.

<sup>79</sup> Peut-être a-t-il déjà été pêcheur? Josephis Mark a d'ailleurs pêché la morue durant douze ans à l'époque où il y avait une usine de transformation de poisson à La Romaine.

Dans un premier temps, nous avons vu que le culte rendu aux saints débute à l'époque de la mission de Musquaro au début du XIXe siècle. Bien que l'on fasse mention des statues de sainte Thérèse de Lisieux et de saint Jean-Baptiste dans la chapelle de Musquaro<sup>80</sup>, les Innus d'Unamen Shipu n'ont adopté à cette époque que la dévotion aux personnages féminins de la sainte Famille : Marie et Anne. Cette dernière n'avait pas encore acquis son statut de thaumaturge et n'était invoquée que pour avoir une bonne chasse, guérir les maladies et aider les sages-femmes dans les cas d'accouchements difficiles. Les Mamit Innuat connaissaient sainte Anne et le mois de sainte Anne (*Setan Pishum*), mais ils ignoraient l'existence de la neuvaine et la fête de la sainte, car celles-ci avaient lieu après la mission de Musquaro, ce qui n'était pas le cas pour les Innus de l'Ouest dont les missions se déroulaient au mois de juillet. Avant la sédentarisation, la dévotion à sainte Anne se manifeste en forêt et elle est associée à celle de la Vierge Marie.

C'est avec la diffusion en deux phases — les témoignages indirects et les témoignages directs — des miracles accomplis à Sainte-Anne-de-Beaupré que sainte Anne acquiert son statut de thaumaturge sur la Basse Côte-Nord. Dans le discours, la dévotion aux autres saints (saint Joseph, saint Joachim, saint Pierre, saint Antoine, saint Jean Eudes, sainte Kateri Tekakwitha, le frère André et saint Benoît) apparaît à l'époque des missions eudistes, de la sédentarisation, des pensionnats et des pèlerinages entrepris dans les différents sanctuaires du Québec. Bien qu'ils ne fassent pas de hiérarchie entre les saints dans le discours, il en va autrement dans la pratique où l'on retrouve sainte Anne au sommet de ce panthéon en raison des miracles qu'elle opère.

Ce sont probablement des Innus de l'Ouest, de passage à Musquaro ou à La Romaine à la fin du XIXe siècle qui ont fait connaître aux anciens les miracles accomplis au sanctuaire de Beaupré et qui leur ont décrit l'architecture de la basilique. Dans le discours des anciens, les miracles, la statue miraculeuse de sainte Anne et la présence des ex-voto sont les éléments centraux de l'émergence de cette dévotion. Mais, en général, peu d'interlocuteurs connaissent l'origine de cette dévotion et ils la prennent pour acquise. La deuxième phase de diffusion a lieu au début des années 1970. Ce sont les récits d'un Mamit Innuat qui a

---

<sup>80</sup> Nous avons vu dans la section 4.2 qu'il y avait également deux tableaux, l'un représentant le martyr de saint Jean et l'autre saint Benoît Labre. Ces saints sont aujourd'hui oubliés et ne font pas partie du "panthéon" des Innus d'Unamen Shipu.

vécu à Betsiamites et qui est revenu à Unamen Shipu pour y mourir, qui sont à l'origine des premiers pèlerinages et de l'attrait quasi mythique du sanctuaire sur les individus. Ces récits auraient en quelque sorte revitalisé le discours et les souvenirs des aînés sur les miracles accomplis à Beupré.

Malgré la fascination qu'exerce le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beupré, seulement trois interlocuteurs ont un discours sur son origine. Ce discours, basé sur la "légende des marins" et influencé par les ex-voto maritimes du Musée de la basilique que les premiers pèlerins ont vu lorsqu'ils y sont allés dans les années 1970, a été adapté à la culture innue. Les matelots de la légende ont été remplacés par des Indiens en canot ou par les pères Babel et Arnaud, mais le plus remarquable est l'appropriation qu'on fait de la fondation du sanctuaire. Selon ce discours, ce serait sur la Basse Côte-Nord que la décision de construire un sanctuaire à Beupré aurait été prise, ce qui, dans la tradition maritime, est justifiable car le péril en mer a toujours lieu en aval de la ville de Québec.

Au sujet de l'origine du sanctuaire local d'Unamen Shipu, érigé par des jeunes femmes de la communauté, les raisons évoquées sont les difficultés reliées au voyage vers la basilique Sainte-Anne et la commémoration du décès du mari de la principale fondatrice. Bien que l'influence du père Joveneau se manifeste à un moment ou à un autre, il ne semble avoir été qu'un acteur secondaire dans la fondation du sanctuaire, bien qu'il ait, selon certains, donné son approbation. Ce site, appelé communément "l'autre bord" ou "Sainte-Anne-de-La-Romaine", est un lieu de prière et de rencontre estival pour fournir une alternative à ceux qui ne peuvent entreprendre, pour une raison ou une autre, le voyage vers Québec.

Il est important de souligner que dans le discours et la littérature, ni la dévotion à sainte Anne, ni la tradition du pèlerinage, à l'exception de la mission de Musquaro, ne sont directement le fruit de l'oeuvre missionnaire. Je n'ai retrouvé aucune mention dans la littérature et aucun interlocuteur n'a mentionné que les pères oblats ou eudistes les aient incités à cette dévotion. Ce serait même le contraire en raison des débordements qui avaient lieu à l'ancienne mission de Godbout lors de la fête de sainte Anne. Par conséquent, nous sommes ici en présence de pratiques religieuses originales qui, bien qu'influencées par le discours des Innus de l'Ouest, ont émergé d'une éducation catholique

dans laquelle les Mamit Innuat ont privilégié le personnage de la grand-mère avant tout. Personnage avec qui ils sont en relation autant par la prière que par l'expérience pèlerine.

Dans un deuxième temps, nous avons vu que la dévotion à sainte Anne et la tradition du pèlerinage impliquent la transmission d'un savoir. L'analyse de cette transmission a été effectuée en trois étapes. Il s'agissait d'abord de connaître les discours et pratiques que les anciens ont transmis aux aînés actuels, puis ceux que les aînés transmettent à leurs descendants et, troisièmement, de connaître l'opinion des aînés au sujet de l'avenir de la dévotion et de la tradition du pèlerinage.

Fait intéressant, et seule exception dans l'ordre de la transmission du savoir, la dévotion aux saints, à l'exception de Marie et de sainte Anne, et en tenant compte du fait que quelques aînés portent le nom de Joseph [Josephis, Joséphine], Joachim, Thérèse, Jean, Marc, Mathieu, Pierre, Paul et Jean-Baptiste, en l'honneur de ces saints, a été transmise de façon ascendante. Cette contradiction apparente est probablement due au fait que ce sont les missionnaires qui choisissaient le nom des enfants lors de leur baptême. Ce sont donc les individus qui font partie de la première génération à avoir fréquenté le pensionnat de Sept-Îles qui ont révélé l'existence des saints aux aînés. Quelques interlocuteurs font référence à des livres et au père Joveneau comme relais de transmission de la dévotion à certains saints, mais le choix des saints qui sont l'objet d'une dévotion semble revenir aux Innus eux-mêmes. À titre d'exemple, rappelons l'émergence actuelle d'une dévotion à saint Benoît chez les Mamit Innuat, un choix qui encore une fois est influencé par les Innus de la Haute Côte-Nord.

Lorsqu'il est question de la transmission de la dévotion à sainte Anne, élément central du catholicisme mamit innuat, tous les aînés font référence au "chemin des anciens". Ce terme désigne l'ensemble des discours et pratiques religieuses transmis par les anciens aux aînés actuels aussi bien que celui transmis par les aînés à leurs descendants. Donc, pour justifier leur foi, les Mamit Innuat précisent qu'ils suivent le "chemin des anciens", un chemin transmis de façon orale. Ils ajoutent que c'est la même "histoire" qui est transmise depuis quatre ou cinq générations, ce qui coïncide avec le début des missions régulières données à Musquaro lors de l'arrivée des Oblats en 1844.

C'est par l'apprentissage de la prière que la dévotion à sainte Anne a été enseignée aux aînés lors de leurs séjours en forêt, et c'est encore par la prière qu'elle est aujourd'hui enseignée aux enfants, surtout depuis que les cours de catéchèse ont été remplacés par les cours de morale à l'école. Certains disent qu'ils ont appris l'histoire de la sainte par des lectures mais, en général, on ne connaît pas l'histoire de la vie de sainte Anne, à l'exception d'une personne qui l'a apprise lorsqu'elle était au pensionnat. On sait toutefois qu'elle vivait dans l'Ancien Monde. On réfère à sainte Anne comme étant la "grand-maman des Innus" et la tradition orale fait état de sa capacité d'écoute et d'intervention.

Concernant la transmission de la tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, nous venons de voir que dans un premier temps, les anciens ont entendu parler des miracles qu'elle y faisait par des Innus de Betsiamites et de Sept-Îles, peut-être lors de la construction de l'église de Musquaro en 1872 et, dans un deuxième temps, par un Innu natif d'Unamen Shipu qui a vécu à Betsiamites. Les histoires transmises par les anciens et par les aînés actuels font mention de miracles, de l'importance de la statue, des ex-voto accrochés aux colonnes de l'entrée, béquilles et prothèses, et que l'entrée de la basilique est associée à une grotte dans le discours, probablement confondue avec la grotte au rez-de-chaussée de la Scala Santa. On remarque aussi l'importance accordée au fait que le discours des anciens correspondait en tout point à ce que les premiers pèlerins ont vu à Sainte-Anne-de-Beaupré. Pour les aînés, c'est comme si les anciens y étaient déjà allés, ce qui est peu probable.

La pratique pèlerine a débuté en 1974 alors qu'une première famille s'est rendue au sanctuaire de Beaupré suite à un deuil. Rapidement, et suite à la description du sanctuaire et des miracles qui s'y produisent, d'autres familles ont tenu à entreprendre le voyage avec leurs enfants qui, de nos jours, y reviennent avec leurs propres enfants et petits-enfants.

Pour ce qui est de l'avenir de la dévotion et de la tradition du pèlerinage, bien que presque tous les enfants soient sur le site de sainte Anne d'Unamen Shipu durant la neuvaine, ainsi que la majeure partie de la communauté le jour de la fête de sainte Anne, selon certains, elles disparaîtront d'ici quatre générations, ce qui correspond au nombre de sept générations de la généalogie ascendante innue. D'ailleurs, en ce moment, la dévotion à sainte Anne en forêt disparaît en raison de la sédentarisation grandissante des Mamit

Innuat. De moins en moins de gens fréquentent l'intérieur des terres pendant de longues périodes et les dangers y sont moins nombreux qu'autrefois. Plus aucune femme n'accouche en forêt et l'avion, les motoneiges et les bateaux moteurs ont remplacé les traîneaux et les canots. Tout comme les Mamit Innuat, la dévotion s'est lentement déplacée pour atteindre le littoral où la sainte est encore invoquée en raison des dangers reliés à la navigation.

L'absence des adolescents et des jeunes adultes sur le site durant la neuvaine à Unamen Shipu attriste les aînés qui voudraient que ces derniers suivent leurs traces tout comme eux ont suivi celles des anciens. Ils se désolent du fait que les jeunes ne prient plus sauf lorsqu'ils ont des problèmes, moment à partir duquel ils découvrent les pouvoirs de la sainte. Pour certains, l'importance de la prière apparaît plus tard dans leur vie et il faut insister à transmettre les prières malgré l'abandon du "Livre de prière", mais c'est à eux que revient le choix de suivre le chemin qu'ils désirent.

Dans un troisième temps, nous avons considéré la signification, l'utilité et l'efficacité de la dévotion et de la tradition du pèlerinage en analysant les demandes de faveur faites pour soi et pour les autres, et celles qui ont été exaucées. Nous avons vu que les saints ont tous une sphère d'activité qui leur est propre, mais que ces sphères ne sont pas détaillées à l'exception de celles de sainte Anne (guérison et protection), de saint Antoine (personnes et objets perdus), de saint Pierre (pour la pêche en mer) et de saint Benoît (pour la guérison), un saint qui vient de s'ajouter au panthéon mamit innuat. Rappelons que le défunt père Joveneau, les personnages importants de la communauté et les anciens, sont également invoqués au même titre que les saints.

Sainte Anne est reconnue pour sa capacité d'écoute et pour donner la force, la confiance, le courage, la foi et l'espoir à ceux qui l'invoquent. La sainte est associée à la grand-mère, tout comme dans la tradition européenne et canadienne. Soulignons que la faculté d'arrêter le vent, une fonction autrefois attribuée aux chamanes, est aujourd'hui accordée aux aînés par le biais de sainte Anne. On lui reconnaît également, depuis que l'on possède des statues de la sainte et qu'on lui fait des offrandes, la fonction de thaumaturge en raison des faveurs qu'elle exauce. Ces faveurs obtenues sont quelquefois qualifiées de miracles, une expression qui décrit l'aspect sensationnel d'une guérison ou d'une protection spéciale

accordée par la sainte. En général, on remarque que les demandes de faveurs sont faites pour les autres plutôt que pour soi, surtout pour les jeunes, en raison des dangers associés à la drogue et à l'alcool, et pour les personnes malades.

Les faveurs qu'on demande au sanctuaire de Beupré et au sanctuaire local sont les mêmes que celles qu'on demande dans l'intimité des autels domestiques et c'est la statue de la sainte qui valide les sites de pèlerinages. Toutefois, lors des pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beupré, les aînés disent laisser quelque chose de matériel et de spirituel à sainte Anne, soit un problème personnel, une offrande en argent ou un chapelet. Les pèlerinages à Beupré, dont les effets sur le pouvoir sont cumulatifs, sont reconnus pour améliorer la vie des pèlerins et produire un changement dans leur vie. Le sanctuaire de La Romaine, qui commence à avoir la réputation d'être un site miraculeux au même titre que Sainte-Anne-de-Beupré, a l'avantage d'être accessible à tous et certains le fréquentent même en hiver.

Nous avons vu que la prière, qui est associée à la transmission des valeurs aux enfants, est au cœur du catholicisme mamit innuat. Le "chemin des anciens", la mission de Musquaro et le "Livre de prière" sont tous synonymes de prière. Les aînés remarquent par contre que l'abandon de la prière par les jeunes a une influence sur leurs prières qu'ils disent être moins fortes qu'autrefois. Soulignons également la présence d'un groupe de prière à Unamen Shipu dont la fonction est de prier pour les gens qui sont malades, pour les mourants et pour protéger les jeunes des dangers associés à la consommation de drogue et d'alcool. Le pouvoir de la prière et celui du priant, tout comme ceux du chasseur et du chamane, sont cumulatifs. Ceci est une des spécificités importantes du catholicisme innu.

Enfin, quelques Innus d'Unamen Shipu ont fréquenté les principaux sanctuaires de pèlerinages du Québec (l'Oratoire Saint-Joseph à Montréal, le sanctuaire du Cap-de-la-Madeleine, dédié à Marie, et le sanctuaire du Lac-Bouchette dédié à saint Antoine) tandis qu'un plus grand nombre fréquentent les différents sanctuaires locaux innus dédiés à sainte Anne (Lac Sainte-Anne à Schefferville, Ilets-Jérémie, Natashquan, Pakua Shipi, rivière Manitou à Mingan) et celui de Tête-à-la-Baleine. De ces sanctuaires, celui d'Unamen Shipu demeure le plus important et le plus fréquenté. C'est d'ailleurs le seul endroit où les gens installent un campement pour toute la durée de la neuvaine tandis que les autres ne sont fréquentés que lors de la fête de sainte Anne le 26 juillet. Les Mamit Innuat ne font pas de

hiérarchisation entre ces différents sites dévotionnels, à l'exception du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré qui demeure le plus important. Nous assistons également à l'émergence de nouvelles dévotions (saint Antoine et saint Benoît) et à l'implantation envisagée d'un sanctuaire dédié à sainte Thérèse de Lisieux à Coacoachou, à l'est d'Unamen Shipu.



## Chapitre 6 - Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré

Qualifiée de "pèlerinage de prière" par les aînés mamit innuat qui y ont participé durant la première moitié du XXe siècle, la mission de Musquaro peut-elle être vue comme un lieu de pèlerinage? Contrairement à la mission oblate du Lac Sainte-Anne en Alberta qui est devenue le plus important sanctuaire de pèlerinage autochtone au Canada<sup>1</sup>, les rassemblements de Musquaro ont pris fin en 1946. Pourtant, non seulement cette mission s'apparente-t-elle à un lieu de pèlerinage, mais elle a en quelque sorte permis aux Innus de se familiariser avec la dimension liminaire qui caractérise un centre de pèlerinage.

Tout d'abord, au niveau de la pérégrination, nous savons qu'un pèlerinage est avant tout un voyage sacré et que les Innus, venant d'aussi loin que Pakua Shipi et Sheshatshit, franchissaient des distances considérables pour se rendre à la mission. Ensuite, au niveau des relations sociales, même si la *communitas* si chère à Turner n'est plus un concept signifiant de l'anthropologie du pèlerinage et n'a pu être appliqué à cette échelle<sup>2</sup>, la mission mettait en contact rapproché – il régnait même une certaine promiscuité en raison de l'exiguïté du lieu – de nombreux groupes familiaux habitués à vivre isolés à l'intérieur des terres durant le reste de l'année. Enfin, au niveau des pratiques religieuses, entre autres les processions et la grande variété de rituels qui étaient un condensé de l'année liturgique, nous pouvons admettre que la mission était un type de pèlerinage. La mission de Musquaro était d'ailleurs le seul lieu sacré que les Mamit Innuat fréquentaient avant la construction des églises dans les collectivités. Malgré une période d'arrêt relativement longue des grands rassemblements, de 1947 à 1973, les Mamit Innuat se sont joints aux Innus de l'Ouest pour participer au pèlerinage annuel à Sainte-Anne-de-Beaupré et ils ont même fondé leur propre lieu de pèlerinage à la fin des années 1990.

---

<sup>1</sup> Ce pèlerinage est présenté à la section 1.2.2.

<sup>2</sup> Ce concept peut être observé lors de l'émergence de sectes et de groupes religieux, mais ne peut s'appliquer à un phénomène tel qu'un pèlerinage qui réunit une multitude de gens provenant d'horizons variés et qui ne perçoivent le pèlerinage, au niveau cognitif, que selon leur point de vue.

Basé sur l'analyse d'entrevues et sur l'observation directe et participante, ce chapitre présente les pèlerinages accomplis par les Innus d'Unamen Shipu au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Pour débiter, je présente les grandes lignes de l'histoire du sanctuaire et les différents sites de dévotion qu'on y retrouve. Nous suivons ensuite les pèlerins d'Unamen Shipu durant la neuvaine de l'année 2000. Nous voyons tout d'abord les pratiques associées à la dimension sociale du pèlerinage. Ensuite, celles associées à la dimension religieuse en mettant l'accent sur l'impact des premiers pèlerinages effectués par les Innus d'Unamen Shipu à partir de 1974, sur l'impact du symbolisme du sanctuaire dans l'idéologie religieuse mamit innuat et, enfin, sur les pratiques religieuses observées durant la neuvaine de sainte Anne.

## 6.1 - Le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré

Situé à 40 kilomètres à l'est de la ville de Québec, le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré est avant tout une église monumentale dont les dimensions s'apparentent à celles d'une cathédrale. Érigée sur une ancienne route de campagne dans la plus petite paroisse de la Côte-de-Beaupré (voir photos 13 et 14, annexe 9), à première vue, rien ne justifie sa présence en ce lieu. Pourtant, quatre églises, dont deux basiliques, ont été construites successivement à cet endroit et onze générations de pèlerins se sont recueillies devant une des trois statues miraculeuses qui ont légitimé l'existence de ce sanctuaire depuis le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. La transformation d'une modeste église de campagne en un prestigieux sanctuaire de pèlerinage, le plus important au nord du Mexique, n'est pas le fruit du hasard ni la suite logique d'une longue tradition, mais le résultat d'actions stratégiques accomplies par des acteurs sociaux.

### 6.1.1 - Historique du sanctuaire

La première église, qui était plutôt une chapelle de bois, a été construite par les paroissiens en 1658 sur un terrain donné par Étienne Lessard et non par des marins bretons comme le veut la tradition. Érigée trop près du fleuve et inondée lors des grandes marées de printemps, elle est déplacée puis reconstruite en 1661 sur un autre terrain donné par Lessard. La troisième église, bâtie en pierre, fut érigée au même endroit en 1676 grâce au

---

<sup>3</sup> Voir Gagnon (1998 et 1999a).

soutien financier de Mgr de Laval et elle a été restaurée de 1686 à 1688. Elle résiste “miraculeusement” à un incendie allumé volontairement par les Anglais lors de la conquête de 1759 et, en 1785, le curé de la paroisse insiste pour faire démolir l'église et la rebâtir sur un autre terrain en raison d'importantes infiltrations causées par l'eau qui ruisselle de la falaise. C'est l'explication officielle donnée par le curé, mais la lecture des archives a permis de démontrer que c'est surtout en raison d'une lutte entre deux clans de paroissiens. Après de sérieux conflits qui résultent en la fermeture temporaire de l'église, celle-ci est rebâtie presque en entier en 1787-88. Dans les années 1870, les pèlerinages gagnent en popularité et la première basilique est construite en 1872. Malgré les protestations des paroissiens et des pèlerins, l'ancienne église est démolie en 1878 et remplacée par une chapelle commémorative qui est élevée sur les fondations du transept. La basilique est détruite par un incendie en 1922 et la construction de la basilique actuelle débute l'année suivante. Celle-ci est inaugurée en 1934, mais son ornementation intérieure et extérieure se poursuit encore de nos jours.

Trois individus se partagent la “paternité” du sanctuaire : Étienne Lessard, qui a fait don du terrain pour construire l'église; le curé Thomas Morel, qui rédige un recueil de miracles publié dans les *Relations des Jésuites* en 1687 (Thwaites 1959, vol. 51); et Mgr de Laval qui appuie la dévotion naissante. La lecture des archives a permis de découvrir le rôle essentiel joué par la famille Lessard dans la transformation d'une église paroissiale en centre de pèlerinage (Gagnon 1998, 1999a). Non seulement offre-t-elle le terrain pour bâtir l'église et pour établir un village, mais les premiers miracles ont lieu dans l'une de ses maisons où logent les pèlerins, et Étienne Lessard est également le premier miraculé d'une longue liste<sup>4</sup>. En approuvant le recueil de miracles de Morel et en appuyant la dévotion à Sainte Anne, Mgr de Laval confirme la fonction miraculeuse du sanctuaire et légitime le pouvoir de la sainte en attribuant les miracles à la médiation d'une statue qu'il offre vers 1661<sup>5</sup> (voir photo 15, annexe 9). La diffusion des miracles, qui se fait d'abord de bouche à oreille, doit être interprétée à la lumière du climat de “merveilleux” qui règne dans les

---

<sup>4</sup> Les Lessard étaient également reconnus pour leurs dons de guérisseurs, ou de “ramancheurs” – un terme encore utilisé de nos jours au Québec – et dans les années 1990, un membre de cette famille vivant à Sainte-Anne-de-Beaupré était encore réputé dans la grande région de Québec pour ses talents de “rabouteux”, un autre terme vernaculaire.

<sup>5</sup> Nous avons vu que les Mamit Innuat attribuent le même rôle aux statues de sainte Anne. Ce sont elles qui valident le statut miraculeux des autels domestiques et des sanctuaires de pèlerinages.

années 1660 : présence de signes dans le ciel, tremblements de terre, guérisons miraculeuses<sup>6</sup> et conversion des huguenots de la vallée du Saint-Laurent. Cette époque se caractérise surtout par une activité religieuse intense qui doit être reliée au climat de crise causé par les guerres iroquoises. D'ailleurs, une étape importante dans la consécration de l'église de Sainte-Anne-de-Beaupré comme lieu de pèlerinage correspond aux nombreux pèlerinages entrepris par la noblesse de la Nouvelle France en 1666 en réponses aux souffrances et inquiétudes causées par cette guerre impitoyable.

Cette période d'effervescence et d'improvisation des pratiques pèlerines est suivie par l'élaboration de gestes significatifs dont le premier consiste à doter le sanctuaire d'une relique<sup>7</sup>. Si la fonction la plus importante du sanctuaire demeure sans contredit les guérisons miraculeuses, l'apparition des indulgences, en tant que mesure de renforcement positif qui s'attache à toutes les pratiques de dévotion entourant ce culte, occasionne un glissement du discours miraculeux – concerné par la dimension matérielle des faveurs – vers un discours sacrificiel qui encourage la dimension spirituelle des faveurs. Ce déplacement s'opère dans un contexte d'institutionnalisation des rites entrepris par Mgr de Saint-Vallier au début du XVIII<sup>e</sup> siècle. On assiste alors à l'instauration de rituels et à la mise en place d'éléments cultuels routiniers. Si les premiers miracles sont spontanés et imprégnés de "merveilleux", rapidement, ils deviennent imputables à des pratiques de dévotion particulières : neuvaine, don, pèlerinage, vœu, promesse. Ces pratiques normatives justifient le culte, permettent d'en exclure les éléments de superstition et situent les miracles accomplis à Sainte-Anne à l'intérieur d'un espace et d'un temps sacrés. On pourrait même qualifier ce changement de "sanctification" de la liminarité<sup>8</sup>. Les processions avec la statue, qui ont lieu à l'extérieur de cet espace sacré, deviennent peu à peu la seule pratique à conserver une fonction miraculeuse pour lutter contre les événements déstabilisants qui frappent la colonie naissante (maladies, invasion d'insectes, mauvaises récoltes, guerres).

---

<sup>6</sup> Pour une description et une analyse de cette période, voir Pioffet (1997).

<sup>7</sup> Il s'agit d'une portion de la main de sainte Anne obtenue du chapitre de Carcassonne en 1668 par Mgr de Laval qui l'expose solennellement en 1670. La Grande Relique actuelle est l'avant-bras de sainte Anne, provenant de la Basilique Saint-Paul-hors-les-murs de Rome et offerte au Sanctuaire par le Pape Jean XXIII en 1960 (Baillargeon 1978:96).

<sup>8</sup> Comme toute pratique liminaire émerge dans un premier temps à l'extérieur des cadres systémiques, la première fonction qui préside à la fondation d'un centre de pèlerinage est de normaliser et d'inclure ces pratiques à l'intérieur d'un nouveau cadre normatif.

Au milieu du XIXe siècle, en raison de l'amélioration des moyens de communication et de transport, le culte à sainte Anne s'institutionnalise et ce passage est marqué par un changement profond dans la pratique pèlerine et par l'apparition d'un discours officiel sur le sanctuaire. Ce discours met l'accent sur la dimension sacrificielle du pèlerinage, mais il réfère toujours aux miracles, qui se multiplient, afin d'encourager la dévotion à sainte Anne. La diffusion des récits de miracles par les *Annales de la bonne sainte Anne*, une revue propagandiste créée en 1873, devient le moyen par excellence pour encourager les dons pour la construction et l'entretien de la première basilique de 1872 et de la seconde à partir de 1923. En 1876, sainte Anne est nommée "Patronne de la Province Ecclésiastique de Québec" et un mandement en justifie le culte, statue sur sa validité et sur les rituels.

La fête de sainte Anne, qui a lieu le 26 juillet, ainsi que la neuvaine préparatoire, est la période culminante du culte et c'est à cette époque de l'année que le sanctuaire accueille le plus grand nombre de pèlerins. Instaurée par Mgr de Laval en 1667, cette fête tire son origine du Moyen Âge européen alors que la sainte était invoquée durant les canicules de juillet, un temps carnavalesque d'inversion où les femmes sont des femmes fortes et adoptent un comportement et une apparence masculines (Sautman 1995:87). Comme toutes les fêtes d'inversion ou liminaires mènent à des débordements, dès 1719, la consommation d'alcool semble importante le jour de la fête de sainte Anne à Sainte-Anne-de-Beaupré, car une ordonnance condamne à l'amende les étrangers qui vendent des boissons enivrantes tout en laissant la liberté aux paroissiens d'en vendre chez eux. En 1808, en réponse aux plaintes reçues par le curé et quelques pèlerins indignés, Mgr Plessis ordonne une enquête sur la pratique des fêtes de dévotion profanées par des désordres et des festivités et demande à chaque curé de les observer, de les décrire et de donner leur avis sur leur suppression éventuelle. L'affaire se conclut deux ans plus tard par la suppression générale des fêtes patronales de paroisse qui seront désormais célébrées le premier dimanche après la Toussaint pour que les "mauvais chrétiens" ne puissent plus courir d'une fête à l'autre. On fera toutefois exception des fêtes paroissiales célébrées dans les villes de Québec, Montréal et Trois-Rivières, car elles sont plus facilement encadrées, et de celle de sainte Anne à Sainte-Anne-de-Beaupré en raison de son impact positif sur la foi des fidèles. Mais la fête ne va pas sans désordres et un curé de la paroisse en demande l'abolition une première fois en 1839. Les désordres et débordements dus à la

consommation d'alcool continueront et il sera périodiquement question de supprimer la fête ou à tout le moins son caractère profane et ludique jusqu'au début du XXe siècle.

En ce qui concerne l'impact du culte de sainte Anne sur les populations autochtones, nous avons vu dans la section 1.2.2 que ce sont les missionnaires capucins, récollets et jésuites qui sont plus ou moins directement responsables de sa diffusion du XVIIe au XIXe siècles. Si la sainte semble avoir été adoptée par toutes les nations autochtones de l'est du pays, les archives et les sources écrites concernant leur dévotion et leurs pèlerinages sont d'une rareté accablante. Les *Registres de Sainte-Anne-de-Beaupré* rapportent plusieurs dons en fourrures et bagues d'argent faits par des Algonquins, Montagnais, Abénaquis et Malécites, et soulignent le passage de Micmacs, de Têtes de Boules (Atikamekw) et de Papinachois. De 1707 à 1852, on dénombre dans les *Registres* 74 baptêmes, mariages et sépultures se rapportant à la nation micmac et, sur ce nombre, 37 personnes qui ont voulu se faire enterrer à l'ombre du sanctuaire. Pour éviter aux Montagnais de la Haute-Côte-Nord de longs déplacements, on construit des chapelles dédiées à Sainte-Anne à Tadoussac et aux Ilets-Jérémie vers les années 1750, mais le Montagnais, tout comme les Micmacs, préféreront toujours le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Les rares descriptions de la dévotion et des pèlerinages amérindiens nous viennent de la *Relation des jésuites* de 1667 à 1687 (Thwaites 1959, vol. 54:298-300, vol. 63:94-98) où nous voyons que les Jésuites ont essayé d'inculquer le culte de la Vierge aux Hurons et aux Montagnais, mais le choix de sainte Anne comme patronne revient aux Amérindiens eux-mêmes.

Un second événement réunit les Amérindiens au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Il s'agit de la "Fête des Indiens" qui a lieu le dernier dimanche de juin depuis la fin des années 1950. Si les Hurons, Abénakis et Malécites participent en grand nombre à cette fête, aucun des aînés mamit innuat interviewés n'a entendu parler de cet événement. Par contre, les aînés d'Unamen Shipu se rassemblent à l'église paroissiale le 21 juin, date de la Journée Nationale des Autochtones, pour prier pour les Indiens à cette occasion, tandis que les jeunes organisent une fête et prennent de l'alcool autour d'un feu de joie.

#### 6.1.2 - Description du sanctuaire

Le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré incorpore aujourd'hui plusieurs sites de dévotion dont le plus important est sans contredit la statue miraculeuse de la sainte située dans la

basilique<sup>9</sup>. Point de convergence des pèlerins de toutes nationalités<sup>10</sup>, ceux-ci vont prier devant la statue, se recueillent ensuite devant la chapelle de la Grande Relique puis empruntent le déambulatoire et ses chapelles rayonnantes avant de descendre dans la crypte où on retrouve la chapelle de l'Immaculée, la chapelle de la Pietà, la châsse du père Pampalon<sup>11</sup>, la chapelle du St-Sacrement et une salle de prière. À l'extérieur de la basilique, on retrouve la statue monumentale de sainte Anne, la source miraculeuse, le chemin de la Croix<sup>12</sup>, la Scala santa, la chapelle commémorative, la chapelle des âmes et l'église Saint-Gérard. Enfin, le couvent des soeurs Franciscaines, le Musée et le Cyclorama ne sont pas considérés comme des sites de dévotion et ils sont peu fréquentés par les pèlerins.

Durant la neuvaine de l'été 1998, j'ai visité deux fois par jour tous les sites de dévotion afin d'observer les pratiques dévotionnelles, les performances et les expressions des pèlerins pour définir une hiérarchie entre les "pouvoirs" qu'ils confèrent aux différentes "stations" présentées dans le paragraphe précédent. On peut donc juger de la popularité d'un site de dévotion à l'affluence des pèlerins, mais c'est surtout le nombre de demandes de faveurs écrites, comme l'avait observé Doran (1979), et d'objets de dévotion laissés par les pèlerins qui témoignent de son importance. Les demandes de faveur et les objets de dévotion (photographies, chapelets, fleurs, objets divers) sont régulièrement recueillis puis conservés au monastère des Rédemptoristes<sup>13</sup>. Soulignons que des quatre lieux de dévotion les plus

---

<sup>9</sup> Le second est le magasin de l'église. Bien que ce ne soit pas un site de dévotion, c'est un lieu de passage obligé pour tous les pèlerins, tout comme l'Avenue Royale avec ses dizaines de boutiques de souvenirs plus ou moins pieux. L'habitude de ramener un souvenir (médaille, statue, image, chapelet et autre objet de piété) d'un centre de pèlerinage est une pratique ancienne qu'il faut éviter de juger de façon primaire. Nous avons vu dans le chapitre précédent l'importance de ces objets pour les Innus d'Unamen Shipu. Ce sont des signes tangibles du pouvoir du sanctuaire et de l'immanence de la sainte et ils sont vénérés en tant que tels.

<sup>10</sup> Plusieurs groupes de pèlerins arrivent au début de la neuvaine (le 17 juillet), mais la majorité d'entre eux se présente le 24 juillet et l'affluence est à son apogée le jour de la fête de sainte Anne, le 26 juillet. Bien qu'un nombre important des individus qui visitent le sanctuaire durant l'année puissent être considérés comme des touristes (la basilique fait partie des tours offerts par les compagnies touristiques de Québec), la grande majorité de ceux qui fréquentent le site durant la neuvaine correspond à ce que l'on entend par pèlerin, car ils participent aux activités religieuses et perçoivent le site comme un endroit sacré et non comme un site touristique.

<sup>11</sup> Patron des alcooliques et des toxicomanes, le père Alfred Pampalon est né à Lévis en 1867. De santé fragile, il entre en 1886 chez les rédemptoristes, il meurt de la tuberculose en 1896 et son procès de béatification a été introduit à Rome en 1922 (Baillargeon 1978:141 et Desrochers 1922).

<sup>12</sup> Je réfère au "chemin de la Croix" lorsqu'il s'agit du lieu, et au "chemin de croix" lorsqu'il s'agit de la pratique.

<sup>13</sup> Les sites de dévotion ont été moins ornés de demandes de faveur et d'objets à l'été 2000 qu'en 1998. Probablement qu'ils étaient enlevés au fur et à mesure.

populaires à la fin du XIXe siècle (la chapelle des âmes, la chapelle commémorative, la Scala Santa et la basilique) seules la Scala Santa et la basilique ont conservé ce statut de nos jours, les deux autres n'étant plus que des curiosités<sup>14</sup>.

Commençons notre visite du sanctuaire en nous attachant aux pas du pèlerin et dirigeons-nous vers la statue miraculeuse, but principal du pèlerinage<sup>15</sup>. Autrefois située en plein centre de la première basilique, à l'avant de la nef, et portant "ombrage" au maître-autel, elle a été déplacée face à la chapelle de la Grande Relique située dans le transept nord lors de la construction de la basilique actuelle<sup>16</sup>. Tout d'abord, le pèlerin écrit sa demande sur un feuillet officiel qu'il prend dans un présentoir. Il fait ensuite brûler un lampion sur un des nombreux chariots situés à gauche de la statue<sup>17</sup> puis, il va s'agenouiller sur le prie-Dieu de la statue, dépose sa demande de faveur ou remercie la sainte d'une faveur exaucée. Habituellement, en raison de la très forte affluence à cet endroit, les pèlerins jouent du coude autour de la statue. Dès qu'une place se libère, si petite soit-elle, quelqu'un s'y installe en poussant un peu les autres s'il le faut. Plusieurs "aides de Sainte-Anne", qui sont en quelque sorte les "gardiens du temple", veillent à ce qu'il n'y ait pas de bousculade.

La statue de sainte Anne est un endroit de choix pour l'étude du comportement humain en présence d'un objet sacré reconnu pour son pouvoir miraculeux<sup>18</sup>. Le 19 juillet 1998, j'y ai observé un événement particulier. Le prédicateur invité pour la neuvaine, Jean-Claude

---

<sup>14</sup> Nous verrons plus loin que la chapelle commémorative fait encore l'objet d'une dévotion particulière de la part des Innus.

<sup>15</sup> Ce tracé diffère quelque peu de celui suggéré dans le Guide du pèlerin (Baillargeon 1978).

<sup>16</sup> Pour l'histoire de cette statue, voir Tremblay et Tousignant (1989). C'est suite à une lettre du Cardinal Villeneuve, qui avait demandé, "par respect des normes liturgiques, de ne plus exposer la statue en face du maître-autel, mais bien dans une des chapelles du transept" (*idem*:90).

<sup>17</sup> Selon le "préposé aux lampions", les 25 et 26 juillet, les pèlerins ont fait brûler 391 caisses de lampions. Quand tous les lampions d'un chariot sont allumés, le préposé amène le chariot dans les tours de la basilique. En soirée, la lumière que ces lampions dégagent à l'intérieur des tours est visible de l'extérieur.

<sup>18</sup> En 1997, face à la statue, les mains d'une femme se sont mises à suinter de l'huile. Les gens la touchaient puis se signaient avec cette huile. Suzanne Boutin, anthropologue, a assisté à cet événement qui a également été confirmé par un père Rédemptoriste que j'ai rencontré l'été suivant. Peu impressionné par cette expression extatique, il a dit à la femme d'aller se laver les mains et de laisser les pèlerins tranquilles! La dimension monétaire exerce également un attrait sur certains. Les gens déposent quelquefois de l'argent dans le puits de la statue et, le 23 juillet 2000, une aide de Sainte-Anne a pris sur le fait un enfant qui ramassait l'argent en passant ses petits bras entre les colonnes. Il répétait son manège depuis quelques jours. Il avait 45\$ sur lui et il s'est mis en colère parce que l'aide de Sainte-Anne ne lui a rien laissé!



Filteau<sup>19</sup>, discute avec une famille dont l'enfant handicapé est en chaise roulante. Il va chercher un lampion, l'allume et le remet à l'enfant puis continue sa discussion avec les parents. Débute alors devant le Grand Reliquaire<sup>20</sup> un rituel étrange que je qualifierais "d'incitation au miracle". Il prend l'enfant, le soulève devant la relique puis lui fait faire quelques pas avec l'aide de la mère. Les pèlerins, toujours à l'affût de "merveilleux", s'attroupent rapidement et un murmure parcourt la basilique. L'enfant marche difficilement, cela le fait visiblement souffrir et il gémit de douleur lorsqu'ils le remettent dans sa chaise roulante. Le miracle n'a pas eu lieu. Après avoir pris congé de la famille, le prédicateur impose les mains à une pèlerine en lui mettant une main sur chaque épaule pendant deux ou trois minutes.

Au début de la neuvaine de 1998, j'ai remarqué qu'une photo, quelques fleurs et une demande de faveur pliée sous le socle d'un ange avaient été déposées à la statue miraculeuse. Le 20 juillet, les quelques objets de piété qui ornaient l'autel de la Grande Relique et la statue miraculeuse ont été enlevés mais, dans le courant de la journée, quelques fleurs y seront déposées<sup>21</sup>. Comme à chaque année, le 25 juillet, dernier jour de la neuvaine, les anges qui entourent la colonne de la statue ont été richement décorés et "habillés" de voiles, colliers et chapelets par les Gitans et les Italiens, et l'autel de la Grande Relique est garni de fleurs. Le lendemain, pour la fête de sainte Anne, tout a été enlevé à l'exception des fleurs de l'autel de la Grande Relique.

Après avoir prié à la statue et à l'autel de la Grande Relique, certains pèlerins font le tour des chapelles déambulatoires. Ces douze chapelles, situées derrière le chœur, sont, de

---

<sup>19</sup> À chaque année, un prédicateur est invité. En 1998, c'était au tour de Jean-Claude Filteau, diacre et professeur de théologie à l'Université Laval. Plusieurs personnes m'ont témoigné que sa présence n'était pas appréciée des pèlerins du fait de l'ambiguïté de son statut. En chaire, il parlait souvent de sa femme, ce qui créait un malaise palpable et une forte réaction chez les pèlerins qui croyaient avoir affaire à un ecclésiastique. Il était d'ailleurs vêtu comme tel. Certains le traitaient même "d'accoté". De plus, son style charismatique et empreint de jovialité tranchait fortement avec l'austérité que le pèlerin s'attend à voir respecter en ces lieux. Précisons qu'il a fait faire de l'aérobic aux fidèles et qu'il a remplacé le signe de paix (il s'agit de donner la main à ses voisins), par un baiser aux alliances! Étonnés, les gens se sont regardés les uns les autres puis se sont donnés la main comme le veut cette pratique récente.

<sup>20</sup> Encore ici, Filteau fait fi de la tradition, préférant le Grand Reliquaire à la statue comme source de miracle.

<sup>21</sup> Un fleuriste est installé en permanence à l'entrée principale du sanctuaire, entre le terrain de la basilique et le stationnement.

gauche à droite, dédiées à sainte Anne, saint Alphonse, Notre-Dame-du-Perpétuel-Secours, saint Patrick, saint Joseph, saint Benoît, saint Jean-Baptiste de la Salle, saint Joachim, saint Jean-Baptiste, au coeur eucharistique, à saint Gérard, et à la sainte Famille. Ces chapelles sont richement ornées de mosaïques et de sculptures taillées dans les marbres et les pierres les plus variés. Les pèlerins en font le tour en touristes plus qu'en dévots et il n'y a aucun signe de dévotion à l'exception de quelques bouquets de chrysanthèmes qui ont été déposés le 25 juillet devant la chapelle de sainte Anne.

En sortant du déambulatoire, les pèlerins passent devant les statues de procession de sainte Anne qui sont à droite de l'autel. Ces statues sont "réservées" par les pèlerins gitans et italiens qui les porteront durant les deux processions au flambeau dans la colline, moments parmi les plus importants de la neuvaine, qui ont lieu en soirée les 25 et 26 juillet. Personne d'autres n'oserait s'approprier ces statues tellement la volonté des Gitans et des Italiens, qui font bloc autour des statues, est fermement démontrée durant la messe qui précède la procession. Les pèlerins passent ensuite devant les bannières<sup>22</sup> qui sont également l'objet d'enjeux lors de ces processions. Ils s'y arrêtent plus ou moins longuement puis sortent de la basilique ou se dirigent à la chapelle de l'Immaculée située dans la crypte. C'est un lieu tranquille et frais où les gens viennent se reposer lorsqu'il n'y a pas de service liturgique. Cette chapelle est très populaire auprès des pèlerins depuis sa rénovation au milieu des années 1980 et plusieurs objets de dévotion y seront déposés tout au cours de la neuvaine, surtout à la statue de sainte Anne adossée au mur sud. On y retrouve de nombreuses photos, des demandes de faveurs pliées et des petits oiseaux bleus tressés qui sont déposés par les Innus de Mashteuiatsh. Le 24 juillet, tous les objets sont enlevés et ceux qui sont déposés sont ensuite enlevés au fur et à mesure.

Dans le déambulatoire de la crypte, on retrouve une superbe reproduction grandeur nature de la célèbre Pietà de Michel-Ange. C'est un autre lieu de dévotion populaire et les pèlerins y déposent des photos, des fleurs, des demandes de faveurs, des petits oiseaux tressés et tous ces objets sont également enlevés le 24 juillet. De l'autre côté du déambulatoire, une chapelle est dédiée au père Pampalon qui est renommé pour guérir les problèmes d'alcool

---

<sup>22</sup> Ces bannières, qui sont des oeuvres d'art richement brodées, ont été laissées au sanctuaire par les groupes de pèlerins et elles sont identifiées au nom de ces groupes. Certaines sont très anciennes et nous verrons que de nouvelles s'y ajoutent à l'occasion.

et de drogue. Un immense registre, où les pèlerins écrivent les faveurs obtenues, en est à ses dernières pages, mais je n'ai vu aucun objet de dévotion à cet endroit très fréquenté et quelque peu macabre en raison de la présence de la "châsse" du père, un euphémisme pour désigner son tombeau.

