

Les Innus, un peuple à travers l'histoire

Par

Denys Delâge, historien Ph.D.

À

Québec, le 22 décembre 2010

Table des matières

1)	Introduction	4
2)	Identification	5
3)	La préhistoire	6
4)	La période historique	8
	4.1) Combien d'Innus ?	8
	4.2) Continuité et adaptations	8
	4.3) Appartenance et commerce	10
	4.4) Appartenance et diplomatie : Anadabijou et Henri IV	12
	4.5) La tradition orale contemporaine	14
5)	La parenté comme lien social	16
	5.1) La parenté vue par les missionnaires	16
	5.2) Classification et terminologie de parenté	18
6)	Langue, rites et mythologies	21
	6.1) Langue	21
	6.2) Mode de vie, territoire et univers mythique	22
7)	Auto désignation : se nommer Innu	24
8)	Patronymes, ethnonymes et gentilés: erreurs sur la personne, erreurs sur l'ethnie	25
	8.1) De quel individu s'agit-il ?	26
	8.2) De quelle communauté s'agit-il ?	28
9)	Endonyme et exonyme : des terrains minés	29
10)	Identité des groupes	30
11)	Les épidémies	37
	11.1) Les épidémies dans le nord-est de l'Amérique	40
12)	Les Innus et le dépeuplement	42
	12.1) Critique des sources	42
	12.2) Remembrement des familles après les épidémies	47

13)	Assimilation ou ethnogenèse	49
14)	Conclusion	54
	Bibliographie	56
	Carte de N. Sanson (1650)	34
	Carte de P. Laure (1733)	36
	Tableau : Épidémies de variole	41

Les Innus/Montagnais, un peuple à travers l'histoire

1) Introduction

Cette étude vise à démontrer la filiation historique entre les Innus contemporains et leurs ancêtres de la préhistoire. Projet inutile, pourrait-on croire, puisqu'il est facile d'établir cette démonstration à partir de la langue. En effet, le jugement de la linguistique est limpide à cet égard. L'« innu aimun », c'est à dire la langue innue parlée de nos jours est la même que celle parlée et documentée depuis le 17^e siècle et les changements qui la caractérisent résultent dans la plupart des cas de facteurs endogènes plutôt qu'exogènes¹. Ce constat linguistique constitue une preuve irréfutable de continuité culturelle entre les locuteurs contemporains et ceux de leurs lointains ancêtres. En effet, s'il y avait eu rupture de filiation par disparition et remplacement des populations d'origine par des locuteurs d'autres langues ou encore s'il y avait eu incorporation sans assimilation sur le mode d'agglomérats de sous ensembles linguistiques divers, la langue actuelle en porterait les traces. Or tel n'est pas le cas. A contrario, retenons l'exemple de cette langue mixte nouvelle qu'est le mitchif des Prairies issu du français et du cri.

Pourquoi alors entreprendre une telle étude dont nous connaissons à l'avance le résultat? Parce que le préjugé de la disparition des Indiens fait partie de notre tradition historiographique depuis les tout débuts et qu'il s'agit d'un héritage colonial toujours actif. Il en va de même avec le thème du « vanishing Indian » dans la tradition anglo-saxonne. Voilà pourquoi il importe non seulement de démontrer, lorsque c'est le cas, le maintien de l'existence pluriséculaire de nations amérindiennes, ici les Innus, mais également de déconstruire les mécanismes idéologiques qui postulent leur disparition. Remontons aux premiers contacts et au regard que porte le colonisateur sur les peuples perçus comme vivant sans feu, ni lieu, ni foi, ni roi, bref, ces peuples du vide face à l'arrivée de la civilisation et de la religion, c'est à dire du plein. Ainsi, au cours des siècles, décrit-on les Innus sur le mode de l'appropriation de « nos Sauvages » « toujours Sauvages » ressemblant « aux oiseaux de passage de leur pays² », « souvent nus » ce qui place hors la culture, ces :

Sauvages [...] n'ayans ny vraye religion ny connoissance des vertus, ny police, ny gouvernement, ny Royaume, ny Republique, ny sciences, [...], & par consequent, toutes les paroles, tous les termes, tous les mots & tous les noms qui touche ce monde de biens & de grandeurs, doivent estre defalquez de leur dictionnaire³.

L'horizon de ces « enfants des bois et de la nature » n'aurait donc pu se situer ailleurs que dans l'âge adulte de la civilisation européenne. L'Indien devrait donc disparaître, non pas l'être humain, mais le « Sauvage », c'est-à-dire cette culture et cette identité rétrograde. Il y avait aux États-Unis, une expression pour rendre compte de cet objectif; « kill the Indian, save the man »! L'enjeu de la critique de cet héritage colonial porte donc sur la reconnaissance de l'altérité non

¹ José Mailhot, *Mémoire* soumis à la Commission des institutions dans le cadre de la consultation générale à l'égard du document intitulé *Entente de principe d'ordre général entre les premières Nations de Mamuitun et de Nutashquan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada*, janvier 2003. p. 1-2,5.

² Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 5, 1632-1633, p. 22-24, vol 11, 1636-1637, p. 80, dans Joëlle Gardette, *Les Innus et les Euro-Canadiens : dialogue des cultures et rapport à l'Autre à travers le temps (XVII^e-XX^e siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 20-24

³ Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 7, 1634-1635, p. 20, dans Joëlle Gardette, *Les Innus et les Euro-Canadiens : dialogue des cultures et rapport à l'Autre à travers le temps (XVII^e-XX^e siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 29.

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

2) Identification

La nation des Innus (c'est-à-dire les humains⁴), autrefois désignée de «Montagnais», désigne les descendants des populations autochtones ayant occupé le bassin versant de la rive nord du Saint-Laurent depuis approximativement la région de Québec jusqu'au Labrador. Elle se caractérisait par l'usage d'une même langue, avec des variations dialectales de proche en proche, la référence à un même univers mythique, un mode de subsistance semblable fondé sur le nomadisme, avec des variations adaptatives à l'habitat, ainsi qu'un même système de parenté. La langue (innu aimun) relève de la grande famille algonquienne, terme dérivé de «aloumequin» en malécite et signifiant «ils sont nos parents et nos alliés⁵». Nomadisme ne veut évidemment pas dire errance, puisque les territoires étaient remarquablement connus et que l'occupation y était fonction de la répartition des ressources animales. En effet, la nature s'imposait aux humains : incendies de forêt, modifications des mouvements migratoires des caribous ou encore de la sauvagine, hivers sans neige rendant difficile la chasse aux orignaux, cycles des rapports prédateurs/proies tels ours et jeunes orignaux, loups et lièvres etc. À cet égard, ces Amérindiens ne se représentaient jamais comme maîtres de la nature, mais comme en faisant partie, jamais comme propriétaires de la terre, mais comme lui appartenant.

⁴ Paul Charest, « Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui », *Cap Aux Diamants*, no 85, printemps 2006, p. 10.

⁵ J. V. Wright, *A History of the Native People of Canada, vol. III (A.D. 500-European Contact), Part 1 : Maritime Algonquian, St-Lawrence Iroquois, Ontario Iroquois, Glen Meyer\Western Basin, and Northern Algonquian Cultures*, Mercury Series, Archaeology, Paper 152, Gatineau, Canadian Museum of Civilization, 2004, p. 1486.

3) La préhistoire

Les traces d'occupation humaine de la côte nord du St-Laurent remontent à 8000 ans et à 3500 ans pour l'intérieur des terres, sans que pour ces périodes anciennes il ne soit possible d'établir une filiation avec les Innus. La présence des Innus dans la péninsule du Québec-Labrador est attestée depuis 1800 ans, comme en témoignent plus de 400 sites archéologiques connus⁶. Tout en soulignant le caractère approximatif et variable du territoire occupé, la répartition géographique des Innus correspondait à la vaste aire suivante : la limite septentrionale départageait le territoire des Inuits à la hauteur approximative de Kuujjuak ; la limite méridionale de l'aire innue se situait de part et d'autres du fleuve, dans la région de Trois-Rivières ; au sud et à l'ouest était le territoire d'une population très proche culturellement et pas toujours facile à distinguer des Innus, celle des Algonquins appartenant cependant à un sous-ensemble linguistique algonquien distinct, l'ojibwé⁷ ; au nord-ouest, le versant de la Baie de James était occupé par les Cris, une population également très proche culturellement et appartenant au même sous-ensemble linguistique que les Innus : c'est-à-dire le cri.

Dans l'environnement de la forêt mixte au sud, mais principalement dans celui de la forêt boréale et de la toundra, ces populations nomades vivaient de la chasse aux grands mammifères, (caribou dans la toundra, orignal plus au sud, mammifères marins sur les côtes) avec partout le piégeage, la chasse aux petits animaux et à la sauvagine, la pêche et la cueillette de l'écorce, des petits fruits, etc.⁸. C'est principalement par les rivières que l'on circulait sur le territoire, en canots ou en raquettes. Les outils étaient faits d'os ou de pierre taillée : couteau, pointe de flèche ou de harpon, grattoir, hache, etc. Le seul métal utilisé était le cuivre originaire de l'ouest du lac Supérieur. Ces populations n'étaient pas isolées, intégrées qu'elles étaient à de vastes réseaux d'échange, vastes géographiquement mais ténus du point de vue du volume des objets en circulation, comme l'indique la présence du cuivre, de la poterie et de la pierre. Ainsi, l'archéologie nous informe-t-elle fréquemment sur un même site de la présence du quartzite de Ramah originaire de la rive nord du Labrador, du chert de Terre-Neuve, du quartzite de Mistassini, de la rhyolite du Maine, du jaspe etc. Plus spécifiquement, affirme Claude Gélinas, comme le montre encore une fois l'archéologie, les Indiens du Saguenay-Lac St-Jean n'ont jamais vécu en vase clos avant le contact, ils étaient actifs sur des axes de circulation à grande distance⁹. Voilà autant d'indicateurs d'une occupation continue, bien que peu dense du territoire¹⁰.

⁶ José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Richard B. Lee and Richard Daly eds., p. 51.

⁷ J. V. Wright, *A History of the Native People of Canada*, vol. III, op. cit., p. 1563.

⁸ José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », art. cit., p. 51-52.

⁹ GÉLINAS, Claude, Stéphanie Eveno, Francis Lévesque, *Perspectives anthropologiques sur l'existence de présumées communautés métisses dans la région du Saguenay-Lac Saint-Jean*, Rapport pour Justice Québec dans la cause G. Corneau, 150-05-002108-001, Mai 2009, p. 11-12. Suit, en page 13, une carte de la distribution préhistorique de quelques matériaux exotiques dans le nord-est de l'Amérique J. V. Wright, «La circulation de biens archéologiques dans le bassin du Saint-Laurent au cours de la préhistoire». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XII, no 3, 1982, p. 193-205.

¹⁰ J. V. Wright, *A History of the Native People of Canada*, vol. III, op. cit., p. 1530-1531.

Ces populations vivaient dans des conditions relativement précaires avec des cycles d'abondance et de famine, l'hiver pouvant à l'occasion s'avérer particulièrement éprouvant. La taille des populations oscillait en fonction des fluctuations de la ressource : cycles des espèces animales, variations des trajectoires migratoires des caribous, feux de forêt, etc.¹¹. Seuls une forte mobilité et un système social reposant sur des réseaux de soutien et d'entraide entre communautés sur de vastes espaces pouvaient assurer la survie. Deux mécanismes fondamentaux permettaient de fonder cette entraide. D'abord, le don et le contre-don prescrit par des règles de générosité réciproque¹². C'est par ce mécanisme fondamental et tous les rituels qui l'accompagnaient (non pas par des commerçants, sauf plus tardivement) que circulaient sur de vastes territoires les matériaux lithiques ou les perles de coquillage. Le second était l'échange des femmes associé à la pratique de l'exogamie entre communautés¹³. C'est par l'analyse archéologique de la poterie que nous pouvons prouver cette pratique sociale. Les potières étaient exclusivement des femmes et les styles de poterie variaient selon les groupes culturels. Les femmes innues n'étaient pas potières, mais nous trouvons de la poterie sur les sites innus, certes en faible quantité puisque les nomades ne s'encombraient pas d'objets. Néanmoins, la poterie fut introduite chez les Innus par des femmes originaires du Sud, en provenance des populations iroquoiennes du St-Laurent, ou encore de l'Ouest en provenance des Cris de l'ouest de la Baie de James¹⁴. La grande distribution dans l'espace de plusieurs traditions de céramique reflète la mobilité féminine et plus spécifiquement un « mécanisme essentiel pour fonder un pacte d'assistance mutuelle pour contrer les aléas de la disponibilité des ressources alimentaires »¹⁵. En somme, précise J. V. Wright, les femmes constituaient le « ciment social » pour ces populations grandement mobiles¹⁶. Bref, lorsque frappait la famine la parenté voisine ou éloignée constituait toujours, et cela depuis des temps immémoriaux, un mécanisme réciproque de protection¹⁷.

Que nous révèle l'archéologie à propos des appartenances identitaires et de l'ethnicité ? La culture matérielle (exception faite de la poterie) tout comme le mode de vie des nomades algonquiens du nord du Québec est très proche de ce qui s'observe chez les populations nomades du nord de l'Ontario ou encore chez les Beothuks de Terre-Neuve¹⁸. À cet égard, depuis le millénaire précédant la période de contact et jusqu'au début du 18^e siècle, les Innus du Québec-Labrador ont maintenu d'étroites relations avec les Beothuks de Terre-Neuve¹⁹. L'unité sociale de base se composait d'un groupe de 15 à 20 personnes hivernant ensemble et entourées d'autres campements analogues pour constituer une bande d'hiver d'une cinquantaine de personnes. À l'été, les moustiques incitaient les occupants du bassin d'une rivière à des retrouvailles de 150 à 200 personnes à l'estuaire²⁰. Ces chasseurs-cueilleurs se distinguaient certes par les niches écologiques (côte maritime, toundra, forêt mixte) dans lesquelles ils vivaient. Mais leurs pratiques mortuaires étaient semblables, de même que les peintures rupestres ou les pictogrammes, ce qui implique une cosmologie apparentée²¹. On ne trouvera certes jamais chez

¹¹ *Ibid.*, p. 487-488.

¹² Denys Delâge, *Le Pays Renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1991, p. 68-69, 107-108, 123, 125; Georges Fortin, *Tsakapesh et moi: brève exploration à l'intérieur d'un blanc ensauvagé*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2000, p. 71.

¹³ *Ibid.*, p. 563.

¹⁴ *Ibid.*, p. 1488, 1496 ; Claude Chapdelaine, *Le site de Chicoutimi. Un campement préhistorique au pays des Kakouchaks*, Québec, Ministère des affaires culturelles, 1984, p. 97-98.

¹⁵ J. V. Wright, *A History of the Native People of Canada, vol. III, op. cit.*, p. 1565-1566.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1496.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1489.

¹⁸ *Ibid.*, p. 1499.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 1496, 1562.

²¹ *Ibid.*, p. 1537, 1543.

les chasseurs-cueilleurs algonquiens du Nord le caractère distinct des communautés sédentaires fondées sur l'agriculture²². Néanmoins, l'inscription dans ces vastes réseaux de commerce et la relative homogénéité culturelle de ces Algonquiens du nord-est de l'Amérique, constituent des indicateurs d'une vaste réalité sociale et d'appartenances étendues débordant les seules attaches locales. Il faut bien qu'aux temps de la préhistoire, une société ait existé pour maintenir le partage de croyances relativement homogènes et la circulation de biens sur de grandes distances entre une multitude de groupes multifamiliaux.

4) La période historique

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

4.1) Combien d'Innus ?

Combien d'Innus dans le vaste espace déjà décrit de la péninsule du Québec-Labrador ? Un nombre analogue à celui de la préhistoire tardive et tout aussi approximatif de 4000 habitants²³. Cela représente une densité de 1 individu par 100 km²²⁴. Si nous retenons une bande de 250 personnes occupant la vallée d'une rivière, leur espace vital serait de l'ordre de 25 000 km²²⁵. Bien qu'à faible densité, tout le territoire était connu, parcouru et habité. Les populations plus au sud, c'est-à-dire celles du bassin versant du fleuve et du golfe St-Laurent étaient désignées, par les missionnaires, globalement de « Montagnais » ; celles, au nord, sur le versant de l'Atlantique et de la Baie d'Ungava désignées de Naskapi ; et à l'ouest, celles du versant de la Baie de James et de la Baie d'Hudson désignées de Cris de l'Est. Aux dires d'Edward S. Rogers et Eleanor Leacock, il n'est à aucune période possible de tracer une frontière territoriale fixe ou rigide entre ces groupes, compte tenu des allers-retours fréquents des différentes bandes partageant le même mode de vie et la même langue à des différences sous-dialectales près²⁶.

4.2) Continuité et adaptations

Les premiers occupants demeurèrent des chasseurs-cueilleurs nomades, et cela pour certains jusqu'à la moitié du 19^e siècle (Saguenay-Lac St-Jean) et pour d'autres, localisés plus au nord, jusqu'au 20^e siècle. Il y eut adaptation avec l'insertion prolongée dans la traite des pelleteries destinées à l'Europe. Cette intégration à la marge d'une économie de marché exigeait que l'on consacre moins de temps à la chasse aux grands mammifères et davantage au piégeage des petits animaux à fourrure. On pourrait croire que cela aurait conduit à un déficit de ressources alimentaires, mais tel ne fut pas le cas : grâce à la viande de castor, la traite des fourrures n'engendra pas de problème de subsistance. L'analyse détaillée des livres de comptes de la Compagnie de la Baie d'Hudson au 18^e siècle révèle que les Cris ne dépendaient pas pour leur

²² *Ibid.*, p. 1488, 1562.

²³ Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », Chapter 7 in R. Bruce Morrison, and C. Roderick Wilson eds, *Native Peoples. The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, p. 156.

²⁴ N. Clermont, 1974b, cité dans Georges, Fortin, « Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks (les Montagnais du Lac St-Jean), *Saguenayensia*, vol. 33, no 4, 1991, p. 36.

²⁵ *Idem.* L'auteur applique cette évaluation aux Kakouchaks.

²⁶ Edward S. Rogers and Eleanor B. Leacock, "Montagnais-Naskapi" in June Helm, dir, *Subartic*, vol. 6, in W. C. Sturtevant, ed., *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 169-170.

subsistance de l'achat de nourriture²⁷. Il devait en être de même pour les Innus. Le piégeage conduisit les bandes innues à chasser plus régulièrement sur les mêmes territoires, puisque les proies étaient sédentaires, le castor tout particulièrement²⁸. La traite des pelleteries a donc favorisé, graduellement et à très long terme, l'émergence d'un réseau plus large de groupes familiaux de plus en plus indépendants, traversant habituellement bien l'hiver, mais toujours exposés à la famine²⁹.

À partir de la *Relation* du père Lejeune pour l'hiver 1633-1634, alors que le missionnaire accompagne une bande montagnaise d'hiver à la hauteur de Rivière-du-Loup, l'anthropologue Eleanor Leacock identifie l'unité sociale de base, le wigwam multifamilial de 10 à 20 personnes, une bande d'hiver oscillant entre 35 et 75 personnes en trois habitats distincts, mais reliés³⁰. L'on décampe environ une fois par semaine lorsque les ressources se font plus rares et l'on se reloge sur des sites plus favorables. La bande d'été aurait constitué 150 à 300 personnes, mais lors des rendez-vous sur la rive du fleuve se regroupaient environ 1500 personnes parmi lesquelles des Abénaquis, des Algonquins, des Hurons, des « Esquimaux »³¹.

Dans cette société traditionnelle aux conditions de vie relativement précaires et marquées par une grande mobilité, seul un système adaptatif et coopératif pouvait assurer la survie³². Les règles de l'hospitalité y étaient fondamentales de même que la malléabilité des groupes à se scinder et à se recomposer³³. Il est possible que la pression pour obtenir des marchandises nouvelles ait conduit à la surchasse au début du 17^e siècle, comme le suggère la *Relation* des Jésuites de 1635³⁴, cependant dans l'ensemble, ces nomades ont réussi à préserver la ressource avec plus de succès que les Amérindiens sédentaires. Les Innus ont acquis des objets nouveaux, étoffes et couvertes de duffel, fer, chaudrons et outils, armes à feu, alcool, perles, etc., qu'ils ont intégrés dans leur propre système culturel³⁵. Lorsqu'étaient comblés leurs besoins, leur demande de produits européens demeurait inélastique, peu importe les variations à la baisse des prix ; cela implique qu'ils maintenaient leurs manières traditionnelles de vivre indépendamment des cycles de l'économie de marché³⁶. L'ensemble de ces indicateurs pointent vers une adaptation plutôt que la dissolution de la société innue dans le cadre de la traite des pelleteries³⁷.

²⁷ Toby Morantz, *The White Man's Gonna Getcha The colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montreal, McGill-Queen's University, 2002, p. 20-21.

²⁸ Julius E. Lips, *Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands). Law and Order in a Hunting Society*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1947, p. 427.

²⁹ Eleanor Leacock, *loc. cit.*, p. 160-161.

³⁰ *Ibid.*, p. 160.

³¹ *Ibid.*, p. 160; Leacock, Eleanor, « Seventeenth Century. Montagnais Social Relations and Values », in June Helm, dir, *Subartic*, vol. 6, in W. C. Sturtevant, ed., *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 190.

³² Georges Fortin, *art. cit.*, p. 33-36.

³³ Leacock, Eleanor, « Seventeenth Century », *art. cit.*, p. 193-194; Edward S. Rogers and Eleanor B. Leacock, « Montagnais-Naskapi », *art. cit.*, p. 170.

³⁴ *Relations des jésuites, 1611-1672*, Montréal, Éditions du Jour, 1972 [1858], 6 vols, vol 1, 1635, p. 21.

³⁵ Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *art. cit.*, p. 157.

³⁶ Arthur Ray, *Indians in the Fur Trade, their role as hunters, trappers and middlemen in the lands southwest of Hudson Bay 1660-1870*, Toronto, University of Toronto Press, 1974, p. 141-142; Arthur Ray, « Give Us Good Measure » An Economic analysis of Relations between the Indians and the Hudson's Bay Company before 1763, Toronto, University of Toronto Press, 1978, p. 245.

³⁷ Toby Morantz, *The White Man's Gonna Getcha The colonial Challenge to the Crees in Quebec*, Montreal, McGill-Queen's University, 2002, p. 23.

Les Innus n'ont jamais eu un système politique centralisé à la manière des Hurons ou des Iroquois. Le pouvoir politique y fut toujours diffus, disséminé au niveau local et détenu par une chefferie dépourvue de capacité de coercition. Le pouvoir des chefs tenait à leur éloquence, à leur habileté à convaincre et à susciter le consensus³⁸. Dans cette société égalitaire, la composition des groupes était flexible³⁹. Il ne faudra donc pas chercher une unité, une identité innue sur la voie du politique. Il faut la chercher ailleurs, du côté des réseaux de commerce et de diplomatie reposant tous deux sur la parenté, plus spécifiquement sur le mariage. Attardons-nous au déploiement de ces réseaux.

4.3) Appartenance et commerce

Le réseau des échanges sur de très grandes distances exigeait l'élaboration de tout un code régissant la manière de commercer et un système complexe d'alliances politiques fondées sur des mariages. Aux 16^e et au 17^e siècle, pour parvenir à échanger entre nations à l'origine peu connues et dont le rapprochement pouvait représenter un risque, il fallait bâtir la paix en même temps que le commerce. Aussi, les rituels entourant le commerce visaient-ils à contenir les conflits toujours possibles et à rapprocher les partenaires. Étant affaire de diplomatie entre les nations, le commerce se pratiquait collectivement, c'est-à-dire qu'il mettait en présence non pas quelques commerçants amérindiens isolés, mais des représentants nombreux de deux ou de plusieurs nations. Les rencontres duraient plusieurs jours et prenaient l'allure des échanges et des retrouvailles d'une foire⁴⁰. Elles débutaient toujours par des échanges de paroles et de présents pour renouveler l'alliance. Comme nous l'avons souligné pour la préhistoire, les partenaires faisaient successivement montre de générosité, les produits s'échangeaient sous forme de présents⁴¹. Finalement tous les biens étaient ainsi échangés et la réciprocité assurée. Pour comprendre cette dynamique, pensons à ce qui distingue dans notre société l'échange de biens sur le marché et dans la famille. Sur le marché, le vendeur ne démarra-t-il pas les négociations par le prix le plus haut quitte à le rabaisser ensuite. À l'intérieur de la famille, le vendeur pourra, pour exprimer le primat des rapports de parenté et la solidarité qui en découle, demander un prix si faible que l'acheteur fera une contre proposition d'un prix plus élevé au nom de la même priorité des rapports de parenté ! Dans ce deuxième cas, les négociations feront monter le prix.

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

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

³⁸ José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Richard B. Lee and Richard Daly eds, p. 53.

³⁹ José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », *art. cit.*, p. 53. J. R., 1634 : 28-41, 1633 : 24, 1637 : 59 dans Georges Fortin, « Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks », *art. cit.*, p. 34.

⁴⁰ *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 39-44.

⁴¹ Denys Delâge, *Le Pays renversé*, *op.cit.*, p. 64-75.

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

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

[...]

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

Au reste, nous avons veu des peuples de huit ou dix nations, dont les unes n'avoient jamais ny veu de François, ny entendu parler de Dieu; les autres, qui ayant esté baptisées autrefois à Tadoussac, ou au Lac S. Jean, gemissoient depuis plusieurs années après le retour de leurs pasteurs⁴².

Le lecteur aura remarqué que le missionnaire tient son information d'un Népissingue de l'Outaouais qui l'entretint sur «nombre de ces peuples» et sur la foire. À souligner également, la présence à Nekouba de «Sauvages de Kebec et de Tadoussac» et de plusieurs nations ; enfin, la connaissance de liens fluviaux avec la baie d'Hudson a été acquise auprès d'informateurs amérindiens tandis que la contiguïté avec la mer de Chine fait bien sûr partie des rêves de tous les Européens de l'époque ! Nékouba n'était évidemment pas le seul endroit où se tenaient des foires, il y en avait plusieurs. Nékouba témoigne cependant de l'importance du commerce même dans les régions nordiques de même que de l'ampleur et de l'importance des réseaux de relations entre les nations. C'est ainsi que Tadoussac fut au 16^e siècle et au début du 17^e siècle une plaque tournante de la traite des pelleteries, son port était un havre pour les navires européens et les Innus s'approvisionnaient de fourrures loin à l'intérieur des terres dans la région de la Baie de James et, par l'Abitibi dans celle des Grands Lacs d'où provenait le cuivre depuis des millénaires. La route des Grands lacs par le fleuve était trop dangereuse à cause de la menace iroquoise. Les marchandises européennes empruntaient la direction inverse pour atteindre les Grands Lacs dès 1525 environ.

L'existence de ces vastes réseaux n'excluait évidemment pas des tensions, des ruptures, des obligations d'offrir des présents pour obtenir des droits de passage, la reconnaissance de positions privilégiées, voire monopolistiques dans les réseaux d'échange. Ainsi le monopole qu'exerçaient les Montagnais de Tadoussac sur la traite avec les Européens, l'interdiction imposée à ces derniers de remonter le Saguenay et inversement celle adressée aux Indiens de l'intérieur de descendre à Tadoussac⁴³ n'impliquaient pas l'exclusion des réseaux d'alliance : cela faisait partie des règles de l'alliance. Les réseaux d'alliance avaient leurs hiérarchies, leurs positions privilégiées et, bien sûr, leurs ennemis dont la menace contribuait à souder les solidarités.

⁴² *Relations des Jésuites*, vol. 5, 1661, p. 12-13, 17-19.

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

4.4) Appartenance et diplomatie : Anadabijou et Henri IV

Haut lieu de la traite des pelleteries avec la venue de nombreux navires européens au 16^e siècle, Tadoussac fut le site d'une première alliance entre Amérindiens et Européens. En effet, le 27 mai 1603, Pont Gravé et son adjoint Champlain, mandatés par leur roi et accompagnés de deux Montagnais ramenés de France qui allaient servir d'interprètes, débarquèrent à Pointe Saint-Mathieu, à proximité de Tadoussac, pour conclure, au milieu de grandes célébrations, une alliance avec le chef montagnais Anadabijou et une centaine de ses compatriotes. Au cours de cette cérémonie, sinon peu après, plusieurs centaines de personnes d'autres nations se joignent à l'alliance. En voici une description abrégée découpée à partir du récit de Champlain :

Ayant mis pied à terre, nous fîmes à la cabane de leur grand Sagamo [chef] qui s'appelle Anadabijou, où nous le trouvâmes avec quelque quatre-vingt ou cent de ses compagnons qui faisaient *tabagie* (qui veut dire festin), lequel nous reçut fort bien selon la coutume du pays, et nous fit asseoir auprès de lui, et tout les sauvages arrangés les un auprès des autres des deux côtés de la dite cabane. L'un des sauvages que nous avions amené [en France] commença à faire sa harangue de la bonne réception que leur avait fait[e] le Roi et le bon traitement qu'ils avaient reçu en France, et qu'ils s'assurassent que sa dite Majesté leur voulait du bien, et désirait peupler leur terre, et faire la paix avec leurs ennemis (qui sont les Iroquois), ou leur envoyer des forces pour les vaincre : en leur comptant aussi les beaux châteaux, palais, maisons et peuples qu'ils avaient vus, et notre façon de vivre [...]. Le dit grand Sagamo Anadabijou [...] commença à faire sa harangue à tous [...] en leur disant que véritablement ils devaient être fort contents d'avoir sa dite Majesté pour grand ami. Ils répondirent tous d'une voix : Ho, ho, ho, qui est à dire oui, oui. Lui, continuant sa dite harangue, dit qu'il était fort aise que sa dite majesté peuplât leur terre, et fit la guerre à leurs ennemis, qu'il n'y avait nation au monde à qui ils voulaient plus de bien qu'aux Français. Enfin, il leur fit entendre à tous le bien et l'utilité qu'ils pourraient recevoir de sa dite Majesté. Après qu'il eut terminé sa harangue, nous sortîmes de sa cabane, et eux commencèrent à faire leur *tabagie* ou festin, [...]. Ils faisaient cette réjouissance pour la victoire par eux obtenue sur les Iroquois, dont ils avaient tué quelque cent. [...] Ils étaient trois nations quand ils furent à la guerre, les Etchemins, Algonmequins [Algonquins] et Montagnais au nombre de mille, « qui allèrent faire la guerre aux dits Iroquois [...].

Le 28^e jour du dit mois, ils se vinrent [dans près de deux cents canots] cabaner au dit port de Tadoussac, où était notre vaisseau. [...] Ils étaient au nombre de mille personnes, tant hommes que femmes et enfants [...]⁴⁴.

Cette rencontre de 1603 constitue un rituel d'alliance entre, d'une part, les chefs légitimes des Montagnais comme premiers partenaires, suivis de ceux des Algonquins et des Etchemins et, d'autre part, les représentants du roi de France⁴⁵. Cette alliance a un caractère public et solennel à plusieurs titres. Elle s'inscrit dans quatorze jours de célébrations réunissant environ deux cents personnes au premier jour et environ mille, les jours subséquents. La rencontre est conduite de manière protocolaire et festive, selon les coutumes du pays. L'alliance comporte des engagements mutuels de réciprocité pour le « bien » des partenaires, une autorisation donnée par les autochtones aux Français de peupler leur terre en contrepartie de leur appui militaire.

⁴⁴ Samuel De Champlain, *Œuvres*, G. É. Giguère, éd., Réimpression, Montréal, Éditions du Jour, 1973, 3 volumes, vol 1 : p. 70-76; orthographe modernisée.

⁴⁵ Voir les débats sur cette alliance. Alain Beaulieu l'interprète d'une manière plus inclusive que Mathieu D'Avignon, Édith Gagné et Camil Girard. Alain BEAULIEU et Réal OUELLET, *Des Sauvages*, Montréal, Typo, 1993, voir l'introduction; Camil GIRARD et Edith GAGNÉ, « Première alliance interculturelle : rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 » *Recherches amérindiennes au Québec*, 1995, vol. XXV, n° 3, p. 3-14; Mathieu D'AVIGNON, *Samuel de Champlain et les alliances franco-amérindiennes : une diplomatie interculturelle*. Mémoire de maîtrise, Département d'histoire, Université

Lorsque cinq années plus tard, il débarque sur la pointe de terres s'avancant dans le détroit du fleuve qu'il désigne de « Rivière de Canada »⁴⁶, le 3 juillet 1608, Champlain nomme l'endroit « Québec » ainsi, écrit-il, que l'appelaient les « Sauvages »⁴⁷. Il s'agirait selon Charles Martijn de la transformation d'un terme micmac signifiant « là où c'est bouché », ce qui désigne le rétrécissement du fleuve⁴⁸. La langue des Innus désigne ce lieu par le même accident géographique retenu par les Micmacs, mais par un verbe plutôt qu'une métaphore : « Uepishtikueiau » signifiant littéralement « là où la rivière se rétrécit », c'est-à-dire, « détroit ». L'équipage français d'une trentaine d'hommes s'établissait alors au milieu d'un regroupement estival d'environ mille cinq cents Amérindiens, principalement Montagnais (les Innus contemporains) dont c'était le territoire, Algonquins également, de même que Micmacs et Malécites. L'on se regroupait pour la chasse aux oiseaux migrateurs et pour la pêche à l'anguille surtout, à l'embouchure de la « Cabircoubat », toponyme montagnais signifiant « rivière « aux mille détours », (rebaptisée par les récollets Saint Charles)⁴⁹, tout autour de la baie de Beauport et sur les pointes de l'île d'Orléans, de Lévis et de « Ka-Miskouanouangashit », c'est-à-dire « endroit où l'on vient pêcher »⁵⁰, désignant le « Sillery » actuel dont le toponyme s'est superposé au montagnais-algonquin.

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

Les relations franco-montagnaises ne furent pas qu'harmonieuses. Des tensions très vives aux marges de la guerre les ont aussi caractérisées. Les Montagnais détenaient à Tadoussac une position de monopole, se plaçant au dessus des autres nations pourvoyeuses de fourrures et faisant jouer la concurrence entre les trafiquants européens. Après des décennies d'expérience de la traite dans le Golfe, ils étaient, aux yeux de Champlain, « devenus trop fins et trop subtils » attendant la venue de « plusieurs vaisseaux ensemble afin d'avoir meilleur marché des marchandises⁵¹ ». La fondation de Québec visait donc à inverser le rapport d'échange dans la traite aux dépens des Montagnais et cela constituait objectivement, une entreprise de sape de leur pouvoir économique et politique. De graves tensions et des conflits ne pouvaient qu'en résulter. Les tensions montèrent, ce qui fit écrire à Champlain :

Laval, 2001; Mathieu d'Avignon, *Champlain et les historiens francophones du Québec : les figures du père et le mythe de la fondation*, Thèse de doctorat, Département d'histoire, Université Laval, 2006, p. 126-151.

⁴⁶ CHAMPLAIN, *Œuvres*, vol. 1, *op. cit.*, p. 89, 95.

⁴⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 296.

⁴⁸ Charles A., MARTIJN, « Gepèg (Québec) : un toponyme d'origine micmaque », *Recherches Amérindiennes au Québec*, automne 1991, vol. XXI, no 3, p. 51-64.

⁴⁹ SAGARD, Gabriel, *Histoire du Canada et voyages que les frères mineurs y ont faits pour la conversion des infidèles depuis l'an 1625 avec un dictionnaire de la langue huronne*, Paris, Librairie Tross, 1866, p. 159 ; LE ROY BACQUEVILLE DE LA POTHERIE, Claude-Charles, *Histoire de l'Amérique septentrionale* [...], Paris, Nion et Didot, 1722, vol. 1, p. 288.

⁵⁰ Rémi Savard, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal. Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*. Essai., Montréal, L'Hexagone, 1996, p. 16, 46.

⁵¹ CHAMPLAIN, *Œuvres*, vol. 1, *op. cit.*, p. 388.

Et dirai plus que l'on a point d'ennemi plus grand que ces Sauvages, car ils disent que quand ils auraient tué des nôtres, qu'ils ne laisseraient de venir d'autres vaisseaux qui en seraient bien aises, et qu'ils seraient beaucoup mieux qu'ils ne sont pour le bon marché des marchandises qui leur viennent des Rochellois ou Basques. Entre ces Sauvages, il n'y a que les Montagnars qui tiennent tels discours⁵².

Faute de pouvoir chasser les Français, des Montagnais et des Algonquins se rendirent, en 1626, à Fort Oranje (Albany, New York) afin d'établir des relations de commerce pour contrer les Français. Un tel voyage n'impliquait pas que le parcours d'un millier de kilomètres, mais surtout le faire valoir de relations commerciales et diplomatiques sur une telle distance. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des relations diplomatiques, qu'il suffise, pour conclure ce chapitre, de souligner que les réseaux diplomatiques des Montagnais rejoignaient les Amérindiens des Grands Lacs et les Mahingans du fleuve Hudson, qu'ils ont avec les Etchemins et les Algonquins conclu une alliance avec le roi de France et que le site actuel de Québec faisait partie de leur territoire. Voilà autant de réalités qui dépassent les capacités d'une poussière de petites communautés et qui impliquent de vastes réseaux d'appartenance.