En sortant de la crypte par le côté sud de la basilique, le pèlerin passe devant l'entrée de la chapelle du Saint-Sacrement. C'est le dernier endroit de la basilique que les pèlerins visitent et il n'y a aucun signe de dévotion à cet endroit. C'est une église dans la basilique et elle semble échapper à son statut. On l'utilise pour bénir les mariages qui sont nombreux durant la neuvaine, car c'est la seule église du diocèse de Québec qui unit les gens des autres paroisses sans les obliger à suivre les cours de préparation au mariage<sup>23</sup>.

En juillet 1998, une salle de prière, aménagée à l'usage des pèlerins à l'arrière de la chapelle de l'Immaculée, était un site de dévotion populaire. L'ambiance invite à la méditation et la salle est maintenue dans la pénombre. Une lumière verte posée sur le sol éclaire une croix en bois rond grandeur nature. Sur le mur du côté ouest, on a collé un arbre en carton et on demande aux gens d'inscrire leurs intentions de prières sur des feuilles de carton vert et de les coller dans l'arbre dessiné en papier rose. En quelques jours, "l'arbre à intentions" est rempli de plus de soixante feuilles. Pourtant, en juillet 2000, les responsables n'ont pas réaménagé le site. Pour sortir de la basilique, le pèlerin passe ensuite devant le bureau de la *Revue de la Bonne sainte Anne*, à sa droite, et devant le bureau des Aides de Sainte-Anne à sa gauche. Enfin, dans le passage de l'entrée nord de la basilique, on remarque quelques graffitis sur un mur de plâtre qui n'a pas été repeint depuis 1990. C'est le seul endroit du sanctuaire qui se prête à ce type d'expression. On y retrouve des inscriptions concernant des peines d'amour, des demandes pour sortir de "l'enfer de la drogue et de la boisson", des demandes de guérison pour soi ou pour les autres, et des demandes de travail; et il semble qu'apposer sa signature sous un graffiti de demande de faveur est un acte important.

---

<sup>23</sup> Ce qui n'était pas le cas au milieu des années 1970. Doran (1979:205) souligne que "les pères évitent dans la mesure du possible de célébrer à Ste-Anne des mariages autres que ceux de la paroisse, en imposant entre autres des démarches particulières à accomplir".

Le parvis, ou la grande place de la basilique, est le lieu où se déroulent par beau temps les processions au flambeau durant les huit premiers jours de la neuvaine. Des bancs sont disposés autour de la basilique pour les pèlerins et les gens qui veulent regarder la procession. Si le temps est à l'orage, et ils sont fréquents et violents en cette saison, la procession a lieu dans la basilique et seules les personnes en chaises roulantes sont invitées à y participer, une politique qui est peu respectée. Le parvis est également un lieu de rencontre et c'est à cet endroit qu'a lieu la bénédiction des malades le 26 juillet en après-midi. Située plus à l'ouest, entre l'hôpital de Sainte-Anne-de-Beaupré et la basilique, la statue monumentale de sainte Anne est un des endroits les plus prisés par les pèlerins pour prendre des photographies de leur groupe (voir photo 16, annexe 9). Cette statue, entourée de deux fontaines, représente l'éducation de la Vierge<sup>24</sup> et elle fut offerte par Émile Brunet en 1958 pour le tricentenaire du sanctuaire en remplacement de la statue de la sainte Famille qui était érigée à cet endroit.

Un des endroits les plus fréquentés sur le terrain du sanctuaire est la source miraculeuse située du côté nord de l'Avenue Royale. On ne sait pas exactement à quelle époque elle fut installée à cet endroit mais, en 1873, le premier numéro des *Annales de la Bonne Sainte Anne* en fait mention. La source qui jaillit de la colline est recueillie dans un réservoir aménagé en 1876 et surmontée d'une statue de sainte Anne. La première fontaine a été déplacée lors de l'agrandissement de l'Avenue Royale en 1926, et la statue de la sainte, qui est dressée sur une colonne de granit au centre de la fontaine, est l'oeuvre de Louis Jobin (Baillargeon 1978:145).

Les pèlerins s'y désaltèrent, certains s'en aspergent la tête, le cou ou toute autre région du corps. Ils y remplissent des bouteilles qu'ils ont apportées ou achetées au magasin de la basilique. Faire des provisions de cette eau réputée pour ses vertus médicinales, qu'ils font bénir avant de partir, est une des dernières activités de la neuvaine. À partir de la source, trois sentiers permettent aux pèlerins de se diriger vers le chemin de la Croix, la Scala Santa ou la chapelle commémorative.

---

<sup>24</sup> Comme le précise le sculpteur, "sainte Anne aurait environ 45 ans et la Vierge 3 ans" (cité dans Baillargeon 1978:13, 15).

Érigée sur les transepts de l'ancienne église, la chapelle commémorative attire peu les pèlerins et les gens semblent même hésiter un peu avant d'y entrer. C'est surtout un endroit que l'on visite rapidement et je n'y ai observé aucune dévotion particulière en 1998. La chapelle possède une copie de l'ex-voto de Tracy et une copie de la peinture du frère Luc ainsi que la chaire de l'ancienne église.

Les pèlerins empruntent ensuite le chemin de la Croix, soit individuellement, en petits groupes ou avec les gens de la pastorale lors des chemins de croix officiels qui ont lieu tous les jours de la neuvaine à 15h15, en français, ou en anglais à 17h40. En cas de pluie, le chemin de croix a lieu dans la chapelle de l'Immaculée. Les stations, dont les personnages sont reproduits grandeur nature, sont en fonte bronzée. Ces sculptures ont été installées de 1913 à 1945 (Baillargeon 1978:156). Certains groupes de pèlerins font le chemin de croix à différents moments de la journée et ceux des Italiens, des Portugais et des Gitans sont les plus colorés. Ils portent des bannières et chantent haut et fort. Le 21 juillet 1998, j'ai observé cet exercice de piété en suivant un groupe de près de deux cents pèlerins d'origine italienne. Les deux tiers de ce groupe sont des femmes et ce sont elles qui portent les bannières et qui ouvrent la procession.

L'exercice dure environ quarante minutes et devant chaque station, le groupe chante quelques versets puis, à l'aide d'un porte-voix, une femme décrit la station et le groupe entonne un chant puis se remet en marche vers la station suivante. Tous portent un macaron de saint Alphonse de Liguori, le fondateur des Rédemptoristes, du côté du coeur. Soulignons qu'aucun officiel du sanctuaire ne les accompagne. Un second groupe d'Italiens fait le chemin de croix en silence au même moment. Ils sont une vingtaine et c'est un homme qui porte la bannière. Entre les stations, il présente la face de la bannière au groupe et lorsqu'il arrive à une station, il la tourne devant la sculpture. J'ai remarqué qu'il n'y a aucun objet de piété sur les sculptures du chemin de la Croix, et ce, durant toute la durée de la neuvaine.

Après le chemin de croix, les pèlerins vont à la Scala Santa<sup>25</sup>. Cette construction de trois étages est dédiée à la passion du Christ. Au rez-de-chaussée, on retrouve la grotte de l'Agonie où trois groupes de sculptures placées dans des alcôves représentent le sommeil des apôtres, l'agonie de Jésus au jardin de Gethsémani<sup>26</sup> et le baiser de Judas. Au premier étage se trouve le Saint Escalier, des cartes de la Palestine et trois groupes de sculptures placées sur des autels : le Calvaire, la Pietà et Jésus apparaissant à Marie-Madeleine. Sur la porte d'entrée, une photo ancienne représente l'escalier original situé à Saint-Jean-de-Latran à Rome. Au deuxième étage, trois ensembles de sculptures représentent, de droite à gauche, la rencontre avec sainte Véronique, l'Ecce Homo et la flagellation de Jésus. Une statue de bois, qui était autrefois dans la crypte de la basilique et qui représente le Christ souffrant a été installée au fond de la salle en 1977.

Dans la grotte de l'agonie, la fameuse "grotte" décrite par les interlocuteurs innus et les anciens, on ne retrouve aucun objet de dévotion. Les lugubres sculptures de Zens ne motivent pas la dévotion des pèlerins et, de plus, il règne à l'entrée une forte odeur d'humidité, de bois pourri et d'urine. Au premier étage, les demandes de faveurs et les objets de dévotion (deux photos d'enfants, trois bouquets séchés) sont disposés au pied de l'autel du Calvaire tandis que les autres autels sont vides. À la porte d'entrée, un écriteau indique aux pèlerins qu'ils doivent monter à genoux les trente-deux marches de l'escalier (dont quatre sont des marches préparatoires, le Saint Escalier en compte vingt-huit). Les prières qui correspondent à chaque marche sont écrites dans le dépliant que le pèlerin prend dans le présentoir situé à l'entrée. Deux autres escaliers, situés à l'arrière, servent à redescendre ou à monter pour ceux qui ne veulent ou ne peuvent faire l'exercice.

Plusieurs photos et demandes de faveurs sont exposées sur les autels latéraux du deuxième étage (la flagellation et la rencontre avec sainte Véronique) et les déliants de la Scala Santa servent souvent à cet effet. Les demandes sont faites à sainte Anne et on remarque des photos d'enfants et de défunts, environ cinquante sur chaque autel, mais

---

<sup>25</sup> Voir Baillargeon (1978:153-154). La Scala Santa, inaugurée en 1894 et rénovée en 1977, est une réplique de l'escalier du prétoire que Jésus monta pour rencontrer Ponce Pilate. Première du genre en Amérique, c'est au XIXe siècle que l'usage de construire cet escalier et d'en monter les marches à genoux se répandit dans le monde catholique. Dans les contre-marches de l'escalier on retrouve des pierres enchâssées qui proviennent des sanctuaires de la Terre sainte.

<sup>26</sup> Le bureau de poste de La Romaine porte d'ailleurs ce nom.

c'est l'autel de la flagellation qui en accueille le plus grand nombre (voir photo 17, annexe 9). Au fond, le Christ souffrant reçoit les prières des pèlerins à la fin de l'exercice. Durant la neuvaine de l'année 2000, je n'ai remarqué aucune demande de faveur, ni photos, ni fleurs, ni papiers à cet endroit. En fait, on en trouvait uniquement à la statue miraculeuse et à l'autel de la Grande Relique et il y avait également un papier inséré dans le cadre d'une station du chemin de croix de la chapelle de Saint-Gérard, comme si les officiels du sanctuaire avaient voulu faire disparaître ces exemples de "dévotion populaire" lors du grand Jubilé de l'an 2000.

Située un peu à l'ouest du chemin de la Croix, la chapelle des âmes, ou chapelle du cimetière, est un ancien charnier où l'on mettait les corps des défunts durant l'hiver et qui a été converti en chapelle. Elle est située à côté de l'ancien cimetière et tous les murs sont couverts de plaques commémoratives en marbre qui datent des années 1850 à 1950. La majorité des plaques sont en anglais et proviennent des États-Unis et les autres proviennent du Québec et de la France. Tout comme la chapelle commémorative, elle est délaissée et il n'y a aucune dévotion à cet endroit. Seule exception, le 25 juillet 1998, durant la préparation de la procession dans la colline, deux jeunes gitans semblent faire une petite cérémonie avec deux lampions allumés de chaque côté de la porte d'entrée.

Tout en haut du chemin de la Croix et surplombant la basilique, la chapelle de Saint-Gérard Magella, un disciple d'Alphonse de Liguori réputé pour son intervention auprès des parturientes, n'est pas très fréquentée<sup>27</sup>. Elle dessert le monastère des Rédemptoristes où, selon les années, les pèlerins peuvent loger. Le reste du temps, c'est un lieu de retraite. C'est une belle chapelle, bien ornée et aux belles boiseries. Il y a une inscription sous verre sur la balustrade de l'autel latéral de l'église : "Quand les Soeurs Rédemptoristes nous ont laissé le monastère, elles ont insisté pour que soit maintenue la neuvaine perpétuelle d'une lampe qui brûle jour et nuit au pied de la statue de saint Gérard aux intentions des personnes qui viennent prier ici. La communauté Marsio Virgo Maria". Le 19 juillet 1998, deux petites photos ont été glissées sous le verre de la statue de la Vierge à droite de l'autel à l'entrée de la chapelle et, le 23 juillet 2000, j'ai remarqué un petit papier plié en quatre

---

<sup>27</sup> Nous avons vu que ce rôle est habituellement associé à sainte Anne elle-même.

dans un des tableaux du chemin de croix. Ce sont les seules marques de dévotion que j'y ai trouvées.

À une centaine de mètres à l'est, de l'autre côté de la Côte des Sept-Crans, se trouve le monastère des Franciscaines Missionnaires de Marie. Elles y tiennent une boutique d'artisanat et la soeur qui en est responsable me dit que très peu de pèlerins fréquentent ce site malgré l'affiche qui annonce la boutique. Ce monastère, qui se situe pourtant dans les limites du sanctuaire, ne comporte pas de lieu de culte ou de dévotion et, contrairement à la chapelle de Saint-Gérard, la chapelle des Franciscaines n'est pas accessible aux pèlerins.

Terminons ce tour du sanctuaire avec une visite au Musée de Sainte-Anne-de-Beaupré et au Cyclorama de Jérusalem. Le Musée de Sainte-Anne-de-Beaupré, l'ancien Historial qui a été rénové en 1997, est peu fréquenté par les pèlerins. Ceux-ci se disent peïnés de ne plus y retrouver les vieilles statues de cire de l'Historial. Tout comme autrefois, de nombreuses sculptures y sont présentées et les anciens ex-voto du sanctuaire y sont exposés. C'est un très beau musée construit selon les derniers développements de la muséologie. Une section est consacrée aux pèlerins autochtones et on peut y voir de l'huile de loup-marin qui était offerte par les Micmacs pour éclairer l'église au XVIIIe siècle. Dans cette section, on a transcrit le nom de sainte Anne en langues autochtones : *Se't'an* en micmac ; *Sitan* en malécite ; *Ijunaittuq Annie* en inuit ; *Tititua'an* en innu ; et *N'okkuminân* en cri des Plaines. Il est également inscrit que les "Indiens" perpétuent à Sainte-Anne "la tradition des retrouvailles de la belle saison". Cette explication fonctionnaliste, qui occulte la dimension religieuse du pèlerinage, est également reprise par Mailhot (1993:48) pour expliquer le pèlerinage des Innus de Sheshatshit qui revivraient ainsi pendant quelques jours les rassemblements annuels auxquels donnait lieu la visite du missionnaire. Un autre panneau d'interprétation situe les différents sanctuaires de sainte Anne dans l'est du pays : à Clark City sur la Côte-Nord, à Sainte-Anne-de-Pentecôte à Godbout (1880), à Sainte-Anne-de-Madawaska (1923) ainsi que la chapelle de Tadoussac (1747).

Enfin, la popularité du Cyclorama de Jérusalem, qui était d'ailleurs à vendre en 2000, est dangereusement à la baisse. Il n'y vient que 4 000 visiteurs par année sur les 1 500 000 et plus de pèlerins qui visitent le sanctuaire. Ce lieu n'est pas fréquenté par les Innus d'Unamen Shipu et, comme nous le verrons plus loin, je l'ai visité durant la neuvaine de



2000 avec mon interprète, Adéline Mark, dont c'était la première visite<sup>28</sup>. Le Cyclorama est une toile circulaire monumentale de style pompier datant de 1895 qui est montée sous un grand chapiteau de bois. Elle représente le jour de la crucifixion à Jérusalem et reproduit une dimension de profondeur ou de trompe-l'oeil.

C'est dans ce lieu qui accueille une variété complexe de pratiques pèlerines et dévotionnelles que les Mamit Innuat entreprennent leur premier pèlerinage en 1974. Nous avons vu que la popularité des lieux de dévotion repose sur l'expérience vécue par les pèlerins et influence leurs performances. Par son caractère liminaire, la tradition du pèlerinage permet un accès sans médiation à l'immanence du personnage reconnue par les pèlerins comme le plus puissant du catholicisme. C'est également une des rares activités religieuses de masse qui non seulement a su résister à la baisse de la pratique religieuse qui a débutée au Québec dans les années 1970, mais qui est aujourd'hui en pleine croissance. Dans les sections suivantes, nous allons voir comment les Mamit Innuat, qui vivent le reste de l'année dans un isolement relatif, participent, au niveau social et religieux, à ce pèlerinage qui accueille des individus de langues et de cultures fort différentes pendant une dizaine de jours.

## 6.2 - La dimension sociale du pèlerinage

Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et le rassemblement des aînés qui a lieu tour à tour dans les collectivités innues sont les deux événements majeurs qui permettent aux aînés des différents groupes innus (Mamit Innuat, Innus de l'Ouest et Mushuaunnu) de se rencontrer durant l'année. De leur côté, les jeunes innus se rencontrent au festival de musique amérindienne de Sept-Îles, au Pow Wow de Mingan et, dans une moindre mesure en raison du peu de contacts qu'ils établissent entre eux, à Sainte-Anne-de-Beaupré. Par contre, le rassemblement annuel des jeunes autochtones du Québec leur permet de créer des liens avec des jeunes de toutes les nations du Québec. Selon Mailhot, le pèlerinage à

---

<sup>28</sup> Adéline Mark, qui était également mon interprète à Unamen Shipu à l'été 1999, est venue à Sainte-Anne-de-Beaupré une semaine avant les autres membres de sa communauté afin de travailler pour moi lors du terrain de l'été 2000. Non seulement justifiait-elle ma présence auprès des pèlerins d'Unamen Shipu mais sa présence fut essentielle à la bonne marche de ce terrain.

Sainte-Anne-de-Beaupré et le festival de musique de Sept-Îles jouent un rôle très important dans la construction identitaire innue :

En leur permettant d'actualiser les liens de parenté et d'amitié qui les lient les uns aux autres, quelle que soit leur région d'origine, ces grands rassemblements concourent à renforcer l'idée que les Innus ont beaucoup en commun et que par conséquent ils ne sont ni des Québécois, ni des Terre-Neuviens, ni des Canadiens comme les autres.

(Mailhot 1993:50).

Pour les Mamit Innuat, le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré ne peut toutefois être réduit à sa dimension identitaire ou politique et leur dévotion à la sainte n'a pas la même importance à ces niveaux que pour les Micmacs catholiques qui, entourés de protestants, ne vivent pas le même isolement que les Innus de la Basse-Côte-Nord (Chute 1992:48). Le pouvoir de guérison accordé à la sainte semble être le principal attrait du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré et, selon les interlocuteurs, le rassemblement n'est pas un motif évoqué pour entreprendre le pèlerinage.

Dans la section 5.2.1, nous avons vu que les Innus de la Basse-Côte-Nord qui ont instauré la tradition du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré en 1974 sont William-Mathieu Mark d'Unamen Shipu et Antoine Malleck de Nutashkuan. Ce fut ensuite au tour des Innus de Matimekush-Lac John et de Sheshatshit en 1978<sup>29</sup> (Fortin 1992:93), de ceux d'Utshimassit à la fin des années 1990 et des Naskapis de Kawawachikamach à la même époque à entreprendre leurs pèlerinages. Le voyage, d'une durée d'environ deux jours, est difficile pour les pèlerins des collectivités isolées qui doivent prendre plus d'un moyen de transport pour se rendre au sanctuaire. En raison du coût du voyage et de la distance considérable qu'ils doivent couvrir, environ 2 300 kilomètres aller retour, seulement quelques Innus d'Unamen Shipu ont pu accomplir un pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré jusqu'à ce jour. Comme le raconte Josephis Mark (US 8:5), il fallait autrefois compter un mois pour se rendre en voilier jusqu'à Québec. Quelques Blancs faisaient le pèlerinage<sup>30</sup> mais les Mamit Innuat n'y allaient pas. En fait, "seuls les Innus qui étaient proches de Québec [...] pouvaient faire le pèlerinage".

---

<sup>29</sup> Mailhot (1993:48) dit que ce serait dans les années 1980, mais la date proposée par le père Fortin est plus fiable, car il les accompagnait à cette occasion.

<sup>30</sup> C'est ici la seule mention par les interlocuteurs des pèlerinages entrepris par les Blancs de la Basse-Côte-Nord.

De 1974 jusqu'au milieu des années 1980, les pèlerinages étaient organisés par William-Mathieu Mark qui faisait une collecte de fonds dans la communauté pour payer le trajet en bateau entre Unamen Shipu et Sept-Îles et pour louer un autobus avec chauffeur pour se rendre ensuite à Québec. Selon Hélène Mark, les pères Joveneau d'Unamen Shipu, Fortin de Natashquan et Bergeron de Uashat et Maliotenam ont déjà accompagné les Innus à Sainte-Anne-de-Beaupré, mais ceci ne se fait plus de nos jours.

À Sainte-Anne-de-Beaupré, les Amérindiens installent leur campement (tentes, roulottes ou tentes-roulottes) sur le terrain de camping du sanctuaire (voir photo 18, annexe 9) tandis que les plus fortunés logent dans les nombreux motels avoisinants. La neuvaine débute le 17 juillet mais les Innus de la Côte-Nord commencent à arriver vers le 20 juillet. Le pèlerinage de l'an 2000, année du Jubilé, accueille un nombre plus élevé de pèlerins innus et naskapis qu'à l'accoutumée. Les Naskapis sont arrivés dans trois autobus et ils logent, tout comme les pèlerins de Uashat et Maliotenam, dans des roulottes louées par le Conseil de Bande (une femme de ménage vient même nettoyer les roulottes aux deux jours). En 2000, les "campements" des Innus de Uashat et de Maliotenam étaient séparés par l'allée centrale du terrain, ce qui n'était pas le cas l'année précédente et cette situation avait donné lieu à quelques conflits en raison des tensions qui existent entre les deux communautés.

**Tableau 14 - Le pèlerinage innu à Sainte-Anne-de-Beaupré : transport et hébergement**

COLLECTIVITÉ	MOYEN DE TRANSPORT	HÉBERGEMENT
Utshimassit	avion, train, autobus	tente
Sheshatshit	train, autobus	roulotte
Kawawachikamach	train, autobus	roulotte
Matimekush-Lac John	train, autobus	roulotte
Pakua Shipi,	bateau, auto	tente, motel
Unamen Shipu	bateau, auto	tente, motel
Nutashkuan	auto	tente, roulotte, motel
Ekuanitshit	auto	roulotte, motel
Uashat et Maliotenam	autobus, auto	roulotte, motel
Haute et Moyenne Côte-Nord	auto, autobus	tente, roulotte, motel

Le 21 juillet en après-midi, j'ai reconnu de loin sur le terrain de camping une tente typiquement mamit innuat : toile blanche, piquets latéraux à l'extérieur, perche centrale passée à l'intérieur de la tente, contrairement aux Atikamekw et aux autres Innus qui mettent la perche à l'extérieur de la tente, et une petite croix rouge brodée au-dessus de

l'entrée (voir photo 19, annexe 9). C'est la tente de Dominique-Pierre Mark, le cousin d'Adéline, et de sa famille. Ils étaient absents et nous sommes entrés dans leur tente. Adéline Mark a cherché dans leurs provisions pour trouver du homard, une pratique courante entre membres de la parenté, et nous sommes ensuite allés saluer Antoine Malleck de Nutashkuan et sa famille. Nous retournons à la tente de Dominique-Pierre Mark qui nous invite à partager le saumon et la bannique.

Durant la nuit du 23 juillet, il y a eu du grabuge au campement. De jeunes Innus de Uashat et Maliotenam ont fêté toute la nuit et la police est venue le lendemain matin. Les familles en provenance de Pakua Shipi et d'Unamen Shipu sont arrivées dans la journée du 24 juillet et le nombre de pèlerins est tellement élevé cette année que pour la première fois le navire N.M Nordik Express a dû faire deux voyages entre La Romaine et Natashquan. Le premier voyage eut lieu à 23h le samedi 22 juillet et le second à 11h le lendemain matin. L'heure d'arrivée des familles s'échelonne entre 16h et 23h, dépendant du temps passé au casino de Charlevoix à Pointe-au-Pic! Le premier repas, qui se compose de saumon et de bannique apportés de la communauté, est pris sur le site vers 21h.

Les aînés s'installent dans les tentes "traditionnelles" en toiles avec le petit poêle en fer blanc, tandis que les jeunes familles montent des tentes "modernes" et cuisinent sur des poêles au gaz propane (voir photo 20, annexe 9). Pour les tentes traditionnelles, ils vont chercher les perches, le bois pour la cuisson et le sapinage en forêt sur les terrains du mont Sainte-Anne. Du bois est également disponible à quelques endroits sur le boulevard Sainte-Anne et, en général, ils se servent d'échoueries qu'ils prennent sur le bord du fleuve. Selon une paroissienne de Sainte-Anne-de-Beaupré, les "Indiens" volaient autrefois du bois et les gens de la paroisse qui restent près du camping attendaient la fin de la neuvaine pour mettre leur bois de chauffage dans leur cour. Le 25 juillet au matin, je vais saluer les Innus d'Unamen Shipu. Leur campement se compose de vingt-cinq tentes et chacune loge environ quatre personnes, ce qui fait une centaine de personnes<sup>31</sup>. Je remarque que plusieurs jeunes démontent leurs tentes! Ils me disent qu'ils déménagent en raison du bruit

---

<sup>31</sup> Adéline Mark souligne que ce sont surtout les femmes qui font le voyage, car les hommes doivent rester au village pour surveiller les maisons pour ne pas que les jeunes vendent ce qui s'y trouve pour se payer de l'alcool et de la drogue. D'ailleurs, le 21 juillet, j'ai appris qu'il y a eu du vandalisme au Conseil de bande d'Unamen Shipu et que les jeunes ont tout démoli et tout volé et que le bâtiment doit être reconstruit.

causé par les fétards durant la nuit et par les goélands qui font le ménage du terrain le matin. En matinée, les femmes font la bannique dans des chaudrons qu'elles mettent sur les poêles installés à l'extérieur des tentes, car il fait trop chaud pour les mettre à l'intérieur. Les Mamit Innuat ont apporté du saumon, du homard, de la truite, du castor et du caribou, et les Innus de l'Ouest ont surtout apporté de l'original, un met réservé aux aînés. De leur côté, les jeunes mangent de la "nourriture de Blanc" achetée à l'épicerie. Ils boivent tous beaucoup de thé très fort et tiède (une dizaine de sachets pour un litre d'eau) qu'ils mélangent avec de l'eau et sucent allègrement, environ six cuillères à soupe, avant d'avaler le tout d'un trait dans la "casserole commune" qui sert à cet effet.

À la fin de l'après-midi, William-Mathieu Mark commence à dépecer la pièce de caribou qu'il a apportée d'Unamen Shipu. Une camionnette stationne près de la tente et je vais saluer Philomène Mollen, une invitée d'honneur qui est venue en avion. Plusieurs personnes vont également la saluer mais elle repart aussitôt avec William-Mathieu et Hélène qui sont invités à un repas qui a lieu au Mont Sainte-Anne. C'est donc Philippe, le fils de William-Mathieu, qui continue de préparer le repas auquel je suis convié. Au menu, caribou, pommes de terre et bannique servie sur une nappe déposée sur le sol à l'entrée de la tente. Après le souper, certains quittent pour le sanctuaire tandis que les enfants restent sur le campement et jouent au ballon. Les adolescents et les jeunes adultes bâillent aux corneilles et semblent visiblement s'ennuyer. Le 26 juillet au matin, on sert du saumon et de la truite pour déjeuner, un repas également apporté du village.

Les aînés achètent donc peu de nourriture à l'épicerie de la municipalité. Par contre, les boutiques de souvenirs de l'avenue Royale, ainsi que les magasins de Québec et de Sainte-Anne-de-Beaupré, créent une forte attirance chez les Innus de la Basse-Côte-Nord. Il faut dire que les coûts sont moindres qu'au village. Les principaux achats consistent en objets de piété : sculptures, chapelets et médailles ; et en matériel de camping et de chasse et pêche acheté chez Latulipe à Québec et au Canadien Tire de Beauport, deux magasins spécialisés. Le Dollarama de Sainte-Anne-de-Beaupré, qui vend une panoplie d'objets à prix réduits, est aussi un lieu prisé par les Innus qui en profitent pour y acheter vaisselle et ustensiles dont ils se servent en forêt. En général, les aînés magasinent dans les environs, surtout dans les boutiques d'objet religieux, tandis que les jeunes vont dans la région de Québec. Pour les jeunes, les principaux pôles d'attraction ne sont pas les sites de dévotion

du sanctuaire mais le Village des Sports, un centre de jeux aquatiques situé en banlieue de Québec, et les Galeries de la Capitale, un centre d'achat avec un parc d'attraction intérieur. Après la messe du soir, le 25 juillet, les Autochtones font la queue au dépanneur pour acheter de la bière. La nuit est longue et agitée au campement et des feux d'artifices perturbent le sommeil de ceux qui veulent dormir.

Le sanctuaire est un lieu de rencontre et une partie du schéma d'entrevue s'intéressait aux relations qu'entretiennent les Innus d'Unamen Shipu avec les autres communautés amérindiennes, les membres du clergé et les différents groupes de pèlerins, entre autres les Gitans. Les réponses à cette question donnent une bonne idée de certaines attitudes, dont la curiosité et l'intérêt envers autrui, et le terrain de l'été 2000 a été l'occasion de comparer le discours à la pratique. J'ai donc porté une attention particulière aux contacts entre les Innus d'Unamen Shipu, dont mon interprète Adéline Mark, et les membres des autres communautés amérindiennes. Les gens qu'Adéline rencontre sont pour la plupart des gens de Betsiamites et de Sept-Îles, soit des amies de sa mère, des anciennes amies du pensionnat de Sept-Îles ou des gens qu'elle a connus lors des rencontres des aînés.

Dans le discours, les Innus d'Unamen Shipu font une différence entre les "vrais Indiens" et les autres<sup>32</sup>. Selon Adéline Mark, les vrais Indiens sont ceux qui montent des tentes sur le terrain de camping, c'est-à-dire les Innus de la Basse-Côte-Nord, les Atikamekw et les Naskapis (bien que plusieurs habitent dans des roulottes). À son arrivée, Dominique-Pierre Mark tiendra le même discours : les autres Innus sur le site ne sont pas des "vrais Innus" car ils sont dans des roulottes et non dans des tentes. Lors de l'entrevue réalisée à Unamen Shipu l'année précédente, William Mathieu Mark (US 3:19), à qui je demandais ce qu'il pensait des autres pèlerins, a fait une distinction entre les Innus et les "vrais Innus", ceux qui vivent sur la Basse-Côte-Nord, de Mingan à Saint-Augustin. Nous remarquons donc une différenciation basée sur le mode de vie plutôt qu'une construction identitaire commune telle que formulée par Mailhot.

---

<sup>32</sup> Les Mamit Innuat se disent "Indiens" lorsqu'ils font la distinction avec les "Blancs". Lorsqu'ils parlent entre eux, ils se nomment "Innus" et ce terme est traduit en français par "Indien" et non par "Montagnais". Les "vrais Indiens" sont ceux qui partagent les valeurs et le mode de vie innu. À Unamen Shipu, les familles métisses qui ont le statut de Malécites, dont deux familles possèdent des commerces, ne sont pas des "vrais Indiens", car ils ne partagent pas et ne font pas crédit.

Durant nos nombreuses visites sur le terrain de camping et sur le site du sanctuaire, Adéline Mark et moi avons rencontré plusieurs membres des nations et bandes suivantes : des Naskapis de Kawawachikamach (qui sont protestants et anglophones) ; des Mushuaunnus d'Utshimassit, de Sheshatshit et de Matimekush-Lac John ; des Innus de l'Ouest provenant de Mashteuiatsh, Uashat, Maliotenam, Essipit et Pessamit ; des Mamit Innuat de Pakua Shipi, Unamen Shipu, Nutashkuan, Ekuanitshit ; des Micmacs de Kingsclear au Nouveau Brunswick<sup>33</sup> ; des Atikamekw de Weymontachie, Manouane et Obedjiwan<sup>34</sup> ; des Cris de Waswanipi et des Algonquins de Lac-Simon. En tout, six nations (Innus, Naskapis, Micmacs, Atikamekw Cris et Algonquins) provenant de dix-neuf communautés réparties dans trois provinces (Québec, Nouveau Brunswick et Terre-Neuve) sont présentes sur le site.

Les rencontres entre les membres des différentes communautés innues ont lieu sur les bancs du côté sud de la basilique plutôt qu'au campement où on remarque un comportement distant qui peut être interprété comme un respect de la vie privée dans un contexte de promiscuité. Ce sont surtout les aînés qui entretiennent des liens avec les membres des autres communautés qu'ils ont rencontrés lors de leurs premiers pèlerinages<sup>35</sup>, des rassemblements des aînés ou bien avec des parents proches ou éloignés. Pour ce qui est des contacts entre les membres des autres nations amérindiennes, mentionnons qu'après la messe en innu du 26 juillet, tous les Innus et les Atikamekw se sont rassemblés en petits groupes familiaux du côté sud de la basilique sans toutefois échanger autres choses que des sourires. En général, les jeunes ne fraternisent pas, ou peu, du moins pour ce que j'en ai vu. Ils restent avec leurs familles et se parlent peu, que ce soit à l'intérieur de la communauté ou entre les bandes.

---

<sup>33</sup> Durant cette rencontre, fort intéressante, c'est moi qui ai servi d'interprète car les Micmacs sont anglophones. Adéline s'est montrée très curieuse de leur culture et elle leur a posé beaucoup de questions sur la spiritualité autochtone, la tente à suerie et la médecine traditionnelle.

<sup>34</sup> Une aînée d'Obedjiwan me dit qu'ils viennent ici depuis quatre ans et que ce sont surtout ceux de Manouane qui vont au sanctuaire de Notre-Dame-du-Cap-de-la-Madeleine.

<sup>35</sup> À ce sujet, Agnès Mark (SAB 1:4) a avoué avoir été impressionnée lors de son premier pèlerinage au milieu des années 1970 par la présence d'autres Innus : "Nous autres on est venu ici pour voir d'autres Indiens, parce qu'avant je ne connaissais pas le monde, [je ne savais pas] qu'il y avait d'autres populations, comme Maliotenam [...], comme Pointe-Bleue. C'est là que mon père s'est fait des amis".

La rencontre avec les Rédemptoristes, qui ne viennent plus au devant des Amérindiens au campement comme autrefois, a lieu la dernière journée du pèlerinage dans le petit bâtiment situé derrière la basilique pour la bénédiction des objets de piété. C'est à ce moment que les Innus font les demandes et les "commissions" qu'ils avaient prévues pour ceux qui ne peuvent venir à Sainte-Anne. Ils offrent de l'argent et leurs "souffrances" au prêtre pour que leurs vœux soient exaucés, puis ils font bénir leurs objets. Selon Hélène Mark (US 1:20-21), le prêtre leur répond ainsi : "«On ne vous oubliera jamais, parce que je vous vois à chaque année [...], dans l'église, là où l'on signe des papiers, on a déjà vos noms [...] À chaque jour, à chaque fois, on va dire des messe pour vous autres, puis [avec l'argent que vous nous donnez] on va vraiment penser à vous autres»". Puis le prêtre les bénit sur le front, un geste qui les touche beaucoup : "ça nous touche dans nos coeurs, ça nous fait vraiment quelque chose ces bénédictions des prêtres".

Durant la neuvaine 2000, Adéline a eu plusieurs contacts avec différents membres du clergé. Elle s'est longuement entretenue avec le prédicateur invité, Mgr François Lapierre, après le Magnificat du 25 juillet, puis avec un Rédemptoriste qui, lorsqu'elle est allée faire bénir sa médaille de saint Benoît, lui a donné plusieurs statues de Kateri Tekakwita qui proviennent de Kahnawake. Les Mohawks avaient demandé aux responsables du sanctuaire de les remettre au premier Innu qu'ils verraient. Après la messe du 25 juillet, un prêtre originaire des Philippines qui dessert une paroisse à Anaheim en Californie s'est avancé vers le groupe que j'accompagne. Très enthousiaste, il leur demande en anglais d'où ils viennent et qui ils sont et c'est à mon tour d'agir comme interprète. Nous avons tous droit à l'accolade, car, venant pour serrer la main à William-Mathieu, ce dernier le prend dans ses bras, une habitude, me dit Adéline, qu'il a avec les membres du clergé.

Pour ce qui est des relations avec les autres pèlerins, la réponse d'Hélène Mark (US 1:18-19) est directe et sans équivoque :

Comment veux-tu qu'ils nous comprennent? qu'ils nous connaissent? Juste avec un sourire [...], ils nous font des signes, ils nous disent comme un bonjour [...]. On ne peut pas se parler, on ne peut pas se comprendre, parce qu'ils ne parlent pas ma langue et moi je ne parle pas d'autres langues, parce qu'eux autres aussi ils doivent [...] avoir la même pensée que nous autres, juste un sourire ça fait quelque chose.



Le seul contact se résume donc à des sourires, des signes et des salutations. De son côté, William Mathieu Mark (US 3:18-19) dit qu'il ne connaît pas les autres peuples et qu'il ne peut pas en parler parce qu'il ne les a jamais entendu dire :

"c'est ainsi que nos grands-parents, nos ancêtres ont vécu". [...] Je n'ai jamais parlé de ça, comment tu veux que je réponde à cette question-là? Je ne peux pas t'en parler parce que je ne les connais pas, c'est les autres, c'est leur vie à eux autres, je ne sais pas la façon qu'ils vivent, c'est à eux autres ça. Ça ne me regarde pas.

À la fin de l'entrevue, il ajoute qu'il a peur "de se perdre" s'il étudie les autres cultures. Bref, il n'a aucun intérêt face aux pèlerinages des autres groupes ethniques à Sainte-Anne-de-Beaupré, tout comme Marie-Josette Wapistan qui ne s'occupe pas des autres pèlerins à l'exception des Innus de la Basse-Côte-Nord. Pour certains, ce manque de curiosité face aux pèlerins d'origine étrangère cache entre autres une grande timidité<sup>36</sup>. Seuls Dominique-Pierre Mark, qui dit que la pratique des autres cultures est la même que celle des Innus, et Nadia Mollen, du fait qu'ils parlent français, disent avoir des contacts avec les autres pèlerins d'origine autochtone et étrangère.

Une question du schéma d'entrevue portait sur la relation avec les Gitans. Comme cet ethnonyme n'existe pas en langue innue, Adéline l'a traduit par une superbe analogie que tout le monde pouvait comprendre : "ceux qui mangent de l'agneau après le pèlerinage<sup>37</sup>", en raison des banquets, "les gros repas", qu'ils organisaient et auxquels tout le monde était convié, qui les démarquent des autres pèlerins aux yeux des Innus. Caroline Mark (US 6:8) dit que les Gitans mangent de l'agneau par dévotion. "Moi je pense personnellement que ces gens-là, quand ils mangent de l'agneau c'est parce qu'ils font une dévotion. Ils prient beaucoup sainte Anne, c'est pour ça qu'ils mangent de l'agneau ces gens-là". Cette pratique, qui consiste à offrir un banquet avec un méchoui d'agneau, a été réprimée par les officiels du sanctuaire au milieu des années 1990 en raison du vol des moutons sur la Côte-de-Beaupré et de la quantité impressionnante de bière qui était consommée à cette occasion.

---

<sup>36</sup> Selon moi, il s'agit d'un des effets de la barrière linguistique et ethnique entre les groupes qui participent au pèlerinage. Les Gitans, les Srilankais et les Vietnamiens sont tout aussi isolés que les Innus. Ces différents groupes ne communiquent pas entre eux et ce n'est pas une question de timidité ou de manque d'intérêt.

<sup>37</sup> Ce qui donne lieu à l'occasion durant les entrevues à un savoureux lapsus : "ceux qui mangent de l'oignon après le mariage"!

Hélène Mark (US 1:19) dit qu'elle croise souvent des Gitans sur le site mais qu'elle ne sait pas comment ils vivent ni ce qu'ils pensent, car elle ne les connaît pas. "Ils peuvent penser la même chose que les Innus, ce sont des gens qui prient, mais eux non plus ne nous connaissent pas". Elle sait qu'ils prient mais de façon différente, car ils n'ont pas les mêmes habitudes. Comme les gens ne peuvent lire dans les pensées, dit-elle, elle ne peut répondre à cette question. Marie-des-Anges Mark (US 2:9) dit ne pouvoir répondre à la question pour les mêmes raisons :

Je ne sais pas. Les autres, je ne sais pas ce qu'ils pensent, je ne veux pas répondre à ces questions-là parce que je ne les connais pas, je connais mieux mes Innus que les autres peuples. Mais des fois on les voit souvent passer, parce qu'on passe des fois devant eux autres, on va visiter les enfants, en passant on va les voir, on fait juste bonjour.

Les Gitans échappent donc aux stéréotypes habituels dont ils sont victimes du fait que les Innus ne les connaissent pas. Concernant ces stéréotypes, je me suis informé auprès des officiels du sanctuaire et des résidents de la Côte-de-Beaupré lors de la neuvaine de 1998 pour savoir s'ils étaient fondés. Un aide de sainte Anne me dit qu'autrefois, les Gitans venaient au sanctuaire avec des personnes malades. Ils ne consultaient pas le médecin, se soignaient avec des herbes médicinales et avaient recours à sainte Anne pour les cas graves. Leur réputation de "voleurs" est en voie de changer depuis quelques années, car aujourd'hui, dit une paroissienne de Sainte-Anne, ils sont beaucoup plus tranquilles. Ils ne campent plus depuis 1996 et logent dans des motels de la Côte-de-Beaupré. Elle affirme qu'ils volaient les moutons aux éleveurs de la Côte pour leur banquet mais qu'on les excusait, car ils les partageaient avec tout le monde. Pourtant, les vols à la tire commencent le jour même de leur arrivée et le réseau semble bien organisé selon un des agents de sécurité, un ancien policier, qui travaille sur le site.

Lors de la neuvaine, les Gitans sont arrivés le 25 et je n'ai remarqué aucun contact entre eux et les Innus, ni avec personne d'autres d'ailleurs. Sur le chemin de la Croix, nous avons rencontré une Gitane qui, vêtue de haillons – tandis que les autres sont de véritables cartes de mode – quête sur le site à chaque année. Elle a beaucoup insisté pour avoir de l'argent, mais le groupe avec qui j'étais n'a pas fait attention à elle.

Soulignons une pratique aujourd'hui disparue qui venait clore le pèlerinage. Autrefois, nous dit Hélène Mark (US 1:20-21), le pèlerinage des Innus de la Basse-Côte-Nord se terminait par une "belle danse, un *makushan* et un dîner communautaire".

Dans le temps, poursuit-elle, mes grands-parents, avant de faire un grand repas ou bien un *makushan*, ou bien la danse, demandaient à sainte Anne la permission de danser en dehors de l'église là où on campe aujourd'hui, puis on disait "Anne, c'est pour te remercier... on est tellement contents d'être venus passer des jours à Sainte-Anne-de-Beaupré". C'est un remerciement spécial pour nous autres, parce qu'on a été tellement heureux.

Lors d'un pèlerinage, il y a quelques années, un aîné s'est excusé en ces termes devant la sainte pour avoir dansé :

Sainte Anne, je ne l'ai pas fait exprès, toute cette activité-là, ce qu'on fait aujourd'hui, c'est parce qu'on est content d'être près de toi, c'est pour ça qu'on fête, c'est pour montrer comment on est heureux, qu'on est tout près de toi, là. C'est pour ça qu'on danse, qu'on mange, qu'on fait le feu dehors [...] Toi aussi tu dois être contente qu'on soit avec toi, c'est pour ça qu'on fait ces événements-là.

Hélène Mark US 1:21.

Hélène Mark a déjà dansé une fois, il y a quelques années, devant sainte Anne parce qu'elle était contente et qu'elle se sentait très proche d'elle. Elle dit que sainte Anne doit partager cette joie. Cette pratique n'existe plus de nos jours et selon Adéline Mark (communication personnelle 2000), les gens ne dansent plus aujourd'hui, car la religion a changé.

### 6.3 - La dimension religieuse du pèlerinage

Un des principaux problèmes que rencontre le chercheur dans l'étude empirique des pèlerinages est la courte durée du terrain. À Sainte-Anne-de-Beaupré, les Mamit Innuat, qui arrivent le 24 juillet en soirée et quittent le 27 au matin, ne sont présents que deux journées complètes sur le site. De plus, ils sont dispersés lors des événements les plus importants et participent isolément aux rituels et performances. Il faut donc faire un choix difficile entre les activités.