4.5) La tradition orale contemporaine

Selon la mémoire toujours vivante des anciens, Uepishtikueiau était, à l'extrémité occidentale de leur territoire, le principal lieu de rassemblement des Innus qui y trouvaient, outre les ressources halieutiques et cynégétiques, les plus gros bouleaux pour l'écorce de leurs canots⁵³. Depuis 1975, Sylvie Vincent a en effet recueilli plusieurs versions de ces récits auprès d'une quarantaine de personnes vivant sur la Côte Nord entre Pessamit et Pakua-shipit⁵⁴. On se souvient de l'arrivée des « chercheurs de terres », ces « Mishtikushuat », c'est-à-dire ces gens de bateaux de bois qu'étaient les Français, portant chapeaux et parlant une langue inconnue. Au moins une source écrite confirme explicitement cette tradition orale des Innus selon laquelle, au début du 17^e siècle, le site actuel de Québec était en territoire innu. Il s'agit du frère Gabriel Sagard arrivant à cette petite bourgade dans une flottille huronne en 1624. Les Hurons venus d'aussi loin que la baie Georgienne devaient offrir des présents à leurs hôtes montagnais pour venir à Kebec, c'est-à-dire, pour les Innus, à Uepishtikueiau.⁵⁵

A une bonne lieuë ou deux de Kebec, nous passames assez proche d'un village de Montagnais, dressé sur le bord de la riviere, dans une sapiniere, le Capitaine duquel avec plusieurs autres de sa bande nous vindrent à la rencontre dans une canot, & vouloient à toute force contraindre mes Sauvages de leur donner une partie de leur bled & farine, comme estant deu (disoient-ils) à leur Capitaine pour le passage & entrée dans leurs terres; mais les François qui là avoient esté envoyez exprés dans une chaloupe pour empescher ces insolences, leur firent lascher prise, & nous donnèrent liberté, tellement que mes gens n'en furent de rien incommodez que du reste de nostre sagamité du disner, laquelle ces Montagnais mangerent à pleine main toute froide, sans autre ceremonie, & la trouverent tres-bonne, comme n'en ayans pas souvent de telles.⁵⁶

⁵² CHAMPLAIN, *Œuvres*, vol. 3, *op. cit.*, p. 1060. Alain, Beaulieu, « « L'on n'a point d'ennemis plus grands que ces sauvages. » L'alliance franco-innu revisitée (1603-1653) », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, vol. 61, n^{os} 3-4, hiver-printemps 2008, p. 365-395.

⁵³ Sylvie Vincent, avec la collaboration de Joséphine Bacon, *Le Récit de Uepishtikueiau, l'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue*, Institut Culturel et éducatif montagnais (ICEM), 2003, p. 1-6; Gabriel Sagard, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 757; information obtenue de Jacques Kurtness pour la persistance de la désignation montagnaise.

⁵⁴ Sylvie Vincent, *Le Récit de Uepishtikueiau*, p. IV-V.

⁵⁵ Gabriel Sagard, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 757; Marcel TRUDEL, *Histoire de la Nouvelle-France*, II, *Le Comptoir, 1604-1627*, Montréal, Fides, 1966, p. 358.

⁵⁶ Gabriel Sagard, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 757

Cette tradition raconte aussi l'arrivée des Français, ces chercheurs de terres que les Innus ont désignés de «Mishtikushuat» par association à leurs bateaux de bois»⁵⁷, ils les ont autorisés à s'établir chez eux :

Le chef français arrivait de l'est quand il demanda aux Innus de lui donner Uepishtikueiau. Mais ceux-ci ne lui ont pas donné immédiatement. C'est lorsqu'il le leur a demandé une deuxième fois qu'ils le lui ont remis. Après leur première demande, les Français semèrent un peu de blé et c'est après qu'une petite quantité de blé eut poussé que le chef français leur a demandé leur terre de nouveau. «Plus tard, il y aura beaucoup de blé et, si les Innus sont dans le besoin, s'ils n'ont pas de quoi vivre, c'est grâce à cela qu'on pourra les nourrir en tout temps, leur dit-il; les Innus ne seront jamais démunis, vous n'aurez plus à craindre que vos descendants aient faim». On raconte que c'est ce qu'il leur dit. (Mathieu Menikapu, Nutashkuan, 1971)⁵⁸.

Il est remarquable qu'au 17^e comme au 20^e siècle, les Innus désignent toujours l'arrivée des Français par le même ethnonyme : «ceux (qui construisent) des bateaux de bois» et par la même caractéristique vestimentaire : le chapeau. Dans les récits contemporains recueillis par Sylvie Vincent, «Mishtikushuat», se dit : «au singulier «Mishtikushu», mot formé à partir de «mishtik^u» (bois, arbre) et de «ush» (bateau, embarcation, canot)⁵⁹. Allons maintenant à la *Relation* du père Lejeune de 1633 rapportant le témoignage du montagnais Pierre Pastedechouan :

«que sa grand'mere prenoit plaisir à raconter l'estonnement qu'eurent les Sauvages voyans arriver le vaisseau des François qui aborda le premier en ces pays-cy [...] Or comme ils ne pouvoient entendre de quelle nation estoient nos gens, ils leur donnerent un nom, qui est tousjours demeuré depuis aux François, *ouemichtigouchiou*, c'est à dire un homme qui travaille en bois, ou qui est en un canot ou vaisseau de bois, ils voyent nostre navire fait de bois, leurs petits canots n'estans bastis que d'escorce⁶⁰»

Le lecteur aura remarqué que les deux mots, celui du 20^e siècle, *Mishtikushuat*, et celui du 17^e siècle, *ouemichtigouchiou* comportent tous deux les mêmes racines : «mishtik^u» (bois, arbre) et «ush» (bateau, embarcation, canot) Il s'agit du même mot, *ouemichtigouchiou* étant la forme archaïque toujours utilisée de nos jours à Natuashish (autrefois Davis Inlet) au Labrador. Ailleurs, c'est maintenant la forme *Mishtikushuat* qui prévaut selon José Mailhot qui parle l'innu aimun et qui comprend tous les passages dans cette langue dans les *Relations des Jésuites* du 17^e siècle⁶¹.

Sur près de quatre siècles, la désignation innue des Français n'a donc pas changé. De même, la référence au chapeau comme signe distinctif des Français et plus spécifiquement des missionnaires est très ancienne; on en relève de nombreuses attestations au cours des siècles⁶² et il est remarquable de constater qu'elle apparaît encore dans le récit de 1993 de Joseph-Bastien Wapistan de Nutashkuan :

⁵⁷ Sylvie Vincent, *Le Récit de Uepishtikueiau*, op. cit., p.7

⁵⁸ Sylvie Vincent, *Le Récit de Uepishtikueiau*, op. cit., p. 15-16.

⁵⁹ Sylvie Vincent, *Le Récit de Uepishtikueiau*, op. cit., p 7; nous avons modifié la ponctuation afin de faciliter la lecture.

⁶⁰ *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 9.

⁶¹ José Mailhot, communication personnelle.

⁶² Sylvie Dussault, *L'Homme à chapeau, le Grand Esprit et l'Anichenabé Ojibwés et Jésuites dans le Canada Ouest, 1843-1852*. Québec, mémoire de maîtrise en histoire, Université Laval, 1996; Sylvie Dussault, *L'Homme à chapeau, le Grand Esprit et l'Anichenabé Ojibwés et Jésuites dans le Canada Ouest, 1843-1852, Recherches Amérindiennes au Québec*, 2002, vol. 32, no. 1, p.39-51; Lettre de Cavalier De La Salle, 22 Août -automne 1681 dans Margry, Pierre, *Découvertes et établissements des Français dans l'Ouest et dans le Sud de l'Amérique septentrionale, 1614-1698. Mémoires et documents inédits* Deuxième partie, *Lettres de Cavalier De La Salle et correspondance relative a ses entreprises (1678-1685)*, Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires-éditeurs, M DCCC LXXIX (1899), p. 120-123.

Peut-être que les chapeaux des Français ressemblaient à ces chapeaux très larges que l'on voyait autrefois. Du moins c'est ce qu'on disait de leurs chapeaux. On disait de celui qui vint rejoindre l'Innu à Uepishtikueiau qu'il avait un large chapeau⁶³

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

« Près de quatre siècles plus tard, bien que la tradition orale ne reprenne pas textuellement le récit rapporté par le père Le Jeune, elle en utilise plusieurs thèmes : l'accueil, l'incompréhension mutuelle, l'offre de nourriture. Elle décrit les Français par leurs embarcations, leur alimentation. Cependant, elle ajoute une information nouvelle : la région de Québec était autrefois une terre montagnaise que fréquentaient et dont ont été délogés des ancêtres des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord ainsi que du Labrador, ceux de Mingan, Natashquan, La Romaine, Saint-Augustin et Sheshatshit⁶⁴ ».

Tant par la langue que par les référents historiques, toutes les informations dégagées ici de la tradition orale valident la profondeur d'une mémoire qui rejoint le 17^e siècle.

5) La parenté comme lien social

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

5.1) La parenté vue par les missionnaires

Les missionnaires ont observé la pratique du mariage à des fins d'alliance commerciale ou politique comme l'illustre ce passage des *Relations des Jésuites* faisant état de la rencontre d'un capitaine (chef amérindien) et de Champlain de retour à Québec en 1633. Ce capitaine, probablement un Algonquin en provenance de Trois Rivières, était à la tête de dix-huit canots et Champlain craignait que cet équipage ne descende à Tadoussac négocier avec des navires anglais.

⁶³ Sylvie Vincent, *Le Récit de Uepishtikueiau*, op. cit., p 7.

⁶⁴ Sylvie Vincent, avec la collaboration de Joséphine Bacon, «L'arrivée des chercheurs de terres. Récits des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord», *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, nos 2-3, 1992, p. 21.

[...] ce Capitaine prend la parole pour répondre, mais avec une rhétorique aussi fine et déliée, qu'il en sauroit sortir de l'escolle d'Aristote, ou de Ciceron. [...] Nous ne voulons point aller aux Anglois ; leur Capitaine a voulu faire alliance avec moy, et me tenir pour son frere, et je n'ay pas voulu [...] Je n'ay qu'une crainte, c'est qu'en ce commerce des François avec nos gens, il n'y ait quelqu'un de tué, et alors nous serions perdus [...] La conclusion fut que le sieur de Champlain leur dit : quand cette grande maison sera faite, alors nos garçons se marieront à vos filles, et nous ne serons plus qu'un seul peuple. Ils se mirent à rire, repartans : Tu nous dis toujours quelque chose de gaillard pour nous resjouir, si cela arrivoit nous serions bien heureux. Ceux qui croient que les Sauvages ont un esprit de plomb et de terre, cognoistront par ce discours qu'ils ne sont pas si massifs qu'on les pourroit depeindre⁶⁵.

Nous voyons à ce témoignage du père Lejeune, manifestement impressionné par le discours du capitaine, comment commerce, diplomatie et parenté s'inscrivent dans une tradition aussi ancienne que raffinée. Refusant de traiter en frère le capitaine anglais, l'orateur l'a rejeté hors de l'alliance pour accepter celle de Champlain associée d'une proposition d'intermariage. Enfin, s'exprime également ici la volonté d'accueil de la part du capitaine amérindien. Soulignons pour rendre compte de l'alliance, cette métaphore d'une grande maison dans laquelle se marieront garçons français et filles amérindiennes. Cette proposition de Champlain s'inscrit dans la politique française d'alors reconnaissant le statut de « naturel français » aux Amérindiens néophytes. Du côté amérindien, l'acceptation de cette proposition est congruente avec leurs propres traditions consistant à fabriquer de la parenté par mariage à des fins de création de liens de commerce et de diplomatie, mais plus généralement cela est lié au caractère indissociable de la parenté et du lien social dans la société. Disons-le autrement, dans ces sociétés amérindiennes, la non-parenté n'existe pas. La parenté sature toute la vie⁶⁶.

Dans les archives, c'est par des termes de parenté que les Amérindiens désignaient leurs partenaires commerciaux et politiques : frère, cousin, père, enfant, etc.⁶⁷. Mais, comment connaître les systèmes de parenté qui prévalaient lors de la préhistoire et pour les débuts de la période historique ? Les premiers relationnistes n'en ont pas saisi les mécanismes profonds, bien qu'ils en aient relevé plusieurs traits. Il s'agit d'un processus normal d'appréhension d'une nouvelle société aux fondements si différents de la leur.

Chez les Innus, les jésuites ont observé la pratique de la polygynie dans le contexte d'un taux de féminité supérieur à celui de la masculinité⁶⁸, le choix de la résidence postnuptiale avec une préférence pour la matrilocalité⁶⁹. Ils ont aussi observé et dénoncé la pratique du divorce⁷⁰. Le jésuite Pierre Laure fait indirectement référence à la parenté classificatoire (définie ci-dessous) en décrivant « le bonheur qu'a tout jeune Indien de posséder plusieurs pères et mères, un nombre

⁶⁵ *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 26-28.

⁶⁶ Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie levi-straussienne*, Genève, Georg éditeur, 2001, p. 484.

⁶⁷ Chrestien Leclerc, *Nouvelle Relation de la Gaspésie*, Édition critique par Réal Ouellet, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 270-279; Archives nationales de France, C11A-6 Fo 7v. ; Thwaites, Reuben, *The Jesuit relations*, vol. 1, 1633, p. 36.

⁶⁸ Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 12, p. 165 dans Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *loc. cit.*, p. 163.

⁶⁹ Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 5, p. 145 dans Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *loc. cit.*, p. 162. Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 31, p. 169, vol. 44, p. 307 dans Leacock, Eleanor, « Seventeenth Century », *op. cit.*, p. 190-207.

⁷⁰ Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 6, p. 233 dans Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *op. cit.*, p. 165.

respectable d'oncles et de tantes, sans compter tout un éventail bigarré de frères et de sœurs⁷¹». Dans son « apparat » (dictionnaire) de 1726, le père Laure retient les termes de la parenté des Montagnais, mais c'est moins pour comprendre la logique de ce système que pour éviter les mariages à ses yeux prohibés⁷². Enfin, les jésuites ont constaté l'absence d'intérêt pour la filiation biologique :

Le Sorcier me disant un jour que les femmes l'aimoient, car au dire des Sauvages, c'est son genie que de se faire aimer de ce sexe. Je luy dis que cela n'estoit pas beau qu'une femme aimast un autre que son mary ; & que ce mal estât parmy eux, luy mesme n'estoit pas assureé, que son fils qui estoit là present, fut son fils. Il me repartit, tu n'as point d'esprit : vous autres François vous n'aimez que vos propres enfans, mais nous, nous cherissons universellement tous les enfans de nostre nation, je me mis à rire, voyant qu'il philosophoit en cheval et en mulet.⁷³

5.2) Classification et terminologie de parenté

Il a fallu beaucoup de temps pour que ces relationnistes décodent au moins partiellement l'univers culturel de leurs hôtes, ce qui représentait un grand défi intellectuel. Leurs écrits n'en représentent pas moins un legs extraordinaire. Cependant l'historien ne doit pas se limiter à ces seuls témoignages. Les mythes constituent également une source précieuse pour comprendre le fonctionnement du système de parenté puisque s'y déploient les systèmes de filiation et d'alliance matrimoniale. Enfin, en troisième lieu, les études ethnographiques sur la parenté postérieures aux périodes dont nous écrivons l'histoire, permettent de remonter dans le temps avec l'acquis des connaissances nouvelles. Ces études permettent de faire de l'histoire régressive, de l'histoire à rebours. Une fois acquise la compréhension du système, la relecture des sources livre toujours de nouveaux éclairages. Plusieurs études ont porté sur le système de parenté des Innus de même que celui de leurs voisins cris, attikamègues, mais les deux études les plus rigoureuses sont celle de José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*⁷⁴ et celle d'Eleanor Leacock, «Matrilocality in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi)⁷⁵». Nous partons de ces ouvrages pour décrire de manière synthétique le système de parenté des Innus. Pourquoi s'y arrêter ? Parce qu'il structure toute la société et que c'est en le prenant en compte que l'on réalise l'existence d'une société innue. Les historiens traditionnels négligent trop souvent cette dimension, parce qu'ils travaillent avec l'hypothèse implicite d'une absence d'altérité en projetant sur les sociétés autochtones, ici innue, les éléments structuraux de la société européenne. Le détour, par le système de parenté innu, permet d'appréhender cette différence fondamentale.

La parenté innue était classificatoire, ce qui signifie, comme l'avait justement pressenti le père Laure, que par rapport à ego : les sœurs de la mère étaient des mères, les frères du père étaient des pères, et l'ensemble de leurs enfants des sœurs et des frères. Inversement les sœurs du père et les frères de la mère étaient des tantes et des oncles et leurs enfants des cousins croisés qui pouvaient se marier entre eux⁷⁶. Cette terminologie de la parenté était identique chez les Innus de

⁷¹ Pierre Laure, *Apparat français-montagnais*, ms, original conservé aux archives Des Chatelets, Ottawa, cité dans Jean-Paul Simard, « Les Amérindiens du Saguenay avant la colonisation blanche », chapitre 2 de Christian Pouyez et Yolande Lavoie, *Les Saguenayens*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1983, p. 92.

⁷² José Mailhot, *Au pays des Innus Les gens de Sheshashit*, p. 118, 124, 126.

⁷³ Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 6, p. 254.

⁷⁴ José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, 1993.

⁷⁵ Eleanor Leacock, « Matrilocality in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi) », *Southern Journal of Anthropology*, vol. 11, no 1, 1955, p. 31-47. Ces conclusions sont reprises dans Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *loc. cit.*, p. 160-165.

⁷⁶ Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *loc. cit.*, p. 162,163. Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, *op. cit.*, p. 511.

Mistassini, du Lac St-Jean, de la Côte-Nord, de Rupert House à la Baie de James et chez les « Têtes de Boule » (Attikamègues)⁷⁷.

La terminologie de la parenté s'étendait, ce qui est classique chez les Amérindiens, sur sept générations; cela représente par rapport à ego, trois générations ascendantes et trois descendantes⁷⁸. Comme chez tous les groupes algonquiens, le système de parenté était bilatéral, ce qui implique une reconnaissance égale, avec les mêmes termes du côté maternel et du côté paternel⁷⁹. Les réseaux de la parenté étaient encore caractérisés par les facteurs suivants : l'âge précoce au mariage, le haut taux de mortalité et la fréquence des remariages, la pratique très fréquente de l'adoption⁸⁰ et, avant la christianisation, la polygamie. S'ajoutent enfin, « la règle de prendre son conjoint à l'extérieur de son propre territoire⁸¹».

Enfin, la matrilocalité était plus fréquente, mais non exclusive. Cela veut dire qu'habituellement un fils marié allait chasser avec son beau-père qui lui transmettait ses territoires de chasse. Il arrivait que plus d'un fils marié et leurs épouses fassent partie des groupes de chasse. Les mariages s'organisaient de manière préférentielle entre cousins croisés au sens de leur parenté classificatoire, cela depuis des temps très anciens comme le révèle la terminologie du proto-algonquien⁸². Les unions exogames regroupaient normalement des partenaires de bassins versants différents des rivières ou encore de régions plus éloignées lorsque, à titre illustratif, les alliances avaient été conclues lors d'une grande foire. Devenus catholiques, les Innus ont généralement respecté l'interdiction de l'Église du mariage entre cousins germains, (c'est-à-dire entre enfants d'un frère ou d'une sœur au sens du système de parenté occidental). Pour les enfants de deux frères ou de deux sœurs, puisqu'ils appartenaient à la catégorie des frères et sœurs, l'interdit existait déjà : cela relevait de l'inceste. Les Innus christianisés ont alors décalé leur pratique ancienne à ce que l'Église considérait comme des degrés plus éloignés de parenté. De même, l'opinion commune à propos des divorces est-elle demeurée tolérante malgré l'interdit catholique.⁸³

Ajoutons encore que chez les Innus, comme chez les Amérindiens en général, et contrairement aux occidentaux, sexualité et mariage étaient habituellement disjoints, ce qui impliquait la valorisation de la fécondité et nullement celle de la virginité des femmes, de même qu'un intérêt marqué pour la parenté culturelle et sociale plutôt que pour celle du « sang ». Les mères, et bien

⁷⁷ Julius E. Lips, *Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands)*. *op. cit.*, p. 416.

⁷⁸ José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, *op. cit.*, p. 111,

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ Julius E. Lips, *Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands)*, *op. cit.*, p. 435, 445; José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, p. 130-136; Eleanor Leacock, « Matrilocalité in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi) », *art. cit.*, p. 31, 38, 43; Frank G. Speck, « Mistassini Hunting Territories in Labrador Peninsula », *American Anthropologists*, vol. 25, p. 464.

⁸¹ José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, p. 130-136, p. 131; Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », Chapter 7 in R. Bruce Morrison and C. Roderick Wilson eds, *Native Peoples. The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, p. 161-164.

⁸² A. Irving Hallowell, « Kinship Terms and Cross-cousin Marriage of the Montagnais-naskapi and the Cree », *American Anthropologist*, vol. 34, 1932, no. 2, 171-199, dans José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, p. 123-124 : « On présume qu'avant l'arrivée des Européens, l'ensemble des tribus algonquiennes pratiquait ce qu'on appelle le mariage préférentiel entre cousins croisés. [...] Les indices de l'existence de ce type de mariage chez les anciens Algonquiens de parenté proviennent de la terminologie de parenté du protoalgonquien (langue-mère des langues algonquiennes) que les spécialistes de la linguistique historique ont su reconstruire. [...] Depuis le XVIIIe siècle, la plupart des Innus auraient foncièrement modifié leur terminologie de la parenté après avoir abandonné la pratique du mariage entre cousins croisés sous la pression des missionnaires catholiques. »; Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *loc. cit.*, p. 162, 163.

⁸³ Julius E. Lips, *Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands)*. *Law and Order in a Hunting Society*, *op. cit.*, p. 424.

sûr les pères, « adoptaient » donc leurs enfants hors de toute question de la filiation par le sang⁸⁴; bref, la notion du caractère illégitime des enfants n'avait pas cours.⁸⁵ Plus généralement, les Indiens n'ont pas d'intérêt pour la transmission des caractères physiques de même que pour l'hérédité. Ce qui importe, c'est la transmission par des grands-parents à leurs petits enfants, de leurs « dons » de qualités morales et de savoir-faire.⁸⁶ Retenons que le rapport à la vie prédisposait les Innus à l'ouverture et à l'acceptation de l'autre, et plus spécifiquement à l'accueil.

José Mailhot qualifie d'« extensible⁸⁷ » cette parenté dans ses dimensions généalogiques et géographiques. Voilà qui assurait soutien et solidarité du plus grand nombre possible de parents et qui permet aujourd'hui de comprendre que voyager dans l'espace était toujours synonyme de voyager dans la parenté :

On voit que tout, dans le système de parenté des Innus, concourait à accroître les réseaux de relations sociales. L'usage de catégories très englobantes de parents classificatoires ainsi que l'extraordinaire extension collatérale des termes de parenté, le fait de choisir son conjoint à l'extérieur de son propre groupe, de se marier tôt, et souvent plus d'une fois, de pratiquer l'adoption – permanente ou temporaire – sur une grande échelle, tout cela avait pour conséquence de générer pour chaque Innu, homme ou femme, de vastes et complexes réseaux de parenté qui débordaient considérablement les limites de sa bande de résidence. Or, le fait de posséder, sur une grande étendue géographique, de nombreux parents considérés comme « frères », « sœurs », « beaux-frères », « belles-sœurs », « oncles », « tantes », fournissait, à l'époque où les Innus étaient des chasseurs nomades, un grand éventail de partenaires avec lesquels ils pouvaient résider et coopérer dans des activités économiques. Une telle étendue des réseaux de parenté, qui va de pair avec une grande mobilité territoriale, devait de plus concourir à étendre la conscience collective au-delà du groupe local.⁸⁸

De nos jours encore, la plupart des Innus ont de la parenté sur la Côte-Nord, au Saguenay-Lac St-Jean et au Labrador⁸⁹. Retenons cette remarque fondamentale : celle d'un système de parenté extensif à terminologie homogène, ce qui en fait une source de conscience collective au-delà du groupe local. Retenons également, que circuler sur de très grandes distances pour le commerce, pour la diplomatie, c'était toujours voyager dans la parenté. Grâce enfin aux échanges maritimes entre nations d'une autre langue, il y avait partout des gens bilingues capables de traduire, partout également des individus métissés issus de ces mariages interethniques.

La parenté structurait tous les rapports sociaux depuis l'unité la plus petite de la bande d'hiver jusqu'aux rapports entre nations. Les unités d'habitations multifamiliales, les bandes d'été et d'hiver, les habitants de tel ou tel lieu, proche comme éloigné, les nations alliées, tous et toutes étaient pris dans le « maillage » de la parenté⁹⁰. Pour chacun, il était toujours possible de situer, de « classer » quelques membres que ce soit de ce vaste réseau par le déchiffrement simultané de la filiation et de l'alliance. C'est à ce niveau que se situait l'unité du monde Innu. Non pas au niveau politique, aucune chefferie ne s'étant élevée au-dessus de la société.

⁸⁴ Lewis Henry Morgan, *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, op. cit.

⁸⁵ Julius E. Lips, *Naskapi Law (Lake St-John and Lake Mistassini Bands)*, op. cit., p. 414.

⁸⁶ Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, op. cit., p. 190.

⁸⁷ José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, p. 110-136.

⁸⁸ José Mailhot, *Les gens de Sheshashit*, art. cit., p. 136; José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », loc. cit., p. 53.

⁸⁹ Rémi Savard, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », *Cap Aux Diamants*, no 85, printemps 2006, p. 14.

⁹⁰ Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, op. cit., p. 485.

6) Langue, rites et mythologies

Doit-on penser, comme le suggère Georges Fortin, qu'il n'existait pas, au début de la période historique, une conscience d'appartenance ethnique des Cris, des Montagnais, des Naskapis ni non plus un ensemble composé de ces trois entités ou encore de deux d'entre elles ? Il s'agirait là de créations d'esprit rationnel européen. Nous pensons au contraire qu'il existait un sentiment d'appartenance qui, par contre, ne répondait pas aux paramètres d'ethnicité des Européens. Une différence fondamentale tient à ce que la pensée amérindienne ne s'attache pas à l'essence, mais à la relation. Nous ne pensons pas non plus qu'il se soit agi d'un conglomérat de multiples nations partageant une langue commune, s'identifiant au territoire de façon élastique dans un système adaptatif comportant de grandes variations⁹¹. Nous retenons l'association entre d'une part l'étendue des réseaux de parenté et la grande mobilité territoriale et, d'autre part extension d'une conscience collective au-delà du groupe local.

Comment alors identifier les Innus ? Si la parenté s'étendait à la dimension géographique des réseaux de commerce et de diplomatie, en faisaient donc partie les nations de langues diverses, de mythologies et de rites distinctifs. Peut-on dans ce vaste ensemble identifier les Innus ? Existait-il des unités d'appartenance au-delà des groupes familiaux d'hiver, au-delà des groupes d'été (ou bandes) des bassins d'une rivière, mais en-deçà des familles linguistiques ? Nous avons déjà démontré l'intégration des petites unités humaines dont le total ne représentait pas plus de 4000 personnes dans les réseaux d'une parenté extensible généalogiquement et géographiquement. Ces regroupements partageaient en outre, à bien des égards, une culture commune. Retenons-en, pour les Innus, quelques traits caractéristiques.

6.1) Langue

Les populations du Subarctique canadien de l'Est sont de langue algonquienne. Cette famille linguistique couvre presque entièrement la moitié orientale du continent. En font partie au Canada, entre autres, le micmac, l'abénaquis, le malécite, l'algonquin, l'ojibwé et aux États-Unis un nombre encore plus grand, à titre illustratif; l'illinois, le chouanon, le poutéouétami, etc. Dans nos régions, l'on parle l'algonquien du Nord, qui se subdivise en deux sous-groupes : le groupe cri au Nord et le groupe ojibwé au Sud. Le sous-groupe cri comprend les Cris proprement dits de la Baie de James, les Innus, c'est-à-dire les Montagnais, et les Naskapis. Le sous-groupe ojibwé regroupe les dialectes outaouais, saulteurs, algonquin, ojibwé et chippewa⁹². Il faut se représenter ces dialectes comme des continuums, la compréhension mutuelle proche étant facile, lointaine difficile⁹³. La polyglocie était fréquente de manière analogue à ce qu'elle est en Afrique subsaharienne actuellement.

⁹¹ Georges Fortin, « Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks (les Montagnais du Lac St-Jean), *Saguenayensia*, vol 33 no 4, 1991, p. 31.

⁹² J.V. Wright, *A History of the Native People of Canada, vol. III (A.D. 500-European Contact)*, loc. cit., p. 1486-1487.

⁹³ José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », loc. cit., p. 51; Eleanor Leacock, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », loc. cit., p. 156.

6.2) Mode de vie, territoire et univers mythique

Nous avons déjà souligné les cycles annuels avec des variations selon les niches écologiques. La très grande mobilité, le « marquage du territoire » par la parenté, l'absence de frontières rigides et l'émergence de territoires de chasse avec la traite des fourrures⁹⁴.

Tout l'espace algonquien, depuis la région de Québec à celle du Saguenay-Lac St-Jean et vers le Nord pour toute la péninsule du Québec-Labrador, partageait la même cosmologie, le même univers mythique. Les grands mythes se rapportaient au temps initial alors qu'animaux et humains se parlaient et qui fut suivi de celui de la culture où les animaux sont devenus muets⁹⁵. Les grands récits de la genèse racontent les affrontements des grands décepteurs (tricksters) et des forces cannibales du chaos, l'irréductibilité de la mort, l'instauration du tabou de l'inceste et la fondation de la société, la division sexuelle du travail, l'invention de la chasse et de la cuisson des aliments, etc. D'autres traitent de la grande barque des animaux ayant échappé au déluge⁹⁶. Les humains ne sont jamais en position surélevée par rapport à la nature, ils en font intégralement partie. C'est avec l'aide des animaux tels ce vison ou cette grenouille qui ont plongé au fond de l'abîme puis déposé un grain de sable sur le dos de la tortue primordiale qu'est né le monde.

Le grand récit mythique de Tshakapesh démarre avec un couple mi-animal mi-humain parti chercher de l'écorce de bouleau. Les protagonistes rencontrèrent sur leur chemin Katshituasku (une ursidée géante) qui les tua et les mangea. Partie à leur recherche, leur fille ne retrouva que l'utérus de sa mère, dans lequel il y avait un fœtus, qu'elle sauva; c'était Tshakapesh qui, devenu grand, affrontera et tuera la cannibale, mais interdira à sa sœur d'en manger la tête (interdit alimentaire). Celle-ci partit pour la pêche (activité féminine), tandis que Tshakapesh piégeait le castor (activité masculine). Ce dernier ensuite affronta et tua la mère cannibale de deux filles, dont l'une devint son épouse (acquisition d'une conjointe et exogamie), puis enleva pour sa sœur un mari (acquisition d'un conjoint). Plus tard Tshakapesh tomba dans une marmite d'eau bouillante. Il y perdit sa fourrure et eut désormais besoin de vêtements (origine des vêtements). Enfin, parti à la chasse, il prit au collet le soleil pour enfin le libérer et se retirer sur la lune (origine du cycle du jour et de la nuit)⁹⁷.

Ce récit raconté au père Lejeune, qui en fit part aux lecteurs dans sa *Relation* de 1637, faisait toujours partie de la tradition orale vivante en 1970, alors que le conteur innu François Bellefleur en fit à son tour le récit à Rémi Savard⁹⁸. Voilà un extraordinaire témoignage de continuité entre les Innus d'autrefois et ceux d'aujourd'hui. Ce récit, comme tant d'autres, ordonne le monde, lui donne un sens et prescrit l'ensemble des règles nécessaires à la reproduction de la société, et cela depuis des siècles⁹⁹.

⁹⁴ Edward S. Rogers and Eleanor B. Leacock, « Montagnais-Naskapi », *loc. cit.*, p. 169-170; José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », *loc. cit.*, p. 51-53; Frank J. Speck, « Culture Problems in North Eastern North America », *loc. cit.*, 1985, p. 278.

⁹⁵ Emmanuel Désveaux, *Spectres de l'anthropologie; suite nord-américaine*, Montreuil, Aux lieux d'être, 2007.

⁹⁶ Peter Armitage, *The Innu (The Montagnais-Naskapi)*, NY, Philadelphia, Chelsea House Publishers, 1991, p. 13.

⁹⁷ Rémi Savard, *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Montréal, Boréal, 2004, p. 29-77; Rémi Savard, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », *art. cit.*, p. 18-19.

⁹⁸ Rémi Savard, *La forêt vive, op. cit.*, p. 25-28.

⁹⁹ Rémi Savard, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », *art. cit.*, p. 19; Georges Fortin, *Tsakapesh et moi: brève exploration à l'intérieur d'un blanc ensauvagé*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2000, p. 106-144.

Les rituels orientent les manières d'entrer en communication avec les forces naturelles. Grâce au rêve, au tambour, aux chants, à la tente tremblante, au chaman et aux sueries (sauna), les chasseurs pourront obtenir des maîtres spirituels des animaux de quoi se nourrir, à la condition de respecter les rituels de réincarnation des animaux.

Ces mythes, ces grandes légendes orales, proclament les interdits, prescrivent les comportements. À cet égard, comme l'ont affirmé les juristes Andrée Lajoie (dans son livre sur le pluralisme juridique¹⁰⁰) et Sébastien Grammond :

[L]e droit existe dans toute société humaine et recouvrerait l'ensemble des règles et des processus nécessaires à la reproduction de cette société. Les récits et les légendes orales des peuples ne sont pas moins normatifs que les lois écrites. [...] On reconnaît donc de plus en plus que les autochtones possédaient de véritables systèmes juridiques.¹⁰¹

Cet univers juridique autochtone ne se limite évidemment pas aux résidents de tel ou tel lieu, il est celui d'une aire culturelle qui partage la même mythologie.

Devenus catholiques, les Innus ont mis en veilleuse certaines pratiques, telles la tente tremblante, mais dans l'ensemble ils ont pratiqué la religion catholique sur les côtes et conservé la spiritualité animique en forêt¹⁰². Cet univers religieux est commun aux Innus avec des variantes certes, ainsi chez les Naskapis du Labrador, Tshakapesh affronte plutôt un monstre éléphant¹⁰³. Les interdits alimentaires pour les chiens et, pour les humains, selon le groupe d'âge, le sexe, se ressemblent avec des variantes mineures tel ce tabou sur le poisson salé au Lac St-Jean¹⁰⁴. Ces mythes, ces rites, constituent des matrices culturelles. Cependant, ne pourrions-nous pas objecter qu'avec des variations de proche en proche il est bien difficile de cerner une aire innue ? Tel n'est pas le cas. Il existe des points de bascule. Par exemple, au Nord avec les Inuits, même si là encore les passerelles sont nombreuses, il s'agit d'un autre monde. Au Sud, en voilà un où vivent les Iroquoiens agriculteurs sédentaires et politiquement confédérés. Qu'en est-il d'est en ouest avec les Algonquiens ? Partons de cette définition d'un groupe que propose l'anthropologue Emmanuel Désveaux : « la meilleure définition d'un groupe est la somme des individus qui partagent une même mythologie et une même nomenclature [de parenté] ou plus exactement l'espace d'acceptation des variantes du mythe et de la nomenclature¹⁰⁵ ».

Comparons alors avec le groupe linguistique ojibwé voisin. Il s'agit d'un sous-groupe linguistique distinct de celui des Innus, comme nous l'avons déjà souligné. L'analyse comparée du mythe du même décepteur Jakabish (en ojibwé) et de Tshakapesh laisse apparaître le refus de l'alliance et la préférence pour l'endogamie chez le premier, alors que le second insiste sur l'exogamie. Chez les Ojibwés, c'est une chamane qui officie dans la tente tremblante pour communiquer avec les humains distants alors que chez les Innus, c'est un chaman qui cherche la communication avec le maître des animaux¹⁰⁶. Chez les premiers, les adolescents recherchent la

¹⁰⁰ Andrée Lajoie, *Le statut juridique des peuples autochtones et le pluralisme*, Montréal, éditions Yvon Blais, 1996.

¹⁰¹ Sébastien Grammond, *Aménager la coexistence. Les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Bruylant, 2003, p. 23-24. Voir aussi Rémi Savard, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », *art. cit.*, p. 19.

¹⁰² José Mailhot, « The Innu of Quebec and Labrador », *loc. cit.*, p. 53-54; Paul Charest, « Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui », *art. cit.* p. 12.