Un autre type de difficulté est relié à l'impact du chercheur sur le terrain. Bien que je passe pour un prêtre auprès des Innus qui ne me connaissent pas<sup>38</sup>, ma présence gêne certaines personnes lors d'activités de groupe, ce qui, comme nous le verrons, peut en modifier le déroulement<sup>39</sup>. Malgré tout, j'ai pu suivre les Innus d'Unamen Shipu lors des neuvaines de l'été 2000 et 2001. Dans cette section, nous abordons l'impact des premiers pèlerinages et du symbolisme, puis nous voyons les pratiques religieuses accomplies durant les deux derniers jours de la neuvaine et lors de la fête de sainte Anne.

### 6.3.1 - L'impact des premiers pèlerinages et du symbolisme

Nous avons vu dans le chapitre précédent que les Innus d'Unamen Shipu ont entendu parler des miracles que sainte Anne accomplit au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré bien avant que ne débute leur tradition du pèlerinage. Je leur ai donc demandé de m'expliquer leurs réactions lors de leur première visite au sanctuaire et de préciser les raisons qui les ont motivés à entreprendre ce voyage.

En général, les interlocuteurs reconnaissent qu'ils ont été fortement impressionnés par la dimension de la basilique<sup>40</sup>, les ex-voto accrochés aux colonnes à l'entrée de la basilique (béquilles, orthèses et prothèses) et les nombreuses statues de sainte Anne avec lesquelles certains ont développé une relation toute particulière qui s'exprime de différentes manières et qui témoigne de l'immanence de la sainte à cet endroit. En fait, on retrouve ici tous les éléments qui forment le discours des anciens sur le sanctuaire.

Plusieurs disent avoir ressenti une forte émotion et une grande joie lorsqu'ils se sont retrouvés face à la statue miraculeuse. Comme en témoigne Hélène Mark, qui s'est agenouillée devant la statue et a levé les yeux vers elle (US 1:1) : "c'était quelque chose qui venait directement dans mon coeur [...] c'est comme si elle me faisait un sourire et je lui ai

---

<sup>38</sup> Durant ce terrain au sanctuaire, je me suis rendu compte que j'étais connu par plusieurs aînés des communautés de la Basse-Côte-Nord qui avaient entendu parler du "Blanc qui travaille sur la religion et sur Musquaro". Qui d'autres qu'un prêtre, ou un anthropologue, aurait intérêt à accompagner des pèlerins lors d'une neuvaine?

<sup>39</sup> Cette situation ne s'est pas présentée lors de la neuvaine à Unamen Shipu. Même si je passais également pour un prêtre, j'étais alors sur leur terrain et ma présence était acceptée lors des performances rituelles.

<sup>40</sup> Pour plusieurs, cette basilique, qui est inspirée des grandes cathédrales du Moyen âge (Gagné et Asselin 1984:24), est le bâtiment le plus imposant qu'ils ont vu ou qu'ils verront dans leur vie.

souri aussi quand j'ai vu qu'elle me souriait". Pour Marie-Josette Wapistan (US 4:2), qui a ressenti une sensation de légèreté en entrant dans la basilique, la vision des statues a fait naître une émotion particulière : "Quand j'étais à Sainte-Anne, je la trouvais très belle l'église. Je les trouvais très belles les statues qui étaient là. Quand je suis entrée, c'est comme si je les voyais [...] le vrai Dieu, les vrais saints, qui étaient là<sup>41</sup>". Cette sensation de légèreté (*natshitshene* en innu<sup>42</sup>), associée à un sentiment de "bonne humeur", a aussi été vécue par Marie-des-Anges Mark. Fortement impressionnée par la statue miraculeuse, celle-ci ajoute : "même quand je ferme les yeux, je la vois la statue de sainte Anne, tout le temps, partout où je regarde, je la vois. Je pense toujours à sainte Anne, même en dormant, je rêve de sainte Anne, de sa statue" (US 2:8).

Le pouvoir de la sainte se manifeste également à la statue monumentale située entre la basilique et l'hôpital (voir photo 16, annexe 9). Il y a quelques années, Jean-Baptiste Lalo était accompagné de sa femme et de sa soeur et il s'est produit un événement particulier lorsqu'ils se sont recueillis à cet endroit :

Devant la fontaine de la statue de sainte Anne, je voyais l'eau qui jaillissait, qui coulait plus vite que d'habitude. Puis, à un moment donné, ma grande soeur se sauve [en courant]. Je lui dis "Qu'est-ce qu'il t'arrive? Pourquoi as-tu peur?" Elle me répond qu'elle s'est fait arroser. "Pour quelle raison te sauves-tu? dit-il. Ne t'en va pas, c'est cette eau-là qui va te guérir. La prochaine fois que vous viendrez faire un pèlerinage à Sainte-Anne, vous vous souviendrez de cet événement<sup>43</sup>".

Jean-Baptiste Lalo US 12:9.

La première visite au sanctuaire permet également aux pèlerins d'Unamen Shipu de vérifier le discours des anciens et de ceux qui ont enrichi ce discours suite à leurs pèlerinages. Manifestant sa déception, Josephis Mark (US 8:4) explique qu'il est allé trop tard à Sainte-Anne-de-Beaupré. Autrefois, dit-il, c'était une grande basilique où les gens pouvaient guérir de leur maladie. Il prend pour témoin les ex-voto qui ornent les piliers de l'entrée de l'église. Mais aujourd'hui, précise-t-il, les gens ne guérissent plus : "le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré ça marchait bien avant parce qu'il n'y avait pas de choses négatives comme la

<sup>41</sup> Le sentiment d'immanence s'explique donc par la représentation sculpturale d'un personnage sacré.

<sup>42</sup> Dans le dictionnaire montagnais français de Drapeau (1991), on retrouve le préfixe *nathsi* (il va) et *natshitshu* (il est léger).

<sup>43</sup> Nous voyons ici qu'un événement banal, quelques gouttes d'eau poussées par le vent, est interprété comme étant une manifestation du pouvoir de la sainte.

drogue et la boisson, mais aujourd'hui ça ne peut plus fonctionner". De son côté, Marie-des-Anges Mark (US 2:7) dit que les jeunes profitent du pèlerinage pour aller magasiner à Québec et elle se demande même s'ils prient, mais elle ne peut répondre à cette question. Nous pouvons donc soulever l'hypothèse que pour certaines personnes, le sanctuaire local d'Unamen Shipu a remplacé au niveau de l'efficacité le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, qui aurait perdu de son pouvoir avec le temps et les changements sociaux.

À ce sujet, pendant le pèlerinage de l'été 2000, Hélène et William-Mathieu Mark étaient accompagnés d'un ami pour qui c'était la première visite au sanctuaire. Il avait entendu dire à Unamen Shipu par quelqu'un de sa parenté que plus personne ne priait lors du pèlerinage et il était très heureux de vérifier que ce n'était pas le cas. Il a été impressionné par ce qu'il a vu, les prières, les messes, les statues et le nombre de personnes présentes sur le site, mais il s'est dit offusqué par les vêtements des femmes, il disait qu'elles étaient nues<sup>44</sup>. Enfin, Dominique-Pierre Mark (US 5:3) a surtout été impressionné par les gens qui priaient dans la basilique. Les autres interlocuteurs se sont contentés de dire qu'ils ont aimé leur pèlerinage.

Au niveau des motivations, les Innus d'Unamen Shipu disent qu'ils vont en pèlerinage pour demander des faveurs à la sainte (guérison des maladies et solution des problèmes divers) et pour prier, mais personne n'a évoqué la dimension sociale du rassemblement soulignée par Mailhot. On s'y rend pour soi-même, pour sa famille et pour prier pour ceux qui ne peuvent pas y aller. On y va aussi par curiosité pour vérifier l'histoire qui a été transmise par les anciens et par les Innus de l'Ouest. Comme le dit Hélène Mark (US 1:11) : "Ça nous tentait beaucoup d'y aller [en raison] des guérisons, des miracles qu'il y a eu, puis des rêves qui ont tous été réalisés".

On s'y rend également pour se consoler de la mortalité dans une famille, une pratique qui semble répandue. Ce fut le cas pour le premier pèlerinage des gens d'Unamen Shipu au milieu des années 1970, pour une famille de cette même communauté en 1999, et pour

---

<sup>44</sup> Certains touristes sont habillés, ou déshabillés, comme s'ils allaient à la plage, ce qui n'est pas le cas pour les pèlerins qui respectent le caractère sacré du lieu. Ce problème est à ce point préoccupant pour les officiels du sanctuaire qu'une affiche installée à l'entrée de la basilique invite les gens à se vêtir décentement.

une famille de Maliotenam à l'été 2000. J'ai également rencontré une veuve de ce village qui revient chaque année installer sa roulotte au même endroit qu'elle occupait autrefois avec son mari sur le terrain de camping du sanctuaire. Elle a dit à mon interprète que c'est ici qu'elle vient pleurer.

Concernant l'impact du symbolisme particulièrement riche du sanctuaire sur les pèlerins d'Unamen Shipu, dès l'élaboration des plans de la basilique, les Rédemptoristes ont tenu à ce qu'elle soit un grand livre populaire et d'une lecture facile, ce qui n'est visiblement pas le cas pour tous. Au niveau architectural et artistique, la basilique est un immense entrelacs de symboles religieux dont les racines plongent dans le Moyen Âge européen. Une forêt de symboles (mosaïques, sculptures, tableaux, ornementation) s'offre au pèlerin et un tour guidé s'impose à qui veut en déchiffrer les multiples arcanes. Mais quel est l'impact de ce symbolisme sur les populations amérindiennes habituées à côtoyer une toute autre forêt? Lors des entrevues réalisées en 1999, les Innus d'Unamen Shipu n'ont pas développé les questions concernant le symbolisme du sanctuaire à l'exception des statues de sainte Anne. J'ai donc profité de leur présence durant la neuvaine 2000 pour en connaître davantage à ce sujet.

Pendant les premiers jours de la neuvaine, en attendant l'arrivée des pèlerins innus, j'ai fait le tour du sanctuaire avec Adéline Mark afin d'observer son attitude face à ce symbolisme. Lors de ces visites, je me suis rendu compte que c'était la première fois qu'Adéline portait attention à la richesse iconographique du sanctuaire. Les rôles s'inversent et, en attirant son attention, je deviens temporairement son guide. Plusieurs fois, elle me demande quel saint est représenté dans telle niche entourant les flèches de la basilique<sup>45</sup>. Elle reconnaît toutefois la statue de Kateri Tekakwita et celle de Marguerite Bourgeois dont elle me raconte l'histoire<sup>46</sup>. À l'intérieur de l'église, Adéline est impressionnée par la richesse du pavement de l'allée centrale représentant les sept péchés capitaux, ainsi que par les mosaïques du vestibule qui représentent les douze signes du zodiaque. Bien qu'elle soit déjà venue plusieurs fois au sanctuaire, Adéline n'avait jamais vu les chapelles déambulatoires de la

---

<sup>45</sup> Les plaques devant les identifier sont encore vierges et la seule façon de les reconnaître consiste à les associer à leurs symboles respectifs : les clefs pour saint Pierre, les outils de menuiserie pour saint Joseph, etc.

<sup>46</sup> Lors de l'incendie du couvent de Montréal, dit-elle, tout a brûlé à l'exception du corps de la sainte, "elle avait juste un peu saigné, et ils ont gardé son corps qui s'est conservé depuis".

basilique ni la chapelle de l'Immaculée et elle se montre très émue devant la statue de la Pietà dans le déambulatoire de cette chapelle. Elle m'a dit par la suite qu'elle y est retournée pour s'y recueillir et prier tous les jours de la neuvaine. C'est également lors de cette visite qu'elle a découvert la chapelle du père Pampalon. Je lui ai dit qu'il était reconnu pour son efficacité à guérir les problèmes d'alcool et de drogue. Aussitôt, elle a écrit une demande ou un remerciement dans le livre des faveurs. Enfin, dernières découvertes pour Adéline, la chapelle de Saint-Gérard, le couvent des soeurs Franciscaines et le Cyclorama.

Lorsque nous sommes montés dans la colline pour suivre le chemin de la Croix, un lieu qu'elle connaissait bien, j'ai remarqué qu'elle s'attardait beaucoup à l'expression des visages des statues. Il faut dire qu'il est difficile de se méprendre sur l'identité des "bons" et des "méchants". En observant le visage triste d'un enfant qui fait partie des personnages d'une station, Adéline dit que : "l'enfant sait quand il y a de la souffrance".

Les aînés de la communauté d'Unamen Shipu, qui ne parlent pas le français, ne participent pas aux visites guidées, seule façon d'avoir accès au symbolisme du sanctuaire. Bien que les plus jeunes soient bilingues, ils ne participent pas plus à ces visites et leur désintérêt face au symbolisme du site est évident. En général, ils ne consultent pas les dépliants qui racontent la vie du saint auquel est dédié le site de dévotion à l'exception d'Adéline Mark, qui prend souvent les dépliants et qui les lit<sup>47</sup>, et de sa mère, Hélène Mark qui a pris un dépliant après avoir gravi à genoux les marches de la Scala Santa. Enfin, certains enfants se sont montrés fascinés par l'immensité et la beauté architecturale et iconographique de la basilique. Eux qui ne connaissent que les petites églises des communautés de la Basse-Côte-Nord, en profitent pour faire le tour de la basilique et poser des questions sur le symbolisme.

### 6.3.2 - Les pratiques religieuses durant le pèlerinage

Dix des treize personnes interviewées à Unamen Shipu en 1999 ont déjà été à Sainte-Anne-de-Beaupré et celles qui n'y sont jamais allées manifestent toutes le désir d'y aller un jour. L'analyse des entrevues a montré que ceux qui y sont allés aiment avant tout prier dans la basilique et que tous les rituels et toutes les cérémonies qui se déroulent durant la

---

<sup>47</sup> Il faut souligner que c'est moi qui guidais la visite et qui éveillais sa curiosité.



neuvaine les intéressent, à un point tel que plusieurs avouent prendre tout juste le temps de manger avant de retourner sur le site où ils disent se sentir en sécurité à cause de la présence de la sainte. Comme nous l'avons vu plus haut, quelques femmes avouent se sentir "légères" sur le site, un concept que nous avons vu et qui revient souvent dans les entrevues.

Au niveau des pratiques, j'ai observé durant le pèlerinage de l'été 2000 que certains suivent le chemin de la Croix, se confessent, montent à genoux les marches de la Scala Santa – ce qu'ils appellent "faire la pénitence" – assistent aux messes, communient, prient dans la basilique, s'abreuvent à la source miraculeuse et visitent la chapelle commémorative. Certains ont déjà visité les bâtiments avoisinants, dont les couvents des Rédemptoristes et des Franciscaines, le Musée et le Cyclorama, mais ces activités plus touristiques que dévotionnelles sont plutôt rares. Leurs pratiques de dévotion ne sont pas organisées comme celles des autres pèlerins et nous verrons qu'il est souvent difficile pour le chercheur autant que pour les pèlerins innus d'être au bon endroit au bon moment en raison de leur conception particulière du temps et de la planification des horaires.

Lors de la neuvaine 2000, j'ai participé avec trois Innus d'Unamen Shipu aux activités rituelles des 25 juillet et 26 juillet. Le groupe est composé de William-Mathieu Mark, de sa femme Hélène et d'un ami du même âge dont c'est la première visite au sanctuaire. Le 25 au matin, vers 9h30, le groupe quitte le campement pour se rendre au sanctuaire mais je préfère attendre Adéline, qui n'a pas fini de préparer sa bannique, plutôt que de les suivre seul. Nous allons les rejoindre et nous les retrouvons dans la basilique où ils assistent à la messe en anglais. Lorsque la messe est terminée et que l'accès aux chapelles déambulatoires est réouvert, ils se dirigent vers la statue miraculeuse, ils font brûler un lampion puis s'agenouillent et se signent devant la statue pour une courte prière qui dure entre trente secondes et deux minutes. Ils vont ensuite s'agenouiller à l'autel de la Grande Relique qui est entourée de fleurs puis se dirigent vers les chapelles déambulatoires et s'agenouillent à toutes celles qui ont un prie-Dieu. William-Mathieu Mark ouvre la marche et précède les autres devant chaque chapelle. Adéline Mark dit qu'il agit comme si c'était un

prêtre et que les autres le suivent<sup>48</sup>. Selon Adéline, ils font une demande spéciale à chacune des chapelles, mais je doute qu'ils sachent à quels saints elles sont dédiées. À mi-parcours, ils se réunissent et prient ensemble, mais c'est toujours William-Mathieu qui ouvre la marche. Après leurs dévotions, Adéline leur montre les bannières des "Indiens" rangées du côté sud de la basilique. Seule Adéline regarde attentivement et touche les tissus. Les autres ne font que jeter un coup d'oeil désintéressé. Une attitude qui m'étonne en raison de l'importance qu'ils accordent aux bannières, un point sur lequel nous reviendrons plus tard.

Le lendemain matin, jour de la fête de sainte Anne, une camionnette vient se stationner devant la porte du motel où je loge. Hélène et William-Mathieu Mark, accompagnés de leurs filles Adéline et Agnès, ont pris l'initiative de venir prendre une douche avant de revêtir leurs vêtements traditionnels : "jupe et châle de plaid écossais, crucifix de métal sur la poitrine, mocassins, bas de laine multicolores, chapeau typique de drap rouge et noir et toques sur les oreilles" (Mailhot 1993:48) pour les femmes, et court manteau de toile blanche bordée de motifs de couleur pour les hommes. William-Mathieu Mark est d'ailleurs le seul Innu à revêtir l'habit traditionnel pour l'occasion.

Je décide alors de retourner au campement avec eux tandis qu'Adéline me dit qu'elle doit faire un lavage au lavoir du motel avant de nous rejoindre. Je retourne donc au campement sans mon interprète. Après avoir pris quelques bouchées, mon petit groupe, composé de William-Mathieu, d'Hélène et de leur ami se met en marche vers le sanctuaire puis nous traversons le porche qui relie l'église au monastère et nous nous dirigeons vers la source miraculeuse (voir photo 21, annexe 9). Ils s'abreuvent à la source et l'ami des Mark se mouille les cheveux tandis qu'Hélène s'en frictionne les jambes. Je leur fais part de mon inquiétude face à l'absence d'Adéline, mais William-Mathieu me désigne sa montre, comme quoi le temps presse. Je dois donc me résigner à me passer d'interprète pour la journée la plus importante de la neuvaine et nous commençons le chemin de croix à 10h30.

Dans le discours, cette activité a la réputation d'être l'événement le plus important du pèlerinage et les Innus de la Basse-Côte-Nord y participaient en grand nombre. Nous ne

---

<sup>48</sup> C'est un peu ce qu'il faisait à Unamen Shipu avant l'arrivée du nouveau curé en 1999. De plus, avant son décès, Joveneau voulait qu'il devienne diacre, une fonction qu'il a refusée.

sommes pourtant que quatre à débiter la procession! J'apprendrai par la suite que les membres de la famille Mark et les pèlerins innus attendaient tous cet événement, qu'ils appellent "la prière de William-Mathieu", qui devait avoir lieu après la "messe en montagnais" de l'après-midi. D'ailleurs, la journée précédente, après la messe du matin, nous avons rencontré l'ancien chef de Mingan, Philippe Pietacho, qui a salué William-Mathieu Mark en s'exclamant : "notre évêque est arrivé!", et qui lui a demandé à quel moment il faisait sa prière au chemin de la Croix. Je suis donc le seul à savoir que le chemin de croix a lieu à 10h30!

Nous débutons le rituel dans la grotte de l'agonie située au rez-de-chaussée de la Scala Santa où nous faisons le tour des trois groupes de statues représentant le sommeil des apôtres, l'agonie de Jésus et le baiser de Judas, puis nous commençons le chemin de croix dans la colline (voir photo 22, annexe 9). William-Mathieu prend son livre<sup>49</sup> et récite une prière qu'il connaît par coeur. Ils font un moment de silence à chaque station avant de prier, puis ils entonnent un chant en marchant vers la station suivante. À la quatrième station (le voile de Véronique), Hélène et son ami s'agenouillent. Après la prière à la septième station (la seconde chute du Christ), Hélène touche la main de la statue de Jésus. Ils semblent guetter eux aussi l'arrivée d'Adéline et ceci doit les déconcentrer. William-Mathieu est suivi d'Hélène et de son ami qui ne chante ni ne prie. Seule Hélène répond aux prières et chante avec son mari. Hélène s'agenouille à la onzième station (la crucifixion) et, à la station suivante (Jésus sur la croix), ils s'agenouillent tous. Je fais comme eux et je remarque que seule Hélène est agenouillée, les deux autres font seulement une gémflexion. Dans la prière de William-Mathieu, j'entends le nom de Benoît Ashini, un ancien chamane, mais Adéline n'est pas là pour m'en expliquer la raison. L'arrêt le plus long a lieu à la quatorzième et dernière station, la mise au tombeau, où William-Mathieu entonne un chant différent des autres.

Nous redescendons la colline par l'escalier qui mène à la Scala Santa. Ils s'arrêtent longuement devant le Saint Escalier et je me demande s'ils vont faire l'exercice, la "pénitence" comme ils disent. L'arrêt est justifié par le nombre de personnes qui montent à

---

<sup>49</sup> L.J.C. et M.I., *Aiamieu Kie Nikamu : Mishinaigan. The apatstats ilnuts. Opishtokueiats akonigano*, 1947.

genoux. Ils attendaient tout simplement que quelques marches se libèrent. Et me voilà à faire "la pénitence" avec eux<sup>50</sup>. Hélène et son ami s'agenouillent sur la première marche et William-Mathieu attend qu'ils soient rendus à la seconde pour commencer. Je me mets à genoux à côté de lui et c'est parti pour trente longues minutes de vives douleurs aux genoux et de transpiration abondante. Ils prient en silence et Hélène et son ami sortent leur chapelet. Ils ne lisent pas le livret explicatif qui contient les prières officielles, mais le prennent en sortant. Je remarque que les dernières marches se font plus rapidement et que le rythme des prières s'accélère en raison de la douleur et de la fatigue.

L'ascension terminée, ils se dirigent vers l'autel latéral de gauche, la rencontre avec sainte Véronique, et s'arrêtent devant le tableau qui représente la ville de Sion et touchent la croix rouge dans le bas du cadre puis se signent, un geste très significatif pour eux qui ont visité la Terre Sainte. On passe rapidement devant l'autel central, l'Ecce Homo, où ils ne font qu'une prière en silence. Arrivé devant l'autel de la flagellation, William-Mathieu ouvre son livre à la page 205<sup>51</sup> et entonne un chant puissant qui résonne dans le bâtiment à la grande surprise des autres pèlerins silencieux! Devant le tableau du Saint-Sépulcre ils se signent de nouveau après avoir touché la croix. Nous arrivons ensuite devant la statue du Christ souffrant. Hélène s'agenouille en premier, touche le pied de la sculpture et se signe. Elle prie en silence puis c'est au tour de William-Mathieu. Il s'agenouille, se signe, met sa main droite sur le pied gauche du Christ et prie également en silence. L'ami du couple fait la même chose à son tour. Ils mettent ensuite de l'argent dans le tronc puis nous descendons au premier étage où ils vont prier à genoux devant les sculptures de la Pietà, du Calvaire et de la rencontre entre Jésus et Marie-Madeleine où ils s'agenouillent. William-Mathieu entonne alors de vive voix un chant qui débute par "Jésus, Jésus, Jésus". Nous allons ensuite à la chapelle commémorative où William-Mathieu s'assoit sur un banc devant Hélène et son ami et prie dans le livre de la neuvaine de la page 25 à 27<sup>52</sup>. Il prend ensuite le Livre de prière et entonne le "*Tshitshitua An*" tandis que trois Innues de l'Ouest, qui sont

---

<sup>50</sup> C'était ma première expérience.

<sup>51</sup> La prière s'intitule *Nituashim tshitimatsherimitin*. Cette phrase peut se traduire de la façon suivante : *Nitueu* (décocher); *Shimakan* (épée); *Tshtimash* (pitié); *nimitin* (suspendu, accroché), et fait probablement référence au coup de lance porté au Christ crucifié par le centurion romain.

<sup>52</sup> Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ce livret de 28 pages, non daté et intitulé *Aiamituatau Tshitshitua Anne Miam Paiukusteu Tatutshishikua*, est le livre de prière pour chaque jour de la neuvaine. Il sert autant à Unamen Shipu qu'à Sainte-Anne-de-Beaupré. La prière de la page 25 est dédiée à la fête de la sainte.

présentes à ce moment dans la chapelle, entonnent le chant avec lui. Seul l'ami du couple ne chante pas. Il est maintenant midi et c'est la fin des dévotions. Le tout aura duré 1h30, dont le tiers s'est déroulé à genoux.

Après un court repas au campement, l'activité suivante est la messe en montagnais qui a lieu à 13h. Les Innus se confessent avant la messe tandis qu'autrefois, avant que cette messe ne soit instaurée, des prêtres venaient les confesser au campement. On remarque un grand respect pour ce sacrement. Comme le dit Marie-Josette Wapistan (US 4:7), qui s'est confessée deux fois lors de son dernier pèlerinage : "le confessionnal, c'est là que tu donnes tes péchés et tes problèmes à Dieu". Les gens disent ne pas faire de différence entre le fait de se confesser au sanctuaire ou à l'église d'Unamen Shipu, mais Marie-des-Ange Mark (US 2:8) trouve que c'est plus important de se confesser à Sainte-Anne-de-Beaupré : "devant sa grand-mère, devant le prêtre qui est là, on dirait que c'est spécial".

La messe débute à l'heure prévue, mais comme ils n'ont pu trouver de prêtre qui parle innu, la messe se déroule en français! La femme de Philippe Pietacho d'Ekuanitshit et une personne de Nutashkuan souhaitent la bienvenue à tous. Philippe Pietacho, le servant de messe pour l'occasion, arrive ensuite en portant la croix. Il y a dix Innus dans le chœur, deux hommes, dont William-Mathieu Mark, et huit femmes. Ce sont les Innus de l'Ouest qui s'approprient les places et les rôles les plus importants, qui chantent et qui récitent les prières. Le fait qu'ils soient bilingues, contrairement aux aînés d'Unamen Shipu, doit certainement y être pour quelque chose. Une certaine confusion règne durant la cérémonie, les gens ne savent plus s'ils doivent se mettre debout, à genoux ou s'asseoir. Durant l'homélie, le prêtre suppléant, qui avoue rencontrer des "Indiens" pour la première fois, fait un discours infantilisant, se trompe souvent et fait énormément de lapsus. L'épître est tirée du Siracide (Ben Sirac), *Éloge des ancêtres* :

Mais voici des hommes de bien dont les bonnes actions n'ont pas été oubliées. À leur descendance passent leurs biens, leur héritage à leurs rejetons. Leur descendance remplit ses obligations et leurs enfants à cause d'eux. À jamais demeurera leur descendance et leur gloire ne disparaîtra pas. Leurs corps ont été ensevelis dans la paix et leur nom vit pour les générations. Des nations raconteront leur sagesse et l'assemblée annoncera leur louange.

(Si 44 10-15).

L'évangile est de Mathieu : "Mais vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent. En vérité, je vous le déclare, beaucoup de prophètes, beaucoup de justes ont désiré voir ce que vous voyez et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez et ne l'ont pas entendu" (Mt 13 16-17). L'épître met l'accent sur l'importance des anciens dans la culture innue et sur la transmission du savoir aux générations futures, tandis que l'Évangile souligne le privilège d'assister aux bienfaits que prodigue sainte Anne en cette journée.

L'après-midi du 26 juillet est le moment du grand rassemblement familial. Plusieurs Innus sont assis sur les bancs du côté sud de la basilique et les autres sur le gazon du côté nord de la place centrale. C'est ensuite la bénédiction des malades puis les cérémonies prennent fin. La cérémonie suivante est la messe solennelle de sainte Anne, à 19h30, suivie de la procession au flambeau dans la colline. Je vais me reposer au motel puis je retourne au campement où la famille Mark me sert du caribou et des pommes de terre. Après avoir discuté avec les enfants de William-Mathieu Mark et d'Hélène, nous nous préparons pour assister à la procession dans la colline, qui culmine avec le Magnificat sur le parvis de la basilique.

Comme nous l'avons vu plus haut, durant la neuvaine, les processions au flambeau ont lieu tous les soirs après la messe de 19h30 autour de la basilique ou à l'intérieur selon la température et ce n'est que le dernier jour de la neuvaine et le jour de la fête de sainte Anne qu'elles ont lieu dans la colline. Ces deux processions sont les événements les plus attendus. L'église est remplie à pleine capacité et il y a foule sur le parvis de la basilique. Plusieurs fois, on demande aux gens d'être patients, car la messe n'est pas terminée et certains sont encore en train de communier. Mais les dévots sont pressés de commencer la procession et elle débute avant la fin de la messe. Les officiels n'ont pu retenir les pèlerins et personne ne pouvait sortir de la basilique tellement il y avait de monde sur le parvis. On bloque l'avenue Royale aux deux extrémités de la basilique et on tente de faire reculer les gens qui veulent débiter la procession.

Il est difficile d'évaluer le nombre de personnes qui participent aux processions, mais la foule doit atteindre entre vingt et trente mille personnes. D'ailleurs, lorsque les premiers pèlerins commencent à redescendre la colline, il y a encore une longue file qui attend pour

débuter la procession. Malheureusement, de nos jours, les gens ne chantent plus "leurs chants" comme autrefois. Ceux-ci sont diffusés par les haut-parleurs situés sur les côtés de la basilique. Plusieurs personnes regardent la procession sans participer. Surtout les personnes handicapées, les personnes âgées, les paroissiens et les gens de la Côte-de-Beaupré toujours nombreux à cette occasion. Lors de ces deux processions, j'ai remarqué que contrairement aux Italiens, Guadeloupéens et Gitans, les différentes bandes innues ne sont pas réunies, mais que les gens font la procession seuls ou en famille. Cette liberté contraste avec le discours qui présente la procession comme un grand moment de rassemblement pour les collectivités innues. D'ailleurs la majorité des Innus ne participent pas à la procession et restent sur les bancs ou sur le gazon du côté nord pour la regarder passer.

Durant les processions sur la colline, toutes les bannières remises à la basilique sont généralement portées par les différents groupes de pèlerins auxquels elles appartiennent. Les groupes qui n'ont pas de bannières en choisissent une qui n'est pas réclamée. Les bannières des Indiens, dont celles des Micmacs<sup>53</sup>, sont utilisées par les Amérindiens indépendamment de la communauté qui a offert la bannière. Lors des entrevues réalisées l'année précédente, Hélène Mark disait que les communautés innues portaient la bannière tour à tour et que durant la procession elle passait des mains des aînés, à celles des gens d'âge mûr, aux jeunes puis aux enfants. "La bannière, dit-elle, c'est important pour nous autres, l'enfant qui la porte, c'est pour les autres enfants, les gens d'âge mûr, c'est pour toute la famille, puis les vieux c'est pour les vieux, c'est comme ça qu'on fait" (US 1:16). Si c'était autrefois la norme, lors de la neuvaine 2000, les Innus d'Unamen Shipu n'ont porté aucune bannière, d'ailleurs ils n'en ont pas<sup>54</sup>. De plus, ils n'ont pas participé aux processions de façon organisée, comme le veut le discours, mais individuellement. Seule la communauté de Maliotenam était réunie autour de sa nouvelle bannière<sup>55</sup> qui était portée fièrement par les femmes et de nombreux Amérindiens d'autres communautés se sont joints à ce groupe pour la procession (voir photo 23, annexe 9).

---

<sup>53</sup> Ils viennent lors de la fête des Indiens le 21 juin et fêtent sainte Anne dans leurs communautés.

<sup>54</sup> Adéline Mark pense d'ailleurs faire une bannière pour les Innus d'Unamen Shipu à son retour du pèlerinage.

<sup>55</sup> Le 17 juillet 2000, j'ai rencontré deux femmes de Maliotenam qui brodaient une bannière en peau de caribou. D'un côté, on retrouve une image de sainte Anne et de la Vierge enfant, et de l'autre l'inscription *Tshetshetua An Aimaitunan* - sainte Anne, priez pour nous.

À la fin de la procession, tous les gens se réunissent sur le parvis et entonnent le Magnificat. À chaque refrain, les gens lèvent leur flambeau, ce qui est très émouvant et du plus bel effet. On présente ensuite le Soleil (le Saint-Sacrement) et les deux reliques de sainte Anne<sup>56</sup>. Par la suite, les gens se dispersent lentement et certains vont discuter avec l'évêque, le prédicateur invité et les ecclésiastiques qui descendent sur le parvis et se mêlent à la foule. Certains connaissent bien les Innus et cela donne lieu à des scènes de retrouvailles très touchantes.

### Conclusion du chapitre 6

Le pèlerinage contemporain des Innus d'Unamen Shipu au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré s'insère dans une longue tradition pèlerine catholique qui plonge ses racines dans le Moyen Âge européen. Fondé au milieu du XVIIe siècle par des colons français et appuyé par quelques membres du clergé, le sanctuaire a connu pendant ses premières décennies une période intense de créativité et de spontanéité dans l'élaboration des pratiques religieuses et dévotionnelles.

Face à la popularité croissante du centre de pèlerinage, le pouvoir ecclésiastique de la Nouvelle France, puis du Bas Canada, se retrouve devant un dilemme complexe : d'une part, la réputation miraculeuse du sanctuaire stimule la foi des catholiques, mais les pratiques échappent en partie à l'autorité ecclésiastique. D'autre part, la fête patronale donne lieu à des désordres, mais elle demeure essentielle à la propagation du culte de la sainte. Afin de profiter des avantages de la dévotion tout en limitant les désordres et la dimension "magique" qui lui est associée, les pratiques religieuses propres au sanctuaire sont officialisées aux XVIIIe et XIXe siècle et un discours sacrificiel axée sur la dimension spirituelle de la dévotion est instauré. Ce discours permet de légitimer le pouvoir du sanctuaire tout en profitant du discours miraculeux qui est relégué au second plan. Mais

---

<sup>56</sup> En 1998, le prédicateur Jean-Claude Filteau a précisé à la fin de la messe que la vénération de la relique n'est pas un geste magique, mais un symbole de l'incarnation du Christ. Pourtant, ce discours officiel n'a jamais fonctionné à Sainte-Anne-de-Beaupré. Quelques instants plus tard, le "Soleil" est tombé sur le sol du parvis de la basilique emporté par une rafale de vent, une chute d'environ trois mètres, à la grande stupéfaction des pèlerins.



pour les dévots et les pèlerins – et les autorités religieuses en sont bien conscientes – le discours miraculeux demeure le plus important et le plus signifiant.

Les Innus de l'Ouest, appelés Montagnais à l'époque, ainsi que les Micmacs, Algonquins, Malécites, Hurons, Atikamekw et Abénakis commencent à fréquenter le sanctuaire quelques décennies après sa fondation. Malgré l'établissement de sanctuaires locaux pour les Amérindiens sur la Côte-Nord et dans les Maritimes, leur dévotion privilégie le pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré auquel ils confèrent un plus grand pouvoir en raison de l'immanence de la sainte et des miracles qu'elle y accomplit. Les récits de miracles se propagent lentement vers l'est et atteignent les populations amérindiennes de la Basse-Côte-Nord à la fin du XIXe siècle. Les pèlerinages des Mamit Innuat, entrepris au milieu des années 1970, s'insèrent donc dans une tradition à laquelle ils n'ont pas eu à participer et leur créativité se manifeste dans l'adoption de certaines pratiques pèlerines qui deviennent pour eux des pratiques signifiantes.

Basée sur l'analyse d'entrevues et sur l'observation directe et participante, l'étude de ces pratiques doit tenir compte de la courte durée du terrain et du fait que les Mamit Innuat pratiquent de façon individuelle et non en groupe comme cela se faisait probablement autrefois. De plus, en raison des nombreux lieux de dévotion qui s'offrent aux pèlerins, le chercheur doit faire un choix souvent difficile dans les activités qu'il désire observer.

La pérégrination est une des dimensions du pèlerinage et, contrairement à l'hypothèse de Morinis (1992b:113) qui en fait l'essence du pèlerinage indépendamment du contenu idéologique, le voyage vers ce lieu sacré est avant tout motivé par la présence de la sainte qui agit en tant que médiatrice pour régler les problèmes sociaux et de santé dont la résolution dépasse les capacités des individus. Tout comme à l'époque de Musquaro, ce voyage est long et difficile pour les Innus habitant des collectivités éloignées. La majorité des pèlerins amérindiens s'installent pour quelques jours sur le terrain de camping du sanctuaire, soit dans des tentes ou des roulottes, tandis que les plus fortunés logent dans les motels avoisinants.

Environ la moitié de la journée est passée à préparer et à prendre les repas en famille. Les aînés se nourrissent surtout d'aliments amenés du village, entre autres du saumon, du

homard, du castor et du caribou, tandis que les jeunes se procurent leur nourriture dans les épiceries de la municipalité. Le pèlerinage est également l'occasion d'acheter du matériel de chasse et pêche dans les commerces spécialisés de la ville de Québec et de visiter, avec les enfants, les deux grands pôles d'attraction de la ville pour les Innus : un magasin à grande surface qui inclut un parc d'attraction et un centre de jeux aquatiques. Enfin, la tradition du *makushan* qui venait clore autrefois le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré a aujourd'hui disparu et elle n'est plus pratiquée, comme nous allons le voir, que durant la neuvaine à Unamen Shipu.

Malgré le nombre d'Amérindiens présents sur le site, soit des membres provenant de dix-neuf collectivités, de six nations différentes et de trois provinces canadiennes, nous observons l'absence de *communitas* entre eux lors du pèlerinage. Chaque nation est isolée et la communication est impossible sans interprète en raison des barrières linguistiques, et même les groupes de la même nation sont relativement isolés<sup>57</sup>. Ce phénomène est difficile à interpréter<sup>58</sup> mais l'hypothèse de Mailhot (1993:50), pour qui le pèlerinage se caractérise par le renforcement de l'identité autochtone et la différenciation identitaire entre "Indiens" et Blancs canadiens, ne peut être soutenue<sup>59</sup>. Nous avons vu que la différenciation se fait surtout au niveau discursif entre les "vrais Innus", ceux qui partagent le mode de vie et d'hébergement sur le site, et les autres.

L'attraction du sanctuaire doit donc être située dans le domaine des pratiques religieuses. C'est avant tout une dévotion personnelle et familiale qui crée un fort désir de participation chez les individus qui n'ont pas encore eu la chance de faire leur pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré. Soulignons qu'il n'y a aucune relation avec les pèlerins des autres groupes culturels et ethniques et lorsqu'ils sont questionnés sur les pratiques de ces groupes, les Mamit Innuat expliquent leurs actions selon leur propre grille interprétative. Enfin, les contacts avec les ecclésiastiques sont plutôt fonctionnels et consistent à faire bénir les

---

<sup>57</sup> Une interlocutrice admet toutefois qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Les contacts ont probablement été plus intenses lors des premiers pèlerinages.

<sup>58</sup> C'est peut-être une question de culture, car bien qu'ils se connaissent presque tous, le besoin de communiquer entre eux ne se manifeste pas souvent.

<sup>59</sup> Soulignons qu'à l'été 2000, les campements des Innus de Uashat et de Maliotenam ont été séparés par l'allée centrale du terrain de camping afin d'éviter les affrontements qui avaient eu lieu l'année précédente.

objets de piété, à remettre les dons collectés avant le départ et à transmettre les demandes de faveurs.

Lors des premiers pèlerinages des années 1970, les Innus d'Unamen Shipu ont dit avoir été impressionnés par la dimension de la basilique, la présence des nombreux ex-voto accrochés sur les piliers de l'entrée et par les statues de sainte Anne, mais l'impact du symbolisme sur les pèlerins mamit innuat est difficile à évaluer. Ils ne peuvent déchiffrer le symbolisme du sanctuaire et leur dévotion s'attache surtout aux statues et la plupart des lieux de dévotion qu'ils fréquentent en sont pourvus. Cette incompréhension et ce manque de curiosité face à la signification des symboles peuvent s'expliquer par l'éducation catholique fragmentaire qu'ils ont reçue. En fait, ils privilégient la pratique et disent se sentir en sécurité sur le site en raison de la présence bienveillante de la sainte.

Au niveau des motivations à l'origine de leur pèlerinage, plusieurs interlocuteurs ont fait part d'une relation particulière avec la sainte, qui s'exprime par de vives émotions causées par l'immanence de sainte Anne. Ils en profitent également pour vérifier et valider les propos des anciens sur le sanctuaire ainsi que leurs propres appréhensions. En général, ils disent aller au sanctuaire pour prier et demander des faveurs et certains y vont pour se consoler d'une mortalité survenue durant l'année ou commémorer la mémoire d'un proche décédé, mais aucun ne mentionne le rassemblement comme étant une motivation pour entreprendre le pèlerinage. Enfin, pour un interlocuteur, le sanctuaire aurait perdu de son pouvoir avec les années et les changements sociaux. Dans la culture mamit innuat, bien que cumulatif, le pouvoir *manitushiun* est menacé par l'entropie et les lieux de pouvoir qu'ils fréquentaient autrefois, entre autres les sépultures en forêt, épuisaient leur pouvoir avec le temps<sup>60</sup>.

Cette entropie se manifeste également au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré où des sites autrefois fréquentés ont été délaissés. On peut juger de la popularité d'un site de dévotion par l'affluence des pèlerins et par le nombre de demandes de faveurs et d'objets de piété qui y sont déposés sous diverses formes (photographies d'un enfant ou d'un

---

<sup>60</sup> Contrairement à ces sépultures en forêts qui permettaient au défunt de distribuer son pouvoir de chasse durant quelques années, aucun interlocuteur n'a reconnu de pouvoir particulier au cimetière catholique de Musquaro.

parent malade; demandes de faveurs écrites sur des feuillets; chapelets; fleurs; petits oiseaux tressés). Concernant les sites de dévotions que les Mamit Innuat fréquentent, dans le discours, ils les intéressent tous, mais il n'en est pas de même dans la pratique. Certains ne font que prier dans la basilique, se confesser et assister aux offices, tandis que d'autres, qui ont un rituel plus élaboré, suivent le chemin de la Croix et prient à la Scala Santa, mais tous fréquentent la source miraculeuse.

Comme il est impossible en si peu de temps d'avoir une vision d'ensemble des pratiques religieuses au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, j'ai suivi un petit groupe de pèlerins de trois personnes durant les 25 et 26 juillet. Durant ces deux journées, ces pèlerins ont fréquenté les sites de dévotions suivants : la statue miraculeuse de sainte Anne, où ils prient et font brûler des lampions; l'autel de la Grande Relique; les chapelles déambulatoires, dont chacune est l'objet d'une prière; la source miraculeuse, où ils s'abreuvent et se frictionnent; le chemin de la Croix, où ils prient et chantent devant toutes les stations; la Scala Santa, où ils se recueillent, prient et chantent devant les statues et les autels avant et après avoir gravi à genoux les marches du Saint Escalier; et la chapelle commémorative, qui n'est fréquentée en tant que lieu de dévotion que par les Innus, où ils prient et chantent.

Les pèlerins Mamit Innuat suivent le parcours habituellement emprunté par les autres groupes de pèlerins, mais comme les prières normatives de la neuvaine à sainte Anne qu'on retrouve sur les bancs de la basilique et dans les feuillets des sites de dévotion sont en français et en anglais, leurs pratiques se démarquent par de nombreux chants et prières en innu tirés du Livre de prière et du livret de la neuvaine d'Unamen Shipu. Plusieurs sites de dévotion ne sont pas fréquentés par les Mamit Innuat, entre autres, la chapelle de l'Immaculée; la chapelle de la Pietà; la châsse du père Pampalon; et la chapelle des âmes. Certains ont déjà visité les autres sites du sanctuaire, dont la chapelle de saint Gérard; le couvent des Franciscaines; le musée; et le Cyclorama, au moins une fois, mais aucun de ces sites n'a été visité durant la neuvaine 2000.

Enfin, les autres événements qui intéressent les pèlerins innus sont la messe en montagnais et la bénédiction des malades le 26 juillet, ainsi que les processions au flambeau du 25 et du 26 juillet. Lors de la procession, à l'exception des Innus de

Maliotenam qui sont réunis autour de leur nouvelle bannière, les autres groupes font la procession seuls ou en famille. Dans le discours mamit innuat, les bannières semblaient autrefois très importantes tandis qu'aujourd'hui, elles n'éveillent que peu d'intérêt et de curiosité, bien qu'on se promette d'en faire une pour le prochain pèlerinage.

## **Chapitre 7 - La neuvaine de sainte Anne à Unamen Shipu (1999)**

C'est pour permettre aux gens de se reposer, aux amis de se rencontrer au moins une fois par année, aux personnes qui ne peuvent faire le voyage à Sainte-Anne-de-Beaupré de bénéficier du pouvoir qui est accordé à ce sanctuaire, et pour réactiver les valeurs morales qu'un sanctuaire local est fondé à Unamen Shipu au début des années 1990<sup>1</sup>. Fréquenté par quelques familles seulement durant les premières années, ce rassemblement est devenu avec le temps l'événement majeur de la saison estivale. Il réunit de nos jours plus de la moitié de la collectivité qui revit l'ambiance des anciens rassemblements à la mission de Musquaro tels que les ont connus les anciens<sup>2</sup>.

Également basé sur l'observation directe et participante, ce chapitre présente la neuvaine de sainte Anne à Unamen Shipu à l'été 1999. Après avoir décrit le site et les préparatifs de la neuvaine, je présente le discours des aînés sur l'importance de ce rassemblement, puis je fais connaître les activités sociales et religieuses qui ont lieu durant cette neuvaine qui culmine avec la fête de la sainte le 26 juillet.

### **7.1 - Les préparatifs de la neuvaine et son importance dans le discours**

C'est lors de mon arrivée à Unamen Shipu en juin 1999 que j'ai appris l'existence d'un sanctuaire local dédié à sainte Anne et la tenue d'un pèlerinage à cet endroit durant la neuvaine du 18 au 26 juillet<sup>3</sup>. Deux semaines avant le début du rassemblement, j'ai visité le site en compagnie d'un groupe d'aînés, dont Josephis Mark, venus faire des travaux d'entretien à la chapelle extérieure et aux deux chalets. La baie qui prolonge l'embouchure de la rivière Olomane n'a qu'un mètre de profondeur à marée haute et une vingtaine de centimètres à marée basse, et ce, entre la rive et les îles sur une distance de plusieurs

---

<sup>1</sup> L'histoire de ce sanctuaire a été présentée au chapitre 5.2.2.

<sup>2</sup> Du moins en partie, car aucun sacrement n'y est célébré à l'exception de l'eucharistie.

<sup>3</sup> Habituellement, une neuvaine est une période préparatoire de neuf jours à la célébration de la fête du saint. À Sainte-Anne-de-Beaupré, elle se déroule du 17 au 25 juillet et elle est suivie de la fête de la sainte le 26, tandis qu'à Unamen Shipu, cette fête est incluse dans la neuvaine.

kilomètres. La traversée prend environ vingt minutes et le premier kilomètre se fait à l'aide d'une perche en raison des rochers à fleur d'eau qui risquent de briser l'hélice du moteur, puis nous longeons les îles au large du village jusqu'à l'arrivée au site. Le capitaine arrête alors le moteur et reprend la perche pour accoster sur un éperon rocheux situé en contrebas d'un promontoire de sable d'une hauteur d'environ vingt mètres au-dessus du niveau de la mer<sup>4</sup>.

Du haut du promontoire, une légère dénivellation mène à une série de petites dunes parallèles orientées vers le nord. Ces anciennes dunes de sable sont recouvertes de sphaigne séchée et les dépressions qui les séparent abritent quelques arbustes. Aux alentours, la végétation est représentative de la lande boisée à lichen : mousse, lichen, camarine noire, potentille tridentée, épilobe, chicouté, épinette, mélèze, aulne rugueux, quatre-temps, thé du labrador, bleuet et kalmia à feuille étroite. Un peu à l'est de la chapelle, qui surplombe le site, on voit un petit lac dont les rives sont colonisées par une tourbière où personne ne se rend en raison des nombreuses mouches noires qui fréquentent ce point d'eau. Vers le nord, un sentier en terrain boisé conduit à une belle plage sur les bords de la rivière Olomane où se déroule la baignade collective du 26 juillet. À l'ouest, du côté de la mer, puis vers le sud, la plage fait place à des rochers et des îlots accessibles à marée basse sur lesquels les aînées cueillent la chicouté<sup>5</sup> et ramassent des oeufs d'oiseaux marins.

Sur le site, les squelettes des tentes montées l'année précédente et l'armature de la chapelle extérieure donnent à l'ensemble un air de campement abandonné. Derrière l'autel de la chapelle, une niche abrite la statue de sainte Anne et un peu plus à l'est, deux chalets rudimentaires servent à loger l'évêque et les soeurs Dumas et Johnson durant la neuvaine (voir photo 24, 25 et 26, annexe 9).

Pendant la semaine qui précède le rassemblement, les préparatifs vont bon train au village. Les gens vont en forêt pour ramasser le sapinage pour les tentes qu'on enveloppe dans

---

<sup>4</sup> Comme nous l'avons vu au chapitre 5.2.2, le site de Sainte-Anne est situé à quatre kilomètres à l'est du village et n'est accessible que par la mer.

<sup>5</sup> *Shikuteu* en langue innue. Appelée communément plaquebière ou margot en français, la chicouté (*Rubus chamaemorus*), est une plante vivace à rhizome rampant de la famille des rosacées que l'on retrouve dans les tourbières du subarctique canadien.

des ballots faits de vieux draps et qu'on dépose près de l'embarcadère. Quelques familles se rendent sur le site pour préparer leur terrain et tondre l'élyme des sables. La neuvaine débute officiellement un dimanche mais plusieurs familles, accompagnées des jeunes enfants, quittent le village quelques jours plus tôt afin d'échapper aux beuveries nocturnes du jeudi et du vendredi qui ont lieu après le passage du navire N.M Nordik Express.

Le vendredi 15 juillet, pendant que je travaille dans la sacristie avec ma traductrice Marie-Agathe Mollen, soeur Armande Dumas me demande de l'aider à préparer trois grosses boîtes qui seront apportées sur le site. La première contient une tente, la seconde les objets de culte (calice, ciboire, burettes...) et la troisième les objets de piété qui seront vendus sur le site ainsi que le matériel servant au bingo, un jeu de hasard très populaire, dont une boîte de marqueurs "*Native Spirit*"<sup>6</sup>. Tandis que nous discutons du pèlerinage qui se prépare, soeur Armande, étonnée par l'intérêt que je porte à ce phénomène, ajoute en souriant : "Vous verrez, c'est une chose toute simple"<sup>7</sup>.

La neuvaine n'est pas un spectacle culturel, tel un pow-wow, ni un événement touristique auquel sont conviés les rares visiteurs qui s'aventurent à Unamen Shipu. C'est un phénomène religieux qui prend pour modèle le pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Ce rassemblement, qualifié de pèlerinage par les Innus, rencontre les critères qui définissent un tel phénomène et qui sont présentés au chapitre 1.1.2. Premièrement, le sanctuaire n'est pas facilement accessible et la traversée comporte des dangers non négligeables, c'est donc un voyage vers un sanctuaire. Deuxièmement, il comporte une dévotion particulière et son but principal consiste à célébrer la relation avec sainte Anne. Troisièmement, les aînés et quelques familles vont vivre sur le site une dizaine de jours comme ils le faisaient avant la sédentarisation, c'est-à-dire sous la tente, sans eau courante ni électricité, ni commodités sanitaires, et ils vont partager la nourriture, du moins c'est ce que l'on raconte, ce qui en fait un phénomène liminaire qui demande un temps de préparation. Quatrièmement, les pèlerins espèrent une transformation qualitative de leur condition physique et spirituelle et des conditions de vie au village. La neuvaine peut donc

---

<sup>6</sup> Les marqueurs sont de petits contenants d'encre avec un tampon qui épousent la forme de la main et qui servent à marquer les cases des cartes de bingo.

<sup>7</sup> À Sainte-Anne-de-Beaupré et à Unamen Shipu, j'ai remarqué que les religieux et les religieuses adoptent souvent – il y a heureusement quelques exceptions – une attitude paternaliste envers les Innus. Dans cette optique, des enfants ne peuvent faire que des choses simples.



être considérée comme un pèlerinage même si le sanctuaire n'est situé qu'à quelques kilomètres du village.

Concernant le caractère liminaire de ce pèlerinage, nous remarquons que ce concept fonctionne à niveaux multiples selon le groupe d'âge auquel appartient le pèlerin. Pour ceux qui n'ont pas connu la vie d'autrefois et les séjours prolongés en forêt, la neuvaine est une coupure marquée dans la routine quotidienne. Mais pour les aînés, bien que ce soit aussi une coupure dans leur vie quotidienne au village, on remarque une inversion de la liminarité. Il y a quelques décennies, les Mamit Innuat ne passaient que quelques semaines par année sur le littoral et ce moment, tout comme à l'époque de la mission de Musquaro, était un phénomène liminaire, tandis que de nos jours, c'est durant la neuvaine qu'ils retrouvent leur mode de vie traditionnel et les valeurs qui lui sont associées. Donc, ce qui était autrefois une période liminaire est devenu la norme et ce qui était la norme est devenu un phénomène liminaire.

Pour ce qui est de la *communitas*, un concept que Turner a élaboré à partir des expériences vécues par de petites communautés, si on ne peut l'observer à Sainte-Anne-de-Beaupré en raison de la multitude des groupes ethniques et culturels présents, ici, la présence d'une seule culture, partageant en général les mêmes codes et valeurs, permet peut-être l'expérience de la *communitas*, c'est d'ailleurs ce que laisse entendre le discours des aînés. De plus, le feuillet qui annonce les activités de la neuvaine et qui a été distribué dans la communauté débute ainsi<sup>8</sup> : "Que ce rassemblement placé sous la protection de sainte Anne et la bénédiction de notre évêque renouvelle la foi et le courage de chacun(e) de nous et *renforce notre amour et notre respect pour tous les membres de notre communauté*" (c'est moi qui souligne).

Contrairement au pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, le rassemblement, qui permet aux gens de se reposer, aux amis de se rencontrer au moins une fois par année, et de réactiver les valeurs morales, est considéré comme une motivation importante pour entreprendre le pèlerinage. Comme le mentionne Hélène Mark (US 1:12-13), pour qui la fondation du

---

<sup>8</sup> Ce feuillet est préparé par le comité *Ka Sheuet* (le comité pastoral d'Unamen Shipu) et soeur Armande Dumas.

sanctuaire fut "une idée vraiment géniale"<sup>9</sup>, la vie au village n'offre pas le cadre nécessaire pour entretenir les amitiés : "En restant toujours au village, avec ses maisons bien bâties, on ne se connaît plus, je ne sais même pas où restent mes amis". Tandis qu'autrefois, à l'époque où les gens vivaient une grande partie de l'année en forêt, "lorsqu'on avait fini de travailler, on allait voir d'autres amis, on allait leur rendre visite dans leurs tentes. Ça va être vraiment comme ça de l'autre bord"<sup>10</sup>, ça va me rappeler mon enfance".

Au niveau des valeurs, Hélène Mark oppose la vie sur la "réserve" et la vie durant la neuvaine au site de Sainte-Anne (US 1:12-13) : "C'est vraiment l'amour qu'on a de l'autre bord. L'amour est grand, la confiance, la foi, tout ce qu'on n'a pas ici sur la réserve, parce qu'ici c'est trop fermé, tandis que là-bas c'est plutôt ouvert [...] L'autre bord c'est vraiment une assemblée pour tous les Indiens de la réserve". Selon elle, la bonne humeur et la joie vont régner et tous les gens vont se saluer, se sourire, et le caractère paisible du rassemblement sera propice à la prière et au recueillement :

Jamais je n'entendrai quelqu'un qui va être fâché ou de mauvaise humeur, ça va être tout le temps la bonne humeur durant toute la semaine où nous serons là-bas. Tout le monde va être content parce que c'est vraiment une assemblée. Les gens vont se saluer, certains vont juste nous faire un sourire, mais un sourire c'est vraiment quelque chose de grand pour nous autres [...]. Ce que j'aime, c'est qu'on prie tous ensemble, qu'on fait un rassemblement pour prier, c'est la paix, la tranquillité, la confiance, la compréhension. C'est ça que je cherche, puis c'est là que je vais le trouver, de l'autre bord de la rivière, parce que moi, je n'aime pas le mal, j'aime mieux avoir la tranquillité, la confiance, tout ce qui est dans la foi, la religion, c'est ce que j'aime.

Hélène Mark US 1:13.

De son côté, c'est en participant au pèlerinage au sanctuaire local que Caroline Mark (US 6:7) dit avoir appris à connaître sainte Anne. Elle ajoute que la sainte l'aide beaucoup dans sa vie et qu'elle lui donne une force spéciale. Ce qu'elle apprécie par dessus tout, c'est que les gens se visitent, s'entraident, partagent et qu'il y a de l'amour envers les autres, "c'est ici qu'on peut trouver nos valeurs", dit-elle. Comme le dit Jean-Baptiste Lalo (US 12:18), c'est un événement très important, car les gens travaillent ensemble et s'entraident et "on peut trouver la force".

---

<sup>9</sup> Voir section 5.2.2.

<sup>10</sup> "L'autre bord" est la façon habituelle de nommer le site de Sainte-Anne.

Il ajoute que la neuvaine de 1999 restera dans les mémoires, car c'est la première fois que l'évêque vient prier avec eux au site de Sainte-Anne :

Parce que ces journées-là, ces trois jours que Monseigneur reste avec nous autres, ça va être des journées spéciales, des journées très importantes pour nous. Parce que durant ces trois jours, Monseigneur va prier avec nous. Il va nous bénir, il va nous donner la communion [et] il va prier avec nous autres [...] pour nous et les malades. Parce qu'on va invoquer sainte Anne pour que sainte Anne vienne en aide à Monseigneur pour que [...] les enfants reviennent vers la prière.

Jean-Baptiste Lalo US 12:12.

Enfin, tous les interlocuteurs mentionnent la peine qu'ils ressentent lorsque le pèlerinage est terminé et qu'il faut retourner au village et, tout comme Caroline Mark (US 6:8), ils espèrent que le climat social créé durant cet événement aura des effets dans la communauté lorsque la neuvaine sera terminée. Plus pessimiste, Nadia Mollen (US 14:3) remarque qu'il n'y a pas beaucoup de changements dans la communauté, "ça recommence comme avant, dit-elle, c'est toujours pareil".

En résumé, les interlocuteurs disent que la neuvaine est un moment de repos, de rencontre, de recueillement, de prière, de partage, de visite et d'entraide pendant lequel les Innus retrouvent leurs valeurs et peuvent trouver "la force". Certains opposent la vie sur la "réserve" à celle sur le site de Sainte-Anne, le premier lieu créant des problèmes et le second permettant de s'en éloigner et de les résoudre. Mais il semble que les effets du pèlerinage s'estompent avec lui. Nous verrons dans les sections suivantes, qui présentent les activités de la neuvaine, que certaines des valeurs mentionnées (rencontre, partage, entraide) ne sont observable qu'au niveau des groupes familiaux.

Pour ce qui est des activités prévues au calendrier, la neuvaine débute au village le dimanche 18 juillet à 9h par une prière dominicale à l'église Marie-Reine du Monde, et le premier "bingo en plein air sur le site de Sainte-Anne" a lieu à 14h. Du 19 au 22, le bingo est prévu en après-midi selon l'heure des marées<sup>11</sup>. Du 18 au 22, il y aura une prière de la Neuvaine à 17h sur le site de Sainte-Anne et la vente des objets de piété se déroulera les 21 et 22 juillet. Mgr Crosby est attendu le 23 juillet et, durant l'après-midi, une rencontre de

---

<sup>11</sup> En fait, il se déroulera toujours après le souper vers 19h, car la fin de l'après-midi est consacrée à la préparation des repas.

partage et d'échange est prévue entre l'évêque et les adultes de la communauté. À 17h, la première messe de la neuvaine sera suivie des prières de la Neuvaine. Le 24 juillet, la "Fête de la réconciliation et de l'amitié" débute par une Célébration communautaire du pardon à 10h30. À 14h, Mgr Crosby rencontre les jeunes puis la messe de 17h est suivie des prières de la Neuvaine. En début de soirée, à 19h, les gens sont invités à revêtir le costume traditionnel pour le *makushan*, la "danse et la fête traditionnelle au son du tambour". Le dimanche 25 juillet est le jour de la "Fête des aînés" et la messe de 10h est suivie des prières de la Neuvaine. À 14h, l'évêque procède au Sacrement des malades et à la bénédiction des aînés, une cérémonie qui est suivie du partage du thé et du pain de l'amitié (biscuits) en l'honneur des aînés.

Le 26 juillet, jour de la fête de sainte Anne, une messe "en l'honneur de notre Sainte Grand-Mère" est célébrée à 10h et elle est suivie de la bénédiction de l'eau douce et de l'eau salée ainsi que des objets de piété et des remèdes traditionnels. À 11h30 a lieu la bénédiction des chaloupes et des capitaines, puis un "banquet de fête partagée dans l'amitié" doit réunir la communauté vers midi et les gens sont invités à partager la nourriture et la graisse de caribou. À 14h, le Salut du Saint-Sacrement et les prières de la Neuvaine précèdent la bénédiction des familles. Enfin, le 27 à 9h, on souligne le départ de Mgr Crosby.

## 7.2 - La dimension sociale de la neuvaine

La neuvaine au site d'Unamen Shipu est l'occasion d'une intense activité sociale qui implique de nombreuses traversées; l'installation des tentes; les activités de subsistance (pêche et cueillette) ; la préparation des repas; les repas familiaux; les jeux; la vente d'objets de piété; le *makushan*; et le banquet en l'honneur des aînés.

Dès le début de la neuvaine commence un incessant ballet de chaloupes à moteurs qui vont et viennent dans la baie entre le village et le site de Sainte-Anne lorsque la marée est haute pour transporter le matériel. Le conseil de bande avait prévu un service de "taxi" pour ceux qui n'ont pas de chaloupes à moteur, mais ce ne fut pas le cas. Il faut donc attendre sur la plage face à l'église et demander la permission d'embarquer aux capitaines qui se présentent. Les jeunes sont même étonnés que j'embarque toujours avant eux. La différence est, qu'à l'affût du moindre mouvement qui annonce une traversée, j'interpelle le

premier venu tandis qu'eux attendent une personne qu'ils connaissent. Tout comme les marées, la température est contraignante (brume, averse, orage) et j'ai souvent dû attendre plus de deux heures avant de faire une traversée. La brume est particulièrement dangereuse et, comme nous l'avons vu, des gens se sont déjà perdus lors de la traversée ou ont cassé leur hélice sur un rocher et sont partis à la dérive. Arrivés à l'éperon rocheux qui sert de débarcadère au site de Sainte-Anne les gens, lourdement chargés, transportent matériel, tente et nourriture en haut du promontoire par un étroit sentier de sable pour se rendre ensuite à leur campement (voir photo 27, annexe 9).

En dehors des deux ou trois heures où la marée est suffisamment haute pour permettre un trajet plus direct, les capitaines, qui empruntent alors le chenal de la rivière Olomane, ne peuvent accoster directement au site de Sainte-Anne ou au village et certains s'échouent sur les bancs de sable de l'embouchure de l'Olomane. Ces traversées servent donc uniquement à transporter des gens, car la distance à parcourir entre le débarcadère et le site de Sainte-Anne empêche d'embarquer du matériel à bord. Certains se risquent même à faire la traversée de nuit lorsque la marée est haute. On se sert alors de briquets dont les étincelles clignotent comme feux de position pour éviter les collisions.

Entre le 18 et le 23 juillet, le nombre de tentes traditionnelles sur le site est passé de vingt à soixante-seize, sans compter les dizaines de tentes modernes installées par les jeunes à partir du 24 juillet. Si on compte en moyenne quatre personnes par tente, on arrive à un total d'environ quatre cents personnes qui campent sur le site pendant les derniers jours de la neuvaine, soit la moitié de la population du village. Durant les journées des 25 et 26 juillet, quelques centaines de personnes supplémentaires participent aux activités quotidiennes avant de retourner au village en fin d'après-midi. À l'exception de l'évêque, des deux soeurs et de l'infirmière qui logent dans les chalets et au dispensaire, je suis le seul Blanc à loger sous la tente et à partager la vie des Innus au campement durant cette période.

Presque chaque tente arbore un drapeau, on voit même un drapeau des *Warriors* et un drapeau de la France<sup>12</sup> mais, en majorité, ce sont des drapeaux aux couleurs vives ou bien

---

<sup>12</sup> Ce drapeau flotte sur un des mâts de la chapelle et lorsque j'ai demandé ce qu'il faisait là, on m'a répondu que c'est parce que sainte Anne était une Française.

les drapeaux officiels des communautés mamit innuat (voir photo 28, annexe 9). Les tentes sont divisées en six groupes distincts reliés par un réseau de sentiers et chacun de ces groupes a un chef désigné (voir plan 2, annexe 9). Le premier groupe, dans lequel je loge, est celui de Josephis Mark (voir photo 29, annexe 9). Avec une trentaine de tentes, c'est le groupe familial le plus nombreux. Le deuxième groupe est celui de Dominique-William Mark qui regroupe des Malec, des Peters et des Bellefleur et ne compte que quatre tentes. Le troisième groupe, composé de sept tentes, est celui de Jean-Baptiste Lalo. Le quatrième groupe, qui compte onze tentes, est celui d'Étienne Mollen et il inclut des membres des familles Martin et Bellefleur (voir photo 30, annexe 9). Le cinquième groupe, plus isolé et situé à l'est du campement, est celui de Paul Bellefleur et il inclut des membres des familles Lalo, Mark, Bellefleur et Mollen regroupés dans onze tentes. Enfin, le sixième et dernier groupe, de douze tentes et situé tout au nord du campement, est celui de François Bellefleur parmi lequel on compte quelques Mark. Soulignons qu'une tente située à l'est du dispensaire loge un jeune Innu de Sheshatshit et son épouse d'Unamen Shipu.

Certaines années, des membres de la parenté provenant des communautés de Pakua Shipi, Nutashkuan et Ekuanitshit participent à la neuvaine de sainte Anne, mais ce ne fut pas le cas en 1999. Même si la population blanche du village est invitée, seuls les membres de la famille Collard ont participé aux cérémonies les 25 et 26 juillet.

Tout comme au pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré, une grande partie de la journée est consacrée à l'alimentation et à l'entretien du campement. Tôt le matin, on entend le grincement de la pompe à eau qui est située tout juste devant notre tente. Ce sont les femmes qui remplissent leurs seaux pour préparer le déjeuner et leur bannique quotidienne qu'elles font cuire dans le sable de la façon suivante : on creuse un trou d'une vingtaine de centimètres qu'on remplit de sable et on fait un feu par dessus. Une fois le bois consumé, on enlève la cendre puis le sable et on dépose la pâte – faite de farine, d'eau, de sel et de poudre à pâte – qui est ensuite recouverte avec le sable brûlant. On remet la cendre par dessus et on refait un autre feu. Une heure plus tard, on entend un petit cliquetis partout sur le campement. Ce sont les femmes qui grattent la bannique avec un grand couteau pour enlever le sable et la croûte durcie. Une femme dont la bannique est particulièrement bien réussie me dit que c'est à cause de la qualité du sable qu'elle utilise. Son grain n'est ni trop fin ni trop gros et il ne colle pas à la bannique.

Les femmes font ensuite le ménage des tentes, changent le sapinage environ aux quatre jours, soit deux fois durant la neuvaine, puis s'occupent des enfants et des aînés et rendent visite aux membres de leur famille. Les visites ont surtout lieu à l'intérieur des groupes familiaux sauf lorsqu'un membre de la parenté campe dans un autre groupe. Dans la journée, certains couples partent pour quelques heures en chaloupe en amont de la rivière Olomane chercher le bois pour la cuisson et le sapinage pour les tentes. Les voyages entre le campement et le village, où l'on va faire le lavage et chercher des provisions (beurre, saindoux, sucre, farine et lait condensé), sont également fréquents.

Durant la neuvaine, la "nourriture indienne" est à l'honneur. En chaloupe à moteur, les hommes vont pêcher la truite et le saumon sur la rivière ou se dirigent vers les îles qui, en cette saison, sont un véritable garde-manger. Autour des îles, on chasse le *moiac*<sup>13</sup> et on pêche le homard avec une longue perche d'environ quatre mètres munie d'un clou recourbé au bout et d'une épuisette fixée à une autre perche de même longueur. Dérangé par le clou, le homard recule dans l'épuisette et il est remonté dans la chaloupe. On peut ainsi en pêcher une vingtaine en quelques heures.

Pendant ce temps, les femmes débarquent sur les îles pour cueillir des chicoutés. Ce fruit, plutôt acide, devient mou lorsqu'il est mûr et doit être consommé rapidement ou confit avec du sucre. Il est si commun qu'on le ramasse à pleines chaudières. Le soir, toute la récolte de fruits, qui s'est transformée en une sorte de compote – délicieuse pour les Innus mais peu ragoûtante pour le non initié que je suis – est distribuée aux aînés<sup>14</sup>. Cette distribution se justifie par la formule suivante : "nos parents nous ont nourris lorsque nous étions jeunes et c'est maintenant à notre tour de les nourrir". On se rend également à pied sur les îles lorsque la marée est basse pour récolter des oeufs d'oiseaux marins. C'est une image impressionnante que de voir les aînées en costume traditionnel partir sur la mer à plus d'un kilomètre du rivage en marchant dans l'eau jusqu'aux genoux et à travers une légère brume, puis s'installer sur une île pour l'après-midi. Au campement, on plume le *moiac* et on

---

<sup>13</sup> Ce terme, qui n'est pas un mot innu, désigne habituellement le canard eider (Andras Mak, communication personnelle 2001), mais à Unamen Shipu, il s'agissait de guillemots à miroir (*Cephus grylle*). Le guillemot n'est pas un canard, mais un oiseau marin de la famille des *Alcidae* qui comprend les pingouins, marmettes, macareux et mergules.

<sup>14</sup> On les mange avec du pain et de la bannière.

apprête le gibier et le poisson que l'on fait fumer, une technique qui permet de conserver les aliments quelques jours tout au plus.

Le déjeuner est habituellement composé de bannique, de confiture et de thé. La préparation du dîner et du souper, ce dernier repas se prolongeant souvent tard en soirée, constitue l'activité la plus longue de la journée. Le menu est varié et outarde, caribou, homard, bannique, pain, saumon et truite sont à l'honneur. À chaque repas, le mari d'Adéline bénit le pain et la bannique avant de les entamer, un geste qu'il a appris de sa grand-mère. Les repas sont pris en commun dans la tente sur une nappe posée sur le sapinage ou à l'extérieur lorsqu'il fait beau. Le thé, très fort et très sucré, accompagne les repas et se boit également à toute heure de la journée. On ne le boit pas dans des tasses mais on se passe une petite casserole commune, tout comme les ustensiles d'ailleurs. Adéline, chez qui je loge durant la neuvaine, s'est fait dire qu'elle ne respectait pas le "Blanc" car je partage leur casserole, leurs ustensiles et je mange "à l'indienne". Elle leur répond que si je suis venu ici, c'est pour vivre comme eux.

À l'occasion, Adéline servira des pommes de terre mélangées avec du *comed-beef* ou bien des fèves au lard, mais en général, ce sont les adolescents présents sur le site qui consomment de la "nourriture de Blancs". Soulignons que les membres d'une même famille viennent se servir dans les tentes quand il leur manque quelque chose, une pratique que j'observerai l'année suivante à Sainte-Anne-de-Beaupré. Toutefois, selon Adéline, les gens ne partagent plus comme autrefois, surtout au village où ils se rencontrent moins et on n'ose plus demander quelque chose à ses voisins. Autrefois, dit-elle, lorsque les gens campaient, on pouvait se servir dans les autres tentes si on manquait de quelque chose et on ne demandait jamais qui était venu fouiller dans une tente. Elle ajoute que l'argent est responsable de ce changement culturel.

Pendant la journée et en début de soirée, Adéline et moi en profitons pour faire les entrevues avec Josephis Mark, Jean-Baptiste Lalo, Philomène Mollen, William-Pierre Mark, Alexandre Bellefleur et Louise Lalo, et je fais également deux entrevues en son absence, avec Nadia Mollen, qui parle français, et Mgr Douglas Crosby.



Les trois tentes sur le campement qui possèdent une radio à ondes courtes deviennent un lieu de rassemblement matinal. C'est ainsi que nous apprenons ce qui se passe dans les autres communautés durant la neuvaine et les conversations sont habituellement enjouées, sauf lorsqu'il s'agit de nouvelles annonçant les suicides et les tentatives de suicide. Ces nouvelles dramatiques sont communiquées pendant que les enfants crient et s'amuse à l'extérieur des tentes. Pour eux, la neuvaine est comme un camp de vacance et ils sont très nombreux sur le site à jouer au ballon, à *Atshen*, à sauter dans le sable du haut du promontoire et à faire des rondes de nuit avec des lampes de poche. Leur activité préférée demeure toutefois la baignade dans les eaux plutôt froides de l'embouchure de l'Olomane d'où ils reviennent transis et presque en état d'hypothermie. Pour les hommes, les parties de dames qui ont lieu en soirée rassemblent un petit groupe d'experts et sont l'occasion d'échanges verbaux plutôt dynamiques.

Les soirées passées sur le site, contrairement au village où elles sont passablement agitées – surtout les jeudis et vendredis –, demeurent un moment de repos et de tranquillité et les gens en profitent pour se visiter. Un soir, éclairé par la lumière qui jaillit du petit poêle à bois, Alexandre Bellefleur nous a raconté une histoire de squelettes qui guettent les chasseurs isolés en forêt et qui les chatouillent jusqu'à ce que mort s'ensuive. La seule façon de s'en protéger est de se mettre entre deux arbres suffisamment rapprochés pour se protéger les côtes. Alexandre poursuit avec quelques contes grivois mettant en vedette *Kuekuatsheu*, connu en français sous le nom de Carcajou, tandis que le mari d'Adéline me fait la traduction au fur et à mesure. Le campement est magnifique, la pleine lune se reflète sur la mer, les tentes sont faiblement éclairées de l'intérieur, les tisons sortent des cheminées des poêles à bois, et le silence s'installe. C'est le temps de dormir. Bien installés dans nos sacs de couchage, les lumières éteintes, Adéline débute tous les soirs une longue prière à laquelle répond son petit-fils Valère, et dans laquelle j'entends mon nom, puis nous nous endormons pour la courte nuit boréale au son du feu qui crépite.

Événement quotidiennement attendu, le bingo en plein air est sans contredit l'activité sociale la plus populaire auprès des femmes<sup>15</sup>. Bien que prévu en après-midi dans le calendrier de la neuvaine, le jeu se déroule chaque soir de 19h à 20h, soit après le souper. Vers 18h30, une femme annonce le bingo à l'aide d'un porte-voix tandis qu'une autre fait le tour des tentes pour vendre les cartes qui sont ensuite collées sur de petits panneaux de bois avec du papier collant. Ces panneaux bariolés de couleurs sont un objet qu'on retrouve dans le coin de toutes les tentes. Les femmes et les filles se rassemblent ensuite au centre du campement entre les dunes pour être à l'abri du vent et le jeu commence (voir photo 31, annexe 9). Il est étonnant de voir ces femmes ne rien manquer de la partie même si elles parlent entre elles, regardent les cartes des autres tout en marquant leurs propres cases et en écoutant les numéros qui sont criés avec un porte-voix à l'autre bout du campement. C'est pour les hommes une heure tranquille et j'en profite habituellement pour discuter dans la tente avec un des frères d'Adéline ou avec son mari, qui apprécie les biscuits que nous partageons à cette occasion<sup>16</sup>.

Comme le mentionne Hélène Mark (US 1:13) : "Le plus plaisant de l'autre bord de la rivière c'est quand il y a un bingo. Toutes les femmes se rassemblent [...] on se sourit, on se parle, on jase. Tu sais, c'est vraiment quelque chose". Un enthousiasme que ne partage pas Jean-Baptiste Lalo (US 12:17) lorsqu'il compare la faible participation aux prières de la Neuvaine de 17h auxquelles ne participent que quelques aînés, à celle du bingo. Le bingo est si populaire que le seul soir où il n'était pas prévu à l'horaire, soit le samedi 24 juillet, la demande a été telle que les responsables ont été obligés d'en organiser un, retardant sérieusement le *makushan* prévu à 19h.

---

<sup>15</sup> C'est l'activité la plus attendue par les femmes durant la neuvaine. Ce jeu consiste à remplir, sur une carte comportant vingt cases, une rangée de cases alphanumériques (ex.: B-1, I-17, N-22, G-36, O-44) ou bien la carte au complet à partir de numéros qui sont pigés par une personne désignée à cet effet. De nos jours, les jetons sont remplacés par des tubes d'encre colorés de marque "Native Spirit" et les cartes sont jetables. C'est un jeu très populaire au Québec, et ce, autant chez les Amérindiens que chez les Blancs. À Unamen Shipu, chaque semaine une partie qui est télévisée a lieu au centre communautaire. On m'a dit que les hommes jouaient à la maison à cette occasion, mais qu'aucun ne se risquerait à jouer en public à ce jeu de femme. Lorsqu'on gagne, on appelle au poste de télévision et une personne vient vérifier la carte. Autrefois, le jeu se jouait à la radio et il suffisait d'agiter un drapeau blanc devant la maison si on gagnait.

<sup>16</sup> Comme je passais l'heure du bingo à discuter avec les hommes, je n'ai pas porté attention aux prix remportés par les gagnantes.

Un autre événement très attendu est la vente des objets de piété qui a lieu en après-midi les 21 et 22 juillet. Les soeurs Dumas et Johnson transforment leur petit chalet en boutique où l'on retrouve des statues de sainte Anne, de la Vierge et du Christ; des chapelets; des cierges; de la laine rouge et une multitude de médailles et d'images saintes. Les gens qui ont fait des achats passent ensuite d'une tente à l'autre pour les faire admirer, qui une image de sainte Thérèse, qui une statue de sainte Anne. Ces objets seront bénits par l'évêque après le service religieux de la fête de sainte Anne.

Le 24 juillet a lieu le *makushan*, ou "la danse et la fête traditionnelle au son du tambour" tel que mentionné dans le calendrier des événements. Dans l'après-midi, soeur Armande fait le tour du campement pour demander aux jeunes d'aider les aînés à monter le *shaputuan*<sup>17</sup> (voir photo 32, annexe 9). Comme d'habitude, ce sont les aînés, aidés de quelques adultes, qui font tout le travail. Débutant avec deux heures de retard à cause du bingo, tous les gens présents sur le campement, ainsi que l'évêque, assistent à l'événement où on remarque un plus grand nombre de jeunes d'environ 14 à 17 ans, venus du village qu'à l'accoutumée.

La soirée s'annonce particulièrement fraîche et, vers 21h, William-Mathieu Mark va chercher le *teueikan*<sup>18</sup> dans la tente de François Bellefleur et l'installe sur une perche du côté est du *shaputuan* pour qu'il ne touche pas le sol. Soeur Armande veut aider William-Mathieu à l'installer, mais il le prend rapidement, car les femmes ne sont pas autorisées à toucher au tambour. La danse *makushan* donne lieu à une excitation peu commune chez les aînés et à des éclats de rires reliés aux moments forts de la danse. Cette frivolité contraste étrangement avec le sérieux des chants au tambour. Ce sont les femmes qui partent la danse et leur pas est différent de celui des hommes. Elles font un pas en avant et l'autre pied vient rejoindre le premier en glissant sur le sol, comme si elles avaient une jambe cassée. À leur suite, les hommes avancent en faisant deux ou trois pas saccadés d'une jambe puis de l'autre.

---

<sup>17</sup> Un *shaputuan* désigne habituellement une grande tente de rassemblement. Dans ce cas-ci, c'est un plancher de danse. Sur un endroit assez plat situé au milieu du campement, une dizaine de panneaux de bois d'environ un mètre par deux sont cloués sur un cadre de bois et deux poteaux d'environ trois mètres sont fixés aux deux extrémités de la structure.

<sup>18</sup> Tambour traditionnel fait d'une peau de caribou montée autour d'un cercle de bois.

Au niveau symbolique, cette danse rappelle le pas du chasseur qui poursuit le caribou, rôle tenu ici par les femmes<sup>19</sup>. Traditionnellement, le but du chant et de la danse était de casser la patte d'un caribou pour qu'il soit plus facile à chasser et on raconte que lorsqu'on trouvait le troupeau, il y avait toujours un caribou qui avait une patte cassée. La danse donne lieu à une courtoisie menée de la part des femmes. Lorsqu'elles trouvent un danseur séduisant, elles accélèrent ou ralentissent le rythme pour se mettre devant lui. Ce chassé-croisé entre femmes donne lieu à des moments d'hilarité. Penauds, certains hommes se retrouvent au début du cortège tandis que d'autres ont plusieurs femmes qui les précèdent.

Les chants au tambour qui rythment la danse décrivent une longue ou une courte marche associée à la durée de la chasse. Le langage est ésotérique mais une courte narration du chanteur présente le sujet de son chant. Suite aux chants de William-Mathieu Mark, François Bellefleur prend la relève et on me dit que c'est un *kamantoui* très puissant<sup>20</sup>. La danse continue de plus belle et les enfants entrent dans la danse, puis, c'est au tour de soeur Armande, ce qui soulève un éclat de rire général. Encouragé par les spectateurs, l'évêque entre à son tour dans la danse mais il adopte le pas des femmes, ce qui déclenche de nouveaux rires. Lorsque les enfants sont invités à participer, j'ai revu une scène d'un film de Pierre Perrault tourné à Unamen Shipu à la fin des années 1950 qui montre des enfants danser le *makushan*<sup>21</sup>. Les aînés sont devant et les enfants, turbulents, les suivent en courant plus qu'en dansant. La danse finit très tard en soirée et les soeurs n'ont pu servir les beignes et le café qui étaient prévus.

Le lendemain, le 25 juillet, très peu de gens ont participé au "partage du thé et du pain de l'amitié en l'honneur des aînés", et le 26, la fête de sainte Anne se termine par un banquet

---

<sup>19</sup> Dans un de ses chants, William-Mathieu Mark compare d'ailleurs les nattes des femmes au panache du caribou. Le grand-père et le père d'Adéline Mark lui disaient que ce n'est pas le chasseur qui tue le caribou, mais la femme. C'est elle qui nettoie la peau, qui fait sécher ou fumer la viande, qui découpe la peau et qui fait la babiche et les mocassins. C'est toujours la femme qui finit le travail, qui le tue bien comme il faut. L'homme ne fait que le tirer et l'esprit du caribou, qui donne son corps au chasseur, retourne dans la maison d'*Atiknapeu* pour reprendre un nouveau corps.

<sup>20</sup> Un homme de savoir. Soulignons qu'il y a beaucoup de compétition entre les joueurs, autant à l'intérieur des communautés qu'entre celles-ci. Selon les aînés de Pakua Shipi, certains joueurs des autres villages ont peu de pouvoir et ne font que marmonner (communication personnelle d'Andras Mak, 2001).

<sup>21</sup> Au pays de Neufe-France, vol. 4, *Kakekiku*. René Bonniere et Pierre Perrault, Société Radio-Canada, 1958-1959.

qui a lieu à midi. Tous sont invités à partager la nourriture et la graisse de caribou, mais malgré les appels répétés des membres du comité *Ka Sheuet*, les gens ne se sont pas déplacés. Ils n'ont pas apporté de nourriture et ont tous continué à prendre leur repas en famille. Seuls les aînés, accompagnés de l'évêque et des soeurs, y ont pris part (voir photo 33, annexe 9). On remarque ici que le discours concernant le partage et le respect dû aux aînés ne se rencontre pas toujours dans la pratique. Au menu, il y avait du saumon, de l'outarde, de la tarte à la chicouté et du thé. Pour ce qui est de la graisse de caribou, je n'en ai point vu. Après le repas, Josephis Mark a fait un discours pour remercier l'évêque de s'être déplacé pour l'occasion et de leur avoir envoyé un nouveau prêtre résident. Comme nous le verrons plus loin, c'était la grande nouvelle que l'évêque leur réservait pour la fête de sainte Anne.

### 7.3 - La dimension religieuse de la neuvaine

Chaque jour de la neuvaine à Unamen Shipu est consacré à un thème particulier (voir tableau 11) et les activités religieuses débutent le dimanche 18 juillet à 9h par une prière dominicale au village à laquelle ne participent que quelques aînés de la communauté. Au site de Sainte-Anne, les prières quotidiennes de la Neuvaine, telles que présentées dans le "Livre jaune", ont lieu à 17h et, à partir du 23 juillet, elles suivent les offices célébrés par l'évêque mais peu de gens participent à ces prières. Une vingtaine d'aînés tout au plus se déplacent à la chapelle extérieure pour l'occasion tandis que les autres s'affairent à préparer le repas du soir. La célébration communautaire du pardon du 24 juillet, appelée "Fête de la réconciliation et de l'amitié", ainsi que les offices religieux célébrés par l'évêque du 23 au 26, auront plus de succès. Par contre, le "Sacrement des malades et la bénédiction des aînés", qui a lieu le 25 en après-midi, n'attire qu'une vingtaine de personnes.

Le 23 juillet, Mgr Douglas Crosby est arrivé à Unamen Shipu en après-midi plutôt qu'en matinée en raison de la brume qui a obligé l'avion en provenance de Schefferville à se poser à Québec plutôt qu'à Sept-Îles. Lorsque les conditions se sont améliorées, l'avion est reparti pour Sept-Îles, où deux autres appareils poursuivent le voyage vers Natashquan puis La Romaine. Quelques heures après son arrivée, l'évêque rencontre en privé les adultes de la communauté qui désirent lui parler. Il y a une longue file à la porte du chalet qu'il occupe durant la neuvaine et cette rencontre permet aux parents de manifester leur

douleur face au comportement de leurs enfants. Elle donne lieu à des scènes émouvantes et plusieurs ressortent en pleurant de cette rencontre. Le lendemain, c'est au tour des jeunes de la communauté de rencontrer l'évêque dans la chapelle extérieure. Une trentaine d'adolescents, venus pour l'occasion, se présentent à cette rencontre pour une discussion de groupe animée par l'évêque. Même si l'on remarque l'absence des jeunes de 15 à 25 ans sur le site, plusieurs seront présents du 24 au 26, dernière fin de semaine de la neuvaine.

Le comportement des enfants durant les offices mérite qu'on s'y arrête. Certains sont d'une tranquillité remarquable, tandis que d'autres, qualifiés d'enfants-rois (*tepinimeau uta uia*, maître de son père et de sa mère) dérangent les offices et les prières de la Neuvaine par leur turbulence sans que personne n'ose les réprimander.

Tout comme à Sainte-Anne-de-Beaupré, la journée de la fête de la sainte est le point culminant du pèlerinage. Le 26 juillet au matin, on remarque une grande effervescence sur le site. Les chaloupes sont très nombreuses à accoster et les gens affluent vers la chapelle extérieure en forme de tente traditionnelle (voir photos 34 et 35, annexe 9). La chapelle, érigée sur un plancher de bois, se divise en deux parties. La première, le chœur, est recouverte d'une toile blanche et elle est un peu plus élevée que l'autre. Elle abrite l'autel ainsi qu'une rangée de bancs réservés aux aînés de chaque côté. La seconde partie, recouverte d'une part d'une toile blanche et de l'autre d'une toile de plastique bleu, abrite deux rangées de bancs pour les fidèles. À l'extérieur de la chapelle, du côté est, on retrouve deux autres rangées de bancs.

La journée précédente, encore une fois, soeur Armande n'a pu compter que sur les aînés pour décorer la chapelle, les jeunes refusant plus ou moins poliment ses invitations répétées. Une bannière du Jubilé 2000 orne le devant du chœur de la chapelle, qui est entouré de quatre mâts avec drapeaux, un à chaque coin, et d'une croix érigée à l'arrière. Le terrain de la chapelle, dont l'entrée est marquée par une croix, est ceinturé d'une clôture et de quatre mâts avec des drapeaux, dont un de la France, reliés par des fanions et des banderoles de couleur. À l'exception de la forme de la chapelle, des matériaux utilisés et des nombreux drapeaux, le symbolisme demeure celui qu'on retrouve dans toutes les

chapelles extérieures des lieux de pèlerinages. Seule la crosse de l'évêque, garnie de plumes, rappelle que nous sommes en terre autochtone.

La messe "en l'honneur de notre Sainte Grand-Mère" commence à 10h et l'office est suivi de la bénédiction de l'eau douce et de l'eau salée, des objets de piété, des remèdes traditionnels et, à 11h30, de la bénédiction des chaloupes et des capitaines. Une heure avant la messe, les gens déposent les objets qui seront bénis par l'évêque sur une longue table située à gauche de l'autel. Lentement, les gens s'installent et attendent que l'évêque sorte de son chalet. Les aînés, vêtus du costume traditionnel, prennent place des deux côtés de l'autel ainsi que sur les premiers bancs de la chapelle, les chantres occupent la première rangée de gauche (voir photo 36, annexe 9. Pendant ce temps, à la demande de soeur Armande, je m'occupe de la génératrice, des micros et de l'amplificateur. En raison de la réverbération, je suis obligé de monter quelques fois sur l'estrade pendant la messe, mais les gens, compréhensifs, ne semblent pas s'offusquer de ma présence. Plusieurs membres de la famille Collard assistent à l'office. Les enfants s'amuse autour de la chapelle en se servant des piquets de la clôture comme barres parallèles au risque de se blesser, ce qui finit par arriver, et perturbent le déroulement de la cérémonie du commencement à la fin.