¹⁰³ Jacqie Maurice, « Innu », *Gale Encyclopedia of Native American Tribes*, Detroit, Gale, vol III, 1998, p. 118.

¹⁰⁴ Julius E. Lips, *Naskapi Law*, *op. cit.*, p. 421-422.

¹⁰⁵ Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, *op. cit.*, p. 500.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 69-70.

quête de vision par des jeûnes, alors que les Montagnais ignorent cette pratique¹⁰⁷. Enfin, autre différence relative à la parenté, l'existence de clans chez les Ojibwés et leur absence chez les Innus. De tout cela se dégage un univers culturel innu.

7) Autodésignation : se nommer Innu

« Innu » et ses différentes variantes « Innu », « Illu » signifie « êtres humains » ou encore les « gens de ». Il en va de même dans la plupart des langues algonquiennes, « Iyuts » « Unut^c » en naskapi, « Iyiniwok » pour les Cris, « Menoma-Eneniu » pour les gens de la Folle Avoine appelés aussi les Ménominis¹⁰⁸, « Illiniwek » Illinois¹⁰⁹. L'auto désignation de « Innu » avec ses variantes appartient donc à l'immense aire algonquienne. La frontière déborde largement les aires culturelles. Cette autodésignation « d'humains » débordait également celle des occidentaux dont la définition restrictive de l'humanité a exclu à divers degrés les Indiens, les esclaves, les ancêtres, les animaux, les esprits. Il n'en allait pas de même pour ces animistes.

Que veut dire « humain » pour ces animistes pour qui la frontière de l'humanité ne s'arrêtait pas aux « êtres humains » puisque animaux, plantes et phénomènes naturels étaient dotés d'un esprit ou d'une âme, d'une conscience, d'une intentionnalité, d'une solidarité, bref d'une intériorité analogue à celle des humains¹¹⁰? Les esprits des humains de son ethnie et de tous les alliés apparentés par intermariage, ceux des ancêtres, ceux des animaux, ceux des végétaux et des phénomènes naturels.

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

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

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

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

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

Usa^v'ise'ku'w = les gens de sadisegà = les gens de l'embouchure = Tadoussac.¹¹¹

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 386. Désveaux, Emmanuel, *Spectres de l'anthropologie; suite nord-américaine*, op. cit., p. 323.

¹⁰⁸ Rémi Savard, « Traditions orales. Les Innus et leurs chefs-d'œuvre », art. cit., p. 17.

¹⁰⁹ Charles Calender, "Illinois", dans Bruce G. Trigger, ed., Northeast, vol 15 of William C. Sturtevant, ed., *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1978, p. 679.

¹¹⁰ Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, NRF Gallimard, 2005, p. 15-34, 83-202.

¹¹¹ David Pentland, « Synonymy », in Rogers, Edward S. and Leacock, Eleanor B., « Montagnais-Naskapi », loc. cit., p. 186.

Il pouvait s'agir d'une désignation associée à une ressource alimentaire locale (Kak8chak = porc-épic¹¹², ou encore, s'agir d'une exodésignation :

Oumamiois = uma¹mi¹wak = gens de l'aval = une désignation des gens d'en bas par les gens d'en haut à Tadoussac¹¹³.

Kichestigaux = ucise¹stiku^ywak^y = gens de la grande rivière, c'est-à-dire l'autodésignation des gens de Sept-îles par référence à la Moisie.¹¹⁴

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

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

8) Patronymes, ethnonymes et gentils : erreurs sur la personne, erreurs sur l'ethnie

Nous avons jusqu'à présent caractérisé la société innue durant la préhistoire et les débuts de la période historique tout en soulignant les nombreuses transformations qu'elle a connues. Nous avons insisté sur la connaissance du territoire de ces nomades inscrits dans de vastes réseaux d'échange, ce qui a contribué à modifier leur culture matérielle, leur mode de vie et leur identité. Nous avons brièvement décrit leur système d'échange économique : de nature contractuelle et fondé sur le don et le contre-don. Nous avons identifié les caractéristiques de leur système de parenté qui était à la base de leurs rapports sociaux et de leurs relations «internationales». Nous nous sommes arrêtés ensuite aux premiers contacts documentés avec les Français au début du 17^e siècle pour faire apparaître les Innus comme acteurs de l'histoire tout en soulignant leur importance diplomatique puisqu'ils ont conclu une alliance avec les Français en 1603; qui plus est, la tradition orale innue contemporaine évoque une autorisation donnée aux Français pour s'établir à Québec. L'ampleur de leurs réseaux diplomatiques et commerciaux nous a conduit à exclure qu'il ne puisse s'être agi que d'une poussière de petites communautés.

Nous savons que l'univers des animistes n'était pas celui des monothéistes, de même, celui des nomades était-il à distinguer de celui des sédentaires. Les missionnaires ont consacré d'énormes efforts à tenter de sédentariser ces nomades qui échappaient à leur contrôle tout autant qu'à leur compréhension. C'est d'abord avec des yeux d'occidentaux que ces missionnaires ont perçu ces sociétés. Ensuite, la cohabitation, l'apprentissage des langues, l'attachement à leurs ouailles et la

¹¹² Jean-Paul Simard, « Les Amérindiens du Saguenay avant la colonisation blanche », chapitre 2 de Christian Pouyez et Yolande Lavoie, *Les Saguenayens*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1983, p. 67-80.

¹¹³ José, Maillot, « La disparition des Oumamiois et des Kichestigaux : une histoire cousue de fil blanc », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 34 no 1, 2004, p. 24.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 27 ; David Pentland, « Synonymy », in Rogers, Edward S. and Leacock, Eleanor B., « Montagnais-Naskapi », *loc. cit.*, p. 185-187.

défense de ceux-ci en ont, pour certains et avec le temps, fait des « proto-ethnologues » dotés d'une remarquable connaissance des sociétés dans lesquelles ils vivaient : chefferie, division sexuelle du travail, formes de solidarité sociale, conditions matérielles de vie, etc. Ces missionnaires ont toutefois mis près d'un siècle avant de reconnaître l'existence d'un univers religieux autochtone dans lequel ils ont fini par voir la preuve de l'universalité de la croyance en Dieu. Ils ont généralement mieux cerné les sociétés sédentaires que les sociétés nomades; l'univers des femmes leur a fatalement le plus souvent échappé de même que le fonctionnement des systèmes de parenté. De vastes zones d'ombres ont néanmoins perduré. Nous allons donc maintenant nous intéresser à quelques uns des malentendus : ceux résultant de systèmes d'auto-identification des individus et des collectivités avec la manière dont ils furent perçus et compris par les Européens. Nous procéderons ensuite à une analyse critique.

8.1) De quel individu s'agit-il ?

Avant d'être christianisés, les Innus possédaient leur propre système de noms, très différent du système des noms européens, ce qui est à l'origine d'un imbroglio relatif à l'identification des individus et à la reconstitution des généalogies¹¹⁵. Nous tirons toute l'information ci-dessous du livre de José Mailhot, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit* :

- 1) Le nom de la tradition était unique, ne comportant donc qu'un seul élément; il était exclusif, personnel et non transmissible. Exemples : pour les hommes, *Atshapi* « L'Arc », *Uatshikat* « Les Jambes croches », pour les femmes, *Natakameu* « Qui va vers la rive », *Tshikaueu* « La Voix forte »¹¹⁶. La règle prescrivait à un individu d'éviter de révéler son nom, les autres pouvaient le dire¹¹⁷.
- 2) Chacun avait un surnom : Exemples : *Mashkap* « Le Borgne », *Anikutshash* « L'Écureuil¹¹⁸ ».
- 3) Les missionnaires, dès le 17^e siècle, ont habituellement créé des noms binaires, retenant le nom unique pour patronyme et attribuant un prénom chrétien. Le nom unique était soit transcrit phonétiquement, soit traduit en français ou, ailleurs, en anglais¹¹⁹.

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

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

¹¹⁵ José Mailhot, *Au pays des Innus. Les gens de Sheshatshit*, p. 83-84

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1633, p. 3.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 88.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 100-101.

Desneiges. [...] Tous ces prénoms sont une source constante de confusion dans les documents d'archives¹²⁰».

- 2) Les prénoms étaient modifiés pour indiquer l'ordre de naissance des homonymes. Exemple : Tshishenniu-Ishpashtien «Le vieux Sébastien» ou Mishta-Shushepin «La Grande Joséphine»¹²¹»
- 3) José Mailhot observe à Sheshatshit le recours, selon le contexte à trois systèmes de noms propres, distinguant dans leur langue, entre 1) «nommer quelqu'un en anglais» et, 2) «nommer quelqu'un en innu» et 3) quand il s'agit de «nommer quelqu'un en innu», 3a) «nommer par son nom de baptême» et 3b) le «nommer par son surnom». Exemple : Philomena Penunsi (nom anglais), An-Pinamen (prénom innu), Mashkuanu-Mani (surnom innu)¹²². Il est probable qu'on l'on puisse trouver des traces de cela dans les archives.

Mary Black Rogers et Edward S. Rogers ont relevé des difficultés analogues posées à la démographie historique lorsque fut imposée la pratique étrangère des patronymes aux Ojibwés qui n'en avaient pas et dont le système de parenté était non pas unilinéaire dans la lignée des pères, mais bilatéral, c'est à dire prenant en compte les filiations paternelle et maternelle¹²³. Qui plus est, les noms n'y étaient pas reliés à la parenté, ils étaient exclusifs et chaque individu pouvait en posséder plusieurs substituts au cours d'une vie. Certains demeuraient secrets; à d'autres faisant appel à la protection des esprits s'additionnèrent les prénoms chrétiens. Dans les registres des missionnaires, des postes, du gouvernement, peuvent être convertis en patronymes, et selon une orthographe extrêmement variable : 1) indifféremment le nom indien d'un individu ou de son père, 2) la traduction en anglais du nom (ex : Thunder au lieu de Maniton), 3) le prénom de baptême du père ou de la mère (ex : Adams), 4) la transmission du patronyme d'un Anglais (catéchiste, commis, élèves de la classe de l'enfance d'un missionnaire, etc.), (ex : Cochran, Anderson). Les auteurs n'arrivent à reconstituer les lignées de 25 patronymes entre 1870 et 1950 que par le travail minutieux et complexe du croisement d'enquêtes orales doublé de la confrontation des archives religieuses, de celles des postes de la Compagnie de la Baie D'Hudson et de celles des traités du gouvernement fédéral¹²⁴.

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

Chargé d'établir l'âge de certains Innus éventuellement éligibles à la pension de vieillesse, il mettait peu d'espoir dans les recherches qu'il devait effectuer dans les registres d'état civil de la mission : « Avec ces gens-là, vous ne savez jamais à qui vous avez affaire : ils passent leur temps à changer de nom.¹²⁵ »

¹²⁰ *Ibid.*, p. 85; Yvette Mollen, « Transmettre un héritage. La langue innue », *Cap Aux Diamants*, no 85, printemps 2006, p. 22.

¹²¹ José Mailhot, *Au pays des Innus*, op. cit., p. 89.

¹²² *Ibid.*, p. 84

¹²³ Mary Black Rogers and Edward S. Rogers, « Adoption of patrilineal Surname System by bilateral Northern Ojibwa: Mapping the learning of an Alien System », William Cowan, ed., *Papers of the Eleventh Algonquian Conference*, Carleton University, 1980, p. 198-231.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 200-210, 213-215

¹²⁵ José Mailhot, *Au pays des Innus*, op. cit., p. 83.

« Il faut se rendre à l'évidence, l'histoire d'une population mobile comme celle des Innus n'a rien à voir avec celle de communautés villageoises¹²⁶ ». Cette remarque est fondamentale pour l'écriture de l'histoire des nomades : les archives occidentales d'identification et de mesure des populations : recensements, registres de baptême, de mariage et de décès, (et même les journaux de voyages) sont conçus pour des populations sédentaires. Les nomades échappent à bien des égards à ces instruments de mesure !

Nous ne prétendons pas qu'il soit totalement impossible de reconstituer des généalogies autochtones remontant au 17^e siècle. Ce l'est cependant habituellement sauf dans des conditions exceptionnelles de tenue des archives, de validité et de fiabilité des renseignements, de possibilités de confrontations de plusieurs sources que cela peut se réaliser. Habituellement, l'absence de traces n'implique ni l'absence de filiations ni la disparition des populations.

8.2) De quelle communauté s'agit-il ?

Il importe maintenant de nous attacher aux difficultés qu'a posées aux observateurs européens l'identification des regroupements humains. Soulignons la toute première : de la conviction de Christophe Colomb d'avoir découvert les Indes. Il en a résulté le qualificatif erroné d'« Indiens » pour les habitants du continent « nouveau » ! Les Wendats de la baie Georgienne furent qualifiés du « Hurons » pour la similitude, aux yeux des Français, entre la raie de cheveux redressés au centre du crâne et celle à rebrousse poil du sanglier. L'exonyme « Iroquois » signifiant « assassins » d'origine probable basque s'est imposé au lieu de l'endonyme « Haudenosaunee ». Enfin, pour ce qui nous concerne, retenons l'exonyme accordé par Champlain et les missionnaires de « Montagnez », « Montagnets » ou « Montagnais », c'est à dire « habitants des montagnes » au lieu de l'endonyme « Innu ».

L'exonyme « Montagnez » fut transcrit pour la première fois par Champlain en 1603 et repris sous différentes variantes typographiques¹²⁷, mais il est probablement plus ancien, vu la présence des pêcheurs et baleiniers dans le Golfe depuis le début du 16^e siècle. Il fut repris sur une carte de Marc Lescarbot. Il désignait les premiers habitants de la rive nord du St-Laurent dans la région du Saguenay¹²⁸. Au cours du 17^e siècle, l'exonyme « Montagnais » s'est appliqué à un espace géographique beaucoup plus vaste, celui des bandes séjournant l'été (et depuis des temps immémoriaux) à l'embouchure des rivières sur toute la rive nord du fleuve, tandis que l'exonyme « Naskapi » désignait les populations plus au nord¹²⁹.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁷ Champlain, *Oeuvres*, vol. 1, *op. cit.*, p. 9, 12, 22 ; « Montagnez » dans *ibid.*, vol 1, p. 56; « Montagnets » dans *ibid.*, vol. 2, p. 173; « Montagnars » dans *ibid.*, vol. 1, p. 194; « Montagnairs » dans *ibid.*, vol 2, p. 22.

¹²⁸ Paul Charest, « Les Montagnais d'autrefois, les Innus d'aujourd'hui », *art. cit.*, p. 10; Paul Charest et Daniel Clément, « Présentation. Les Montagnais ou Innus à l'approche du XXI^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol 27, no 1, 1997, p. 3.

¹²⁹ Leacock, Eleanor, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », *loc. cit.*, p. 156.

9) Endonyme et exonyme : des terrains minés

L'ethnonymie est un terrain miné. Il en va de même de la toponymie. C'est précisément pour cette raison que tous les articles de l'incontournable outil de référence qu'est le *Handbook of North American Indians* comportent une section élaborée intitulée : « Synonymy¹³⁰ ». Plusieurs auteurs ont traité des problèmes et des défis posés. Commençons par Sylvie Vincent, qui apporte les trois précisions suivantes :

La première a trait aux liens entre le nom du groupe, le groupe lui-même et le territoire qu'il occupe. A priori ces trois éléments semblent indissociables. En réalité, et surtout si l'on se situe dans le long terme, l'existence d'un nom n'est pas forcément liée à l'existence d'un groupe ni d'un territoire occupé par celui-ci. Un même groupe, par exemple, peut être désigné par plusieurs noms, un nom peut être délaissé sans que le groupe qu'il avait désigné jusqu'alors disparaisse pour autant, un même nom peut être attribué, selon les époques, à des groupes vivant dans des régions différentes, etc.¹³¹

En somme précise-t-elle, il ne faut pas confondre l'histoire des noms de groupes avec celle des «groupes eux-mêmes ou de leur occupation territoriale». Poursuivons. Se référant à Dans l'introduction générale au volume 5, Arctic, du Handbook of North American Indians, dans laquelle le linguiste spécialiste de langues autochtones, Ives Goddard, expose longuement la polysémie du mot « Eskimo », José Mailhot conclut : la même thèse :

The problem here is to establish precisely which group the ethnonym designates. The trap into which historians and ethnologists often fall is that assuming that a given ethnonym has always had the same reference it has in the present. [...] The first lesson we draw [...] is that the equation « ethnonym = group » should not be taken for granted. Different terms may be used to designate one and the same group while one term can often refer to several groups¹³².

Retenons, à titre illustratif, cinq études portant sur la variabilité des référents pour un même ethnonyme :

- 1) José Mailhot démontre que les « Esquimaux » dont les sources décrivent la présence « sur toute la côte nord du Saint-Laurent et jusqu'à Tadoussac, et même dans le bassin du Saguenay et aussi loin qu'à l'intérieur des terres jusqu'au lac Saint-Jean¹³³ » ne sont pas des Inuits qui auraient connu une formidable expansion de leur aire d'occupation avant d'en disparaître pour se replier plus au nord. En réalité, dans les sources avant 1725, le terme « Esquimaux » réfère tantôt aux Inuits, tantôt aux Micmacs, tantôt aux Montagnais¹³⁴!
- 2) Edward S. Rogers et Eleanor Leacock soulignent qu'un même ethnonyme peut désigner deux groupes éloignés sans rapport l'un avec l'autre. Tel est le cas de

¹³⁰ William C. Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian institution, 1984, 20 volumes.

¹³¹ Sylvie Vincent, communication personnelle.

¹³² Ives Goddard, «Synonymy» dans « Preface » de David Damas, *Arctic*, volume 5 de William C. Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian institution, 1984, p. 5-6. José MAILHOT "Beyond Everyone's Horizon Stand the Naskapi", *Ethnohistory*, Vol. 33, No 4, 1986, p. 384-385;

¹³³ José Mailhot, « À moins d'être son Esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XIII, No 2, 1983, p.85.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 85

Ce témoignage est révélateur à plusieurs égards de l'existence d'appartenances au-delà des groupes régionaux et des lieux de résidence. Les Montagnais y sont présentés comme une nation au même titre que les Abénaquis. Le document précise : «Montagnais du lac St-Jean», ce qui, implicitement, laisse entendre qu'il y a d'autres Montagnais ailleurs. Ces derniers protestent contre la venue de chasseurs étrangers abénaquis venus dans leur pays, sur leurs terres, c'est à dire « dans l'Étendue des terres du lac St-Jean, « contrairement à la règle entre eux que chacun chasse sur ses terres ». S'exprime ici clairement le rattachement à un «chez-nous» défini comme un vaste territoire, manifestement plus grand que celui d'une bande. Enfin, ces trois Montagnais affirment que les Papinachoïs de l'amont de la Bersimis vers le nord¹⁴⁹ « sont de leurs mêmes terres», c'est-à-dire Montagnais comme eux. Le champ référentiel de «Montagnais» est ici manifestement inclusif.