Pour la première fois de la neuvaine, l'évêque a revêtu ses vêtements épiscopaux et il porte la mitre et la crosse. L'office a lieu en langue innue. L'évêque, qui ne maîtrise pas la langue, lit les prières et, lorsqu'il s'adresse à l'assemblée, ses paroles sont traduites par une interprète. Le thème du sermon porte sur le partage. C'est l'histoire d'un saint, ou d'un prêtre, qui a eu une vision du ciel et de l'enfer. En enfer, il y avait des tables sur lesquelles étaient déposés des bols et des cuillères de dix pieds de long. Les damnés ne pouvaient manger, car il était impossible de les porter à leur bouche. Au ciel, on retrouve les mêmes tables, bols et cuillères mais les gens peuvent manger, car ils ont appris à se servir des longues cuillères pour se donner à manger les uns les autres. On retrouve ici une parabole tout enfantine sur l'importance du partage.

Les chants, probablement les mêmes qui étaient chantés à Musquaro, sont très beaux et émouvants et les aînés chantent avec ferveur. Après la communion, l'évêque annonce une grande nouvelle à la communauté : ils auront enfin un prêtre résident, le premier depuis la

mort du père Joveneau en 1992. Les gens applaudissent et l'évêque les félicite pour leur détermination et se réjouit du fait qu'on ne le tourmentera plus avec cette question!

Il annonce ensuite la bénédiction de l'eau douce et de l'eau salée, des objets de piété, puis celle des chaloupes et des capitaines. Il s'avance d'abord vers la table de droite où les gens ont déposé les contenants d'eau, puis il les bénit en faisant une prière en innu. Cette eau, appelée "eau de sainte Anne" est ensuite ramenée au village pour être partagée. Que ce soit l'eau de la source miraculeuse du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré ou celle qui a été bénie le jour de la fête de sainte Anne à Unamen Shipu, on en apporte toujours un contenant avec soi lors des déplacements en forêt<sup>22</sup>.

L'évêque se tourne ensuite vers la table de gauche où les gens ont disposé leurs objets de piété. On y retrouve sept grandes statues dont cinq de la Vierge; une de Jésus; une de saint François d'Assises, et cinq petites, dont une de la Sainte Famille; deux de sainte Anne; un buste-lampe de la Vierge; et une de la Vierge. Les autres objets sont des contenants de sel<sup>23</sup>; des paquets de chandelles; des petits paquets de racines de savoyane; de la gomme d'épinette<sup>24</sup>; de la laine rouge; de l'eau; des chapelets; des médailles; des crucifix et des images saintes. La plupart des ces objets, dont certains ont été achetés les 21 et 22 juillet durant la vente des objets de piété, sont entourés de fil de laine rouge<sup>25</sup> (voir photo 37 et 38, annexe 9). Avant qu'il ne termine la bénédiction, soeur

---

<sup>22</sup> Soulignons que Josephis Mark (communication personnelle 1999) a soigné avec de l'eau de sainte Anne une blessure à une jambe qu'il s'était infligé avec une arme à feu. Sa jambe devenait noire et il dit que c'est l'eau de sainte Anne qui l'a guéri.

<sup>23</sup> Selon Adéline Mark (SAB 2:20), le sel béni, appelé "sel de sainte Anne", est ensuite mis dans une petite pochette de coton en forme de croix ou de coeur que les gens portent du côté du coeur. Il sert aussi à bénir les maisons lors des beuveries. Il aurait la vertu de faire sortir le "mal" et de dégriser les gens.

<sup>24</sup> Ce sont des remèdes traditionnels.

<sup>25</sup> Ces fils de laine rouge, dont la couleur est associée à la chaleur, sont utilisés pour soigner les douleurs aux bras, aux jambes, à la tête, à la gorge et aux articulations. Il suffit de mettre le fil autour de la région douloureuse. Il semble que cette laine rouge soit associée avec la sphaigne rouge qui servait à guérir les personnes fiévreuses. La sphaigne rouge, *Sphagnum* spp., une espèce montagnaise du *Sphagnum rubellum*, croît en hauteur indéfiniment et forme d'épais tapis de tourbes qui peuvent souvent atteindre plusieurs mètres d'épaisseur (Fleurbec 1987:309). Le nom innu est *kâmikuât mashtshekuâshkamuk* (Clément 1990:98) ou *massekushkamuk* (Malec, Shenum et Gagnon 1982:60), qui signifie "ce qui est rouge à la surface du marécage". Seule sphaigne à être utilisée de façon médicale, "elle est d'abord trempée dans l'eau chaude puis appliquée sous forme de compresse dans les cas de fièvre, de frissons ou de "paralyse" (Clément 1990:98). La compresse est utilisée chaude. Si elle est appliquée froide, cela peut empirer la douleur.



Armande demande à l'évêque de bénir un moteur hors-bord qu'un Innu a installé sous la table et que l'évêque n'avait pas remarqué. Les gens s'approchent ensuite pour reprendre leurs objets et retournent au campement.

C'est ensuite le moment le plus attendu de la neuvaine : la bénédiction des chaloupes<sup>26</sup> et des capitaines (voir photo 39, annexe 9). La procession est quelque peu surréaliste. L'évêque, crosse à la main, mitre sur la tête et vêtu de ses beaux habits ouvre la marche dans le sentier en soulevant sa soutane, montrant ainsi les bottes de caoutchouc qui lui montent jusqu'aux genoux. Autour de lui les gens se pressent. Un Innu dans la quarantaine qui s'est moqué des pratiques religieuses et des prières tout au long de la neuvaine<sup>27</sup>, fut le premier à se rendre à l'embarcadère et à sauter dans sa chaloupe! Soudain, pour lui, une pratique devenait signifiante. Ensuite, la femme qui accompagne l'évêque s'empresse de le faire embarquer dans la chaloupe de son mari, ce qui donne lieu à une discussion mouvementée entre les gens qui voulaient bénéficier de cet honneur. On compte une centaine de chaloupes disposées le long de l'embarcadère. L'évêque a commencé à bénir celles situées au sud puis est remonté lentement vers le nord. La bénédiction a duré environ une heure. Cette pratique était saisissante : tous les hommes debout dans leurs chaloupes, l'évêque debout dans la sienne qui passe de l'une à l'autre pour les bénir et tous les gens sur le haut de la colline qui regardaient la cérémonie.

La neuvaine se termine par le Salut du Saint-Sacrement, les prières de la Neuvaine et la bénédiction des familles. Ces cérémonies attirent peu de monde, car tous sont à la plage pour la baignade de l'après-midi. Cette baignade, qui n'était pas inscrite à l'horaire mais que tout le monde attendait, est à la fois religieuse, en raison du pouvoir de régénération accordé à l'eau en cette journée, et ludique. Elle a lieu dans un site majestueux au nord du campement et tous les groupes d'âge y participent à l'exception toutefois des aînés qui ne peuvent risquer d'attraper froid. Soulignons également qu'autrefois, un chemin de croix était inscrit à la liste des activités. Il se faisait en passant par les tentes et c'est William-Mathieu Mark qui récitait les prières et qui entonnait les chants. Selon William-Pierre Mark, on

---

<sup>26</sup> Les canots de toile étaient autrefois bénits le jour de l'Assomption, et il est étrange de ne plus en voir un seul à Unamen Shipu.

<sup>27</sup> Bien que l'indifférence de plusieurs Innus face aux pratiques catholiques soit visible, c'était la première fois que j'entendais un discours divergent face à ces pratiques. Ceci est peut-être dû à la familiarité qui s'est développée entre cet Innu et moi.

choisissait une rangée de tentes dont chacune servait de station. Cet exercice de piété n'a pas eu lieu en 1999 en raison de la présence de l'évêque et du voyage de William-Mathieu Mark à Mashteuiatsh pour le rassemblement des aînés.

Le 26 juillet au soir et le 27 durant la journée, les gens quittent le site de Sainte-Anne après avoir fait le ménage du terrain. C'est la valse des chaloupes, des brouettes et des sacs de toile qui recommence mais en sens inverse. Les "pèlerins" reviennent sur la réserve et la neuvaine est terminée.

### Conclusion du chapitre 7

Malgré sa proximité géographique et l'absence de relique, la neuvaine au site de Sainte-Anne à Unamen Shipu, qui s'inspire à la fois de l'ancienne mission de Musquaro et du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, peut être considérée comme un véritable pèlerinage. Le voyage, quelquefois périlleux, demande une préparation; il implique une rencontre avec un personnage sacré qui est représenté par la statue de sainte Anne; et les individus qui y participent espèrent une transformation qualitative de leur état au retour du pèlerinage. Cette transformation peut toucher l'individu lui-même, un proche ou bien s'étendre à l'ensemble de la communauté afin d'améliorer les conditions de vie au village. En ce sens, la neuvaine est une expérience liminaire qui permet de contraster la vie sur la réserve, plutôt difficile, à un mode de vie vu comme idéal et qui rappelle aux aînés leur enfance et les anciennes missions de Musquaro à une époque où il n'y avait pas de drogue, peu d'alcool et une hégémonie des valeurs catholiques.

L'expérience vécue durant la neuvaine permet également de réactiver les valeurs morales de partage, d'entraide et de respect dû aux aînés qui fondent l'identité innue. Ces valeurs, qui demandent à être réexpérimentées et validées périodiquement, sont associées à la force et au courage, car elles encouragent les individus à lutter contre leurs tendances à l'isolement et à l'égoïsme. Bien que qualifiées de valeurs, ce sont davantage des contraintes qui font partie du domaine de l'idéologie puisqu'on remarque une grande différence entre le discours et la pratique. Nous voyons aussi que ces valeurs réactivées pendant la neuvaine s'estompent généralement après le pèlerinage.

Les performances sociales mettent l'accent sur la notion de rassemblement, ce qui n'est pas le cas avec le pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, et sont orientées en fonction des activités de subsistance et des rencontres. Les bingos, le *makushan* et la baignade collective, cette dernière pouvant être qualifiée d'activité religieuse en raison des pouvoirs de guérison accordés à l'eau, sont les événements sociaux rassembleurs de la neuvaine tandis que les activités qui demandent un investissement personnel (partage de la nourriture, entraide, respect dû aux aînés) sont peu populaires et regroupent un petit nombre d'individus. Les gens préfèrent vivre ces valeurs à l'intérieur des groupes familiaux présents sur le campement, et ce, même si le discours officiel de la neuvaine met l'accent sur ces valeurs au niveau collectif plutôt que familial.

On remarque la même tendance pour les activités religieuses. À l'exception des pratiques signifiantes de la neuvaine (offices religieux du 25 et du 26 juillet, bénédiction des objets de piété, de l'eau douce et de l'eau salée, bénédiction des chaloupes et des capitaines) qui sont reliées à la subsistance et au mode de vie traditionnel, peu de personnes participent aux prières et aux diverses cérémonies prévues à l'horaire.

Nous voyons que l'ordre social basé sur les groupes familiaux autrefois dispersés sur le territoire la majeure partie de l'année se reflète dans la vie sur la "réserve" et lors des pèlerinages. Les valeurs d'entraide et de collectivité ne sont pas les mêmes que pour les Blancs. Dans la communauté, l'anonymat n'existe pas et les relations d'aide ont surtout lieu à l'intérieur des groupes familiaux, à l'exception toutefois des visites faites par le groupe de prière auprès des personnes malades.

Tout porte à croire que d'ici quelques années ce pèlerinage aura remplacé celui de Sainte-Anne-de-Beaupré. Malgré l'absence plus ou moins marquée des adolescents et des jeunes adultes, cette performance intergénérationnelle instaure une continuité dans la transmission des pratiques et de la foi catholique qui n'est plus possible à l'intérieur du cadre normatif paroissial hérité des Oblats et du père Joveneau.

## **Conclusion générale**

Bien que convertis depuis plus de deux cents ans à la religion catholique, les Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord, de Mingan à Saint-Augustin) n'ont pas renoncé pour autant à leur idéologie religieuse traditionnelle chamanique. La réception, l'adaptation et la prise en main partielle de leur propre christianisation ne doit pas être vue, tel que le faisait Leacock au niveau économique, comme une réponse inconsciente à des pressions externes d'acculturation, mais comme le résultat d'un ensemble de stratégies et processus qui correspondent à une cosmologie ouverte sur la nouveauté, à une indigénisation des pratiques et rituels, et à des réponses spécifiques à des besoins ponctuels.

Ceci n'est pas une thèse comparative sur la christianisation et les pèlerinages, ni sur l'identité innue, mais bien une thèse sur une facette de leur culture. Le but n'est pas de vérifier une hypothèse, mais d'explorer de façon empirique les processus socio-historiques de leur catholicisation. Diverses sources ont été mises à contribution : les sources écrites, qui donnent accès à la perspective occidentale ; les sources orales, qui donnent accès à la perspective innue ; et la recherche de terrain, qui plonge le chercheur dans un milieu plus ou moins familier. C'est donc une recherche exploratoire, qualitative et empirico-inductive qui vise à combler un vide dans la littérature en présentant à la fois le point de vue des missionnaires et celui des principaux intéressés, les Mamit Innuat.

Nous avons vu que la conversion des Mamit Innuat débute à la mission de Musquaro en 1800 et que leur adaptation du catholicisme se caractérise par l'adoption de la dévotion à sainte Anne, par la tradition du pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré depuis le milieu des années 1970 et par la fondation de sanctuaires locaux à partir des années 1990. L'accent est mis sur la créativité et les stratégies des Mamit Innuat et des Innus d'Unamen Shipu en tant qu'acteurs sociaux concernés par l'adoption, l'adaptation et la transmission du catholicisme, du culte de sainte Anne et de la tradition du pèlerinage. Soulignons que la période qui se situe entre la dernière mission de Musquaro en 1946 et les premiers pèlerinages à Sainte-Anne-de-Beaupré au milieu des années 1970, l'époque des

prêtres résidents, n'a pas été traitée en raison des difficultés reliées à la collecte de données.

Comme il s'agit d'étudier des expériences, des expressions et des pratiques culturelles et religieuses, les paramètres de cette recherche tiennent compte du milieu, de la motivation des acteurs sociaux et des événements qui ont marqué les missions et les pèlerinages, ainsi que des interactions entre quatre dimensions culturelles interreliées, les dimensions historique, politique, économique et religieuse. Une attention particulière est portée à l'étude des processus de production historique, des pratiques signifiantes et de la dimension symbolique. Dans ce contexte, la dimension dialogique de construction et d'interprétation de la culture entre les répondants et le chercheur révèle toute son importance car deux visions du monde, ou ontologies, sont ici confrontées. Pour les Innus, qui ne se considèrent pas supérieurs au reste de la création, l'acquisition du savoir et la pratique des pouvoirs est cumulative et elle est basée sur l'expérience et la méditation, et leur pensée religieuse, ouverte à la nouveauté, est principalement active dans la recherche de l'équilibre écologique et social et se base sur un contact direct avec la nature et le monde des esprits. C'est en raison de ces différentes façons de percevoir les différents niveaux de réalité que cette thèse s'inscrit dans un paradigme constructiviste qui permet de prendre une certaine distance face à la rigidité des concepts occidentaux de réalité, de vérité et d'objectivité qui marquent trop souvent la littérature religieuse et scientifique.

Au niveau théorique, l'anthropologie historique a permis d'aborder les différentes "histoires" de la mission de Musquaro (celles des missionnaires oblats, des agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson et des Mamit Innuat) à partir de l'étude des relations de pouvoir et des concepts d'hégémonie, d'idéologie et de pratiques signifiantes. L'anthropologie de l'expérience a permis de mettre l'accent sur les concepts d'expérience, de pragmatisme, de pratique et de performance lors des pèlerinages, et l'anthropologie du pèlerinage a permis d'aborder cette pratique hétérogène - contrairement à l'approche turnerienne qui mettait l'accent sur son homogénéité - en tant que comportements et significations historiquement et culturellement situés plutôt que de relier les données empiriques dans un cadre préconçu. À l'aide du concept de discours rivaux, d'indigénisation, d'inculturation et de métissage, nous avons exploré les questions concernant les conditions d'adoption, de persistance, de transmission et de transformation de ces pratiques dans une perspective

autochtone et métisse. Au niveau méthodologique, l'analyse d'entrevues et l'observation directe et participante ont permis 1) de pondérer les sources primaires (archives du XIX<sup>e</sup> siècle) et secondaires (récits de voyages et rapports de mission), qui ne reflètent que le point de vue des missionnaires et des acteurs économiques et gouvernementaux, et 2) de compenser l'absence de documents écrits sur les pratiques religieuses contemporaines des Mamit Innuat dans une perspective ethnohistorique.

Dans la première partie de la thèse, nous avons vu que la catholicisation des Mamit Innuat entreprise à la mission de Musquaro de 1800 à 1844 par les prêtres séculiers est poursuivie par les Oblats de 1844 à 1912, et par les missionnaires Eudistes de 1912 à 1946, date de la fermeture de la mission. Comme la mission a lieu à un poste de traite, l'histoire de Musquaro est une combinaison de plusieurs "histoires" divergentes et fragmentaires provenant des rapports de missions des oblats, de leur correspondance avec les autorités de l'époque, et de la tradition orale innue. La triangulation a permis d'observer comment les acteurs sociaux produisent une vérité unique sur l'histoire et d'avoir accès aux relations de pouvoir qui caractérisent la conversion des Mamit Innuat, entre autres, les dispositifs disciplinaires instaurés par les missionnaires et les pratiques signifiantes de la religion catholique qui ont rendu possible la conversion des Innus; l'adaptation de certains rituels dans le cadre de leur idéologie religieuse traditionnelle; et la persistance de certaines pratiques chamaniques. Les Mamit Innuat ont su adapter une nouvelle religion enseignée de façon très partielle en faisant preuve de souplesse et d'ouverture dans le métissage des croyances et pratiques religieuses. Pour leur part, les missionnaires n'ont enseigné que la base du catholicisme (le catéchisme) et, à quelques exceptions près (les pères Babel, Arnaud et Joveneau), ils n'ont pas reconnu la complexité des relations qu'entretiennent les Mamit Innuat avec les différents niveaux de réalité.

La conversion à laquelle sont appelés les Mamit Innuat au début du XIX<sup>e</sup> siècle est à la fois religieuse et économique et elle se caractérise par l'instauration de dispositifs disciplinaires variés qui n'ont réussi que partiellement à modifier la culture innue. Médiateurs plus ou moins conscients, les Oblats ont joué un rôle ambigu auprès des Innus. Ils ont contribué à la déstructuration de leur culture et à la mise en place du processus qui mena à la création des réserves, et ils sont responsables de l'application de mesures disciplinaires exemplaires pour contrer la polygamie, les relations hors mariage, la survivance des pratiques

chamaniques et l'émergence d'un mouvement prophétique innu féminin. Mais malgré de fortes pressions, ils ont refusé de jouer le rôle d'agents économiques, ils ont agi en tant que défenseurs des Innus contre les visées assimilatrices du gouvernement colonial et ils ont contribué à la conservation de la langue par la rédaction de livres religieux en innu. Pour avoir adopté une attitude de défiance ouverte face aux autorités représentant les pouvoirs économique, religieux et politique en place, ils seront expulsés à plusieurs reprises de la Côte-Nord et, finalement, remplacés par les Eudistes en 1912 avant de revenir au milieu des années 1940 en tant que prêtres résidents.

Le ressentiment concernant les dispositifs disciplinaires est encore vivant dans la tradition orale mamit innuat, mais plusieurs aînés demeurent positifs face au rôle joué par la mission de Musquaro dans leur culture en raison, entre autres, de l'importance des valeurs d'entraide et de partage véhiculées par le catholicisme et qui sont déjà présentes dans leur culture. Les Mamit Innuat accordent plus d'importance aux éléments du catholicisme qu'ils reconnaissent dans leur culture qu'aux acteurs appelés à les personnaliser (à l'exception toutefois des pères oblats Arnaud et Babel qui tiennent une place importante dans leur tradition orale), car les missionnaires ne visitaient la mission de Musquaro qu'une dizaine de jours par année et ils n'ont jamais vraiment cherché à instaurer un prosélytisme innu organisé à l'intérieur des terres.

Isolés en forêt le reste de l'année, les Mamit Innuat perpétuent eux-mêmes leur propre religion, qui est un catholicisme original privé de ses sacrements et métissé de rituels chamaniques impliquant le personnage de sainte Anne et enseignent aux enfants les bases du catholicisme afin de les préparer à la première communion ou à leur confirmation lors des visites épiscopales. Cet isolement et cette autonomie sont les éléments essentiels de la prise en charge de leur catholicisation. Dépendant autrefois essentiellement de la chasse pour survivre, les Innus ont développé un système spirituel qui allie le contrôle des maîtres des animaux, la méditation ou le pouvoir d'action par la pensée et la volonté (*manitushiun*), la maîtrise de soi, le chant, et les performances miraculeuses par le biais des techniques chamaniques et plusieurs aspects de cette cosmologie ont été incorporés par le biais de la dévotion à sainte Anne. Elle possède la faculté d'arrêter le vent, une fonction autrefois attribuée aux grands chamanes qui est aujourd'hui accordée aux aînés par le biais de sainte Anne. Il n'est donc pas étonnant que plusieurs pratiques et techniques propres à

l'idéologie religieuse innue aient trouvé une corrélation à l'intérieur du catholicisme. Entre autres, le chant et la prière, qui font appel au *manitushiun*, sont utilisés en tant qu'outils de guérison, et la dévotion à sainte Anne, en raison du pouvoir miraculeux attribué à la sainte, est à la base de la tradition du pèlerinage et de l'émergence des sanctuaires locaux sur la Basse-Côte-Nord. Les Mamit Innuat ont donc fait une place à la nouvelle religion dans leur idéologie religieuse sans rejeter leur propre conception du monde humain et non humain tandis que, pour les missionnaires, le catholicisme ne pouvait être qu'exclusif. L'isolement et le silence sur leurs pratiques leur ont permis de préserver leur propre vision du monde sans avoir à confronter directement les missionnaires, limitant ainsi au minimum les relations de pouvoir.

L'action missionnaire sur la Basse-Côte-Nord, somme toute modeste, n'a pas atteint ses objectifs et elle n'aurait pu réussir sans la participation active des Mamit Innuat en tant qu'acteurs sociaux dans les processus de réception, d'adoption et d'adaptation de cette nouvelle religion à leur culture. Soulignons que les Blancs de la Basse-Côte-Nord ne semblent pas être intervenus dans ces processus car les missionnaires ont toujours cherché à éviter ce contact en raison du mauvais exemple que les Blancs donnaient aux Innus.

La deuxième partie de la thèse s'intéresse à l'origine, à la transmission et à la signification de la dévotion à sainte Anne de l'époque de Musquaro jusqu'à nos jours et de la tradition du pèlerinage des Innus d'Unamen Shipu au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré depuis le milieu des années 1970 et au sanctuaire local à partir des années 1990. Dans le discours et la littérature, cette dévotion et cette tradition ne sont qu'indirectement le fruit de l'oeuvre missionnaire, ce sont des pratiques religieuses originales qui, bien qu'influencées par le discours des Innus de l'Ouest, ont émergé d'une éducation catholique dans laquelle les Mamit Innuat ont privilégié sainte Anne en tant que personnage de la grand-mère et avec qui ils sont en relation autant par la prière que par l'expérience pèlerine.

Avant la sédentarisation, la dévotion à sainte Anne se manifeste en forêt et elle est associée à celle de la Vierge Marie. À cette époque, sainte Anne est invoquée pour avoir une bonne chasse, guérir les maladies et aider les sages-femmes dans les cas d'accouchements difficiles. Selon les aînés l'histoire de sainte Anne est transmise depuis



quatre ou cinq générations, ce qui correspond au début des missions régulières données à Musquaro lors de l'arrivée des Oblats en 1844. Cette histoire est une appropriation de la fondation du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré qui combine la tradition maritime de la dévotion et de la légende des marins et qui s'apparente aux récits micmacs de la fondation de ce sanctuaire. L'apprentissage de la prière est le médium par lequel la dévotion à sainte Anne est transmise d'une génération à l'autre et cette dévotion est associée au "chemin des anciens", un terme qui désigne l'ensemble des discours et pratiques religieuses transmis par les aînés. La tradition orale fait état de la capacité d'écoute et d'intervention de la sainte qui est reconnue pour accorder la force, la confiance, le courage, la foi et l'espoir à ceux qui l'invoquent. Tout comme dans la tradition européenne et canadienne, elle est associée à la grand-mère et on réfère à elle comme étant la "grand-maman des Innus". Depuis que l'on possède des statues de la sainte à Unamen Shipu, soit dans les années 1970, et qu'on lui fait des offrandes, la fonction de thaumaturge de sainte Anne s'est développée en raison des faveurs qu'elle exauce. On remarque que les demandes de faveurs sont faites pour les autres plutôt que pour soi (les personnes malades et surtout pour les jeunes en raison des dangers associés à la drogue et à l'alcool) et que certaines faveurs obtenues sont qualifiées de miracles.

La dévotion aux autres saints date de l'époque des missions eudistes au début du XXe siècle et s'enrichit de quelques figures à l'époque des pensionnats et des premiers pèlerinages entrepris dans les différents sanctuaires du Québec à partir des années 1970. Bien que les Mamit Innuat ne fassent pas de hiérarchie entre les saints dans le discours, il en va autrement dans la pratique où l'on retrouve sainte Anne au sommet de ce panthéon en raison des miracles qu'elle opère et de l'importance accordée à la dévotion et à la tradition du pèlerinage entrepris au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré au milieu des années 1970. Ce pèlerinage s'insère dans une tradition catholique qui plonge ses racines dans le Moyen Âge européen et dans une tradition amérindienne qui débute au XVIIIe siècle mais c'est avec la diffusion en deux phases des miracles accomplis à Sainte-Anne-de-Beaupré — les témoignages indirects des Innus de l'Ouest à la fin du XIXe siècle et les témoignages directs au début des années 1970 — que sainte Anne acquiert son statut de thaumaturge sur la Basse Côte-Nord et que la tradition du pèlerinage prend son envol. Les témoignages directs ont revitalisé le discours et les souvenirs des témoignages indirects des aînés sur les miracles accomplis à Beaupré et on remarque l'importance accordée au

fait que le discours des anciens correspond en tout point à ce que les premiers pèlerins ont vu à Sainte-Anne-de-Beaupré.

Pour les Mamit Innuat, la pérégrination - qui est selon Morinis la motivation principale du pèlerinage et qui transcende la structure religieuse dans lequel il s'accomplit - n'est qu'une des dimensions du pèlerinage et le voyage vers ce lieu sacré est avant tout motivé par la présence de la sainte qui agit en tant que médiatrice pour régler les problèmes sociaux et de santé dont la résolution dépasse les capacités des individus de la communauté. Durant la neuvaine à Sainte-Anne-de-Beaupré, environ la moitié de la journée est passée à préparer et à prendre les repas en famille, cette observation de l'importance de la routine quotidienne permet de prendre une distance face au concept turnerien de liminarité. De plus, malgré la présence de dix-neuf collectivités autochtones, nous observons l'absence de *communitas* durant ce pèlerinage. Chaque groupe est isolé et la communication est rendue difficile en raison de la barrière linguistique. Il y a également peu de relations avec les pèlerins des autres groupes culturels et ethniques et ces groupes expliquent les actions des autres pèlerins selon leur propre grille interprétative. On remarque également que les groupes appartenant à une même nation se côtoient peu et aucun interlocuteur n'a mentionné le rassemblement comme étant une motivation pour entreprendre le pèlerinage. Ce qui contredit l'hypothèse de Mailhot pour qui le pèlerinage se caractérise par le renforcement de l'identité autochtone et la différenciation identitaire entre "Indiens" et Blancs canadiens. La différenciation se fait surtout au niveau discursif entre les "vrais Innus", ou Indiens, ceux qui partagent le mode de vie et d'hébergement sur le site, et les autres. C'est avant tout une dévotion personnelle et familiale et l'attraction du sanctuaire doit être située dans le domaine des pratiques et des expériences religieuses. Durant le pèlerinage, les Innus d'Unamen Shipu privilégient la pratique et l'expérience et la relation avec la sainte s'exprime par de vives émotions causées par son immanence.

Dans la culture traditionnelle mamit innuat, bien que cumulatif, le pouvoir *manitushiun* est menacé par l'entropie et les lieux de pouvoir qu'on fréquentait autrefois, entre autres les sépultures en forêt, épuisaient leur pouvoir avec le temps. Cette entropie se manifeste également au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré où des sites autrefois fréquentés ont été délaissés, à l'exception toutefois de la source miraculeuse qui conserve tout son

pouvoir. Le même processus est peut-être relié à la fondation des sanctuaires locaux en tant que nouveaux lieux de pouvoir.

Au début des années 1990, un sanctuaire local dédié à sainte Anne a été fondé à Unamen Shipu par des jeunes femmes de la communauté pour fournir une alternative à ceux qui ne peuvent entreprendre ce long voyage dispendieux. La neuvaine qui a lieu à ce site s'inspire de l'ancienne mission de Musquaro et du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré. La neuvaine n'est pas un spectacle culturel, tel un pow-wow, ni un événement touristique auquel sont conviés les rares visiteurs qui s'aventurent à Unamen Shipu. Les individus qui y participent vont vivre sur le site une dizaine de jours comme le faisaient les aînés autrefois à Musquaro et espèrent une transformation qualitative de leur état. Cette transformation peut toucher l'individu lui-même, un proche ou s'étendre à l'ensemble de la communauté afin d'améliorer les conditions de vie au village. La neuvaine est une expérience liminaire qui permet de contraster la vie sur la "réserve", plutôt difficile, à un mode de vie vu comme idéal et qui rappelle aux aînés une époque où il n'y avait pas de drogue, peu d'alcool et une hégémonie des valeurs catholiques.

L'expérience vécue durant la neuvaine permet de réactiver les valeurs morales de partage, d'entraide et de respect dû aux aînés qui fondent l'identité innue au niveau discursif. Ces valeurs, qui doivent être réexpérimentées et validées périodiquement, sont associées à la force et au courage et elles encouragent les individus à lutter contre leurs tendances à l'isolement et à l'égoïsme. Nous voyons aussi que ces valeurs réactivées pendant la neuvaine s'estompent généralement après le pèlerinage. Tout comme au pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré, une grande partie de la journée est consacrée à l'alimentation et à l'entretien du campement mais les performances sociales mettent l'accent sur la notion de rassemblement, ce qui n'est pas le cas avec le pèlerinage au sanctuaire de Beaupré, et sont orientées en fonction des activités de subsistance et des rencontres. La messe de la fête de sainte Anne, les bingos, le *makushan* et la baignade collective sont les événements sociaux rassembleurs de la neuvaine tandis que les activités qui demandent un investissement personnel (partage de la nourriture, entraide, respect dû aux aînés) sont beaucoup moins populaires. Les gens préfèrent vivre ces valeurs à l'intérieur des groupes familiaux présents sur le campement, et ce, même si le discours officiel de la neuvaine met l'accent sur ces valeurs au niveau collectif plutôt que familial. On remarque la même

tendance pour les activités religieuses. Peu participent aux prières et aux diverses cérémonies prévues à l'horaire.

Nous voyons que l'ordre social basé sur les groupes familiaux autrefois dispersés sur le territoire la majeure partie de l'année se reflète dans la vie sur la "réserve" et lors des pèlerinages. Les valeurs d'entraide et de collectivité ne sont pas les mêmes que pour les Blancs. Dans la communauté innue, l'anonymat n'existe pas et les relations d'aide ont surtout lieu à l'intérieur des groupes familiaux, à l'exception toutefois des visites faites par le groupe de prière auprès des personnes malades.

Concernant l'avenir de la dévotion à sainte Anne et de la tradition du pèlerinage, bien que presque tous les enfants soient sur le site de sainte Anne d'Unamen Shipu durant la neuvaine, ainsi que la majeure partie de la communauté le jour de la fête de sainte Anne, selon certains, elles disparaîtront d'ici quatre générations, ce qui correspond au nombre de sept générations de la généalogie ascendante innue. D'ailleurs, en ce moment, la dévotion à sainte Anne en forêt disparaît en raison de la sédentarisation grandissante des Mamit Innuat. De moins en moins de gens fréquentent l'intérieur des terres pendant de longues périodes et les dangers y sont moins nombreux qu'autrefois. Plus aucune femme n'accouche encore en forêt et l'avion, les motoneiges, et les bateaux moteurs ont remplacé les traîneaux et les canots. Tout comme les Mamit Innuat, la dévotion s'est lentement déplacée pour atteindre le littoral où la sainte est encore invoquée en raison des dangers reliés à la navigation.

L'absence des adolescents et des jeunes adultes sur le site durant la neuvaine à Unamen Shipu attriste les aînés qui voudraient que les jeunes suivent leurs traces tout comme eux ont suivi celles des anciens. Ils se désolent du fait que les jeunes ne prient plus sauf lorsqu'ils ont des problèmes, moment à partir duquel ils découvrent les pouvoirs de la sainte. Les aînés remarquent par contre que l'abandon de la prière par les jeunes a une influence sur leurs prières qu'ils disent être moins fortes qu'autrefois. Pour certains, l'importance de la prière apparaît plus tard dans leur vie et il faut insister à transmettre les prières malgré l'abandon du "Livre de prière", mais c'est à eux que revient le choix de suivre le chemin qu'ils désirent.

Enfin, les pistes de recherche sont nombreuses. Il faudrait documenter la période des prêtres résidents et la dévotion aux autres saints et il serait important que d'autres terrains aient lieu à Sainte-Anne-de-Beaupré et au sanctuaire d'Unamen Shipu car il semble que cette neuvaine remplacera d'ici quelques années le pèlerinage au sanctuaire de Beaupré. Nous assistons également à l'émergence de nouvelles dévotions (saint Antoine et saint Benoît) et à l'implantation envisagée d'un sanctuaire dédié à sainte Thérèse de Lisieux à Coacoachou à l'est d'Unamen Shipu. Une autre piste de recherche importante concerne la survivance du chamanisme chez les aînés, l'émergence d'un néo-chamanisme chez les jeunes, et l'implantation de la "spiritualité autochtone" (tente à suerie, tente tremblante, purification avec le foin d'odeur, cercles de guérison) dans les collectivités innues où un prosélytisme en provenance des Anishnabe de l'Ontario est très actif et bien organisé.

## Bibliographie

ANDERSON, Karen

1991 *Chain Her by One Foot: The Subjugation of Native Women in Seventeenth-Century New France*. London, Routledge.

*Annales de la bonne Sainte-Anne*. Sainte-Anne-de-Beaupré, 1878-1999.

*Annales de la Propagation de la Foi...* . Lyon.

1845:253-256; 1854:283-287; 1859:291-300; 1887:232.

*Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson*

IM 377 B.136/a/1, IM 1012 B.136/c/1 IM 1257 B 136/e/1.

*Archives Deschâtelets*.

Copies conformes de la correspondance des Oblats concernant les missions montagnaises conservées au Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc inc.), Montréal.

ARMITAGE, Peter

1992 "Religious Ideology Among the Innus of Eastern Quebec and Labrador". *Religiologiques*, 6:64-110.

ARNAUD, Charles

1851 "Mission du Saguenay. Lettre de Ch. Arnaud, O.M.I. à Monseigneur. Baie des Ha! Ha! 30 septembre 1850". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1851:29-38.

1853 "Mission des Postes du roi et du Labrador. Lettre de Ch. Arnaud à l'évêque. Escoumains, 23 mars 1852. *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1853:123-125.

1855a "Missions sur la Côte du Labrador et dans les postes du Roi. Lettre du père Arnaud à l'évêque. Rivière Manikuagan (de la cabane de Grégoire Pistapesh), 3 juillet 1855". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1855:39-41.

1855b "Missions sur la Côte du Labrador et dans les postes du Roi. Lettre du R. P. Arnaud à un père de la même Société, Nataskuan, 26 juillet 1854". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1855:41-48.

1855c "Missions sur la Côte du Labrador et dans les postes du Roi. Lettre du R. P. Arnaud, O.M.I. Missionnaire des Sauvages Montagnais, à Sa Grandeur Mgr l'Archevêque de Québec, Québec, 10 novembre 1854". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1855:66-107.

1882 "Une famine chez les Sauvages". *Annales de la propagation de la foi pour la province de Québec*, 18:287-288.

ASSELIN, J.P.

1967 "Registre des recettes et dépenses de l'église Ste-Anne du Petit-Cap (1659-1700)". *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec*.

ASHLEY, Kathleen et Pamela SHEINGORN

1990 "Introduction" : 1-68, in K. Ashley et P. Sheingorn (dir.), *Interpreting Cultural Symbols : Saint Anne in Late Medieval Society*. Athens, Georgia, University of Georgia Press.

AUCOURT, René

1993 "L'Église catholique et le tourisme". *Cahiers espaces*, 30:12-18.

AUGÉ, Marc

1982 *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard.

BABEL, Louis

1855 "Missions sur la Côte du Labrador et dans les postes du Roi. Lettre du R. P. Babel, O.M.I. à un père de la même Société. Québec, 17 octobre 1854". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1855:31-39.

1866 Journal de voyage tenu par le P. Babel en se rendant à la Baie des Esquimaux (18 juillet au 29 août 1866). Copie dactylographiée non censurée. ANQ, Sept-Îles.

1868 "Mission des Naskapis". *La voix du Golfe*, 2,43:1.

1869 "Lettre du R.P. Babel, de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée, au R.P. Vanderberghe, provincial du Canada, à Montréal". *Annales de la propagation de la foi*. 244:226.

BACON, Pipin et Sylvie VINCENT (dir.)

1979 *Atanutshe, Nimushum, récits racontés et recueillis par les Montagnais de Natashquan*. Recherche Amérindiennes au Québec.

BAILLARGEON, Samuel

1978 *Votre visite au Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré*. Guide.

BASTIAN, Jean-Pierre

1993 "The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups : A Sociohistorical Perspective". *Latin American Research Review*, 28,2:33-61.

BATESON, Gregory et Mary Catherine BATESON

1989 *La peur des anges : Vers une épistémologie du sacré*. Paris, Seuil.

BAUMAN, Zygmunt

1995 *Postmodern Ethics*. New York, Basil Blackwell.

1997 *Postmodernity and its Discontents*. New York, New York University Press.

BAX, Mart

1990 "Patronage in a Holy Place : Preliminary Research Notes on a " Parallel Structure " in a Yugoslav Pilgrimage Center". *Ethnos*, 55,1-2:41-55.

BEAULIEU, Alain

1990 *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France*. Québec, Nuit blanche Éditeur.

BEAULIEU, Jacqueline

1986 *Localisation des nations autochtones au Québec - Historique foncier*. Québec, Publications du Québec.

BÉLANGER, Georges

1923 *La Bonne Sainte Anne au Canada et à Beaupré*. Québec, Imprimerie de l'Action sociale.

BÉLANGER, René

1956 "Les prêtres séculiers du diocèse de Québec, missionnaires au Domaine du Roi et dans la Seigneurie de Mingan, de 1769 à 1845", *La société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, Rapport de 1955-1956:13-23.

1965 "En feuilletant les registres des Postes du Roi", *La société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, Rapport de 1965:37-41.

1967 "L'évêque de Rimouski sur la Côte-Nord en 1875", *La société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, Rapport de 1967:19-24.

BERNARD, Henri

1975 *Le Pèlerinage: une réponse à l'aliénation des malades et infirmes*. Montréal, Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal.

BEYER, Peter

1994 *Religion and Globalization*. London, Sage Publications.

BOGLIONI, Pierre

1981 "Pèlerinages et religion populaire : notes d'anthropologie et d'histoire" : 5-27, in P. Boglioni et B. Lacroix (dir.), *Les pèlerinages au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval.

BOGLIONI, Pierre et B. LACROIX (dir.)

1981 *Les pèlerinages au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval.

BOUCHARD, Serge et José MAILHOT

1973 "Structure du lexique : les animaux indiens". *Recherches amérindiennes au Québec*, 3,1-2:39-67.



- BOURDIEU, Pierre  
 1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève, Éditions Droz.
- 1980 *Le sens pratique*. Paris, Éditions de Minuit
- BOUTIN, Suzanne  
 1999 *L'Institution et la religion populaire au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré : pourparlers et échanges entre deux sous-cultures religieuses*, mémoire de maîtrise. Sainte-Foy, Université Laval.
- BOWEN, John R.  
 1998 *Religions in Practice : An Approach to the Anthropology of Religion*. Toronto, Allyn and Bacon.
- BRAULT, Marie-Marthe  
 1969 *Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal : Étude d'un sanctuaire de pèlerinage catholique*, mémoire de maîtrise. Montréal, Université de Montréal.
- BRUNER, Edward M.  
 1986 "Experience and Its Expressions" : 3-30, in V. Turner et E. Bruner (dir.), *The Anthropology of Experience*. Urbana et Chicago, University of Illinois Press.
- BULLOUGH, W.S.  
 1964 *Practical Invertebrate Anatomy*. New York, Macmillan & Co Ltd.
- CARON, Diane  
 1984 *Les postes de traite de fourrure sur la Côte-Nord et dans l'Outaouais*. Québec, Ministère des Affaires culturelles, collection Dossier, no 56.
- CARRIÈRE, Gaston, o.m.i.  
 1955 "L'honorable Compagnie de la Baie d'Hudson et les missions des Oblats, 1844-1861". *Revue de l'Université d'Ottawa*, 25:330-364.
- 1957a *Les Missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.
- 1957a *Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée dans l'Est du Canada*. 1<sup>re</sup> Partie : *De l'arrivée au Canada à la mort du Fondateur (1841-1861)*, Tomes III et IV. 2<sup>e</sup> Partie : *De la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (1861-1900)*, Tomes VII, VIII, IX et XI. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 12 volumes (1957 à 1962).
- 1958 *Le Roi de Betsiamites. Le père Charles Arnaud, o.m.i., (1826-1914)*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.
- 1961 *Voyageur du Bon Dieu, le père Jean Marie Nédélec*. Montréal, Rayonnement.
- 1963a *Explorateur pour le Christ. Louis Babel, O.M.I., 1826-1912*. Montréal, Rayonnement.

1963b "Méthodes et réalisations missionnaires dans l'Est du Canada (1861-1900)". *Études oblates*, 22,1:53-80.

1976 *Dictionnaire biographique des Oblats de Marie-Immaculée au Canada*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa.

CHALFANT, P.H., R. E. BECKLEY et E.C. PALMER

1994 *Religion in Contemporary Society*. Itasca, Illinois, F. E. Peacock Publishers Inc.

CHAMPAGNE, Claude

1986 "Les échelles catholiques au XIXe siècle : reflet d'une activité missionnaire ultramontaine et antiprotestante" 98-113, in R. Brodeur et J.-P. Rouleau (dir.), *Une inconnue de l'histoire de la culture : La production des catéchismes en Amérique française*. Québec, Éditions Anne Sigier.

CHANSON, Philippe

1995 *Tintin au Congo, c'est quand même un peu gros : Une relecture critique de l'imagerie nègre en perspective créole*. Cartigny, Tribune libre.

CHAREST, Paul et Daniel CLÉMENT

1997 "Ouvrages récents sur les Montagnais". *Recherches Amérindiennes au Québec*, 27,1:95-101.

CHAREST, Paul et Gordon Walsh

1997 "La récolte faunique des Mamiunuat au début des années 1980". *Recherches Amérindiennes au Québec*, 27,1:39-48.

CHARLAND, Paul-Victor

1898 *Les trois légendes de madame sainte Anne*. Lévis, Imprimerie Mercier.

1921 *Le Culte de sainte Anne en Occident, seconde période : de 1400 (environ) à nos jours*. Québec, Imprimerie Franciscaine Missionnaire.

CHUTE, Janet E.

1992 "Ceremony, Social Revitalization and Change : Micmac Leadership and the Annual Festival of St. Anne" : 63-78, in W. Cowan (dir.), *Papers of the twenty-third Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University Press.

CLÉMENT, Daniel

1990 *L'ethnobotanique montagnaise de Mingan*. Québec, Centre d'études nordiques, Université Laval.

1995 *La zoologie des Montagnais*. Peeters, Paris.

COMAROFF, John et Jean COMAROFF

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.

Commission de toponymie

1994 *Noms de lieux du Québec*, Québec.

Commission épiscopale pour l'Évangélisation des peuples

1999 *Message pastoral sur la spiritualité*. Conférence des évêques catholiques du Canada.

COOKE, Alan

1979 "L'indépendance des Naskapis et le caribou". *Recherches amérindiennes au Québec*, 9,1-2:99-104.

COURTEMANCHE, [?]

1705 *Courtemanche's memoir, 1705, re His Exploration of Coast from Kegaska to Château Bay, with Brief Description of River Kessessakiou (Hamilton)*, *Archives de la Province de Québec*. Cité dans *Conseil Privé*, Volume VII.

DANIEL, E. Valentine

1984 *Fluid signs : Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, University of California Press.

DELANGLEZ, J.

1944 "Journal de Louis Jolliet allant à la découverte du Labrador (1694) : 147-206, in *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour l'année 1943-1944*. Québec.

DELÂGE, Denys

1991 "La religion dans l'alliance franco-amérindienne". *Anthropologie et Sociétés*, 13,1:55-87.

DELUMEAU, Jean

1990 *L'aveu et le pardon : Les difficultés de la confession, Xlle-XVIIIe siècle*. Paris, Fayard.

DESGAGNÉS, Léopold

1958 *Programme-souvenir. Tricentenaire - Ste Anne de Beaupré*. Québec, Imprimerie Le Soleil.

DESROCHERS, Gérard, C.Ss.R.

1992 *Alfred Pampalon - Il aimait Marie, il aimait sainte Anne*. Sainte-Anne-de-Beaupré.

DESRUISSEAU, Abbé

1849 "Mission du Labrador. Lettre de M. l'Abbé Desruisseaux, missionnaire de Carleton. Carleton, 28 octobre 1848". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1849:86-93.

DOLAN, Claire

1981 "Jalons pour une historiographie des pèlerinages au Québec" : 65-95, in P. Boglioni et B. Lacroix (dir.), *Les pèlerinages au Québec*. Québec, Presses de l'Université Laval.

DOMINIQUE, Richard

1976 *Bibliographie thématique sur les Montagnais-Naskapis*. Québec, Ministère des Affaires culturelles, Direction générale du Patrimoine, Dossier 21.

1989 *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan.* Sillery, Presses de l'Université du Québec.

DOMINIQUE, Richard et Jean-Guy DESCHÈNES

1980 *Bibliographie thématique sur les Montagnais-Naskapis.* Québec, Ministère des Affaires culturelles, Direction générale du Patrimoine, Dossier 48.

DORAN, Anne

1979 *Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré : L'actuel, 1958-1973,* thèse de doctorat. Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

DOYLE, Réal

1989 *Répertoire des mariages Série Côte Nord, vol. 2 : Basse-Côte-Nord (1847-1988).* Société généalogique de Québec, Contribution no. 66.

DRAPEAU, Lynn

1991 *Dictionnaire montagnais-français,* Sillery, Presses de l'Université du Québec.

DROLET, Yves

1981 "Les archives des centres de pèlerinages du Québec" : 97-110, in P. Boglioni et B. Lacroix (dir.), *Les pèlerinages au Québec.* Québec, Presses de l'Université Laval.

DUFOUR, Pierre

1994 "De la Traite de Tadoussac aux King's Post : 1650-1830" : 179-225, in P. Frenette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord.* Québec, IQRC, Presses de l'Université Laval, Coll. Les régions du Québec 9.

DUMAS, Armande et al.

2000 *Registres des baptêmes, des mariages et des sépultures de la mission de Musquaro, La Romaine.*

DUROCHER, F.

1847a "Mission chez les Montagnais. Lettre du R.P. Durocher au R.P. Guigues, supérieur des missionnaires Oblats. Grande Baie, 17 septembre 1845". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec, 1847:104-112.*

1847b "Mission chez les Montagnais. Lettre du R.P. Durocher à Mgr. l'archevêque de Québec. Tadoussac, 25 juillet 1846". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec, 1847:112-124.*

1855a "Missions sur la Côte du Labrador et dans les postes du Roi. Lettre du R. P. F. Durocher, O.M.I. au P. Santoni de la même Société, supérieur à Montréal, Escoumains, 15 décembre 1853". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec, 1855:48-62.*

1855b "Missions sur la Côte du Labrador et dans les postes du Roi. Lettre du R. P. Durocher, O.M.I. au R. P. Santoni, Escoumains, 31 décembre 1853". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec, 1855:62-65.*

EADE, John et Michael J. SALLNOW

1991 "Introduction" : 1-29, in J. Eade et M. J. Sallnow (dir.), *Contesting the Sacred : An Anthropology of Christian Pilgrimage*. New York, Routledge.

EVENO, Stéphanie

1998 *Le suicide et la mort chez les Mamit-Innuat*, thèse de doctorat. Sainte-Foy, Université Laval.

FERLAND, J.B.A.

1859 "Missions du Labrador. Lettre de J.B.A. Ferland, Ptre., à Monseigneur l'Évêque de Tloa, s.l. n.d". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1859:64-130.

FORTIN, Jean

1992 *Coup d'oeil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord 1954-1980*. Village-des-Hurons, Institut culturel et éducatif montagnais et Oblats de Marie-Immaculée.

FOUCAULT, Michel

1975 *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris, Gallimard.

1994 *Dits et écrits 1954-1988*, tome IV. Paris, Gallimard.

FRANCIS, Daniel

1984 *Histoire des Autochtones du Québec, 1760-1870*. Ottawa, Ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien.

FRENETTE, Jacques

1986 *Mingan au 19<sup>e</sup> siècle : Cycles annuels des Montagnais et politiques commerciales de la Compagnie de la Baie d'Hudson*. Ottawa, Musées nationaux du Canada, Musée canadien des civilisation, Service canadien d'ethnologie, Coll. Mercure 106.

FRENETTE, Pierre (dir.)

1996 *Histoire de la Côte-Nord*. Québec, IQRC, Presses de l'Université Laval, Coll. Les régions du Québec 9.

GAGNÉ, Lucien et Jean-Pierre ASSELIN

1984 *Sainte-anne de Beaupré : Trois cent ans de pèlerinage*, [1967]. Sainte-Anne-de-Beaupré.

GAGNON, Denis

1998 *Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878*, mémoire de maîtrise en anthropologie. Université Laval.

1999a "Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878". *Anthropologie et Sociétés*, 23,1:163-176.

1999b *Les Innus et sainte Anne : discours, dévotions et pratiques pèlerines*. Communication présentée au XXVI<sup>e</sup> Congrès de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA), 14/05/1999, manuscrit.

- 2000a "*Aiamieu assi, la Terre de prière*". *Les Mamit Innuat et la mission de Musquaro de 1800 à 1946*. Rapport de recherche remis à l'Assemblée Mamu Pakatatau Mamit, Sept-Îles.
- 2000b *Les rassemblements d'été des Innus à Musquaro de 1900 à 1946*. Communication présentée au Colloque-Ethnohistoire du CÉLAT, 30/11/2000, manuscrit.
- 2000c *La fondation d'un sanctuaire de pèlerinage local : Les Innus-Montagnais et la neuvaine de sainte Anne à Unamen Shipu (La Romaine)*. 68<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS, Université de Montréal, manuscrit.
- 2001a "Les Innus d'Unamen Shipu et sainte Anne : origine, transmission et avenir de la dévotion et de la tradition du pèlerinage", in *Actes de la 6e Conférence nationale des étudiants en études nordiques* : 26-34. Association universitaire canadienne d'études nordiques (AUCEN), Université Laval, Sainte-Foy.
- 2001b *Interpénétration du catholicisme et du chamanisme : les Mamit Innuat (Montagnais de l'Est) et la mission de Musquaro de 1800 à 1946*. Communication présentée au Colloque du Centre de recherche et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CRÉDIC), 23/08/2001, manuscrit.
- 2002a "Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946) : contexte historique et tradition orale". *Recherches amérindiennes au Québec*, 32, 2:49-56.
- 2002b "La catholicisation des Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord du Québec) à la mission de Musquaro de 1800 à 1946 : entre la conversion inachevée et le métissage inévitable" : 195-210, in Gilles Routhier et Frédéric Laugrand (dir.), *L'espace missionnaire : Lieu d'innovation et de rencontre interculturelle*. Paris, Karthala et Québec, Presses de l'Université Laval.
- GAGNON, François-Marc  
1976 *Premiers peintres de la Nouvelle-France*, tome II. Québec, Ministère des Affaires culturelles.
- GARNIER, Louis  
1947 *Du cométique à l'avion : les pères Eudistes sur la Côte-Nord (1903-1946)*. Québec, P.E. Larose.
- GEERTZ, Clifford  
1973 *The Interpretation of Culture*. New York, Basic Books.
- 1976 *The Religion of Java*. Chicago, Chicago University Press.
- GIDDENS, Anthony  
1971 *Capitalism and Modern Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.

1979 *Central Problems in Social Theory : Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.

1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Polity Press.

GOULET, Jean-Guy

1982 "Religious Dualism Among Athapaskan Catholics", *Canadian Journal of Anthropology / Revue Canadienne d'Anthropologie*, 3,1:1-18.

1992 "Visions et conversions chez les Dènès Tha. Expériences religieuses chez un peuple autochtone converti". *Religiologiques*, 8:147-182.

2000 "Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones". *Recherches amérindiennes au Québec*, 30-1:59-70.

GOULET, Jean-Guy et Achel PEELMAN

1983 "L'implantation de l'Église catholique parmi les Amérindiens du Canada : Quelques données anthropologiques et historiques". *Pro Mundi Vita*, 93:2-38.

Groupe de recherches en histoire du Québec rural

1982 *La Côte de Beaupré (XVIIe au XXe siècle) : son développement socio-économique et son potentiel archéologique*, manuscrit. Québec, Ministère des Affaires Culturelles.

GUALTIERI, A.R.

1980 "Canadian missionary perceptions of Indian and Inuit culture and religious tradition", *Sciences Religieuses / Studies in Religion*, 9(3):299-314.

GUBA, E.G. et Y.S. LINCOLN

1994 "Competing Paradigms in Qualitative Research" : 105-117, in N.K. Denzin et Y.S. Lincoln (dir.), *Handbook of Qualitative Research*. Sage Publication.

HALLOWEL, A.I.

1932 "Kinship Terms and Cross-cousin Marriage of the Montagnais-Naskapi and the Cree". *American Anthropologist*, 34:171-199.

HEADLEY, Stephen C.

1994 "Pour une anthropologie de la prière", *L'Homme*, XXXIV, 4:7-14.

HÉBERT, Léo-Paul

1986 "Le *Nehiro-Iriniu* du Père de La Brosse ou "L'influence d'un livre"" : 57-83, in R. Brodeur et J.-P. Rouleau (dir.), *Une inconnue de l'histoire de la culture : La production des catéchismes en Amérique française*. Québec, Éditions Anne Sigier.

*Historique de la Loi sur les Indiens*,

1980 Ministère des Affaires Indiennes et du Nord, Centre de recherches historiques et d'études des traités, Orientations générales, Affaires indiennes et du Nord, Ottawa.

- HUARD, V.A.  
1897 *Labrador et Anticosti*. Montréal, C.O. Beauchemin et Fils.
- HUBERMAN, A.M. et M.B. MILES  
1991 *Analyse des données qualitatives ; Recueil de nouvelles méthodes*. Bruxelles, De Boeck Université.
- HUFFORD, David J.  
1985 "Ste. Anne de Beaupré : Roman Catholic Pilgrimage and Healing", *Western Folklore*, 44,3:124-207.
- JAMES, Wendy (dir.)  
1995 *The Pursuit of Certainty : Religious and Cultural Formulations*. New York, Routledge.
- JONE, Héribert  
1938 *Précis de théologie morale catholique*, Mulhouse, Éditions Salvator.
- JOVENEAU, Alexis  
n.d. *Généalogie, Aianiskat, La Romaine*.
- n.d. *Aiamituatau Tshitshitua Anne miam paiukusteu Tatutshishikua* (Livre de prière de la neuvaine de sainte Anne). La Romaine.
- JOVENEAU, Alexis, et Laurent TREMBLAY  
1971 *Missionnaire au Nouveau-Québec (Lionel Scheffer, o.m.i.)*. Montréal, Rayonnement.
- KEPEL, Gilles  
1991 *La revanche de Dieu : Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris, Seuil.
- KURTZ, Lester  
1995 *Gods in the Global Village : The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks, California, Pine Forges Press.
- LACHANCE, Denis  
1968 *L'acculturation des Indiens de Sept-Îles et de Maliotenam*, thèse de doctorat. Sainte-Foy, Université Laval.
- LA COTARDIÈRE, Georges de  
1946 *La Congrégation de Jésus et Marie (Eudistes) au Canada : cinquante ans 1890-1940*. Besançon, Imprimerie Jacques et Demontrand.
- LAFLECHE, Guy  
1973 *Le missionnaire, l'apostat, le sorcier : Relation de 1634 de Paul Lejeune*. Montréal, Les presses de l'Université de Montréal.



LA PAUSE, Jean-Guillaume

1934 "État des postes établis sur la Côte du Nord concédés par brevet de la Cour, et qui sont exploités actuellement, et leurs productions" : 218-219, in *Rapport de l'Archiviste de la Province de Québec pour l'année 1933-1934*. Québec.

LAUGRAND, Frédéric

1997a "Le siqitiq: renouvellement religieux et premier rituel de conversion chez les Inuit du nord de la terre de Baffin". *Études Inuit Studies*, 21,1-2:101-140.

1997b "«Ni vainqueurs, ni vaincus» : les premières rencontres entre les chamanes Inuit et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien". *Anthropologie et Sociétés*, 21,2-3:99-124.

1999a "Mourir et renaître. La conversion au christianisme des Inuit de l'Arctique de l'Est canadien". *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 152:115-142.

1999b "Le mythe comme instrument de mémoire. Remémoration et interprétation d'un extrait de la Genèse par un aîné inuit de la Terre de Baffin". *Études Inuit Studies*, 23,1-2 : 91-115.

2002 *Mourir et renaître: La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.

LAURE, père Pierre Michel

1988 *Apparat français-montagnais [1726]*, texte présenté et annoté par David Cooter. Sillery, Presses de l'Université du Québec.

LEACOCK, Eleanor

1954 "The Montagnais "Hunting Territory" and the Fur Trade". *American Anthropological Association*, 56,5, Part 2, Memoir no 78.

1955 "Matrilocalité in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi)". *Southwestern Journal of Anthropology*, 11:31-47.

L'ÉCUYER, René

1987 "L'analyse de contenu : Notion et étapes" : 49-65, in J.-P. Deslauriers (dir.), *Les méthodes de la recherche qualitative*. Sillery, Presses de l'Université du Québec.

LEFEBVRE, Madeleine

1974 *Tsakapesh : récits montagnais-naskapi*. Québec, Ministère des Affaires Culturelles.

L.J.C et M.I.

1947 *Aiamieu Kie Nikamu, Mishinaigan, Tshe apatstats ilnuts*, (Livre de prière), s.l.

MAILHOT, José

1993 *Au pays des Innus, Les gens de Sheshatshit*. Montréal, Recherches Amérindiennes au Québec, Coll. Signe des Amériques 9.

1996 "La marginalisation des Montagnais" : 321-357, in P. Frénette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord*. Québec, IQRC et Presses de l'Université Laval, coll. Les régions du Québec 9, Québec.

MANHEIM, Bruce et Krista VAN VLEET

2000 "Surtout, ne vous endormez pas dans un bus... Le dialogisme dans la narration quechua méridionale" : 11-78, in A. Monod Becquelin et P. Erikson (dir.), *Les rituels du dialogue*. Nanterre, Société d'ethnologie.

MARANDA, Pierre et Fidèle-Pierre NZE-NGUEMA

1994 *L'unité dans la diversité culturelle : Une geste bantu*. Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval et Paris, Agence de coopération culturelle et technique.

MARK, Hélène et William-Mathieu MARK

1993 *Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Recherche et photographies de Serge Jauvin (dir.) et Daniel Clément. Montréal, Libre Expression et Ottawa, Musée canadien des civilisations.

MARTIJN, Charles

1990 "Innu (Montagnais) in Newfoundland" : 227-246, in *Papers of the Twenty-First Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University.

MAUSS, Marcel

1968 "La prière et les rites oraux", *Oeuvres*, I. Paris, Éditions de Minuit : 357-600.

McKENZIE, James

1808 "Some account of the King's Post, the Labrador Coast and the Island of Anticosti, by an Indian Trader residing there several years ; with a Description of the Natives, and the Journal of a trip through those countries, in 1808, by the same Person" : 405-454, in L.R. Masson, 1890, *Les Bourgeois de la Compagnie du Nord-Ouest ; Récits de voyages, lettres et rapports inédits relatifs au Nord-Ouest Canadien*. Québec. Imprimerie générale A. Côté, vol. 2.

McKEVITT, Christopher

1991 "San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio" : 77-97, in J. Eade et M. J. Sallnow (dir.), *Contesting the Sacred : The Anthropology of Christian Pilgrimage*. New York, Routledge.

McLAREN, Neil

1805 "Post Journal : Musquaro, July 25<sup>th</sup> 1805 to November 4<sup>th</sup> 1805", Fonds René Bélanger, ANQ, 09N-P1.

*Messes, prières et chants / Masses, Prayers, and Hymns*

1998 Recueil de prière, Sainte-Anne-de-Beaupré.

MILLIEA, Mildred

1989 "Micmac Catholicism in My Community ; Miigemeoei Alsotmagan Nemtgig" : 262-266, in W. Cowan (dir.), *Actes du vingtième congrès des Algonquistes*. Ottawa, Carleton University Press.

MILOT, Jocelyne

1978 *Ethnographie de la dévotion à Sainte Anne*, mémoire de maîtrise, Sainte-Foy, Université Laval.

Ministère des Affaires indiennes et du Nord

1999 Guide des collectivités indiennes du Québec, Ottawa.

MONOD BECQUELIN, Aurore et Philippe ERIKSON (dir.)

2000 *Les rituels du dialogue*. Nanterre, Société d'ethnologie.

MORINIS, Alan

1992a "Introduction : The Territory of the Anthropology of Pilgrimage" : 1-28, in A. Morinis (dir.), *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.

1992b "Persistent Peregrination : From Sun Dance to Catholic Pilgrimage Among Canadian Prairie Indians" : 101-113, in A. Morinis (dir.), *Sacred Journey : The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.

MORRIS, Brian

1987 *Anthropological Studies of Religion : An introductory text*. Cambridge, Cambridge University Press.

NOLAN, Mary L. et Sydney NOLAN

1989 *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

NIELLON, Françoise,

1996 "Du territoire autochtone au territoire partagé : le Labrador, 1650-1830" : 135-177, in P. Frénette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord*. Québec, IQRC et Presses de l'Université Laval, coll. Les régions du Québec 9.

ORTNER, Sherry

1984 "Theory in anthropology since the Sixties". *Comparative Study of Society and History*, 26,1:126-166.

PAERREGAARD, Karsten

1994 "Conversion, Migration, and Social Identity : The Spread of Protestantism in the Peruvian Andes". *Ethnos*, 59:3-4:168-186

PARENT, Reynald

1985 *Histoire des Amérindiens, du Saint-Maurice jusqu'au Labrador : de la préhistoire à 1760*, thèse de doctorat. Sainte-Foy, Université Laval.

PEELMAN, Achiel

1989 *L'inculturation : L'Église et les cultures*. Paris, Desclée / Novalis.

PÉREZ Y MENA, Andrés I.

1998 "Cuban Santería, Haitian Vodun, Puerto Rican Spiritualism : A Multiculturalist Inquiry into Syncretism". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37,1:15-27.

PERRAULT, Pierre

1983 *Caméramages*. [Montréal?] Éditions de l'Hexagone, Paris : Edilig, collection Cinégraphiques.

PERRON, M.

1866 "Missions du Labrador. Lettre de M. Perron, Missionnaire de Nataskouan, à Mgr. l'Administrateur, Isle-aux-Coudres, le 10 juillet 1866". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1866:78-94.

PIOFFET, Marie-Christine

1997 *La tentation de l'épopée dans les Relations des jésuites*. Sillery : Septentrion.

PLAMONDON, F.X.

1863 "Missions du Labrador. Lettre du M.F.X. Plamondon, vicaire de St.Roch, 12 octobre 1860, à Monseigneur". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1863:82-100.

PODRUCHNY, Carolyn

2000 "*Dieu, Diable et le Trickster: Voyageurs Religious Syncretism in the Pays d'en haut, 1770-1821*". *Études oblates de l'Ouest/Western Oblate Studies*, 5:75-82.

PRESTON, James J.

1992 "Spiritual Magnetism : An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage" : 31-46, in A. Morinis (dir.), *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.

PROULX, Jean-René

1988 "Acquisition de pouvoirs et tente tremblante chez les Montagnais : documents tirés de Mémoire battante d'Arthur Lamothe". *Recherches amérindiennes au Québec*, 18,2-3:51-61.

RAND, Silus T.

1894 *Legends of the Micmac*. New York, Longmans, Green and Co.

RATELLE, Maurice

1987 *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais, de 1760 à nos jours*. En collaboration avec le Bureau de coordination aux Affaires Autochtones, s.l., Ministère de l'Énergie et des ressources.

REID, Jennifer

1995 *Myth, Symbol, and Colonial Encounter : British and Mi'kmaq in Acadia, 1700-1867*. Ottawa, University of Ottawa Press.

RODRIGUE, Julie

2001 *Pratiques religieuses contemporaines des Innus de Uashat et de Mani-Utenam dans le cadre du pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré*. Mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval, Sainte-Foy.

ROGERS, Edward S. et Eleanor LEACOCK

1981 "Montagnais-Naskapi" : 169-189, in Sturtevan (dir.), *Handbook of North American Indian*, vol. 6.

ROUILLARD, Eugène

1908 *La Côte-Nord du Saint-Laurent et le Labrador Canadien*. Québec, Laflamme et Proulx.

ROUILLARD, P.

1996 *Histoire de la pénitence des origines à nos jours*. Paris, Cerf.

ROUSSEAU, Jacques

1953a *Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale*. Montréal, Éditions des Dix.

1953b "Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie". *Les Cahiers des Dix*, 18:129-155.

1964 "Dualisme religieux ou syncrétisme chez les Algiques de la forêt boréale". IV *Congrès international des Sciences anthropologiques et ethnologiques*, II, *Ethnologie*. Paris, Musée de l'Homme.

ROUSSEAU, Madeleine et Jacques ROUSSEAU

1952 "Le dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale", pp? in S. Tax (dir.). *Acculturation in the Americas*. Chicago, University of Chicago Press.

RUMILLY, Robert

1932 *Sainte Anne de Beaupré, (Les pèlerinages)*. Paris, Flammarion.

SAHLINS, Marshall

1972 *Stone Age Economics*. Chicago, Aldine.

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities : Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kindom*. Ann Arbor, University of Michigan Press.

SALLNOW, Michael J.

1987 *Pilgrims of the Andes : Regional cults in Cusco*. Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.

SANCHIS, Pierre

1997 *Arraial : la fête d'un peuple : les pèlerinages populaires au Portugal*. Paris, Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales.

SAUTMAN, Francesca C.

- 1995 *La religion du quotidien : Rites et croyances populaires de la fin du Moyen Âge*. Firenze, Leo S. Olschki Editore.

SAVARD, Rémi

- 1974 *Carcajou et le sens du monde, récits montagnais-naskapi*. Québec, Éditeur officiel du Québec, 3<sup>e</sup> édition.

- 1977 *Le Rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui*. Montréal, L'Hexagone/Parti Pris.

- 1985 *La voix des autres*. Montréal, L'Hexagone, Coll. Positions anthropologiques.

SCHÖNBORN, Christoph

- 1999 *Liturgie et sacrements*, Versailles, Éditions Saint-Paul.

SIDER, Gerald et Gavin SMITH

- 1997 "Introduction" : 3-28, in G. Sider et G. Smith (dir.), *Between History and Histories : The Making of Silences and Commemorations*. Toronto, University of Toronto Press.

SIMARD, Jean

- 1994 "Sainte-Anne-de-Beaupré ou la négation de l'ordre établi", *Les cahiers des dix*, 49:253-276.

SIMON, Steve

- 1995 *Healing Waters : The Pilgrimage to Lac Ste. Anne*. University of Alberta Press.

SPECK, F.G.

- 1917 "Social Structure of the Northern Algonkian". *American Sociological Society*, 12:82-100.

- 1924 "Spiritual beliefs among Labrador Indians", *XXI International Congress of Americanist*, 226-275.

- 1926 "Culture Problems in Northeastern North America". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 65,4:272-311.

- 1927 "Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighboring Bands". *Anthropos*, 22:287-403.

- 1931 "Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula". *American Anthropologist*, 33:557-600.

- 1977 *Naskapi : The Savage Hunters of the Labrador Peninsula (1935)*. Norman, University of Oklahoma Press.

SPECK, Frank G. et Lorren C. EISELEY

1942 "Montagnais-Naskapi Bands and Family Hunting Districts of the Central and Southeastern Labrador Peninsula". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 85,2:215-240.

STRONG, W.C.

1929 "Cross-cousin Marriage and the Culture of the Northeastern Algonkian". *American Anthropologist*, 31:277-288.

TACHÉ, F.

1853 "Mission de la Baie d'Hudson. Lettre de Mgr. Taché, évêque d'Arad à sa mère. Mission de Saint-Jean-Baptiste de l'Isle à la Crose, 4 janvier 1851". *Rapport sur les Missions du Diocèse de Québec*, 1853:1-43.

TANNER, Adrian

1977 *Indian land Use and Land Tenure in Southern Labrador*. Ms.

1979 *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. London, C. Hurst & Compagny.

TANNER, Vaino

1947 *Outlines of the Geography, Life and Customs of Newfoundland-Labrador*. Londre, Cambridge University Press.

THWAITES, R.G. (dir.)

1959 *The Jesuit Relations and allied documents : Travels and explorations of the Jesuit, missionaries in New France, 1610-1791*. Cleveland, The Burrows Bros Co, 1896-1901, 73 vol. Réimpression en fac-similé, New York, Pagent Books, 36 vol.

TOURAINÉ, Alain

1974 *The Post-Industrial Society: Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in the Programmed Society*. Londres, Wildood House.

TREMBLAY, Gérard et Laurent TOUSIGNANT

1989 *Statues de sainte Anne*. Sainte-Anne-de-Beaupré.

TREMBLAY, Huguette (éd.)

1977a *Journal des voyages de Louis Babel, 1866-1868*. Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, coll. Tékouérimat.

1977b *Journal des voyages de Charles Anaud, 1872-1873*. Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, coll. Tékouérimat.

TROUILLOT, Michel-Rolph

1997 "Silencing the Past : Layers of Meaning in the Haitian Revolution" : 31-61, in G. Sider et G. Smith (dir.), *Between History and Histories : The Making of Silences and Commemorations*. Toronto, University of Toronto Press.

TRUDEL, François

- 1991 "Les relations entre les Français et les Indiens au Québec méridional (1694-1760)" : 359-373, dans W. Cowan (dir.), *Papers of the twenty-second Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University.

TURNER, Victor W.

- 1967 *The Forest of symbols : Aspect of Ndembu ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- 1982 *From Ritual to Theater*. New York, Performing Arts J. Publ.
- 1990 *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris, Presses Universitaires de France.
- 1992 "Foreword" : vii-viii, in A. Morinis (dir.), *Sacred Journeys : The Anthropology of Pilgrimage*. Westport, Connecticut, Greenwood Press.

TURNER, Victor et Edith TURNER

- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*. New York, Columbia University Press.

UPTON, L.F.S.

- 1979 *Micmacs and Colonist : Indian-White Relations in the Maritimes 1713-1867*. Vancouver, University of British Columbia Press.

VACHON, Grégoire

- 1965 *Mouvements touristiques et paysages urbains à Sainte-Anne-de-Beaupré*, mémoire de licence en géographie. Sainte-Foy, Université Laval.

VAN GENNEP, A.

- 1909 *Les rites de passage*. Paris, Nourry.

VILAÇA, Aparecida

- 1997 "Christians without Faith : Some Aspects of the Conversion of the Wari (Pakaa Nova). *Ethnos*, 62,1-2:91-115.

VINCENT, Sylvie

- 1973 "Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w.". *Recherches amérindiennes au Québec*, 3,1-2: 69-83.
- 1976 *L'histoire dans la tradition orale montagnaise*, manuscrit. Ottawa, Musée national de l'Homme.
- 1977 "Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante" : 90-100, in W. Cowan (dir.), *Actes du huitième congrès des algonquistes*. Ottawa, Université Carleton.
- 1978 *Récits de la terre montagnaise*, manuscrit. Québec, Service d'archéologie et d'ethnologie, Ministère des Affaires culturelles.



- 1982 "La tradition orale montagnaise : comment l'interroger?". *Cahiers de CLIO*, 70:5-26.
- 1983 "Mistamaninuesh au temps de la mouvance : Notes inspirées par l'autobiographie d'une femme montagnaise". *Recherches amérindiennes au Québec*, 13,4:243-253.

VINCENT, Sylvie et Joséphine BACON

1978 *Récits de la terre montagnaise*. Manuscrit déposé au Service d'archéologie et d'ethnologie du ministère des Affaires culturelles, Québec.

2000a *Les récits de type historique dans la tradition orale des Innus de Mingan et de Natashquan*. Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc inc.). Recueil de textes remis à Parcs Canada.

2000b *Musquaro : Récits et souvenirs des Innus de Mingan, Natashquan, La Romaine et Pakuashipi*. Centre de recherche et d'analyse en sciences humaines (ssDcc inc.). Recueil de textes remis à Parcs Canada.

VOGEL, Cyrille

1964 "Le pèlerinage pénitentiel". *Revue des sciences religieuses*, 38,2:113-153.

VOORHIS, Ernest

1930 *Historic Forts and Trading Posts of the French Regime and the English Fur Trading Companies*. Ottawa, Department of the Interior.

WALLIS, Wilson D. et Ruth S. WALLIS

1955 *The Micmac Indians of Eastern Canada*. Minneapolis, University of Minnesota Press.

WERNER, Oswald

1998 "Short Take 25: Referencing Native Consultant". *Cultural Anthropology Methods*, 10,2:29-39.

WRIGHT, J.V.

1980 *La préhistoire du Québec*. Montréal, Fides et Ottawa, Musées nationaux du Canada.

## **Annexes**

## Annexe 1 : Liste des entrevues

<b>LISTE DES ENTREVUES - UNAMEN SHIPU - ÉTÉ 1999</b>					
No.	Personnes consultées et âge	Interviewer	Traductrice	Date	Durée
US 1	Hélène Mark, 65	Denis Gagnon	Adéline Mark	99-07-08	1h30
US 2	Marie-des-Anges Mark, 65		"	99-07-09	35m
US 3	William-Mathieu Mark, 66		"	99-07-12	1h25
US 4	Marie-Josette Wapistan, 75		"	99-07-12	30m
US 5	Dominique-Pierre Mark, 51		(français)	99-07-17	30m
US 6	Caroline Mark, 49		Marie-Agathe Mollen	99-07-19	30m
US 7	William-Pierre Mark, 64		"	99-07-20	20m
US 8	Josephis Mark, 75		"	99-07-21	30m
US 9	Alexandre Bellefleur, 65		"	99-07-21	30m
US 10	Philomène Mollen, 84		"	99-07-22	30m
US 11	Louise Lalo, 50		"	99-07-22	30m
US 12	Jean-Baptiste Lalo, 55		"	99-07-23	1h15
US 13	Mgr Douglas Crosby, ± 50		(français)	99-07-24	30m
US 14	Nadia Mollen, 22		(français)	99-07-25	15m

<b>LISTE DES ENTREVUES - PROJET MUSQUARO - HIVER 2000</b>					
No.	Personnes consultées et âge	Interviewer	Traducteur	Date	Durée
<b>EKUANTSHIT</b>					
M 1	Jérôme Mollen, 68	Claudia Napess et	Geneviève Louis	00-01-31	1h30?
M 2	Hélène Nolin, 68			00-02-01	1h20
M 3	Philippe Lalo, 66	Geneviève Louis		00-02-01	1h45
M 4	Philippe Pietacho, 73			00-02-02	2h10
M 5	Marie-Agathe Pietacho, 62			00-02-10	4h
<b>NUTASHKUAN</b>					
M 6	Joseph-Bastien Wapistan, 79	Simone Grégoire	Françis Malec	00-01-25	1h
M 7	Joseph Bellefleur, 84		et	00-01-26	1h30
M 8	Christine Wapistan, 76		Jules Wapistan	00-01-31	1h
M 9	Marie-Louise Kaltush, 80			00-02-03	1h
M 10	Jean-Baptiste Bellefleur, 70			00-02-08	1h
<b>UNAMEN SHIPU</b>					
M 11	Josephis Mark, 76	Isabelle Lalo et	Thérèse-Adelaïde Bellefleur	00-01-28	1h30
M 12	Thomas Grégoire, 73			00-01-28	2h
M 13	Philomène Mollen, 84	Sylvie Mark		?	?
M 14	Marie-Josette Wapistan, 76			00-02-02	2h
M 15	Adrienne Galant, 65		(français)	00-02-15	?
M 16	Henri Jenniss, 70		(français)	00-02-14	?

## **Annexe 2 : Schémas d'entrevues**

### **A - Unamen Shipu - été 1999**

#### **I - La dévotion**

##### **A - Généalogie**

- 1 - D'où vous vient votre dévotion à sainte Anne?
  - a - Comment avez-vous connu sainte Anne?
  - b - Quand en avez-vous entendu parlé pour la première fois?
- 2 - Comment vos parents et grands-parents vous en parlaient-ils?
  - a - Connaissez-vous l'histoire de sa vie?
- 3 - Avez-vous des légendes sur sainte Anne?
  - a - Vos ancêtres en avaient-ils?
- 4 - Quels sont les souvenirs de la dévotion à sainte Anne concernant vos parents, vos grands-parents et vos arrière-grands-parents?
- 5 - Est-ce que sainte Anne intervient pour la vie en forêt?

##### **B - Transmission**

- 6 - Parlez-vous de sainte Anne à vos enfants ou à vos petits-enfants?
  - a - Avez-vous des contes sur sainte Anne?
- 7 - Les jeunes ont-ils une dévotion à sainte Anne?
- 8 - Comment voyez-vous l'avenir de la dévotion à sainte Anne pour les jeunes?

##### **C - Rituels**

- 9 - Durant l'année, comment se manifeste votre dévotion à sainte Anne (prières, des cérémonies ou des processions)?

##### **D - Efficacité**

- 10 - A quels moments sainte Anne vous est venue en aide?
- 11 - Sainte Anne a-t-elle des pouvoirs de guérison?
- 13 - Que pensez-vous des miracles que fait sainte Anne? Est-ce important pour vous?
- 14 - Avez-vous été témoin de miracles? Y a-t-il des Innus qui ont été guéris?
- 15 - Selon vous, sainte Anne est-elle plus proche des femmes que des hommes?
- 16 - En quoi sainte Anne est-elle importante pour la famille?

##### **E - Transformation**

- 17 - La dévotion des Innus à sainte Anne a-t-elle changée?
  - a) Était-elle plus forte quand vous étiez jeunes?

#### **II - Le pèlerinage**

##### **A - Généalogie**

- 18 - Quand êtes-vous allé pour la première fois à Sainte-Anne-de-Beaupré?

- b) Quels sont vos souvenirs les plus importants?
- 19 - Dans quelles circonstances y êtes-vous allé?
- a) Avec qui?
- b) b) Qu'avez-vous faits?
- 20 - Depuis combien de générations votre famille vient-elle en pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré?
- a) Vos parents et grands-parents y allaient-ils?
- 21 - Pourquoi y a-t-il un sanctuaire à Beaupré?
- b) Pourquoi les Innus y vont-ils?
- 22 - Lors des pèlerinages, les Innus concluaient-ils des mariages?
- 23 - Les prêtres de la Côte-Nord vous accompagnent-ils lors du pèlerinage?
- 24 - Pourquoi et depuis quand y a-t-il un sanctuaire à La Romaine?

#### B - Transmission

- 25 - D'après vous, les jeunes vont-ils continuer d'aller à Sainte-Anne-de-Beaupré où vont-ils aller au sanctuaire de La Romaine?

#### C - Rituels

- 26 - Comment vous préparez vous pour aller à Sainte-Anne-de-Beaupré ou au sanctuaire de La Romaine?
- 27 - Quelles activités vous intéressent le plus à Sainte-Anne (chemin de la Croix, procession, prières, messes)?
- 28 - La confession à la basilique est-elle importante pour vous?
- 29 - Que pensez-vous des nouveaux rituels des jeunes (purification, sauge, tente à suerie)?
- 30 - Que pensez-vous des anciens rituels innus (tente tremblante, tambour)?

#### D - Efficacité

- 31 - Que vous apporte le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré ou à La Romaine (transformation, changement)?
- 32 - Est-ce que sainte Anne fait aussi des miracles au sanctuaire de La Romaine?
- 33 - Est-ce que les autres sanctuaires de sainte Anne sur la Côte-Nord face sont aussi puissant que celui de Sainte-Anne-de-Beaupré?
- 34 - Est-ce que vous visitez les autres sanctuaires de sainte Anne sur la Côte-Nord? Quand et pourquoi?

#### E - Pèlerinages des autres groupes

- 35 - Quelles sont vos relations avec les autres groupes de pèlerins à Sainte-Anne-de-Beaupré (Nations autochtones, Gitans et autres)?

#### F - Transformations

- 36 - Le pèlerinage a-t-il changé récemment?
- a) Est-ce mieux qu'avant?
- 37 - Que pensez-vous des activités non religieuses durant le pèlerinage?
- 38 - Avez-vous des photos de vos pèlerinages?
- a) Connaissez-vous quelqu'un qui en a?

### III - La sainte

- 39 - Qu'elle est l'importance de sainte Anne comparée à celle de Dieu, de Jésus, de Marie et des autres saints?

- 40 - Avez-vous une dévotion pour d'autres saints?  
 a) Lesquels?  
 b) Pourquoi?
- 41 - Si quelqu'un vous demandais d'expliquer en quelques mots pourquoi sainte Anne est si importante pour les Innus, que lui répondriez-vous?
- 42 - Désirez-vous ajouter quelque chose à l'entrevue?

## B - Projet Musquaro - hiver 2000

### I - L'histoire du site de Musquaro

- 1 - Depuis quand les Innus vont-ils à Musquaro?
- 2 - Les Innus allaient-ils à Musquaro avant l'arrivée des missionnaires?
- 3 - Pourquoi les Innus allaient-ils à Musquaro?
- 4 - Est-ce que d'autres groupes d'Indiens y allaient autrefois? (Iroquois, Micmacs, Malécites, Inuit)?
- 5 - Depuis quand y a-t-il des Blancs à Musquaro?
- 6 - Combien de Blancs vivaient à Musquaro?
- 7 - Depuis combien de générations votre famille va-t-elle à Musquaro?
- 8 - Quand êtes-vous allé à Musquaro pour la première fois?
- 9 - Comment décidiez-vous qu'il était temps de partir pour Musquaro?
- 10 - Les rassemblements avaient-ils toujours lieu au mois de juin?
- 11 - Vos parents vous parlaient-ils de Musquaro? Que vous racontaient-ils?
- 12 - Vos grands-parents vous en parlaient-ils? Que vous racontaient-ils?
- 13 - Vos ancêtres vous parlaient-ils des pères Babel et Arnaud?
- 14 - Qui étaient les prêtres qui allaient à Musquaro?
- 15 - Le père Joveneau allait-il avec vous à Musquaro?
- 16 - Vous rappelez-vous des derniers rassemblements à Musquaro?
- 17 - Pourquoi les rassemblements à Musquaro ont-ils cessés?
- 18 - Comment s'est déroulée la période des derniers rassemblements et celle de la fondation de la "réserve" de La Romaine?

### II - Le voyage à Musquaro

- 1 - Comment vous prépariez-vous pour aller à Musquaro?
- 2 - Comment alliez-vous à Musquaro?
  - a - Par la terre ou par la mer?
  - b - En canot ou en chaloupe?
  - c - Comment se déroulait le voyage?
  - d - Combien de temps durait-il?
- 3 - Comment se déroulait le retour?
- 4 - Quelles étaient les ressources alimentaires durant le voyage d'aller et de retour?

### III - Les rituels religieux à Musquaro

- 1 - Arriviez-vous à Musquaro avant ou après le missionnaire?
- 2 - Comment se déroulait l'arrivée du missionnaire à Musquaro?
- 3 - Comment était organisé le site lors du rassemblement?
  - a - Y avait-il une église?
  - b - Un chemin de croix?

- c - Des statues?
- d - Des drapeaux?
- 4 - À quel moment commençaient les cérémonies religieuses?
  - a - Durant la première journée?
- 5 - Comment se déroulait la cérémonie du baptême?
  - a - Comment choisissiez-vous les parrains et marraines?
  - b - Dans la famille proche?
  - c - Parmi des amis?
- 6 - Comment se déroulait la 1<sup>ère</sup> communion?
- 7 - Comment se déroulait la cérémonie de la confirmation?
- 8 - Comment se déroulait la cérémonie du mariage?
  - a - Y avaient-ils des mariages entre les bandes?
  - b - Comment se faisait le choix des époux?
  - c - Les nouveaux mariés repartaient-ils seuls ou avec une famille?
  - d - Celle de l'époux ou celle de l'épouse?
- 9 - Comment se déroulaient les enterrements?
- 10 - Comment le corps du défunt était-il traité entre le moment du décès en hiver et l'enterrement à Musquaro?
- 11 - Comment se déroulait le départ du missionnaire?

#### **IV - Les activités quotidiennes durant le rassemblement**

- 1 - Pouvez-vous décrire le site de Musquaro à l'époque des rassemblements?
  - a - Y avait-il une église?
  - b - Y avait-il un poste de traite?
  - c - Un magasin?
  - d - Combien y avait-il de maisons sur le site?
- 2 - Combien y avait-il d'Innus sur le site lors des rassemblements?
- 3 - À quel endroit érigiez-vous les tentes?
- 4 - Comment était organisé le campement?
  - a - Par familles?
  - b - Par bandes?
- 5 - Y avait-il des "chefs" désignés pour chaque groupes?
  - a - Qui étaient-ils?
- 6 - Comment se déroulait une journée type à Musquaro?
- 7 - Quelles étaient les activités sociales selon les groupes d'âge?
  - a - Pour les enfants, les jeunes, les adultes et les aînés?
  - b - Le matin?
  - c - L'après-midi?
  - d - Le soir?
- 8 - Quels étaient les jeux qui étaient organisés?
- 9 - Quels étaient les ressources alimentaires durant le rassemblement?
- 10 - Quelles étaient les méthodes de pêche au saumon?
- 11 - Y avait-il du commerce?
  - a - Avec qui?
  - b - Quels étaient les biens achetés ou échangés?
- 12 - Combien de temps durait le rassemblement?
- 13 - Faisiez-vous un *makushan* durant le rassemblement?
- 14 - Faisiez-vous d'autres rituels innus?
  - a - Comme la tente à suerie?

- 15 - À quel moment quittiez-vous le site?
- 16 - Est-ce que tous les groupes arrivaient et repartaient en même temps?

#### **V - Le contact avec les autres groupes**

- 1 - Lorsque vous étiez à Musquaro, quels contacts aviez-vous avec les membres des autres bandes innues?
- 2 - Y a-t-il déjà eu présence de Malécites, Micmacs, Iroquois et Inuit à Musquaro?
- 3 - Quels étaient vos contacts avec les Blancs lors du rassemblement?
- 4 - Quels étaient vos contacts avec les missionnaires?

#### **VI - L'importance du site de Musquaro**

- 1 - Quelles sont les valeurs les plus importantes pour vous?
  - a - Pour les Innus en général?
- 2 - Comment se manifestaient-elles lors des rassemblements à Musquaro?
- 3 - Quels sont vos souvenirs les plus importants de ces rassemblements?
- 4 - Parlez-vous de Musquaro à vos enfants ou à vos petits-enfants?
  - a - De quelle manière?
- 5 - Avez-vous des contes sur Musquaro?
  - a - Des histoires à raconter?
- 6 - Que vous apportait le rassemblement à Musquaro?
- 7 - Vous ennuyez-vous des rassemblements à Musquaro?
- 8 - Est-ce que la neuvaine à sainte Anne au site de La Romaine vous rappelle ces rassemblements?
- 9 - Désirez-vous ajouter quelque chose à cette entrevue?