En somme, au fur et à mesure de l'intensification des contacts, les perceptions des Européens ont évolué. Dans ce qui leur apparaissait au début une poussière d'appartenances locales disparates, ils saisirent graduellement des ressemblances et des réseaux, pour finalement pouvoir penser : c'est partout le même monde ; pour le dire autrement dans leurs perceptions, le référent «Montagnais» est devenu un générique. C'est ce qu'a démontré la chercheuse et linguiste José Mailhot qui a suivi toutes les variantes du mot « Esquimau », puis de celui de « Naskapi » défini en opposition au mot « Montagnais¹⁵⁰ ». L'analyse fine et méthodique qu'elle a conduite des archives, des *Relations* et des cartes géographiques, de la correspondance officielle permet de voir la dynamique entre des groupes régionaux et la nation montagnaise, de même que l'évolution de la compréhension qu'en eurent les missionnaires¹⁵¹. Nous présentons ici les résultats relatifs aux Montagnais.

Partons d'une citation du jésuite Richard de 1643, qui raconte comment les néophytes montagnais de Sillery et de Tadoussac vont rejoindre toutes les petites nations du Nord avec lesquelles ils ont commerce, pour y porter le nom de Jésus-Christ. Nous y apprenons que ces Montagnais connaissent donc tout l'arrière pays :

Non seulement les Sauvages de ces quartier-là ont ouy parler de Nostre sainte Foy, mais aussi quantité de petites nations du Nord, Dont voicy les noms : Les Kakouchakhi, ceux qui se trouvent à Maouatchihitonniam, c'est le lieu où les Hurons font leurs assemblées, Venant traiter avec les Nations du Nord ; les Mikouachakhi, les Outakouamiouek, les Mistasinouek, Oukesestigouek, Mouchaoua-ouastiirinioek, Ounachkapiouek, Espamichkon, Astouregamigoukh, Oueperigoueiaouek, Oupapinachouek, Oubestamiouek, Attikame-Gouek. Les Chrestiens de Saint Joseph et de Tadoussac ont porté le nom de Jesus-Christ dans toutes ces petites Nations, avec lesquelles ils ont commerce. Le iour qu'ils commencent de voir, croistra avec le temps iusques à son Midy¹⁵².

¹⁴⁹ David Pentland, « Synonymy », in Rogers, Edward S. and Leacock, Eleanor B., « Montagnais-Naskapi », *loc. cit.*, p. 187

¹⁵⁰ José Mailhot, « À moins d'être son Esquimau... », *op. cit.*, p.85.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 86-87.

¹⁵² *Relations des Jésuites*, vol. 3, 1643, p. 38.

Voyons l'analyse qu'en propose José Mailhot et l'apparition d'un premier générique : « Nations du Nord » :

Toutes les appellations énumérées dans ce texte semblent désigner des groupes régionaux mais leur localisation est vague. Situées au nord par rapport à Tadoussac, ces « petites nations » n'étaient pas en contact avec les Européens mais elles entretenaient des relations commerciales avec les Indiens de Tadoussac et de Sillery, déjà en voie de christianisation. On ne peut s'empêcher d'établir un lien entre la *Relation* de 1643 et l'apparition de la mention « Nations du Nort » sur une carte imprimée peu après par Sanson (1650). Le cartographe les a situées à l'intérieur des terres, entre la tête des rivières «Tadoussac» et «Chichessedec» (Carte 1).



Carte 1. Détail de Amérique Septentrionale de N. Sanson (1650)

José Mailhot explique ensuite comment le champ référentiel du terme « Montagnais » s'est graduellement étendu à partir du 17^e siècle pour inclure de plus en plus de groupes au fur et à mesure du progrès des connaissances acquises par les Français. « Montagnais » est devenu un terme générique :

Mais il faut aussi voir ce qu'il en était du rapport sémantique entre les termes *Naskapis* et *Montagnais* à cette époque. Celui-ci, on le sait, fut d'abord appliqué par Champlain, puis par les Jésuites de Tadoussac, aux populations du bassin du Saguenay mais son champ référentiel s'étendit progressivement pour inclure de plus en plus de groupes à mesure que les connaissances des Français s'accroissaient (Mailhot et al. 1980 : 74)¹⁵³. Son acception, au milieu du XVIII^e siècle, était très différente de celle qu'il avait au début du XVII^e siècle. Les cartes de l'époque sont sur ce point très claires.

Sur certaines des cartes de Laure, on ne trouve qu'une série de termes désignant des groupes régionaux tels que « Tadoussaciens », « Chekoutimiens », « Mistassins », « Papinachois », « Nitchikiriniouetz ou gens de la Loutre » et « Ouchestigouetz » parmi lesquels se trouve « Ouneskapiouetz » (voir par exemple Laure 1731)¹⁵⁴. Sur d'autres, par contre, « MONTAGNETS » est imprimé en caractères nettement plus gros, espacés de façon à ce que le terme couvre presque toute la surface de la carte (voir par exemple Laure 1733)¹⁵⁵. Nous avons là l'indice d'une classification : « Montagnets » était alors un terme générique. C'est donc dire que dans l'esprit du cartographe, tous les groupes nommés qui occupaient le territoire du Domaine du Roi étaient considérés comme *Montagnais* et que les *Naskapis* en constituaient un parmi d'autres (carte 3).

Cela se vérifie d'ailleurs dans un passage d'un document daté du 28 octobre 1744. Il s'agit d'un mémoire rédigé par Cugnet et Estèbe, alors locataires des Postes du Roy¹⁵⁶ :

« Les Sauvages Montagnais divisés En plusieurs nations sous les noms particuliers de Mistassins, chichertigaux, Papinachois, Nascapis & habitués dans la profondeur des Terres du Domaine ne peuvent se rendre dans les Postes qui y ont Été Etablis qu'avec beaucoup de difficultés¹⁵⁷. »

¹⁵³ José Mailhot et al., « On est toujours l'Esquimau de quelqu'un », dans *Les Inuit du Québec-Labrador méridional – The Inuit of Southern Quebec-Labrador*, éd. par C. A. Martijn et N. Clermont, *Études/Inuit/Studies*, vol. 3, no. 1-3, 1980, p. 59-76.

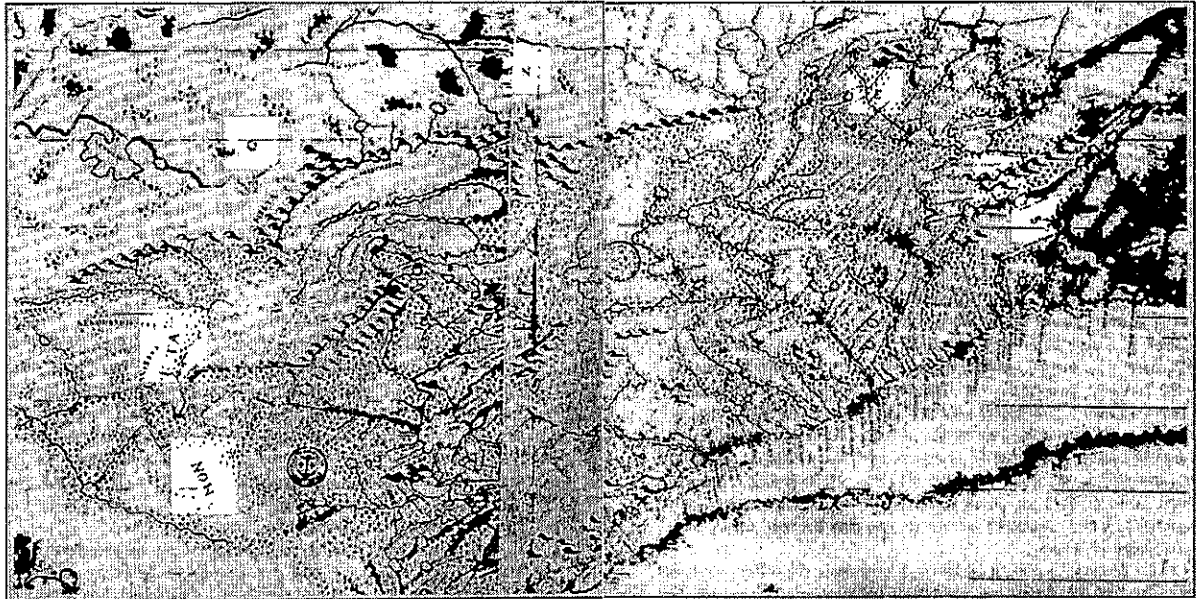
¹⁵⁴ P. Laure, 1731, *Carte du Domaine du Roy en Canada dédiée à Monseigneur le Dauphin...a checoutimi le 23^e d'août 1731*, Archives publiques du Canada, Collection nationale de cartes et plans, H3/300-1731.

¹⁵⁵ P. Laure, 1733, *Carte du Domaine du Roy en Canada dédiée à Monseigneur le Dauphin...mise au net et corrigée sur de bons mémoires par Sr. Guyot, président du grenier à Sel à Versailles*, Archives publiques du Canada, Collection nationale de cartes et plans, V1/300-1733.

¹⁵⁶ José Mailhot, « À moins d'être son Esquimau... », *art. cit.*, p. 87.

¹⁵⁷ GREAT BRITAIN, PRIVY COUNCIL, 1927 : *In the Matter of the Boundary between the Dominion of Canada and the Colony of Newfoundland in the Labrador peninsula*, William Clowes and Sons, London, 12 vols, vol. 6, p. 2748, cité par José Mailhot, « À moins d'être son esquimau... », *art. cit.*, p.87.

Carte S. Carte du Domaine du Roy en Canada dédiée à Monseigneur le Dauphin... de P. Laure (1733)



En résumant pour 1643, nous obtenons pour les « Sauvages de ces quartiers là » du nord du Domaine du Roy la liste de quatorze nations où, rappelons-le, les « chrétiens de Saint-Joseph [Sillery] et de Tadoussac ont porté le nom de Jésus-Christ dans toutes ces petites nations, avec lesquelles ils ont commerce ». C'est donc de ses néophytes que le père Richard apprend à identifier les nations du nord de Tadoussac que Sanson localise sur sa carte en 1650. Une carte de 1731 du père Laure identifie une série d'ethnonymes désignant des groupes régionaux, mais sur une autre du même auteur, en 1733, se trouve l'indice classificatoire d'un terme générique en grosses lettres, ce qui implique que dans l'esprit du cartographe tous les groupes nommés du Domaine du Roy, y compris les Naskapis, étaient des Montagnais, classification que reprend Cugnet, le fermier du Domaine du Roy. En somme, le père Laure puis Cugnet reconnaissaient alors un ensemble géographique, linguistique et culturel montagnais.

Nous savons qu'à partir de la Conquête, missionnaires et autorités britanniques ont retenu le générique « Montagnais » pour l'ensemble du territoire couvert par le Saguenay-Lac Saint-Jean et par la Côte Nord; les multiples anciennes désignations tombèrent en désuétude¹⁵⁸. Cela résulte, comme nous l'avons déjà souligné, d'une meilleure connaissance tant du territoire que de la société montagnaise. Missionnaires et autorités politiques françaises puis anglaises ont pris conscience d'une vaste unité d'appartenance montagnaise au-delà des groupes locaux, réalité ancienne qui avait échappé aux observateurs des premières décennies des contacts. Ce décalage entre la perception européenne et la réalité montagnaise n'était que normal, les premiers observateurs devant tout apprendre d'un monde étranger au leur. À l'évidence, une réalité sociale pan-montagnaise préexistait à la perception qu'en eurent les Européens. Elle avait pour fondement l'existence d'une culture et d'appartenances communes inscrites dans la parenté

¹⁵⁸ Maurice Ratelle, *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours*, Publication no 2700 du ministère de l'Énergie et des Ressources. Gouvernement du Québec, 1987, p. 84.

extensible généalogiquement et géographiquement, dans la «souplesse structurale d'une organisation sociale nomade¹⁵⁹», dans le partage d'une même mythologie, d'une langue, d'un même environnement.

11) Les épidémies

Depuis la conquête européenne du continent, c'est-à-dire depuis 1492, l'histoire de ses premiers peuples a été caractérisée par une terrible dépopulation qui a duré quatre siècles. C'est en effet au cours de la décennie 1890-1900 que ces populations atteignirent leur niveau le plus bas, qui fut suivi partout d'une reprise démographique dans l'ensemble des Amériques. Les chercheurs évaluent que la dépopulation fut de l'ordre de 20 pour 1, soit 95%. Une énorme littérature porte sur cette question, une des difficultés majeures consistant à mesurer la taille des populations avant 1492. Tous les chercheurs reconnaissent toutefois l'ampleur de la catastrophe.

Qu'en fut-il des Innus? Nous disposons de plusieurs témoignages sur l'évolution de leur population qu'il nous importe d'analyser à la lumière des acquis de la démographie historique. Commençons par faire le point sur ces acquis. Selon le démographe historien Russel Thornton, qui a fait la synthèse la plus marquante de ces débats :

- 1) Entre 1492 et 1900, la population de 72 millions d'autochtones des Amériques aurait décréu de 94%, les 5 millions d'habitants des États-Unis contigus de 95%, les 2 millions d'habitants du Canada et d'Alaska de 93%¹⁶⁰. La plupart des chercheurs contemporains reprennent ces taux de dépopulation à partir d'une fourchette d'évaluation des populations initiales qui varient autour de 8 millions pour les États-Unis et de 1 million pour le Canada¹⁶¹.
- 2) Les facteurs de dépopulation furent, dans l'ordre d'importance, les épidémies, les guerres et les génocides, la destruction des modes de vie avec les déportations et le remplacement des premiers habitants par des populations allochtones¹⁶². La dépopulation relève donc de l'ensemble de ces facteurs, non pas seulement des seules épidémies, bien que celles-ci aient constitué le principal facteur. Tous ces facteurs sont inter-reliés. Les épidémies engendrent la famine, elles engendrent également les « guerres du deuil » pour remplacer les morts. Les guerres exercent des coupes sombres dans des populations et les vaincus dépossédés sont vulnérables aux maladies. L'expropriation territoriale, les déportations, les regroupements forcés, le travail dans les mines et l'imposition de lourds tributs, caractéristiques de la colonisation hispanique, induisent famine, maladie, mort¹⁶³.

¹⁵⁹ Claude Gélinas, *Perspective anthropologique sur l'existence de présumées communautés métisses*, op. cit., p. 90.

¹⁶⁰ Russel Thornton, *American Indian Holocaust and Survival. A population history since 1492*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987, p. 25, 32, 42, 43.

¹⁶¹ Gisèle Levasseur, *S'allier pour survivre. Les épidémies chez les Hurons et les Iroquois entre 1634 et 1700, une étude ethnohistorique comparative*, Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval, 2009, p. 24; Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1985, p. 323; Robert Larocque, « L'introduction de maladies européennes chez les autochtones des XVIIe et XVIIIe siècles », *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol 12, no 1, 1982, p. 13.

¹⁶² Russel Thornton, *American Indian Holocaust*, op. cit., p. 43-53.

¹⁶³ Henry F. Dobyns, *Their Number Become Thinned. Native American Population Dynamics in Eastern North America*, Knoxville, New Berry Library, University of Tennessee Press, 1983, p. 8-15.

- 3) Les épidémies ont constitué le principal facteur de déclin des populations. Les principales furent : la variole, la peste, le choléra, les fièvres typhoïdes, la scarlatine, la diphtérie, les oreillons, la coqueluche, le rhume, etc.¹⁶⁴ Les autochtones avaient une déficience immunitaire contre les agents pathogènes associés à ces maladies. Cette vulnérabilité résultait d'un facteur objectif hors de la volonté des hommes, l'unification microbienne du monde¹⁶⁵. Les Amériques, tout comme l'Océanie constituaient des isolats dont les populations vivaient dans un univers microbien distinct de celui de la masse continentale euro-asiatique et africaine. Globalement cette dernière était moins salubre pour la vie humaine à cause de la pratique généralisée de l'élevage (bovidés, suidés, équidés, ovidés, capridés, gallinacés, anatidés, félidés, etc.). L'Amérique ne partageait avec les autres continents que l'élevage du chien et, dans sa partie sud, n'avait en propre que le lama et l'alpaga¹⁶⁶. Les maladies nouvelles étaient associées à l'élevage millénaire des animaux domestiques pour lesquels les habitants du « vieux monde » avaient développé des anticorps, ce dont étaient dépourvus les autochtones d'Amérique et d'Océanie.

L'Amérique n'était évidemment pas dépourvue de maladies (tuberculose, dysenterie, pneumonie, grippe, syphilis), mais à l'inverse, les allochtones ne souffraient pas de déficience immunologique pour les combattre, à l'exception de la syphilis dont le tréponème distinct de la variété européenne était pour les Européens extrêmement virulent¹⁶⁷.

- 4) De toutes les épidémies, la variole fut la plus meurtrière. À l'état endémique en Europe, elle frappa durement le Mexique dès 1520¹⁶⁸, mais sans atteindre l'ensemble du territoire actuel des États-Unis et du Canada. Elle apparut dans les colonies britanniques et se répandit sur les rives du St-Laurent en 1634.
- 5) La virulence plus grave des épidémies était reliée :
- a) À la taille et à la densité des populations affectées. Les urbains étaient donc plus durement affectés que les cultivateurs sédentaires qui l'étaient davantage que les nomades. En somme, la densité et la proximité constituent des facteurs de vulnérabilité, tandis que la dispersion, les isolats et l'existence de zones tampons inhabitées réduisent la vulnérabilité. Ainsi, le Mexique central perd-il, entre 1520 et 1620, 97% de sa population¹⁶⁹. Bruce Trigger, pour sa part, pour la période entre 1520-1635 qui correspond à 5 générations, y évalue le taux de dépopulation à 95%¹⁷⁰.

¹⁶⁴ Russel Thornton, *American Indian Holocaust*, op. cit., p. 44.

¹⁶⁵ Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1973, p. 28.

¹⁶⁶ Dean R. Snow and Kim M. Lanphear, "Contact and Indian Depopulation in the Northeast : The Timing of the First Epidemics", *Ethnohistory*, vol 35, no 1, 1988, p. 16.