### Annexe 3 : Listes des graphies de Musquaro

Ces différentes graphies sont celles rencontrées dans les sources écrites

<u>GRAPHIES ANCIENNES</u> DE 1685 À 1800	<u>GRAPHIES CLASSIQUES</u> DE 1801 À 1970	<u>NOUVELLES GRAPHIES</u> À PARTIR DE 1971
Makuarō	Mascourao	Mahkuanu
Mascouavau	Mashkuaro	Mahkuanut
Mascoüaro	Mashquaro	<b>Mashkuanu</b>
Mascoüarou	Maskouaro	Maskuanu
Mascouarou	Maskuaro	Maskwa.nuw
Mascuaro	Maskwaro	Maskuanu
Muskwaro	Masquaro	Muskuano
Nasquirou	Muskouaro	Muskuanut
	Musquaro	
	Musquarro	

Gentilé : Masquaronien (Durocher en 1846) ; Mashkuaunnus (actuel)

### Annexe 4 : Chronologie du site de Musquaro

1685	Première mention de Mascoûarou, carte de Franquelin
1694	Croquis de la montagne de Mascoûarou par Louis-Jolliet
1710	Construction d'un poste de traite fortifié à Musquaro appartenant à la concession de Mingan
1748	Dernière mention de la présence inuit sur la Côte-Nord
1759	À partir de la Conquête anglaise, un commis réside en permanence à Musquaro avec sa femme et ses enfants
1763	Fermeture du poste en raison de la réglementation terre-neuvienne
1775	Réouverture du poste de Musquaro; le poste échappe au pillage par des pirates américains en raison de sa position stratégique (situé à l'abri des îles et des rochers)
1780	Le poste de Musquaro est acquis par la Labrador Company of Quebec ; le chef des Mashkuaunnus est le Grand Joseph et le chef de prière est Joseph David Peleutshu
1800	Première des sept missions qui ont lieu à Musquaro entre 1800 à 1822; mission visitée par Le Courtois, prêtre séculier; il y rencontre plusieurs Innus qui n'ont jamais vu de prêtre
1803	Acquisition du poste par la Compagnie du Nord-Ouest; commis : Neil McLaren
1805	Construction d'une chapelle à Musquaro; engagés du postes : Édouard Verreaux et un dénommé Voyer
1808	Les deux vaches amenées au poste sont mortes à cause de l'absence de pâturage
1816	Commis du poste : P. Volant
1821	Acquisition et reconstruction du poste par la Compagnie de la Baie d'Hudson (1825 ou 1826 selon d'autres sources); commis jusqu'en 1851: Robert Hamilton
1823-1837	Mission de Musquaro visitée par Primeau, Anger, Belleau, Quartier et Béland, prêtres séculiers; Anger est accusé par la Compagnie d'attirer les Innus à un poste plutôt qu'à un autre ; en 1830, Béland visite la mission de Coacoachou
1830-1833	Mission de Coacoachou visitée par Béland et Quartier
1838-1844	Mission de Musquaro visitée par Boucher, prêtre séculier; augmentation remarquable des actes religieux posés à Musquaro
1842	Abolition du Domaine du Roi
1844	Première mission oblate à Musquaro; mission visitée par Fiset accompagné de Boucher; 20 familles sont présentes (46 adultes et 37 enfants) ; tous les Innus de la Côte sont christianisés ; la chapelle est dite en bon état, mais n'est pas dédiée à aucun saint et il n'y a pas de sacristie
1845	Pas de mission à Musquaro ; les Oblats quittent Tadoussac trop tard et ne dépassent pas Mingan
1846	Pas de mission à Musquaro; les Innus de Musquaro, qui ne veulent pas rater une seconde mission, viennent rejoindre Durocher à Mingan; visite épiscopale de Mgr de Sidyme (Mgr Turgeon)
1847	Mission à Musquaro visitée par Durocher et Clément qui signalent que la chapelle est trop petite pour contenir tous les fidèles

1848-1849	Aucune mission à Musquaro: les Oblats projettent sans succès de construire une autre chapelle à cet endroit; visite épiscopale sur la côte en 1849
1850	Mission de Musquaro visitée par Arnaud et Garin; entre 20 et 30 familles sont présentes; le bois pour la construction de la chapelle a été débarqué à Musquaro mais on remet le projet à l'été suivant; le chef des <i>Mashkuaunnus</i> est François Watshijuk
1851	Fermeture du poste de Musquaro et démolition de la chapelle; mission visitée par Durocher qui projette d'ériger une chapelle à Etamamiou
1852	Mission de Musquaro visitée par Arnaud et Babel; ils songent à déménager la mission à Coacoachou
1853	Mission d'Etamamiou visitée par Durocher et construction d'une chapelle dédiée à la Vierge sous le vocable de Notre-Dame-des-Victoires; 70 familles sont présentes; visite épiscopale de Mgr Baillargeon jusqu'à Mingan
1854-1855	Mission d'Etamamiou visitée par Arnaud et Babel qui signalent qu'il y a des Blancs qui assistent à la mission
1856-1858	Aucune mission sur la Basse-Côte-Nord
1859	Fin des allocations versées par la Compagnie aux Oblats, qui sont remplacés par les prêtres séculiers; dernière mission à Etamamiou par Ferland, prêtre séculier; réouverture du poste de Musquaro
1860-1867	Mission de Natashquan visitée par Auger, prêtre séculier; commis du poste de Musquaro de 1864 à 1890 : W.D.B. Scott; Babel est "exilé" à Maniwaki de 1862 à 1866; mission de Musquaro pour les Blancs à l'hiver 1865, visitée par Perron; mission de Mingan visitée en 1866 par Nédélec, un désastre selon Babel, l'alcool cause des problèmes, les anciennes pratiques chamaniques ont repris et Nédélec est dit à moitié fou
1868-1870	Retour des Oblats sur la Côte-Nord en 1868; aucune mission sur la Basse-Côte-Nord; la chapelle d'Etamamiou est transportée à Kegaska
1871-1874	Mission de Gros Mécatina visitée par Lacasse, o.m.i.; projet de fonder une mission à cet endroit
1875	Mission de Musquaro visitée par Lacasse et visite épiscopale de Mgr Guay; projet de construction d'une chapelle à Musquaro
1876-1879	Aucune mission sur la Basse-Côte-Nord; la chapelle de Kegaska est abandonnée en 1877
1880	Mission de La Romaine visitée par Arnaud et mission de Saint-Augustin visitée par Babel
1881	Mission de La Romaine visitée par Babel qui y rencontre tous les Innus de Saint-Augustin, de Musquaro et une partie de ceux de Natashquan
1882	Missions de Musquaro et de La Romaine visitées par Arnaud; construction et bénédiction de la nouvelle chapelle de Musquaro par Mgr Guay qui la dédie à saint Benoît Labre; 70 familles sont présentes à Musquaro
1883-1884	Mission visitée par Arnaud et reconstruction du poste en 1884
1885-1893	Mission de Musquaro visitée par Arnaud et Babel; début du registre de Musquaro en 1888; construction d'une habitation pour le commis la même année; une vache, un boeuf et un veau sont gardés au poste qui compte une étable et un chenil dernière mission du père Babel en 1890
1894-1895	Mission de Musquaro visitée par Lemoine; la chapelle est jugée trop petite pour les 90 familles; la visite épiscopale de 1895 de Mgr Bossé est interrompu par une contagion à bord du navire

1896	Mission de Musquaro visitée par Arnaud et Boyer; dernière mission du père Arnaud à l'âge de 70 ans; construction d'une chapelle à La Romaine
1897-1907	Mission de Musquaro visitée par Boyer; arrivée des Eudistes au Québec en 1903
1908-1911	Mission de Musquaro visitée par Perrault et Boyer; dernière mission oblate à Musquaro en 1911
1912	Première mission eudiste sur la Côte-Nord; mission de Musquaro visitée par Pétel
1913-1945	Mission de Musquaro visitée par Le Jollec, Pétel, Tortellier, Brière, Gallix, Doucet, Poulin, Le Strat, Huland et Sirois; pas de mission en 1919 en raison de la grippe espagnole; fermeture du poste de Musquaro en 1925
1946-1947	Mission de Musquaro visitée par le père Décarie; dernière mission à cet endroit et fin du registre de Musquaro; déménagement de la chapelle à La Romaine
1948	Mission de La Romaine visitée par Décarie; visite épiscopale de Mgr Scheffer le 8 juillet; il loge chez les Guillemette; la cérémonie de la confirmation a lieu au cimetière car l'église est trop petite pour accueillir les Innus; les Eudistes projettent de construire une nouvelle église
1952	Dernière mission eudiste à La Romaine par Décarie; arrivée du père Joveneau, o.m.i à North West River
1953	Retour des Oblats sur la Côte-Nord; arrivée du père Joveneau à La Romaine
1955	Construction par le père Joveneau d'une chapelle pour les Innus à La Romaine
1956	Constitution d'une "terre réservée" pour les Innus à La Romaine
1957	Construction par le père Joveneau d'une école pour les Innus à La Romaine
1958	Arrivée du père Fortin, o.m.i., à Natashquan
1961	Les Innus de Saint-Augustin sont "sédentarisés" à La Romaine
1963	Les Innus de Saint-Augustin quittent La Romaine et retournent à leur rivière durant l'hiver
1974	Premier pèlerinage des Innus de Nutashkuan et d'Unamen Shipu (La Romaine) au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré
1978	Premier pèlerinage des Innus de Sheshatshit au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré
1989	Fondation du site de sainte Anne à Unamen Shipu et début des neuvaines
1992	Décès du père Joveneau; aucun prêtre résident de 1993 à 1999; Soeur Armande Dumas assume les tâches pastorales durant cette période
1999	Neuvaine au site de sainte Anne à Unamen Shipu présidée par Mgr. Crosby; arrivée d'un prêtre résident à Unamen Shipu
2000	Fête du millénaire à Musquaro

## Annexe 5 : Liste des "Indiens" attachés au poste de Musquaro en 1889

D'après la liste des dettes des Indiens de 1889. Source : CBH, IM 1257 B.136/e/1 - *Post Reports. Muskwaro 1890. P. McKenzie, Inspector officer.*

Noms apparaissant dans la liste manuscrite	Noms similaires apparaissant dans le registre de Musquaro	Noms actuels	Notes
Accurtois, François	Akutua, Akoutue, Montagnais de Musquaro	Courtois	
Accurtois, François jr.			Marié à Louise Kapmast
Accurtois, Paul			
Barnaby	Barnabé		
Capmesko	Kapmast		Beau-frère de François Akutua jr.
Chika	Tshikan, Eshikan		
Chenne			
Joseph, Captain	Pierre Capitaine Joseph		
Lafontaine, Charles	Lafontaine		
Lafontaine, Patrick			
Lafontaine, Perrish			
Lafontaine, R.			
Lalou, Ambroise	Lalo		
Lalou, Alexis			
Lalou, Damien			
Lalou, Malac			
Lalou, Malac jr.	Fils de Malec	Malleck	Devient un nom propre
Lalou, Matthew			
Melocapot, Bernard	Menecapo	Menicapo	
Melocapot, Pierre			
Obe, William	Obé, Aubé	Mark	Marié avec Angèle Uapam en 1888 à Musquaro par Arnaud, fils de Joseph Aubé et de Marie-Louise Moreau
Tetapaban, Pierrish	Tetepapan		
Tetapaban, Charles			
Waskwnapeu, Louis			
Watagan, François			
Watagan, Louis			

**Annexe 6 : Chronologie des postes de traite et de pêche de la région de Musquaro**

<b>POSTE</b>	<b>ANNÉE</b>	<b>ÉVÈNEMENT</b>
Coacoachou ou Caucadjoux	1828	- Fondation du poste par la Compagnie de la Baie d'Hudson (Ratelle 1987 annexe 1:56)
	ca 1830	- Ouverture du poste (Caron 1984)
	1833-1834	- Fermeture du poste (Ratelle 1987 annexe 1:56)
	ca 1925	- Fermeture du poste (Caron 1984)
Itamamiou	ca 1733	- Fondation du poste (Caron 1984, Ratelle 1987 annexe 1:57)
	ca 1950	- Converti pour la pêche ou la chasse au loup-marin (Caron 1984)
Kegaska	1831	- Mention d'un poste (Ratelle 1987 annexe 1:55)
La Romaine ou Grande-Romaine Old Romaine Olomane Olomanshibo Olomanshibu Ouramane Romaine	1710	- Fondation du poste (Caron 1984, Ratelle 1987 annexe 1:56)
	1773	- Fondation du poste (Niellon 1996:154)
	1780	- Exploité par la Labrador Company of Quebec (Ratelle 1987 annexe 1:56)
	ca 1780	- Fermé et remplacé par le poste de Musquaro (Niellon 1996:154)
	1803	- Loué par la Compagnie du Nord-Ouest (Ratelle 1987 annexe 1:56)
	1822	- Loué par la Compagnie de la Baie d'Hudson (Ratelle 1987 annexe 1:56)
	ca 1880 ca 1980	- Fermeture du poste (Ratelle 1987, annexe 1:56) - Poste encore en activité (Caron 1984)
Musquaro	1710	- Fondation d'un poste de traite fortifié de la concession de Mingan (Ratelle 1987 annexe 1:55, Voorhis 1930:188)
	1763-1774	- Fermeture du poste en raison de la réglementation terreneuvienne (Ratelle 1987 annexe 1:55)
	1770	- Fondation du poste selon Caron (1984)
	1775	- Réouverture du poste (Ratelle 1987 annexe 1:55)
	1780	- Poste concédé à la <i>Labrador Company of Quebec</i> (Ratelle 1987 annexe 1:55)
	1790	- Fondation du poste selon Niellon (1996:154)
	1803	- Acquisition du poste par la Compagnie du Nord-Ouest (Ratelle 1987 annexe 1:55) et première mention du poste par le Conseil Privé (1926)
	1821	- Poste vendu à la Compagnie de la Baie d'Hudson et reconstruction du poste
	1825-1826	- Réouverture du poste
	1851-1858 1859-1860	- Fermeture du poste - Réouverture du poste

	1895	- Poste déménagé à La Romaine (CBH : IM 1257 B.136/e/1)
	1925	- Fermeture définitive du poste (Ratelle 1987)
Natashquan	ca 1710 ou 1734	- Fondation du poste par la seigneurie de la Terre Ferme de Mingan (Ratelle 1987 annexe 1:54)
	1780	- Fondation du poste (Niellon 1996:154)
	1803	- Acquis par la Compagnie du Nord-Ouest (Ratelle 1987 annexe 1:54)
	1821	- Acquis par la Compagnie de la Baie d'Hudson (Ratelle 1987 annexe 1:54)
	ca 1980	- Encore en activité (Caron 1984)
Saint-Augustin	ca 1980	Encore en activité (Caron 1984)
Wachicoutai	1830	- Fondation du poste par la Compagnie du Nord-Ouest (Ratelle 1987 annexe 1:56)
	ca 1857	- Fermeture du poste (Ratelle 1987 annexe 1:56)

**Annexe 7 : Liste alphabétique des missionnaires qui ont visité  
Musquaro**

Anger, séculier	1823-1830	
Arnaud, omi.	1850-1896	Kauashkamuesht
Babel, omi.	1852-1890	Kakushkuenitak
Béland, séc.	1830	
Belleau, séc.	1831	
Boucher, séc.	1838-1844	
Boyer, omi.	1896-1911	
Brière, eud.	1920	
Clément, omi.	1847	
Décarie, eud.	1946	Kuatshikutet
Doucet, eud.	1923-1943	Le Barbu
Durocher, omi.	1847-1851	Kattsheilnuis, "le Vieillard"
Ferland, séc.	1859	
Fiset, omi.	1844	
Gallix, eud.	1921-1922	
Garin, omi.	1850	
Huland, eud.	1934	
Lacasse, omi.	1871-1875	Aiamieu-Utshimass, "le Jeune Chef de Prière"
Lacasse, eud.	1947	
Le Jollec, eud.	1913	
Le Strat, eud.	1933	
LeCourtois, séc.	1800-1822	
Lemoine, omi.	1894-1895	Peshimatshimau
Perrault, omi.	1908	
Pétel, eud.	1912-1919	Katnuashkushit
Poulin, eud.	1931-1938	Poona ou Puna
Primeau, séc.	1823-1833	
Quertier, séc.	1833-1834	
Sirois, eud.	1937-1945	Kauapukueshit ou Kapituat-Kauapikuesht, "le Fumeur"
Tortellier, eud.	1915-1922	



## Annexe 8 : Glossaire des termes et noms innus utilisés

<i>Aiamieu assi</i>	Terre de prière ou terre bénie, nom donné à Musquaro
<i>Aiamieu-Utshimass</i>	Missionnaire oblat, le père Lacasse, "le jeune chef de prière", il visite la mission de Sheshatshit pendant plusieurs années et passe un an avec les Innus de d'Hamilton Inlet en 1875-1876
<i>Aiessimeu</i>	Un des constructeurs de la seconde église de Musquaro, un Micmac de Betsiamites ou de Sept-Îles
<i>Aissimeu</i> ou <i>Aiassimeu</i>	Micmacs ou Inuit
<i>Aissimeu minishtik</i>	Île-aux-Inuit
<i>Aissimeu pakatan</i>	Portage-des-Inuit
<i>Akaneshass</i>	Habitant de Musquaro (William Foreman?), littéralement : "l'Anglais"
<i>Apinam</i>	Grand-père de Joseph Bellefleur
<i>apitaiu aiagiananipa</i>	Messe durant la mission de Musquaro, vêpres de 14h, de <i>apitau</i> "milieu" et <i>aiamiheuin</i> "prière"
<i>apituaaiagiananipan</i>	Messe durant la mission de Musquaro, de <i>apitua</i> "moitié", <i>nanip</i> "debout", <i>ni-nipe</i> "je passe la nuit" selon l'Apparat français-montagnais
<i>Atshen</i>	Personnage mythologique, "cannibale"
<i>Atshen unanu</i>	Jeu, de <i>unaneu</i> "désordre", <i>unanieu</i> "jeu" selon l'Apparat français-montagnais
<i>Ekahpien</i>	Nom masculin
<i>Innunakeut</i> ou <i>Innunakushi</i> ou <i>Innunakushipan</i>	Habitant de Musquaro, le Vieux Henri Jenniss, père d'Alphonse Jenniss; de <i>innunikateu</i> "il lui donne un nom indien", <i>innunakushu</i> "il a l'air indien"
<i>ishkuteutissa</i>	Bateau-moteur, <i>ishkuteu</i> "feu", <i>ishkuteu-utiss</i> "bateau-moteur"
<i>Itamamiou</i>	rivière branchue
<i>Kaiami tuatset</i>	"Le grand priant", nom donné à l'évêque
<i>Kaiesimuelt</i>	Innu de Sept-Îles qui a construit l'église de Musquaro
<i>Kainunakushipan</i>	Habitant de Musquaro, le père de <i>Shikushipan</i>
<i>Kakaupenant</i>	Lieu de la première maison du père Joveneau à La Romaine
<i>Kakuashkumant</i>	Lieu non identifié
<i>kakushapatak</i>	Chamane ou <i>kamantoui</i>
<i>Kakushkuenitak</i>	Missionnaire, Louis Babel "le Méditatif" ou "le Sérieux"
<i>Kamamitshetits</i>	Iroquois
<i>Kamassiu-innu</i>	Indien de Terre-Neuve
<i>Kamitaukasseshimut</i>	Missionnaire non identifié de Nutashkuan
<i>Kanakunapan</i>	Innu de Sheshatshit venu à Musquaro
<i>Kanani</i>	Étienne, le mari de Philomène Mollen
<i>Katnuashkushit</i> ou <i>Katshinuahkushit</i>	Missionnaire non identifié, "le Grand"
<i>Kattsheilnuis</i>	Le père Durocher

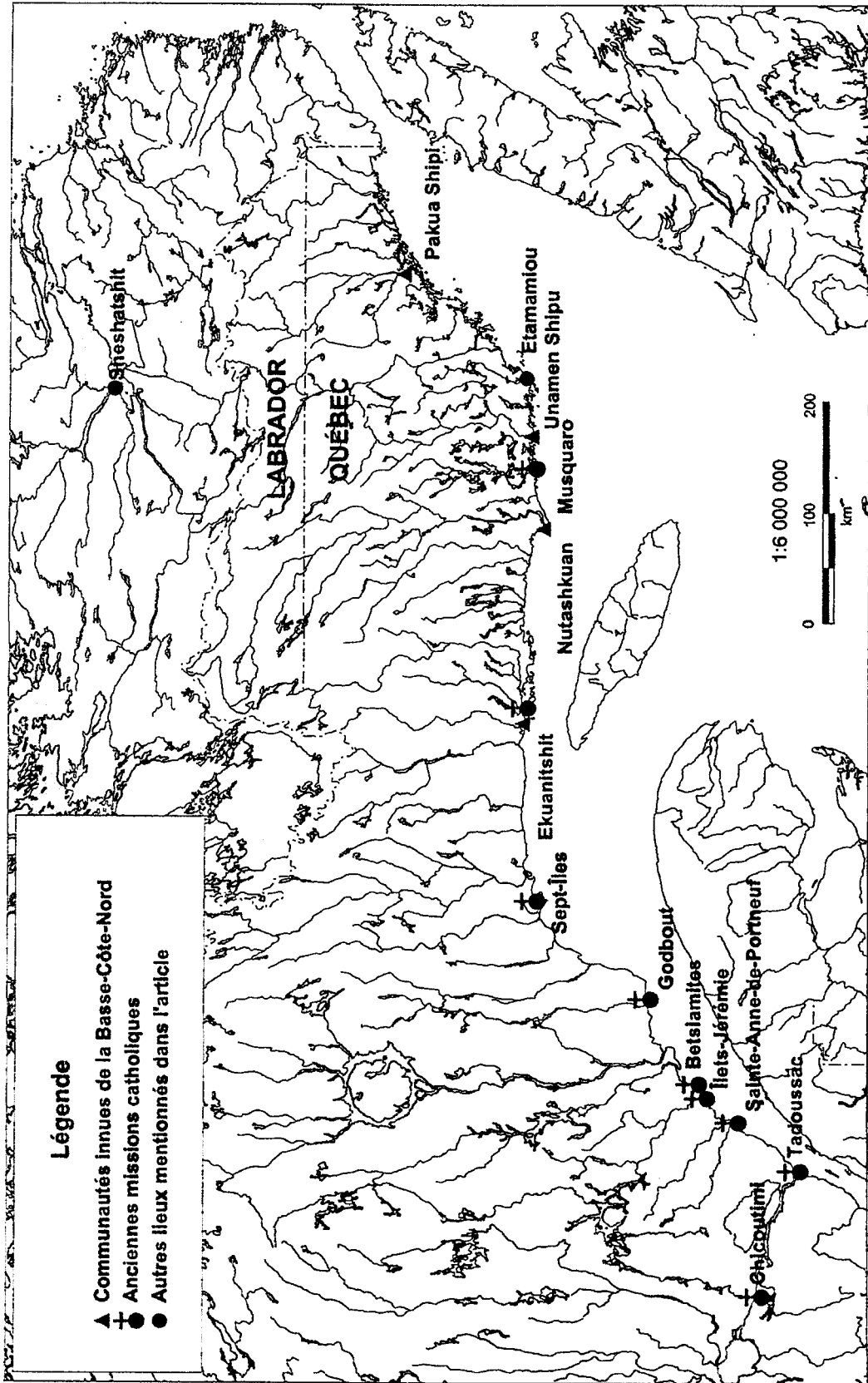
<i>Kauapatsheuat</i>	Abénakis
<i>Kauapishkuepan</i>	Pierre Bellefleur, l'arrière-grand-père de François Bellefleur
<i>Kauapukueshit</i> ou <i>Kapituat-Kauapikuesht</i>	Missionnaire, le père Sirois, "le Fumeur"
<i>Kauashesseka</i>	Pointe entre Natashquan et Musquaro
<i>Kauashkamuesht</i>	Missionnaire, Charles Arnaud "la voix de ténor" ou "la voix douce" ou "la voix claire"
<i>Kauassenekau</i>	Rivière où Arnaud rencontre <i>Atshen</i>
<i>Kauatshikutet</i>	Missionnaire non identifié, un des derniers à donner la mission
<i>Kauineshkuneshit</i>	Habitant de Musquaro
<i>Kauitshipituat</i>	Missionnaire non identifié, "Le Fumeur"
<i>Kaupakatishu</i>	Lieu de sépulture, lac où une femme est enterrée sur le ventre
<i>Kichatchu</i>	Localité non identifiée
<i>Kupeshiu-minishtik<sup>u</sup></i>	Île où Arnaud confessait les Innus de Mingan quand ils montaient à l'intérieur
<i>kushapatshikan</i>	Tente tremblante
<i>makushan</i>	Banquet avec danse et chants au tambour
<i>Managanettessu</i>	Habitant de Musquaro non identifié
<i>Manian</i>	Marianne
<i>Manikanet</i>	Nom féminin
<i>Manish</i>	Nom féminin
<i>Manati-nipi</i>	Lac situé près de la rivière Musquaro sur le portage entre Natashquan et Musquaro
<i>Mashkuaunnu-Hanin</i>	Habitant de Musquaro, propriétaire du magasin, Henri Jenniss
<i>Mashkuaunnu-Mistukushis</i> ou <i>Mashkuaunnu-</i> <i>Mistukushipan</i>	Habitant de Musquaro, Alphonse Jenniss
<i>Mashkuaunnu-Shipan</i>	Habitant de Musquaro propriétaire du magasin, enfant de <i>Wapistanipan</i>
<i>Mashkuaunnu-Shishenipan</i> ou <i>Mashkuaunnu-Shenipan</i>	Ancien chef des <i>Mashkuaunnus</i>
<i>Mashkuaunnu-Tukushiss</i>	Habitant de Musquaro, Alphonse Jenniss
<i>Mashkuaunnus</i>	Innus de Musquaro
<i>Mashkuaunnu-Hanni</i>	Habitant de Musquaro, Henri Hennis
<i>Mashkuaunnu-Tshishenu</i>	Innu de Musquaro, ancien chef; ses ancêtres venaient de l'ouest et il a été adopté à Mingan, il s'appelait François Lafontaine ( <i>Pinashue Naputen</i> )
<i>Massek<sup>u</sup></i>	Portage entre Natashquan et Musquaro
<i>matamehk</i>	Poisson, une grosse truite des lacs, <i>matamaguch</i> dans l'Apparat français-montagnais
<i>Matshikuei</i>	Nom féminin, Marie
<i>Matshinnus</i>	Iroquois
<i>Matshiteu</i>	Pointe-Parent?
<i>Mestapeo</i>	Esprit de la tente tremblante
<i>Mishtukushishipant</i>	Arrière-grand-père d'Étienne Mollen, le mari de Philomène Mollen

<i>misi</i>	Pain
<i>missip</i>	Canard, nom générique
<i>Mishta-minishtik</i>	"La grande île", Endroit non identifié où un marchand avait son campement
<i>Mishtapeu</i>	Innu de Musquaro, Benoît Cartouche
<i>Mista Huhepiss</i>	Ancien chef d'Unamen Shipu, Joseph Bellefleur
<i>Mista Mathias</i>	Ancien chef d'Ekuanitshit, Mathias Napess ou Napano
<i>Mista Pinashu</i>	François Bellefleur
<i>Mista Uniamess</i>	Ancien chef d'Unamen Shipu, William Mark, grand-père Josephis Mark
<i>Mistakaneshapan</i>	Nom masculin
<i>Mistanekau</i>	Grande plage entre Pointe Parent et Kegaska, littéralement "grand sable"
<i>Mistapeo</i>	Innu de Musquaro
<i>Miste Shinipet</i>	Ancien chef de Nutashquan, Sylvestre Bellefleur
<i>Mistukashis</i> ou <i>Mistukusiss</i> ou <i>Mistukushishipan</i>	Nom masculin, Joseph Mollen, le père d'Antoine Mollen et le grand-père de Jérôme Mollen et de Philomène Mollen
<i>miuaikan</i>	Viande séchée réduite en poudre
<i>moiac</i>	Canard eider ou guillemot à miroir
<i>Musquaronut</i>	Innu de Musquaro
<i>Napeusipu</i>	Poste de traite et bande innue, <i>Nabisipi</i> est située près d'Aguanish, un peu à l'est du poste des Îlets de Mingan; "Rivière de l'homme", de <i>napeo</i> (homme) et <i>shipu</i> (rivière)
<i>Napess</i>	Innu de Musquaro, père de Joseph Bellefleur
<i>Natapanus</i>	Êtres hybrides, protègent les Innus contre les Iroquois
<i>Nekatnau</i>	Falaise près de La Tabatière
<i>Nekatshuan</i>	Premières chutes de la rivière Natashquan, portage de Natashquan à Musquaro
<i>Nekueshipan</i> ou <i>Neshekueshipan</i>	Habitant de Musquaro, propriétaire du magasin de Musquaro, Philomène Collard?
<i>nemessenanipa</i>	Messe de 7h durant la mission de Musquaro
<i>Nepatikueu</i>	Chamane <i>Mushuaunnu</i> qui s'opposait au baptême au milieu du XIXe siècle
<i>Nitassinan</i>	Territoire des innus
<i>niuaikanat</i>	Viande séchée réduite en poudre
<i>nutemehenant</i>	Poisson non identifié
<i>Pamutaiiamiananti</i>	Procession au calvaire, littéralement : "prières à la marche"
<i>Papimashu</i>	Innu qui a conduit le missionnaire le père Lemoine, <i>Peshimatshimau</i> , à Sheshatshit
<i>Passikanapesh</i>	Mathieu
<i>Peshimatshimau</i>	Missionnaire oblat qui se rendit à Sheshatshit à la fin du XIXe siècle, probablement le nom donné au père Lemoine
<i>Peshitshikapau</i>	Lac situé sur le portage entre Natashquan et Musquaro
<i>Pessikameshtat</i>	Lac Briçonnet
<i>Pienish</i>	Innu de Musquaro, ancien chef
<i>Pitainapess</i>	Nom masculin
<i>Pitan Pietashu</i>	Ancien chef d'Ekuanitshit, Peter Pietacho

<i>Poona</i> ou <i>Puna</i>	Missionnaire, père Poulin
<i>Puamanishipan</i> ou <i>Puanishipan</i>	Habitant de Musquaro, un dénommé Foreman, mari de <i>Sheshekueshipan</i> , beau-père de <i>Shikushipan</i>
<i>Shakai</i>	Simon
<i>Shaniss</i>	Nom masculin
<i>shaputuan</i>	Grande tente pour les danses <i>makushan</i>
<i>Shasheu</i>	Île située entre Nutashkuan et Musquaro
<i>Shekueikaiuhat</i>	Île au large de Musquaro
<i>Sheshekueshipan</i>	Habitant de Musquaro, femme de <i>Puamanishipan</i>
<i>Shikanapien</i>	Innu de Musquaro, fils de Dominique
<i>Shikuanishipan</i>	Habitant de Musquaro, même que <i>Shikushipan</i> ?
<i>Shikushipan</i>	Habitant de Musquaro, fille de <i>Kainunakushipan</i> et belle fille de <i>Puamanishipan</i>
<i>Shimipest</i> ou <i>Shinipet</i>	Sylvestre
<i>Shua</i>	Joachim
<i>Teneh</i>	Desneiges
<i>Thikuatukushit</i>	Habitant de Musquaro, il achetait des fourrures
<i>Tsakatush</i> ou <i>Tshakutushipan</i>	Innu de Musquaro, Pierre Kaltush
<i>Tshanimakupan</i>	Ancien chef de Pakua Shipi, Sylvestre Mark
<i>Tshekatapeu</i>	Innu qui a conduit Arnaud chez les <i>Mushuaunnus</i>
<i>Tshiashinnus</i>	Les anciens
<i>Tshipaiminishtik"</i>	Lieu de sépulture, "Île aux Morts"
<i>Tshipass</i>	Lieu de sépulture, lac "des jeunes décédés"
<i>Tshishapeu</i>	Innu qui cultivait un petit champ de patate
<i>Tshishenuishushepan</i>	Arrière-grand-père de Josephis Mark
<i>Tshitshisahigan</i>	Le père de La Brosse, un missionnaire jésuite du XVIIIe siècle
<i>Tushtanu</i> ou <i>Tutanush</i>	Habitant de Musquaro, Dutro Jenniss
<i>Uapamekushtikunnus</i>	Cris (nation autochtone)
<i>Uapanatsheu</i> ou <i>Uapinatshu</i>	Êtres hybrides; de <i>uapi</i> "pâle, gris, blanc" <i>natshei</i> "debout en diagonale"; associés tour à tour à des esprits, des Abénakis, des Malécites, des Canadiens français, des déserteurs et des prospecteurs
<i>Uapuianishkuepan</i>	Nom masculin
<i>Uashau</i>	Sept-Îles
<i>Uatshishu</i>	Localité non identifiée
<i>Uepamishkat</i>	Lieu situé à l'intérieur des terres
<i>Uhkaiak</i>	Agnès, tante de Marie-Agathe Pietacho
<i>uipitakakua</i> ou <i>uipitshikakua</i>	Feuille d'arbre non identifiée
<i>Uishatshu</i>	Localité non identifiée
<i>ushpananipan isteui</i>	Prière de 19h durant la mission de Musquaro
<i>Wapistanipan</i>	Habitant de Musquaro, propriétaire du magasin, père de <i>Mashkuaunnu-Shipan</i>
<i>Wiashekamat</i>	Lac situé à l'intérieur des terres

**Annexe 9 : Cartes, plans et photographies**

# Anciennes missions catholiques de la péninsule Québec Labrador du XVIIe au XXe siècle et communautés innues contemporaines de la Basse-Côte-Nord



Jean Sébastien Gravelle  
Assemblée Mamu Pakataau Mamit  
Avril 2002

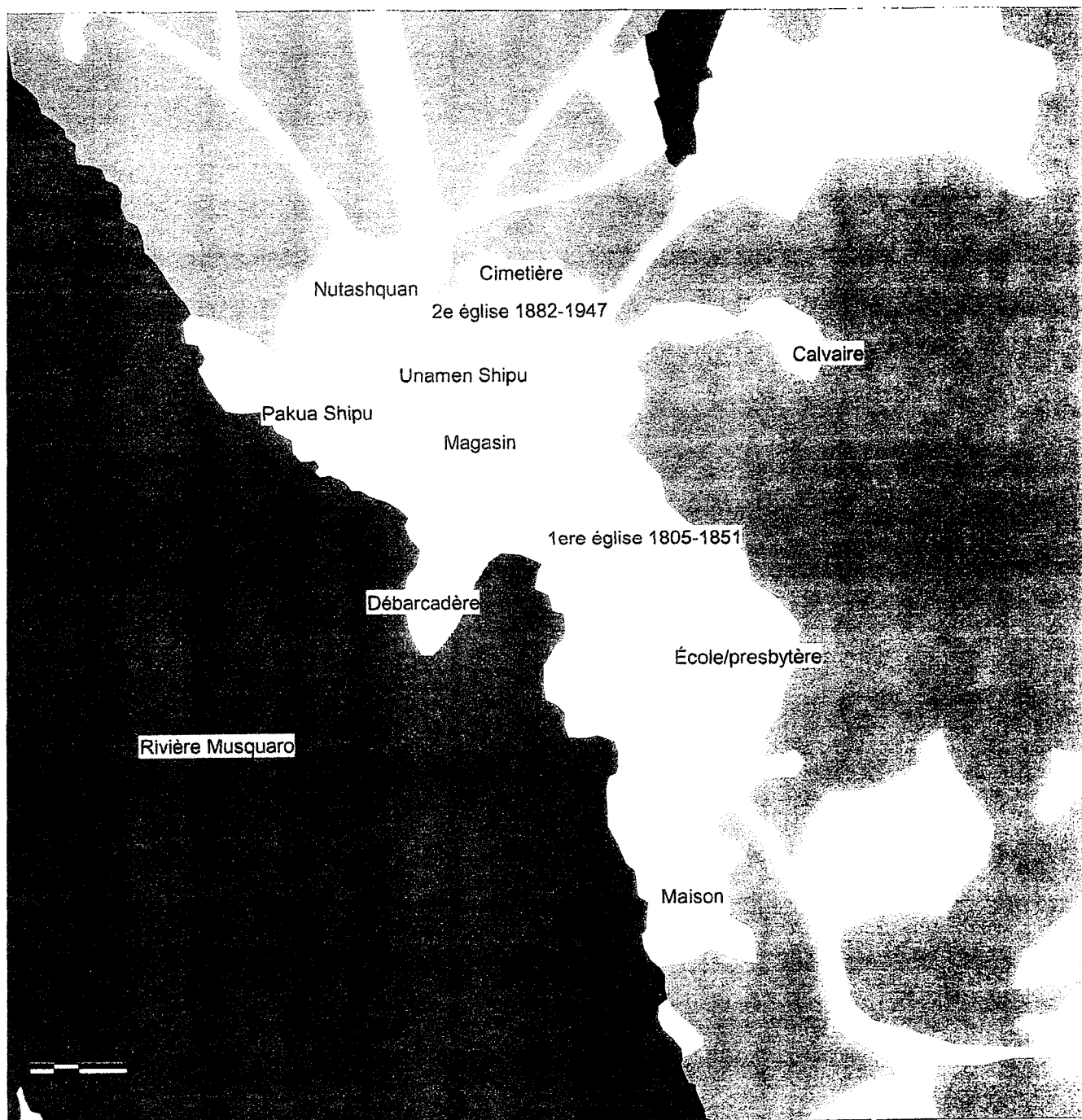


Légende  
Routes

Carte 2 -- Carte de la Basse-Côte-Nord entre Natashquan et La Romaine

Réalisation : Jean Sébastien Gravelle  
Novembre 2000





Plan 1 – Site de Musquaro ; localisation des bâtiments et des campements durant les missions de la première moitié du XXe siècle (Denis Gagnon, novembre 2000)



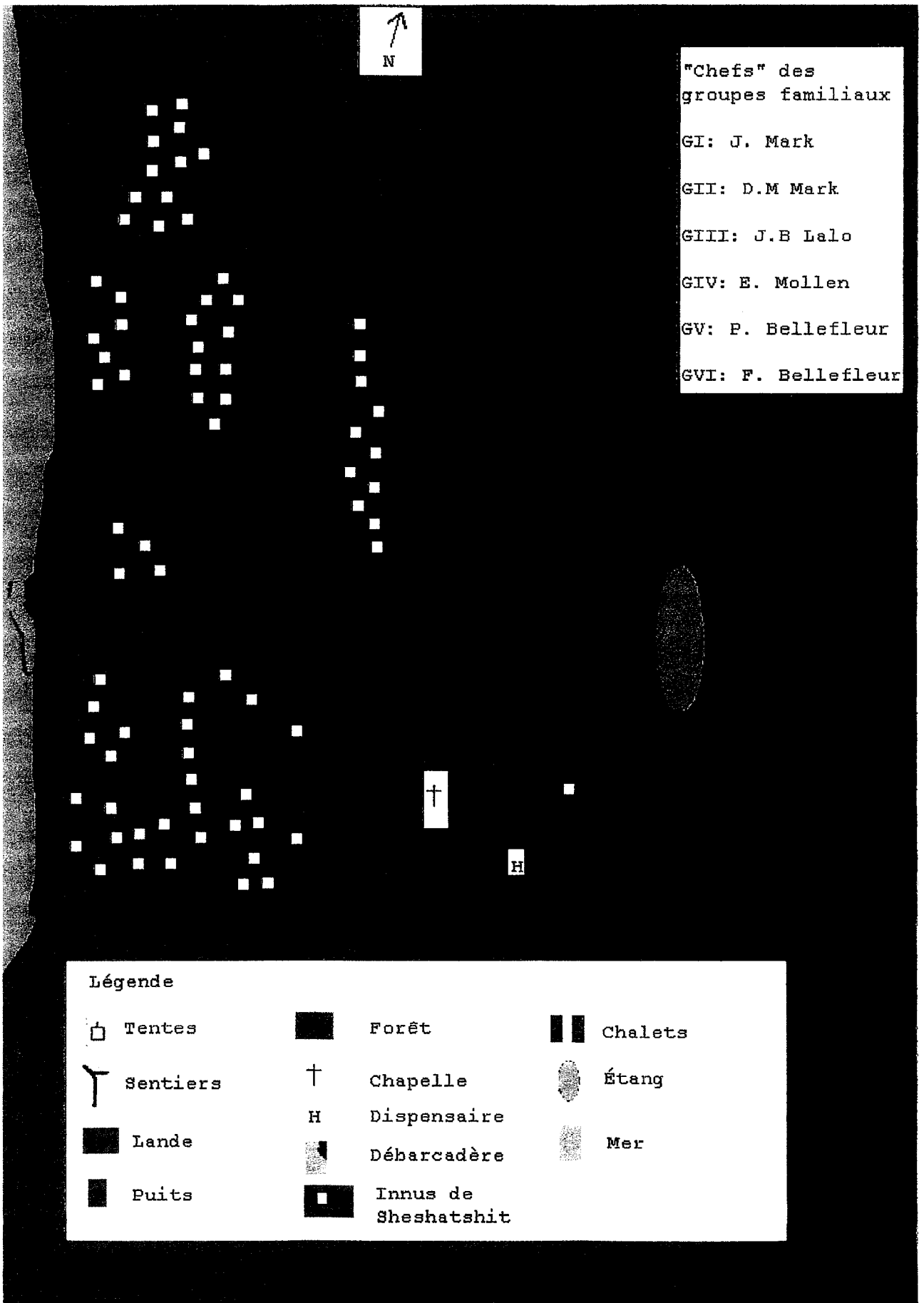




Photo 1 – Héliène Mark, Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 2– William-Mathieu Mark, Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)

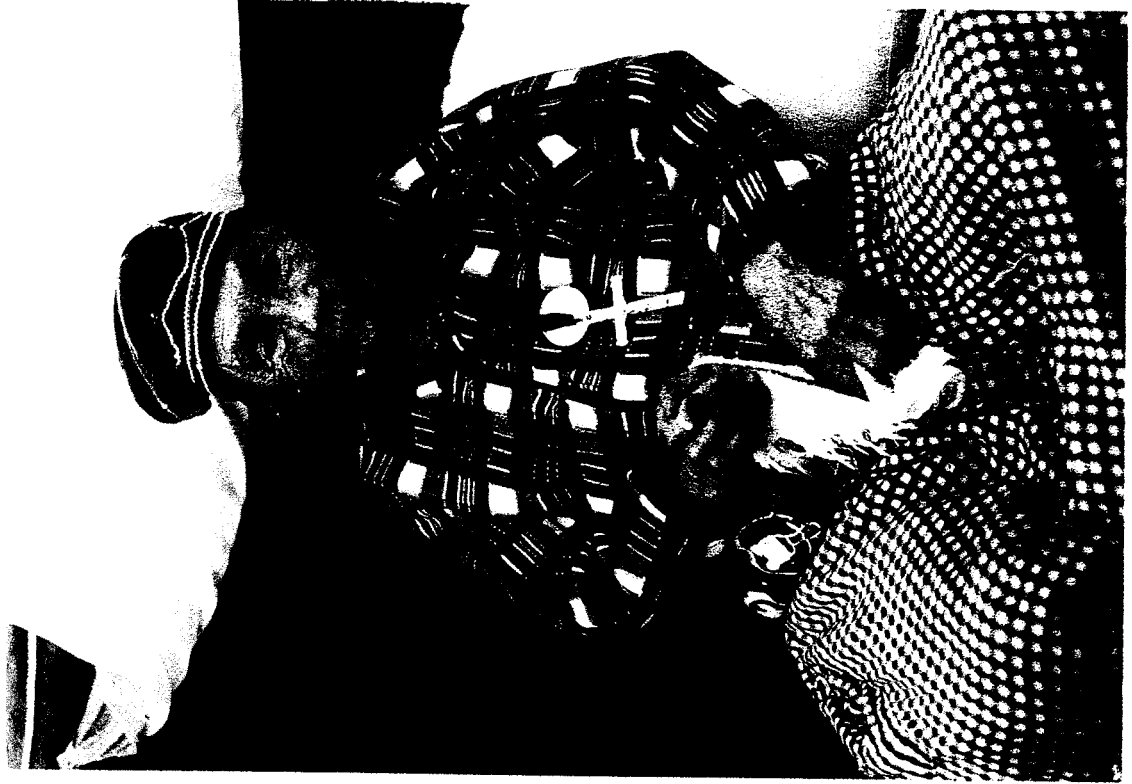


Photo 4 – Philomène Mollen (1915-2001), Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)

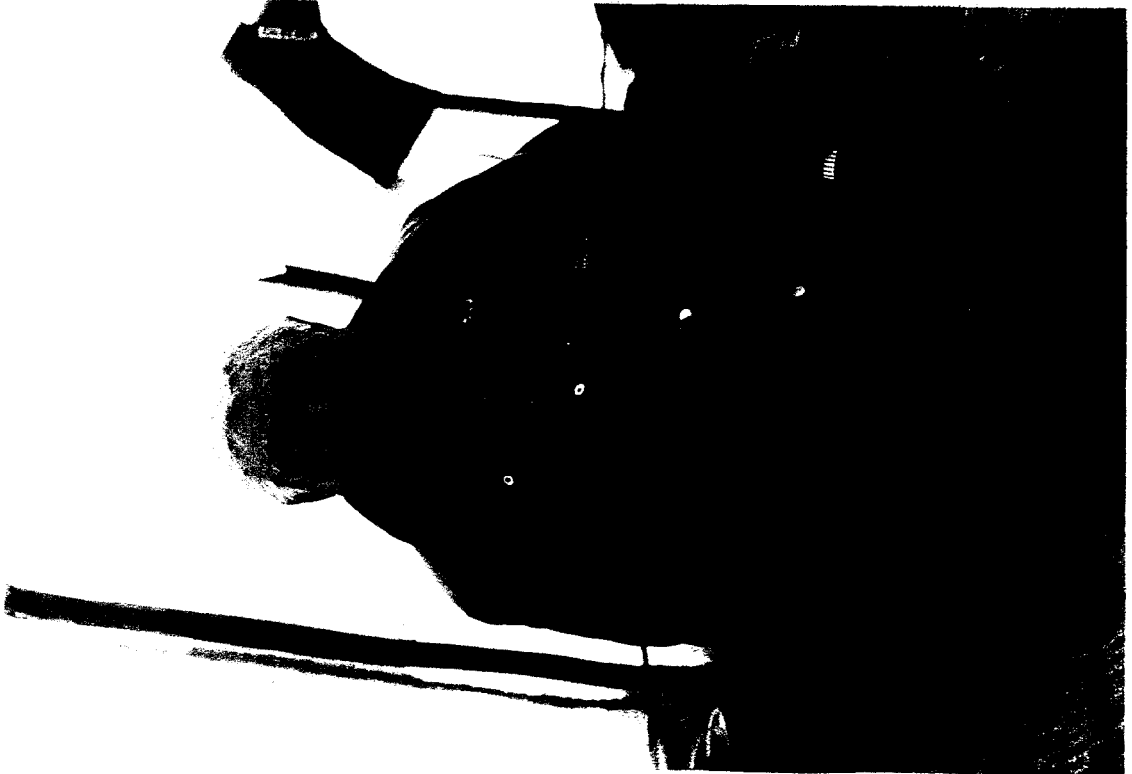


Photo 3 – Josephis Mark, Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 5 – Musquaro, photographie aérienne  
(Photo Denis Gagnon, août 1999)

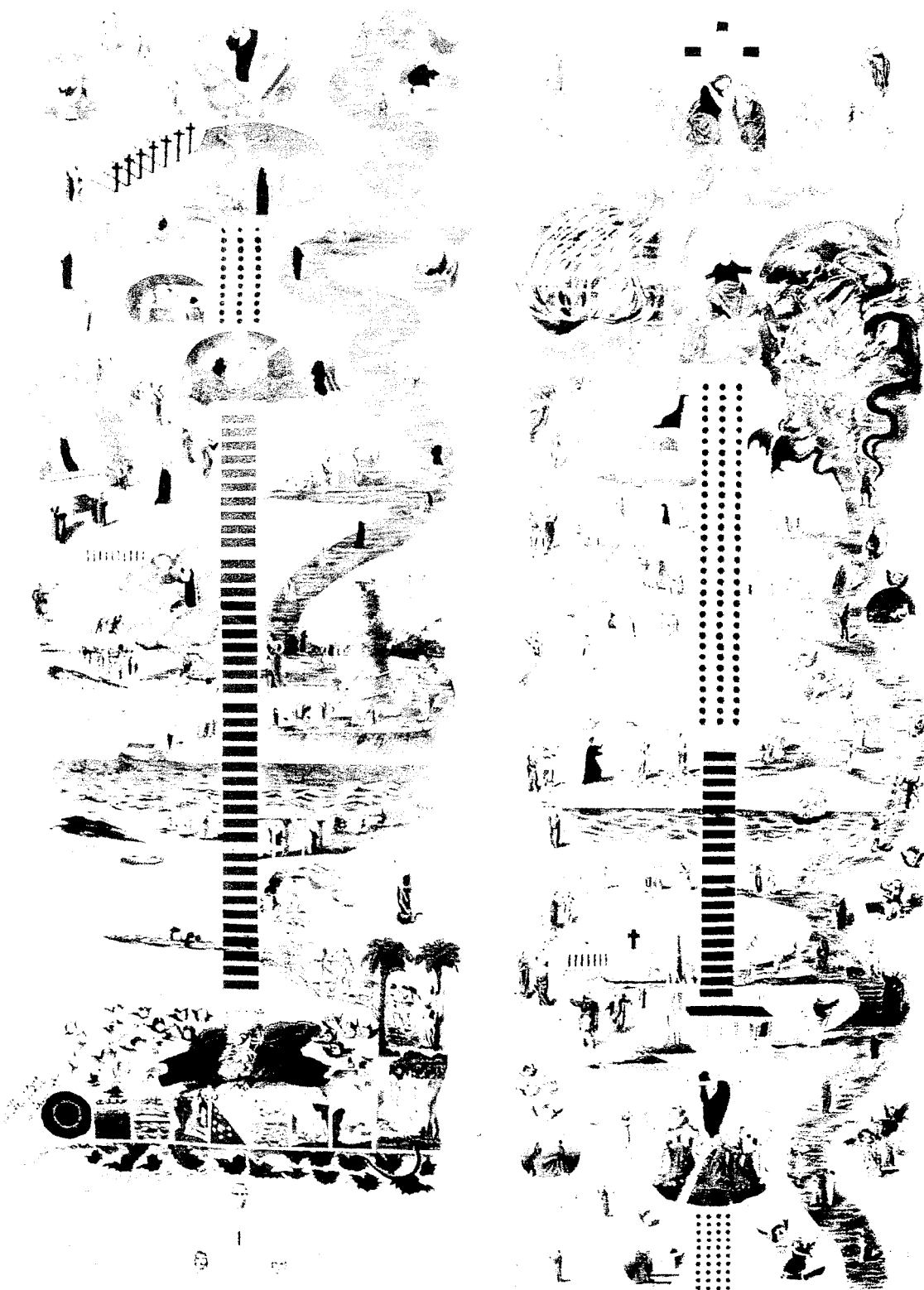


Photo 6 – Échelle du père Lacombe utilisée à Musquaro [?]. (Photo Dan Rourke et numérisation Lise Mabon. Centre Éducatif, CUSB.

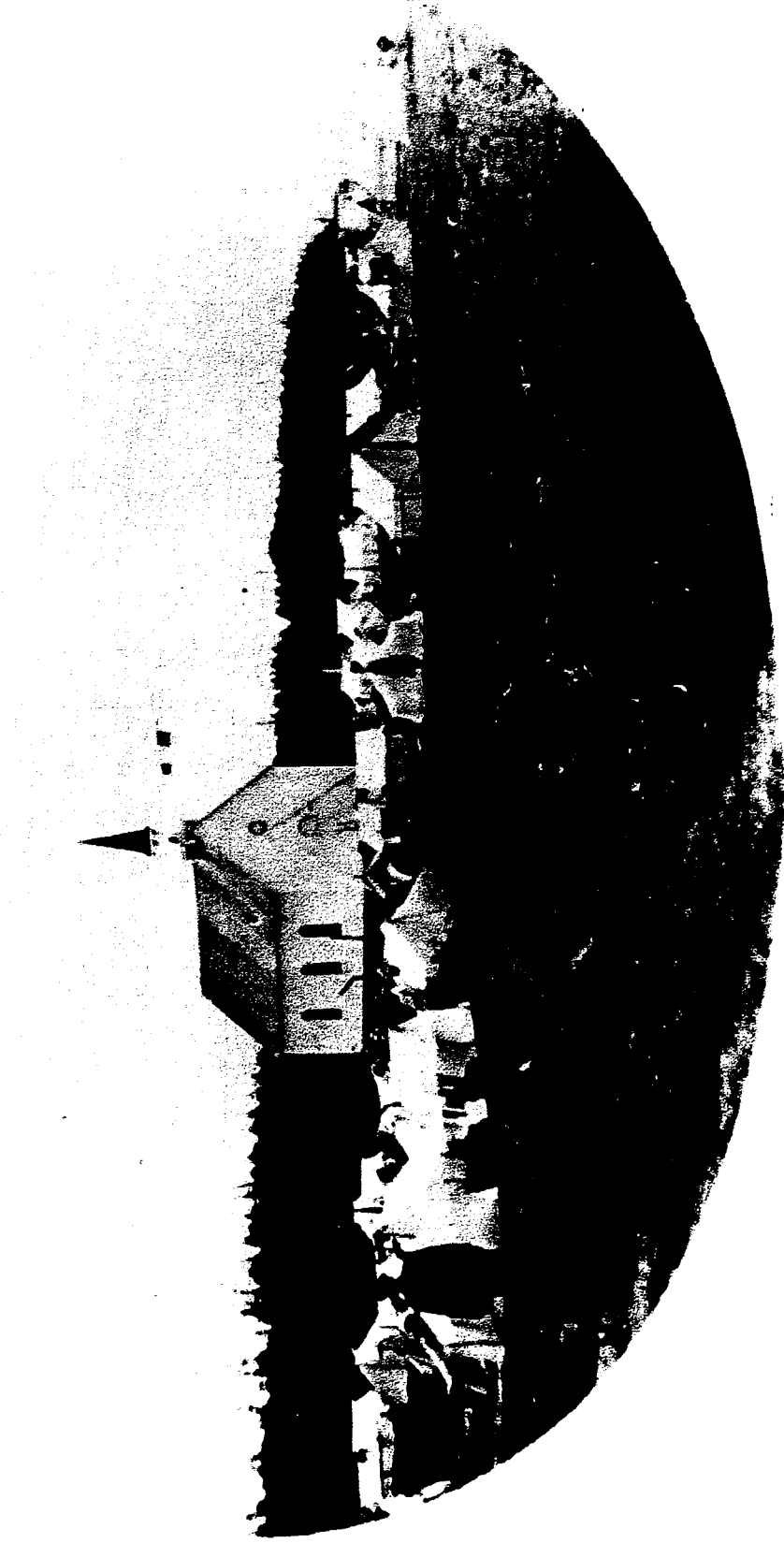


Photo 7 – Campement innu et chapelle de Musquaro, première moitié du XXe siècle  
(Société historique de la Côte-Nord, Fonds général, ANQ-1461)



Photo 9 – Martyre de saint Jean, 1845  
(Photo Denis Gagnon, hiver 2000)



Photo 8 – Saint Benoît Labre, 1845  
(Photo Denis Gagnon, hiver 2000)

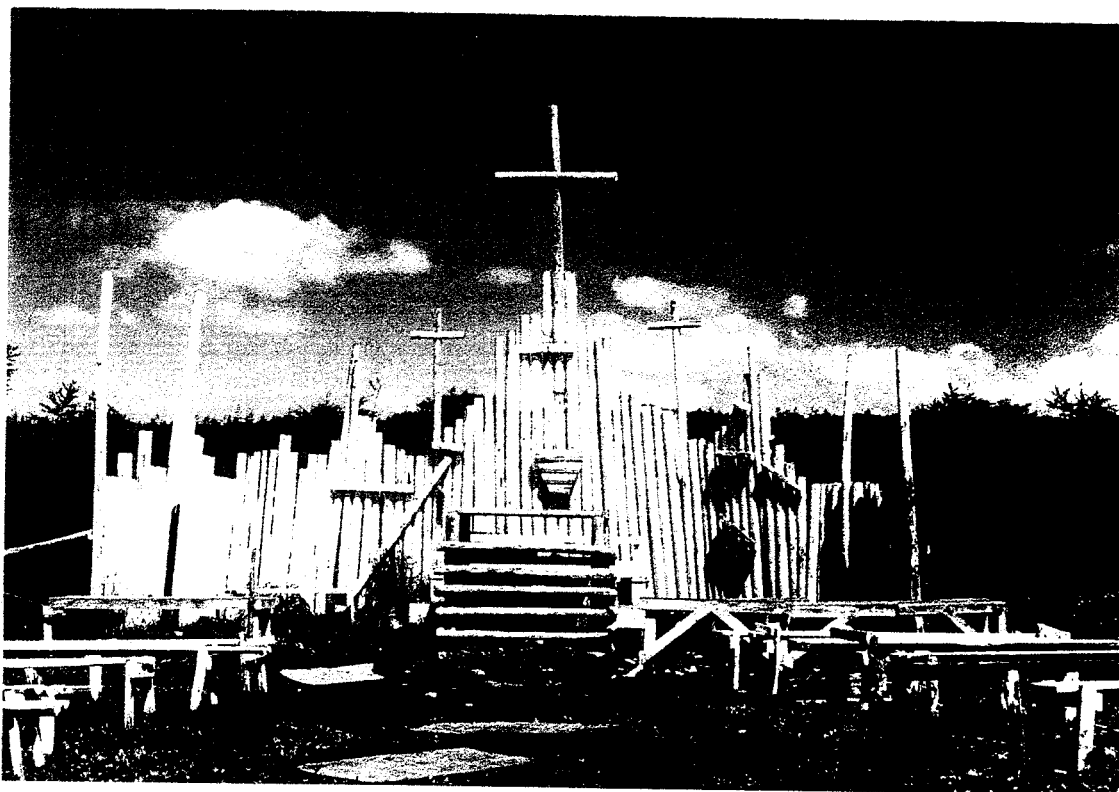


Photo 10 – Calvaire d'Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon)



Photo 11 – Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)





Photo 12 – Autel de l'église d'Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, hiver 2000)



Photo 13 – Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1998)

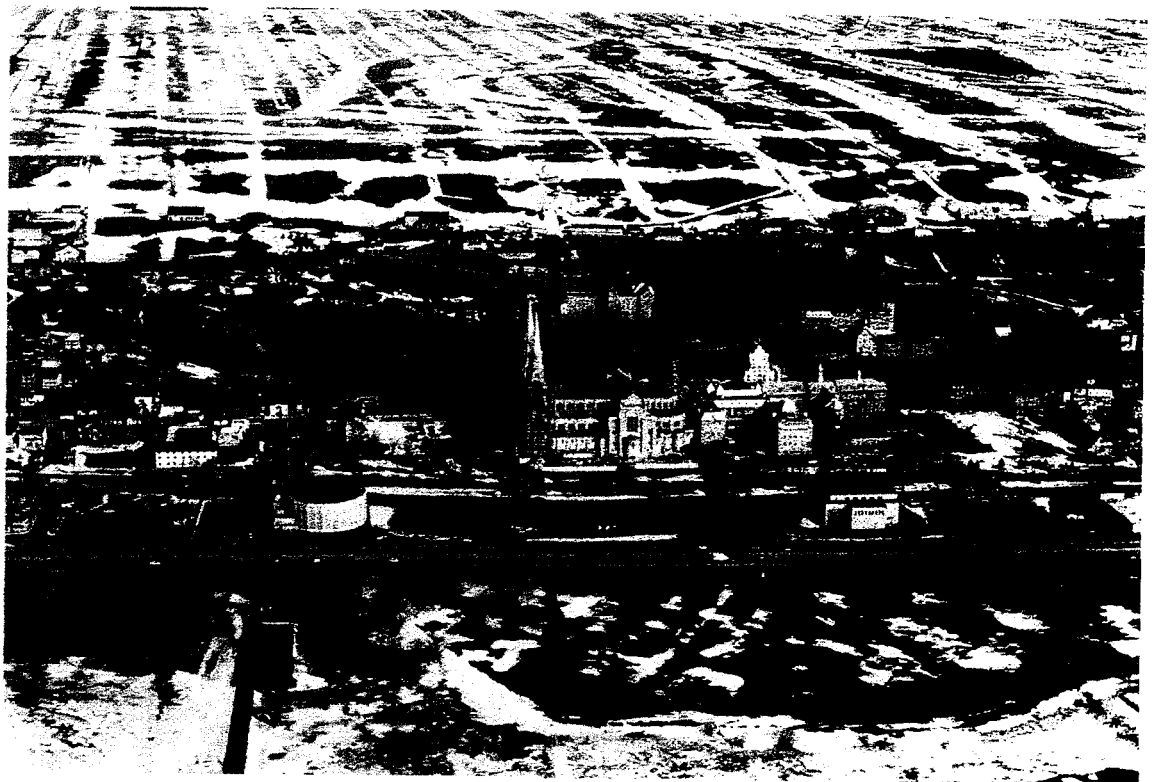


Photo 14 – Sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, photographie aérienne  
(Photo Denis Gagnon, avril 1996)



Photo 15 – Première statue miraculeuse de sainte Anne,  
1661-62, Musée de Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1998)

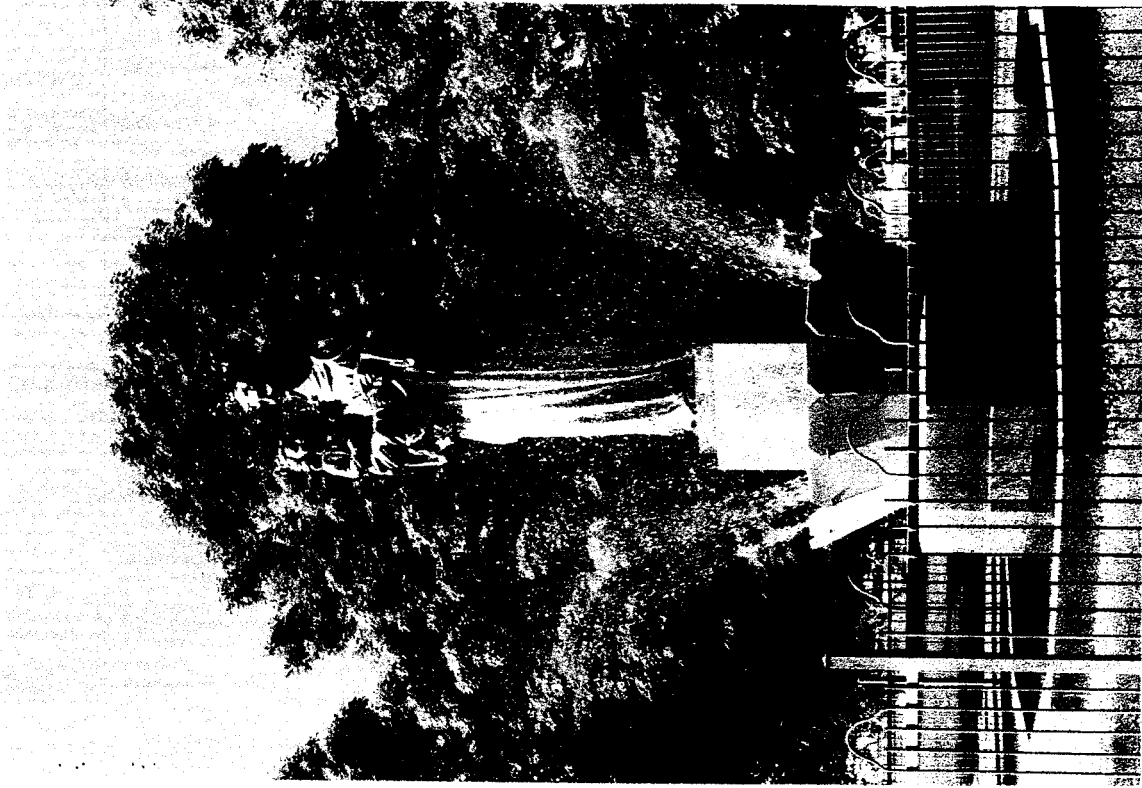


Photo 16 – Statue du parc  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2000)

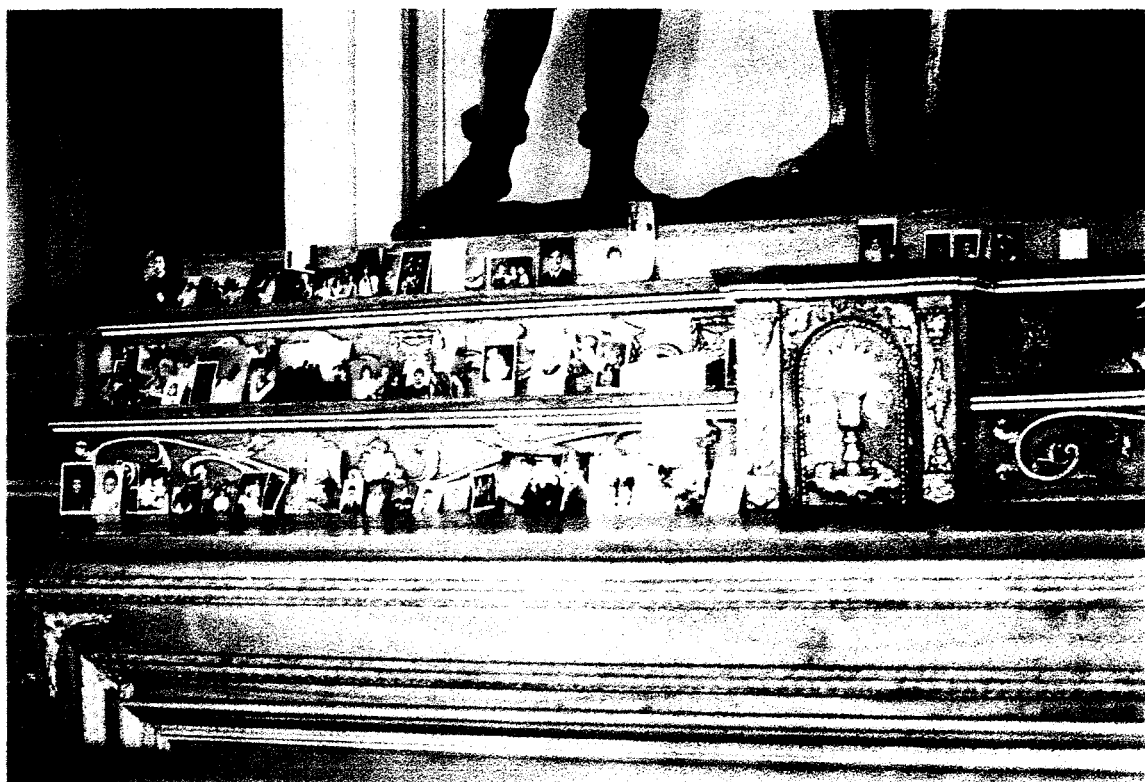


Photo 17 – Ex-voto, autel de la flagellation, Scala Santa  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2000)



Photo 18 – Terrain de camping du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2001)



Photo 19 – Terrain de camping du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2001)

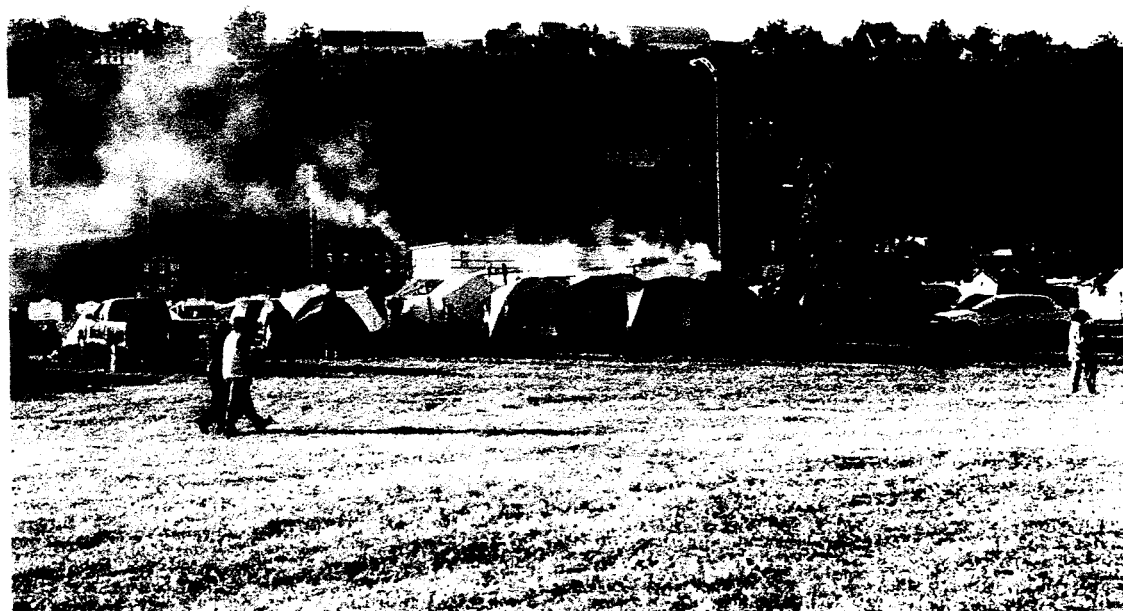


Photo 20 – Terrain de camping du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2001)



Photo 22 – Chemin de croix, sanctuaire de  
Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2000)

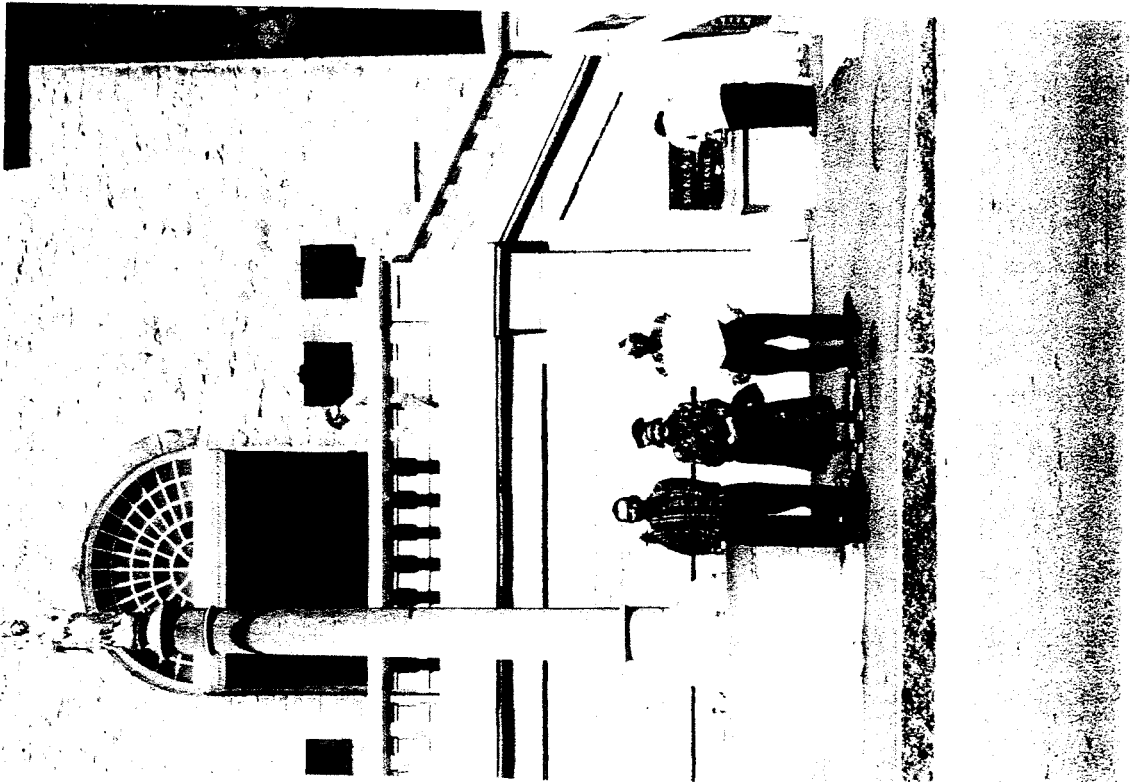


Photo 21 – Source miraculeuse,  
sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2000)



Photo 23 – Bannière des Innus de Maliotenam,  
sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré  
(Photo Denis Gagnon, juillet 2000)



Photo 24 – Campement du site de Sainte-Anne à Unamen Shipu avant la neuvaine  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)

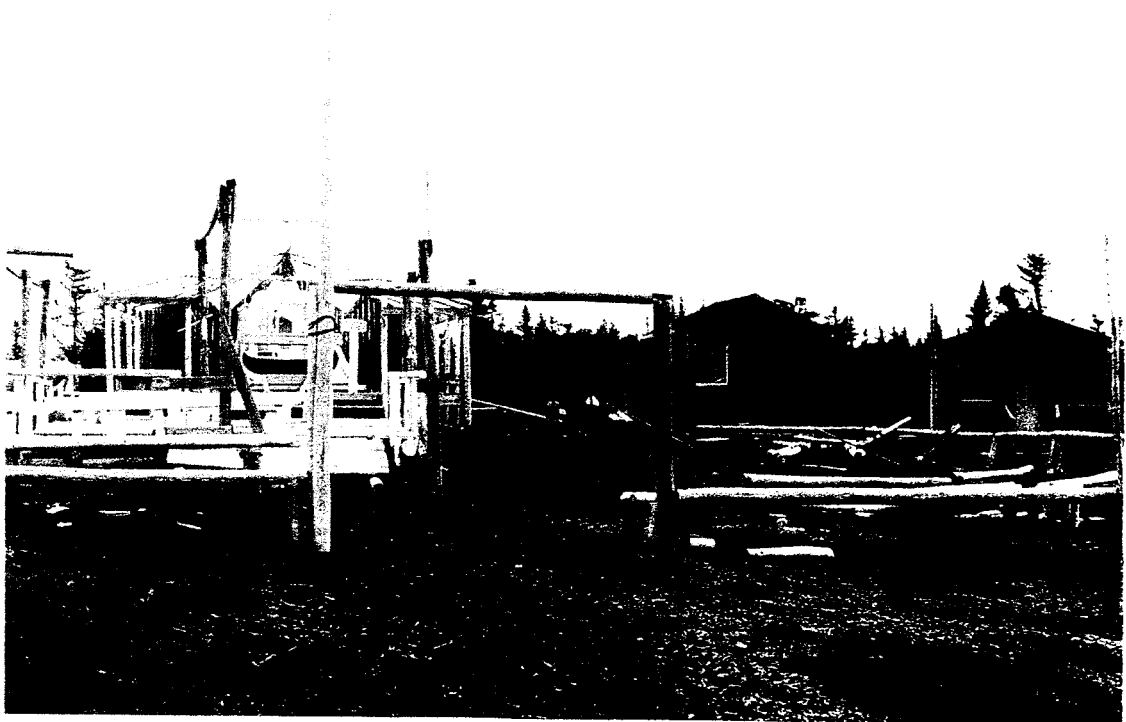


Photo 25 – Site de Sainte-Anne à Unamen Shipu avant la neuvaine  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



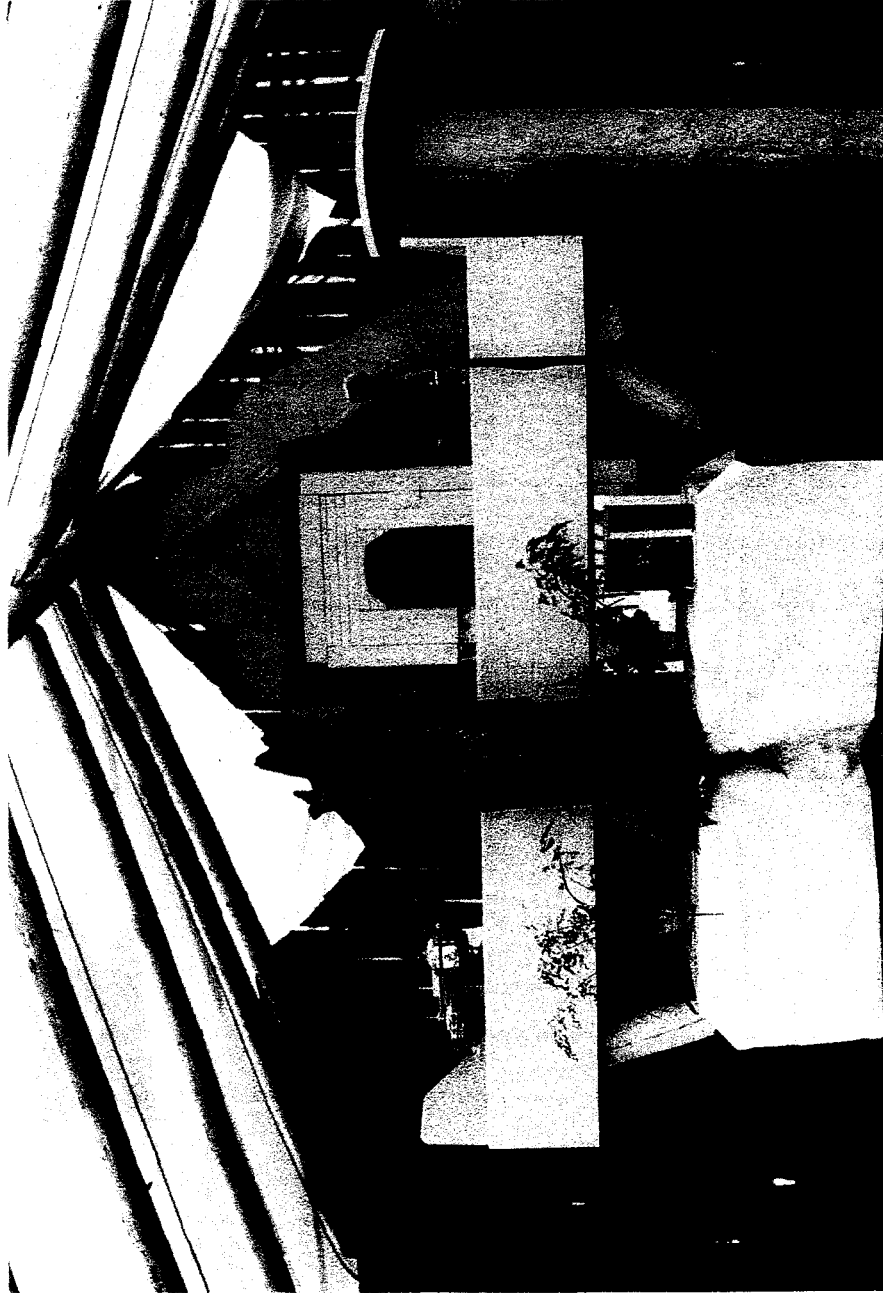


Photo 26 – Deuxième statue de sainte Anne, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu (Photo Denis Gagnon, juillet 1999)

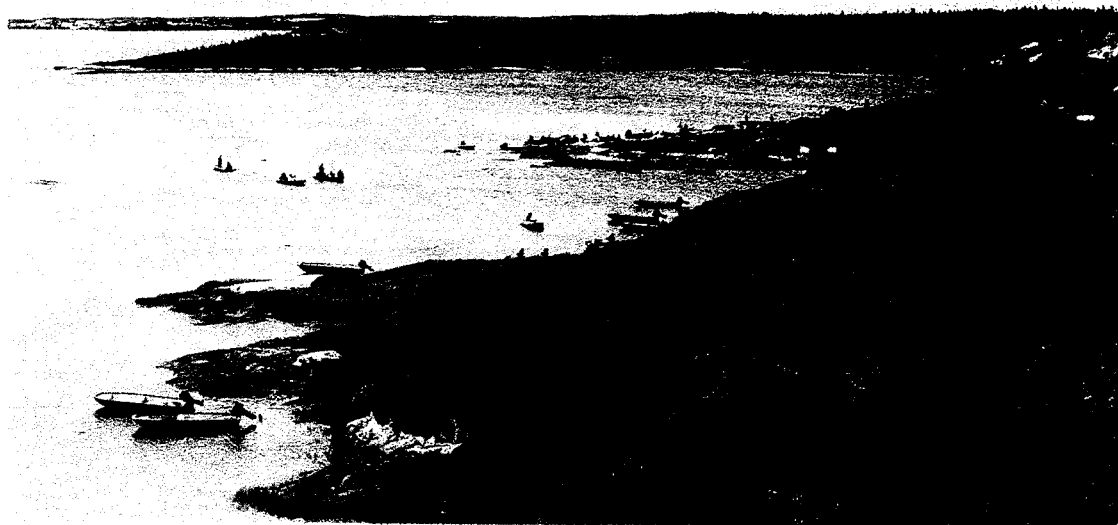


Photo 27 – Vue du débarcadère, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 28 – Campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 29 – Campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 30 – Campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 31 – Bingo quotidien, campement, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)

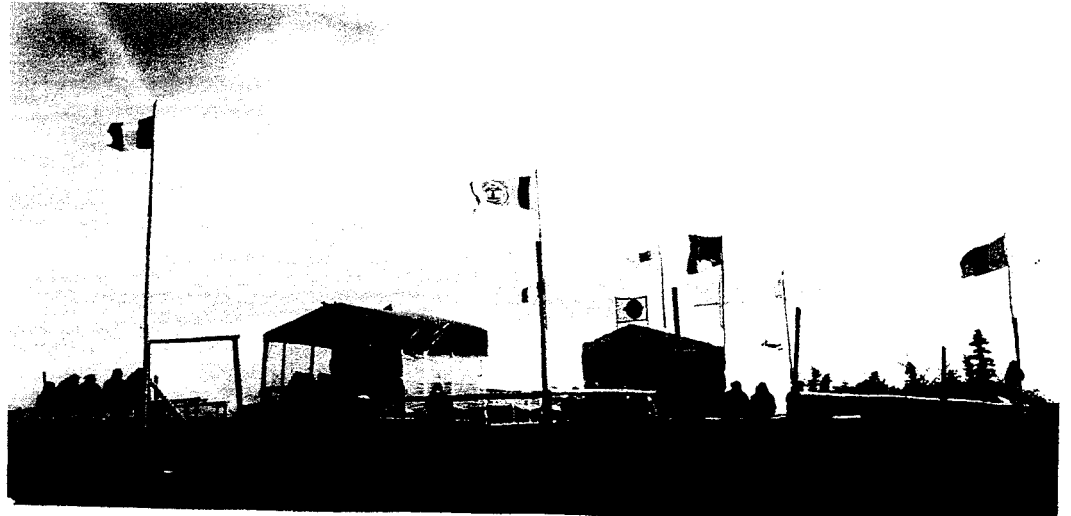


Photo 32 – Shaputuan, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 33 – Banquet des aînés, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)

Photo 34 – Chapelle, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



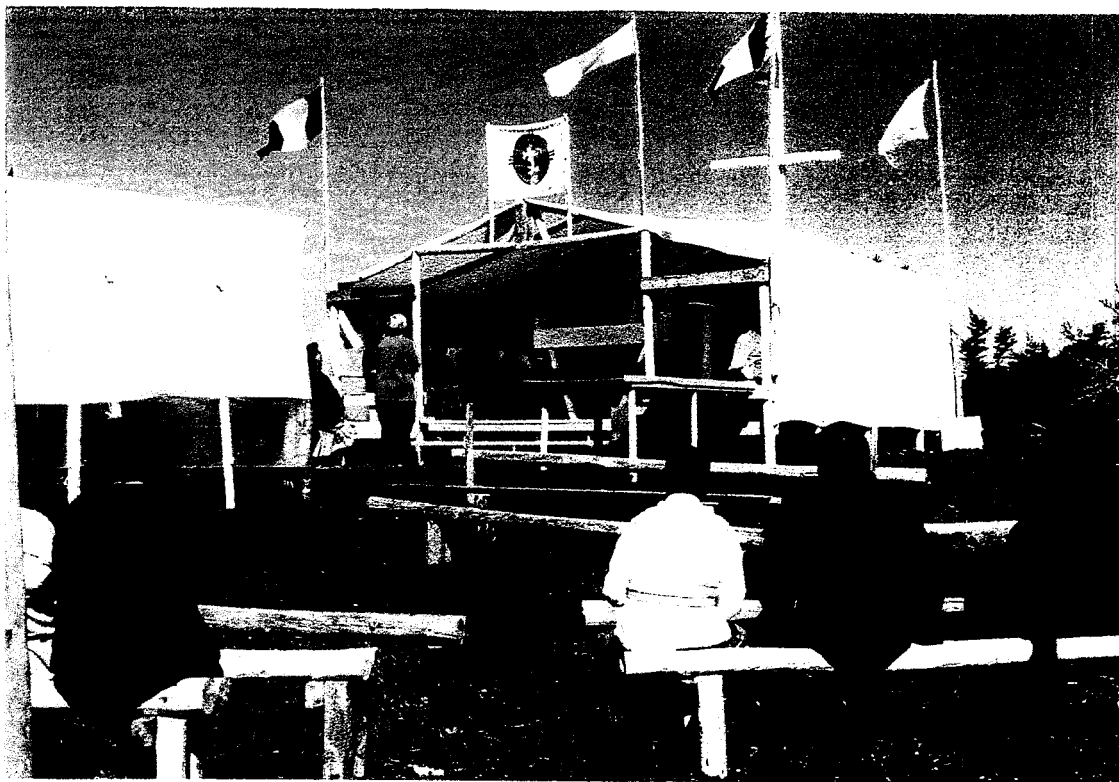


Photo 35 – Chapelle, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 36 – Chantres, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 37 – Objets de piété, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)



Photo 38 – Objets de piété, site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)

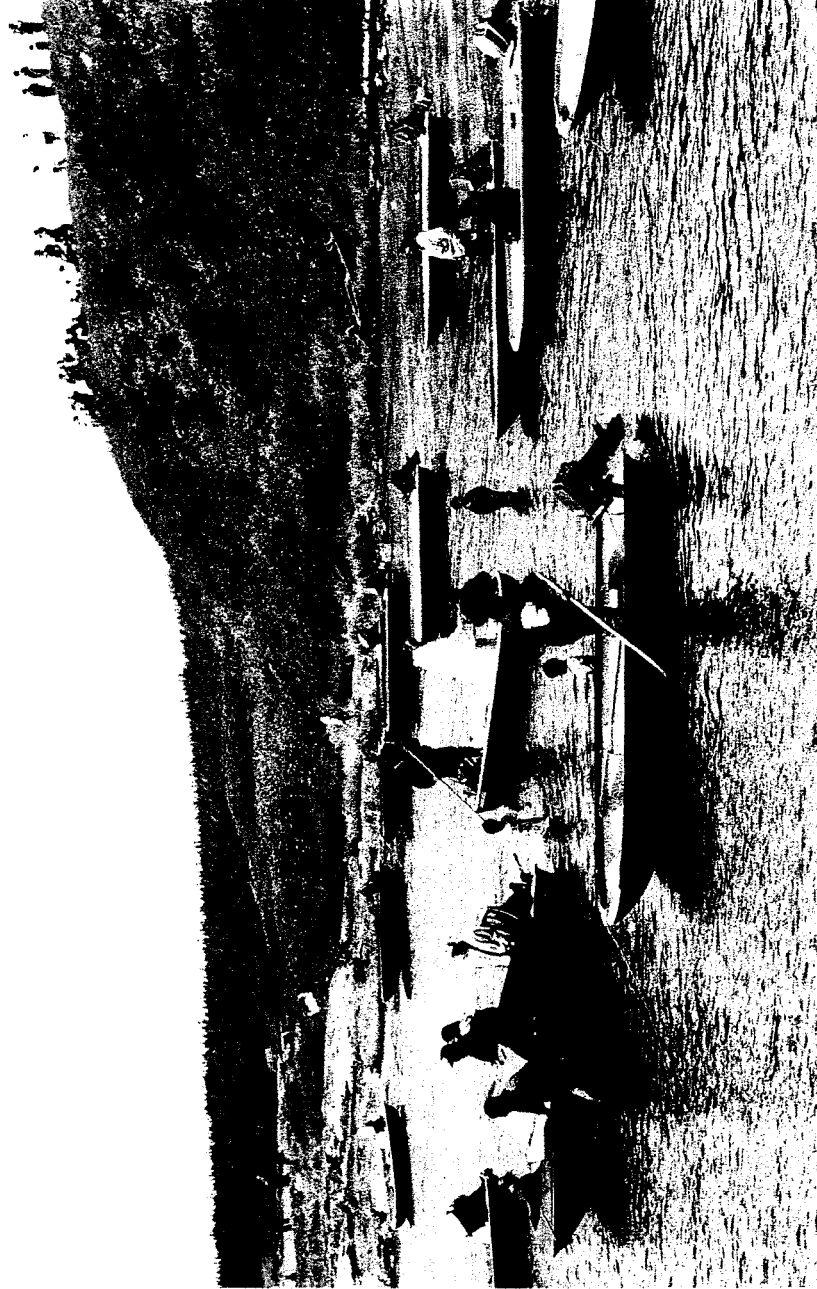


Photo 39 – Bénédiction des chaloupes et des capitaines,  
site de Sainte-Anne à Unamen Shipu  
(Photo Denis Gagnon, juillet 1999)