¹⁶⁷ Russel Thornton, *American Indian Holocaust*, op. cit., p. 39-40.

¹⁶⁸ Henry F. Dobyns, *Their Number Become Thinned*, op. cit., p. 8.

¹⁶⁹ Dean R. Snow and Kim M. Lanphear, « Contact and Indian Depopulation in the Northeast », art. cit., p. 16.

¹⁷⁰ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les blancs*, op. cit., p. 323.

- b) À la proximité des peuplements coloniaux avec présence d'enfants. La variole étant alors endémique en Europe, les enfants en étaient les principales victimes, et ce sont les survivants parmi eux qui devenaient adultes¹⁷¹. Pour les Européens, il en allait de même de la plupart des autres maladies infantiles (scarlatine, oreillons, etc.).
- c) À la présence d'Européens parmi les Amérindiens. Les *Relations* des jésuites sont très explicites à cet égard¹⁷². Ainsi les missionnaires écrivent-ils en 1647 : « Les fléaux qui humilient les superbes, nous devancent ou nous accompagnent par tout où nous allons comme ils ont devance et accompagne ceux qui nous ont precedez en la publication de l'Evangile ». ¹⁷³ Chez les Hurons, où les missionnaires sont accompagnés de donnés (serviteurs laïques) doublés d'une présence militaire française, les chrétiens sont deux fois plus touchés par la maladie que les « infidèles »¹⁷⁴. Le père Laure fait une observation semblable à Tadoussac en 1721 : « Que les sauvages attribuèrent cette espèce de contagion aux marchandises et quoy qu'on taschast de les détromper néanmoins il y a quelqu'apparence qu'elles se ressentaient un peu de la peste de Marseille puisqu'à la seule ouverture des ballots, le commis avec quelques-uns de ses domestiques eurent un prompt accez de fièvre et qu'il n'y eut gueres de sauvages malades que ceux qui venaient d'acheter des hardes¹⁷⁵ ». Si la maladie suit et entoure les missionnaires, cela implique qu'ils voient toujours plus de morts autour d'eux qu'il n'y en a dans des communautés semblables distantes où il n'y a pas de missionnaire. La mesure de l'épidémie dans l'œil du missionnaire devrait en conséquence être régulièrement trop élevée.
- d) Au port de vêtements européens, facteur de contagion variolique puisque le virus peut demeurer longtemps actif dans des étoffes¹⁷⁶. La première preuve d'une guerre bactériologique remonte à 1765, au fort Pitt (Pittsburg) alors que le général Amherst fit distribuer par son subordonné, le colonel Bouquet, des « couvertes empoisonnées » à des ambassadeurs de Pontiac.

¹⁷¹ Dean R. Snow, and Kim M. Lanphear, « Contact and Indian Depopulation in the Northeast », *art. cit.*, p. 16; Russel Thornton, *American Indian Holocaust*, *op. cit.*, p. 65.

¹⁷² Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 19, p. 90-92, 210; vol. 28, p. 40; vol. 31, p. 120-122; vol. 14, p. 34, 218; vol. 15, p. 22; vol. 19, p. 90, 92, 94 dans Gisèle Levasseur, *S'allier pour survivre*, *op. cit.*, p. 236.

¹⁷³ *Relations des Jésuites*, vol. 4, 1647, p. 39 ; Roland Chamberland, Jacques Leroux, Steve Audet, Serge Bouillé, Mariano Lopez, *Terra Incognita des Kotakoutouemis. L'Algonquie orientale au XVIIIe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval et Musée des civilisations, 2004, p. 214.

¹⁷⁴ Thwaites, *Jesuit Relations*, vol. 28, p. 40 dans Gisèle Levasseur, *S'allier pour survivre*, *op. cit.*, p. 197; Robert Larocque, « L'introduction de maladies européennes... », *art. cit.*, p. 22-23.

¹⁷⁵ Arthur E. Jones, ed., *Mission du Saguenay : Relation inédite du R. P. Pierre Laure S. J., 1720-1730*, Montréal, 1889, p. 51. « [...] il y eut en 1721 témoigne le père Laure, une espèce de contagion à Chekoutimi qui m'emporta en moins d'un mois trente adultes. Sans doute que les marchandises avaient contacté le mauvais air de Marseille, car du déballage des étoffes nous fûmes tous incommodés ». Lorenzo Angers, « Chicoutimi poste de traite 1720-1740 », *Saguenayensia*, vol. 12, no 1, 1970, p. 5, cité dans Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation. Le colonialisme d'exploitation sur le Domaine seigneurial du roi 1652-1859*, juin 2009, Rapport dans la cause 150-05-002108-001, p. 45.

¹⁷⁶ Robert Larocque, « L'introduction de maladies européennes... », *art. cit.*, p. 22.

- 6) La déficience immunitaire a été contrée des trois manières suivantes.
- a) Par la sélection naturelle des humains les plus résistants qui, en se reproduisant, ont transmis leurs gènes aux générations subséquentes. Graduellement, les populations autochtones ont ainsi amélioré leur résistance aux pathogènes¹⁷⁷.
 - b) Par la sélection naturelle des agents microbiens et viraux les moins virulents, puisqu'avec l'effondrement démographique, les agressions les plus virulentes ne laissaient pas le temps aux victimes humaines de transmettre avant de mourir leur maladie à leurs semblables désormais plus éloignés. Il s'est établi un équilibre entre humains moins vulnérables et agents infectieux moins létaux.
 - c) Par le métissage des autochtones et des allochtones, ce qui assurait à leur descendance une part de la résistance des Européens et des Africains. Les enfants issus de ces unions étaient donc plus résistants aux maladies que leurs parents autochtones. Au final, la résistance s'est accrue avec l'amplification du métissage.

11.1) Les épidémies dans le nord-est de l'Amérique

Il ne semble pas que les terribles pandémies du Mexique se soient reproduites systématiquement au nord de ce pays; cependant, l'archéologie nous révèle tout de même des traces d'épidémies dans la région du Lac Ontario au milieu du XVI^e siècle¹⁷⁸. Nous savons qu'à l'hiver 1535-1536, les Stadaconéens ont probablement été infectés par l'équipage de Jacques Cartier¹⁷⁹. En 1611, Champlain rapporte l'arrivée de 24 canots d'Algonquins plutôt que les 300 attendus, plusieurs étant partis à la guerre mais plusieurs aussi fauchés par « une fièvre qui s'estoit mise parmi eux, plusieurs étant morts¹⁸⁰ ».

Le père jésuite Biard écrit en 1611 que les Micmacs :

« s'étonnent et se plaignent souvent de ce que dès que les Français hantent et ont commerce avec eux, ils se meurent et se dépeuplent. [...] car, ils assurent qu'avant cette hantise et fréquentation, toutes leurs terres étaient fort peuplées, et historient par ordre, côte par côte, qu'à mesure qu'ils ont commencé à trafiquer avec nous, [les Français], ils ont plus été ravagés de maladies¹⁸¹ ».

Au cours des années 1616-1620, les populations algonquiennes d'agriculteurs sédentaires des rives de la Nouvelle-Angleterre furent très gravement affectées par la maladie (probablement la peste); c'était apparemment pour la première fois et la maladie ne semble pas avoir circulé à l'intérieur des terres¹⁸². Selon le père Charlevoix, qui écrit au 18^e siècle, les Malécites qui peuplaient « autrefois tout le pays, depuis le Port Royal jusqu'à Kinibequi » (le pourtour de la baie de Fundy) « sont réduits à très peu de choses »¹⁸³. Il semble donc que les populations des

¹⁷⁷ Henry F. Dobyns, *Their Number Become Thinned*, op. cit., p. 10.

¹⁷⁸ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les blancs*, op. cit., p. 332.

¹⁷⁹ Dean R. Snow and Kim M. Lanphear, « Contact and Indian Depopulation in the Northeast... », art. cit., p. 18; Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les blancs*, op. cit., p. 330.

¹⁸⁰ Champlain, *Oeuvres*, vol 1, op. cit., p. 261.

¹⁸¹ *Relations des Jésuites*, vol. 1, 1611, p.14.

¹⁸² Dean R. Snow and Kim M. Lanphear, « Contact and Indian Depopulation in the Northeast... », art. cit., p. 21.

¹⁸³ François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, 3 vols., Montréal, Élysée, 1976 (1744), vol. 1, p. 133.

rives de l'Atlantique Nord aient été infectées dès les débuts du 17^e siècle, par contre il n'existe pas de trace documentaire ou archéologique d'épidémies ayant frappé les Innus au début de ce siècle.

Les cycles d'épidémies se sont implantés en Amérique du Nord-Est à partir de 1633. Le tableau ci-dessous donne le détail des régions touchées par les épidémies de variole entre 1633 et 1765. Comme nous le savons, il y eut bien d'autres maladies. Nous observons à ce tableau que les très grandes aires recouvertes par la variole ont le plus souvent atteint la vallée du St-Laurent et l'Est canadien :

Épidémies de variole chez les Amérindiens du Nord-Est¹⁸⁴

Années	Régions touchées
1633-40	Nlle Angleterre, Grands Lacs, Vallée du St-Laurent
1662-63	État de New York, Est canadien
1669-70	État de New York, Est canadien, Nlle Angleterre
1676-79	État de New York, Nlle Angleterre, Québec, Grands Lacs
1688-91	État de New York, Québec
1702-03	État de New York, Vallée du St-Laurent
1715-21	État de New York, Nlle Angleterre
1730	État de New York, Nlle Angleterre, Est canadien
1738	Baie d'Hudson
1746-47	État de New York
1752	Grands Lacs
1755-58	États de New York et Penn, Nlle Angleterre, Est canadien Grands Lacs
1765	Québec

La variole s'est déplacée vers l'ouest du continent avec la poussée coloniale à la fin du XVIII^e siècle et au XIX^e siècle. En 1780-1782, elle atteignait les Prairies et les Assiniboïnes en subirent une mortalité de l'ordre de 40%¹⁸⁵. Les populations autochtones y étaient demeurées plus vulnérables que celles de l'Est désormais plus résistantes. Cependant, encore en 1876-1878, une épidémie panaméricaine de variole courrait dans le bas St-Laurent¹⁸⁶. Parmi les épidémies à des époques anciennes, plusieurs sont difficiles à identifier, faute d'une documentation suffisamment explicite. Retenons une épidémie d'oreillons en Nouvelle-France en 1658-1659 et la « fièvre de Marseille », probablement le typhus chez les Naskapis en 1720¹⁸⁷, la scarlatine dans les Grands Lacs en 1637, 1708-1720 et 1793, dans la vallée du St-Laurent en 1708-1710¹⁸⁸. Soulignons une fois de plus que ces maladies fréquemment mortelles pour les autochtones ne l'étaient que faiblement pour les allochtones.

¹⁸⁴ J. Duffy, « Smallpox and the Indians in American colonies », *Bull. of the History of Medicine*, vol. 25, 1951, p. 324-341, dans Robert Larocque, « L'introduction de maladies européennes... », *art. cit.*, p.20.

¹⁸⁵ Arthur Ray, *Indians in the Fur Trade, their role as hunters, trappers and middlemen in the lands southwest of Hudson Bay 1660-1870*, Toronto, University of Toronto Press, 1974, p. 108.

¹⁸⁶ Henry F. Dobyns, *Their Number Become Thinned, op. cit.*, 1983, p. 15.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 17, 21.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 32.

12) Les Innus et le dépeuplement

Nous chercherons à évaluer ici l'ampleur du dépeuplement chez les Innus de manière comparative avec les autres nations autochtones. Cela implique d'observer l'effet différentiel des épidémies, si tel fut le cas, puis l'ensemble des autres facteurs ayant pu contribuer à une baisse de la population. La première étape consiste à procéder à la critique documentaire.

12.1) Critique des sources

Les 7 années de 1634-1640 furent les pires et les maladies (variole, influenza, scarlatine) universelles : Nouvelle-Angleterre, Acadie, vallée du St-Laurent, Grands Lacs¹⁸⁹. Voyons quelques citations. Commençons par celle de 1643-1644 du père Vimont rendant compte des missions chez les Algonquiens:

Tous ces accidens ont tellement esclaircy nos sauvages que là ou l'on voyait il y a huict ans [environ 1635-1636] quatre-vingt à cent cabanes, à peine en voit-on maintenant cinq ou six. Et tel capitaine qui commandait pour lors à huict cents guerriers n'en compte plus à présent que trente ou quarante et, au lieu des flottes de trois ou quatre cents canots, nous n'en voyons plus que vingt ou trente. Et ce qui est pitoyable, c'est que ces restes de nations consistent quasi toutes en des femmes veuves ou filles qui ne sçauraient toutes trouver un mari légitime et qui partant sont en danger de souffrir beaucoup ou de faire de grandes fautes.¹⁹⁰

Dans la même *Relation*, le missionnaire cite un chef algonquin de l'île Aux Allumettes (île Morrison) : « Vous avez vu, il y a quelques années, les Algonquins en si grand nombre que nous étions la terreur de nos ennemis. Maintenant, nous sommes réduits au néant. Les maladies nous ont exterminés ; la guerre nous dépeuple ; la famine nous va poursuivant en quelque lieu que nous allions¹⁹¹ ».

La région de Tadoussac n'échappait pas aux fléaux. Deux ans après le père Vimont, le père Lejeune écrit ceci :

Ce que nous appelons Tadoussac est nommé des Sauvages Sadilege ¹⁹²[...]. On comptait autrefois sur les rives de ce port, trois cents guerriers ou chasseurs effectifs, qui faisaient environ avec leurs familles douze ou quinze cents âmes. Ce petit peuple était fort superbe ; mais Dieu le voulant disposé à recevoir son Fils, l'a humilié par des maladies qui l'ont quasi tout exterminé.¹⁹³

¹⁸⁹ Gisèle Levasseur, *S'allier pour survivre*, op. cit., p. 190-197; Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les blancs*, op. cit., p. 319-332.

¹⁹⁰ Lucien Campeau, *Monumenta Novae Francia*. Vol. VI, *Recherche de la paix 1644-1646*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 60. Tiré de Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation. Le colonialisme d'exploitation sur le Domaine seigneurial du roi 1652-1859*, op. cit., p. 45.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 215. Tiré de Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*, op. cit., p. 45.

¹⁹² Il s'agit d'une erreur d'impression dans les Relations des Jésuites (Thwaites, vol. 29, p. 122), il s'agit de « Sadiseg8 » signifiant l'embouchure tiré de : David Pentland, « Synonymy », in Rogers, Edward S. and Leacock, Eleanor B., « Montagnais-Naskapi », loc. cit., p. 186.

¹⁹³ *Relations des Jésuites*, vol. 3, 1645-46, p. 29-30. Tiré de Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*, op. cit., p. 45.

Ces mêmes épidémies ont frappé durant la même période les Hurons. Les jésuites en rendent compte dans leurs *Relations* avec plus de détails puisque c'est là leur principale mission. Bruce Trigger, qui en fait le bilan démographique, conclut que ces sept ans de malheur ont fauché la moitié de la population huronne¹⁹⁴. Gisèle Levasseur retient le même pourcentage¹⁹⁵. Cette évaluation est plausible et elle s'applique à une population sédentaire vivant dans des villages dont la taille oscille entre 500 et 2000 personnes. Cela est congruent avec l'information relative au Mexique central regroupant plusieurs millions d'habitants et où, entre 1520 et 1620, la population décline de 97%. Cependant, au regard des données qui précèdent, d'aucune manière n'est-il concevable de penser que la population des Innus ait décréu de 95% en 7 ans. Cela ne tiendrait pas davantage si l'on ne prenait en compte que celle du Saguenay-Lac St-Jean. La vulnérabilité génétique des Premières Nations apparaît très semblable à l'échelle du continent. Il n'y a pas de raisons que les Innus aient été la population la plus vulnérable des Amériques. Un taux de cet ordre a affecté la population mexicaine après un siècle, non pas 7 ans et cela concernait une population très dense, et en outre défaits par conquête militaire. Quant aux Hurons, une population sédentaire plus nombreuse et plus concentrée, en sept années, la mort y aurait fauché près de la moitié de la population, non pas le double!

Après une relâche de quelques années, vinrent d'autres vagues mortelles : 1653 (maladie affectant les enfants)¹⁹⁶; 1656-1657¹⁹⁷; 1661 (maladie contagieuse)¹⁹⁸; 1669-1670 (variole, Hurons, Montagnais, Algonquins)¹⁹⁹; 1678 (variole avec faible mortalité au Sault St-Louis)²⁰⁰; 1683 (fièvre)²⁰¹; 1687-1688 (rougeole)²⁰².

Quittons ce tableau pour nous arrêter à deux citations que nous présente Michel Lavoie dans son rapport. Cet auteur écrit :

À l'automne de 1669 la petite vérole emporta « environ deux cent cinquante personnes, tant Montagnais qu'Algonquins, Papinachois et Gaspésiens, de la Mission de Sillery et de Tadoussac²⁰³ ». Quelques mois plus tard, les missionnaires rapportaient que « la petite vérole a depuis un an furieusement désolé cette colonie. Les Montagnais et les Algonquins en sont quasi tous morts ».²⁰⁴

Nous voyons à ce passage que les Montagnais comme les Papinachois, tous deux Innus, les Algonquins et les Gaspésiens, c'est-à-dire les Micmacs, sont également terrassés. Nous savons aussi qu'à partir de ces années, les survivants de ces nations ont quitté Sillery, n'y laissant que les Hurons. Il s'agit là d'une stratégie efficace de survie : distanciation des populations européennes, ce qui désigne ici tout particulièrement Québec. Retenons aussi cette observation selon laquelle Montagnais et Algonquins seraient « quasi tous morts ». Il faut s'y arrêter pour

¹⁹⁴ Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les blancs*, op. cit., p. 347.

¹⁹⁵ Gisèle Levasseur, *S'allier pour survivre*, op. cit., p. 190.

¹⁹⁶ Thwaites, vol. 28, p. 40.

¹⁹⁷ Thwaites, vol. 43, p. 236.

¹⁹⁸ Thwaites, vol. 46, p. 254.

¹⁹⁹ Thwaites, vol., 53, p. 58-60, 74-76, 122-124.

²⁰⁰ Gisèle Levasseur, *S'allier pour survivre*, op. cit., p. 208.

²⁰¹ Thwaites, vol. 62, p. 236; vol. 63, p. 68-70, 80, 90.

²⁰² Levasseur, *S'allier pour survivre*, op. cit., p. 197-198 ; Archives du Canada, Colonies C11A F 9, vol. 9, f.5, 6 novembre 1687 dans Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*, op. cit., p. 31.

²⁰³ *Relations des Jésuites*, vol. 6, 1670, p. 7. Tiré de Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*, op. cit., p. 66.

²⁰⁴ *Relations des Jésuites*, vol. 6, 1670, p. 20. Tiré de Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation. Le colonialisme d'exploitation sur le Domaine seigneurial du roi 1652-1859*, op. cit., p. 66.

souligner avec quelle attention il importe de lire attentivement les sources. Quel est ici le référent de « colonie »? La Nouvelle-France ou bien la mission huronne de Sillery, puisque l'extrait est tiré du chapitre IV de la Relation des Jésuites de 1670 du père François Le Mercier qui commence ainsi : « De la Mission Huronne. Cette Mission a pris le nom de Nostre Dame, et est proche de la ville de Québec»? Il s'agit donc de Sillery. D'ailleurs, l'auteur précise : « La petite verole a depuis un an furieusement desolé cette colonie. Les Montagnais et les Algonquins en sont quasi tous morts. Nos Hurons qui en ont été presque tous atteints, attribuent leur guérison à Nostre Dame de Foy, qui ayant daigné choisir leur petite Eglise, pour lieu de sa demeure, a bien voulu prendre tous à sa protection²⁰⁵ ». Les décès concernent donc ici les Amérindiens de Sillery, non pas ceux de la colonie du Canada ou de la Nouvelle-France.

Passons maintenant à ce témoignage du père Albanel sur la mission de Tadoussac en 1669-1670:

Entre tous les objets dignes de compassion que j'y ay vus, ce qui m'a le plus touché, c'est la grande solitude et le peu de monde que j'ai trouvé dans cette belle et florissante Mission de Tadoussac, qu'on appelle la Mission de Sainte-Croix. Je la comparais avec ce qu'elle était autrefois, quand j'avais le bien de gouverner cette Église, et je n'y voyais que quelques restes misérables de son ancienne splendeur. Il y venait ordinairement tous les ans jusqu'à 1000 et 1200 personnes, et à peine y a-t-on vu cette année cent Sauvages. Elle a perdu plus de six vingt personnes [120] cet hiver, qui tous, l'automne passé, furent assez heureux que de se disposer à recevoir avec patience le fléau dont Dieu les a affligé cette année.²⁰⁶

Le père Albanel nous dit avoir vu à peine cent Amérindiens à la mission de Tadoussac, alors qu'il en venait habituellement 1000 à 1200. Il serait absurde de conclure ici au décès de plus de 1000 personnes. Que fait-on lorsqu'un lieu est mortel? On n'y va plus! À cette époque, les Innus n'étaient pas à ce point dépendants de la traite des pelleteries qu'ils ne pouvaient se priver de se rendre à un poste au risque de leur vie²⁰⁷. Ils avaient également la possibilité de traiter avec les pêcheurs du Golfe tout le long de la Côte Nord, loin de Tadoussac. Enfin, avec le voyage de Radisson, DesGroseilliers et Gillam à la Baie de James en 1668 et la fondation de la compagnie de la Baie d'Hudson en 1670, nous savons qu'ils pouvaient prendre cette direction.

Poursuivons avec le père Charlevoix décrivant la « maladie contagieuse qui acheva de dépeupler presque entièrement ces contrées » du nord du Canada, ce qui, pour l'essentiel, correspond au Domaine du Roi.

Tandis que [en 1670] M. de Courcelles maintenoit ainsi sa Colonie dans une paix profonde, & prenoit les mesures les plus justes pour aller au devant de tout ce qui pouvoit troubler la bonne intelligence entre les François & les Sauvages, le Nord du Canada étoit ravagé par une maladie contagieuse, qui acheva de dépeupler pesqu'entièrement ces vastes Contrées. Plusieurs Chrétiens en moururent dans l'innocence de leur Baptême, & dans des sentimens, qui aidèrent beaucoup à consoler les Ouvriers Évangéliques de tant de pertes. Les Attikamegues entr'autres n'ont plus paru depuis ce tems-là, & s'il en reste encore quelques-uns, il faut qu'ils se soient mêlés avec d'autres Peuples, qui n'ont point de commerce avec nous.

Ce fut aussi alors, que Tadoussac, où jusques-là on ne voyoit guères moins de douze cent Sauvages au tems de la Traite, commença d'être presque entièrement abandonné, aussi bien que les Trois Rivières, d'où les Algonquins se retirèrent au Cap de la Magdeleine; mais il y eut

²⁰⁵ *Relations des Jésuites*, vol. 6, 1670, p. 20-21.

²⁰⁶ *Relations des Jésuites*, vol. 6, 1670, p. 11.

²⁰⁷ Hélène Bédard, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*, Québec, IQRC, 1988, p. 25. L'auteure réfère ici au début du 19^e siècle.

cette différence entre ces deux Postes, que les François se maintinrent dans le dernier, au lieu que le premier, où nous n'avions aucun Etablissement fixe, est demeuré désert. C'étoit sur tout la Petite-Vérole, qui causoit cette mortalité, & qui plusieurs années après détruisit entièrement la Bourgade de Syllery. Quinze cent Sauvages en furent attaqués, & pas un seul ne guérit.²⁰⁸

Le père Charlevoix est un remarquable historien. Il fut entre 1705 et 1709 professeur au Collège des jésuites de Québec où il fut en rapport quotidien avec les vieux missionnaires retraités²⁰⁹. Il revint à Québec pour un long voyage qui le conduisit en canot à la Nouvelle-Orléans en 1720-1722. Il a écrit son *Histoire de la Nouvelle-France* entre 1732 et 1740. Il rapporte donc des événements qui remontent à plus de six décennies. Il s'agit, non pas d'une source primaire, mais d'une source secondaire dont émerge le thème d'un dépeuplement massif. Son observation ici est juste globalement comme l'est aussi l'identification de la variole comme principal facteur de mortalité, mais elle est exagérée et, dans le détail, inexacte. Les Attikamègues ne sont point disparus et le fait «qu'ils se soient mêlés avec d'autres Peuples», si tel est le cas ne constitue pas la preuve de leur disparition. Qui sont ces «autres Peuples qui n'ont point de commerce» avec les Français? Certainement des peuples de l'intérieur avec lesquels ces Attikamègues étaient depuis longtemps inter mariés. La mortalité seule ne suffit pas non plus à expliquer l'abandon de Tadoussac. Pas plus que les missionnaires, les Amérindiens n'étaient aveugles sur les foyers de diffusion de la maladie : tous savaient que celle-ci venait avec les Européens ou avec leurs marchandises, qu'également les néophytes étaient plus durement affectés que les «traditionalistes». On fuyait donc ces lieux mortifères. Enfin, la bourgade de Sillery n'a jamais été entièrement détruite. Il n'y a pas eu 1 500 morts et aucun survivant. Elle était sise à côté de Québec, alors le pire foyer d'infection de la vallée du Saint-Laurent. Les Hurons venus des Grands Lacs y sont demeurés, les survivants algonquins, abénaquis et montagnais l'ont quittée; ces derniers, pour la plupart se sont repliés vers l'aval du fleuve.

Et, si le pays avait été complètement dépeuplé, comment alors expliquer la création de nouvelles missions par les jésuites et par Mgr De Laval²¹⁰. Pays dépeuplé? Voyons rapidement les mesures ultérieures de la population. Selon l'intendant Hocquart, le Domaine du Roi comptait en 1733 environ 1200 Indiens²¹¹. En 1778, Peter Stuart en recense 3500²¹². Pourtant, après les nouvelles épidémies de variole et de rougeole entre 1802 et 1810, les observateurs continuent d'évaluer le taux de survie à 2%²¹³. Ces taux sont absurdes. Jamais même lors des premiers contacts les épidémies, dans un si court laps de temps, terrassèrent-elles les populations autochtones avec une telle intensité. Qui plus est, à cette époque, celles-ci avaient développé une certaine résistance, même si elles demeuraient toujours vulnérables. Les relevés du nombre des Montagnais au cours de trois premières décennies du 19^e siècle sont discordants, certains notant une croissance, d'autres le contraire; la population totale étant estimée entre 650 et 1000²¹⁴.

²⁰⁸ François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, op. cit.*, vol. 1, p. 427-428.

²⁰⁹ David M. Hayne, « Charlevoix, Pierre-François-Xavier de », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 3, 1741-1770, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 111.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

²¹¹ *Ibid.*, p. 137.

²¹² *Ibid.*, p. 188.

²¹³ *Ibid.*, p. 189.

²¹⁴ Hélène Bédard, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites 1850-1900*, Québec, IQRC, 1988, p. 24-25.

Il serait inutile de poursuivre cette démonstration dans le dernier des détails. Retenons ceci. Les Innus ne peuvent pas avoir été accablés plus durement que les autres nations amérindiennes alliées. L'argument selon lequel la mort les aurait si fortement affectés qu'elle aurait créé un vide dans lequel se seraient glissées les populations voisines pour les remplacer est intenable. Toutes les premières nations ont subi le choc microbien et ses conséquences. Or, dans l'ensemble, les Innus se situent parmi celles où ce choc, bien que terrible, fut le moins extrême. Voyons pourquoi. Ils étaient nomades, non pas cultivateurs sédentaires comme les Hurons, non pas des semi-nomades engagés partiellement dans l'agriculture tels les Abénaquis, certains Micmacs ou encore les Algonquins de la forêt de feuillus de l'Outaouais. Ainsi, ces derniers autour de 3000 habitants en début de période historique pratiquaient-ils un peu l'horticulture et, localisés plus au sud, dans une forêt de feuillus, auraient-ils occupé un peu plus densément leur territoire (1,5 à 2 individus par 100 km²), que les Innus (1 individu par 100 km²)²¹⁵.

Parmi les Innus, ceux habitant à proximité de Québec ont été les plus durement éprouvés par la maladie jusqu'à ce qu'ils s'en éloignent. Des zones tampons résultaient de la faible densité d'occupation et de la distance entre les bandes. La présence missionnaire limitée à des missions volantes, sauf à Tadoussac et à Metabetchouan, réduisit les risques d'infection. L'insertion dans la traite des fourrures et le remplacement du cuir par des étoffes constituaient par contre des facteurs d'exposition à la variole; à cet égard les Naskapis isolés plus longtemps n'auraient dû être affectés que plus tard. L'inscription dans les réseaux de commerce favorisait la circulation et l'exposition aux maladies, mais, comme pour la traite des fourrures, il n'y a pas de raisons que les Innus en aient souffert davantage que leurs alliés autochtones. Finalement, le métissage avec les allochtones a accru la résistance aux maladies. Rien n'indique qu'il y en eut moins chez les Innus que chez leurs voisins.

Nous avons souligné le faible intérêt des autochtones pour la filiation biologique, la valorisation de la fécondité plutôt que de la virginité et, finalement, la relative liberté sexuelle pré-maritale. Cela ne pouvait que favoriser le métissage entre nations amérindiennes et ultérieurement avec les allochtones, tout particulièrement les « engagés dans les postes et les concessions d'exploitation », dont la plupart « étaient recrutés dans la région de Québec et de Lévis »²¹⁶. Voyons ce compte-rendu de la mission de Tadoussac de 1642.

Pendant le séjour que fit le Père à Tadoussac, quelques canots de diverses Nations y aborderent bien diversement disposez pour la Foy. Quelques Algonquins de l'Isle extremement superbes, et par consequent fort éloignez de Dieu, apporterent du detourbier à la publication de l'Evangile; les festins a tout manger, les tambours, les danses, les jeux recommencerent à leur arrivée. Le Père attaqua le Capitaine qui toleroit ces desordes, jusques à se bander publiquement contre luy; les Sauvages de Tadoussac, se sentant appuyez de l'autorité et du zele du Père, barricaderent les portes de leurs cabanes, pour empescher aucune insolence. Ces Barbares ont une coutume tres-abominable; si quelques guerriers, ou quelques jeunes gens passent en quelque quartier où il y ait des Sauvages, il leur est permis d'aller visiter la nuict les cabanes, et d'aborder les filles. Or jaçoit que le plus souvent tout se passe en simples discours, comme il s'y commet aussi des desordes, nous crions puissamment contre ces façons de faire.²¹⁷

²¹⁵ Maurice, Ratelle, « La localisation des Algonquins de 1534 à 1650 », *Recherches amérindiennes au Québec*, art. cit., p. 25-38; N. Clermont, 1974b, cité dans Georges, Fortin, « Le modèle ethnohistorique des Kakouchaks... », art. cit., p. 36.

²¹⁶ Lavoie, Michel, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation. Le colonialisme d'exploitation sur le Domaine seigneurial du roi 1652-1859*, op. cit., p. 157.

²¹⁷ *Relations des jésuites*, vol. 3, 1642, p. 41-42.

Ces mœurs étaient évidemment contraires à la morale chrétienne et aux lois du royaume de France qui néanmoins avait au 17^e siècle pour politique que ces « peuples » une fois convertis et soumis au roi « ne fassent plus ainsi qu'un mesme peuple et un mesme sang²¹⁸ » avec les Français.

Si nous prenons en compte les autres facteurs de dépopulation, la guerre, l'expropriation, la perte du mode de vie, les Innus furent encore une fois une des communautés les moins affectées. Ils ont subi des raids iroquois comme tous les alliés des Français, mais moins que les nations plus au sud. Leur mobilité leur a permis « de quitter les bords du St-Laurent et même du Lac St-Jean²¹⁹ » pour gagner la mer du nord (Baie d'Hudson), c'est-à-dire se replier là « où diverses nations se sont confinées » pour échapper le temps qu'il fallait aux raids iroquois²²⁰. Contrairement aux Hurons et aux Abénaquis, ils n'ont jamais été forcés de migrer. À l'instar des Cris et des Attikamègues, ils furent ceux qui ont maintenu le plus longtemps un mode de vie traditionnel inséré dans la traite des fourrures.

12.2) Remembrement des familles après les épidémies

Les coupes sombres réalisées par les épidémies et les guerres ont clairsemé les membres des familles. Contrairement aux allochtones chez qui c'étaient principalement les enfants et les vieillards qui mouraient, chez les autochtones toutes les tranches d'âge étaient affectées. Ensuite, chez les chasseurs-cueilleurs tels les Innus, aucun homme ni aucune femme ne pouvaient vivre isolément, les tâches des uns et des autres étant indispensables à la survie. Qui plus est, l'unité sociale fondamentale n'était pas la famille mais « le groupe multifamilial composé de quelques familles nucléaires apparentées par consanguinité et/ou affinité²²¹ ». Il fallut donc remplacer les morts. Sur quelle base? Rappelons-nous que ce sont les rapports de parenté qui structurent les rapports sociaux. Cette parenté est étendue généalogiquement et géographiquement. Cette parenté déborde les bandes et tout ce que les pouvoirs coloniaux ont défini comme « nations ». Rappelons enfin une certitude. Les Innus n'ont pas été plus durement frappés par le dépeuplement de leur territoire que leurs alliés autochtones. Tous les facteurs retenus convergent dans le même sens : ils le furent très probablement moins.

Voyons les traces que nous livrent les archives des retrouvailles de la parenté pour panser des plaies et remembrer les familles. Commençons par ce récit du « Voyage de la mer du Nord » du père Albanel en 1671-1672 qui correspondait à son dixième hivernement « dans les bois avec les sauvages²²² ». Les Innus étaient divisés face à la demande de collaboration du missionnaire, qui allait connaître leur voie de communication intérieure : « ces peuples [...] cachoient jadis aux François les chemins des nations où ils vont trafiquer²²³ » :

²¹⁸ Archives du Canada, Colonies C¹¹A vol II f.202, Colbert à Talon, 5 avril 1667 dans Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation. Le colonialisme d'exploitation sur le Domaine seigneurial du roi 1652-1859*, op. cit., p. 72.

²¹⁹ Victor Tremblay, *Histoire du Saguenay depuis les origines jusqu'à 1870*, Chicoutimi, La société historique du Saguenay, 1984 [1968], p. 125 dans Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*, op. cit., p. 64.

²²⁰ Lucien Campeau, *Monumentae Novae Franciae*, vol. 9, Montréal, Bellarmin, 2003, *Relation 1659-1660*, p. 466.

²²¹ Paul Charest, « La composition des groupes de chasse chez les Manuts Innuat », dans François Trudel, Paul Charest, Yvan Breton eds, *La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc-Adélarde Tremblay*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 395.

²²² Relations des jésuites vol 6, 1672, p. 45.

²²³ Relations des jésuites, vol 4, 1650, p. 41.

Le 2 [septembre 1671] nous logeames sur l'entree du lac S. Jean, nommé Pingagami, [...] ce lieu est beau [...] c'est le pays des loutres, des orignaux, des castors et principalement du porc-epic; C'est pour cela que les Sauvages qui y font leur residence s'appellent Kakouchak, prenant leur nom du mot kakou, qui en leur langue signifie porc-epic : c'étoit autrefois l'endroit où toutes les Nations qui Sont entre les deux Mers, de l'Est [Atlantique] et du Nord [Baie d'Hudson] se rendoient pour faire leur commerce. J'y ay vu plus de vingt Nations assemblées. Les Habitants ont esté extremement diminuez par les dernieres guerres qu'ils ont euës avec l'Iroquois, et par la petite verole, qui est la peste des Sauvages; maintenant ils commencent à se repeupler par des gens des Nations estrangeres, qui y abordent de divers costez, depuis la paix [...] Le 17. cinq canots d'Attikamegues ou poissons blancs, et de Mistassininiens nous vindrent joindre; ils nous apprirent pour nouvelles, que 2 navires avoient mouillé dans la baye de Hudson, et qu'ils avoient fait grande traite avec les Sauvages, s'y estant establis pour le commerce; ils nous firent voir une hache et du tabac qu'ils avoient eu d'un Papinachois [Pessamit/Betsiamite] qui avoit este en traite vers la mer du Nord cet Esté mesme.²²⁴

Le père Albanel connaît bien les Kakouchaks, il s'agit pour lui d'une « nation », pour nous il s'agit d'une bande. Avant les malheurs des épidémies et des guerres, ce lieu (au sud de la décharge du Saguenay, peut-être l'estuaire de la Metabetchouan) accueillait à une foire réunissant « plus de vint nations » de la péninsule Québec/Labrador. Les Kakouchaks « commencent à se repeupler par des gens des nations estrangeres », écrit-il. Qui peuvent être toutes ces nations? Justement toutes celles « d'entre les deux mers de l'Est et du Nord » parmi lesquelles les « Papinachois » et les « Mistassinis » et également plus au sud les « Attikamegues » (le père Albanel réfère explicitement à ces trois nations », et puis certainement bien d'autres apparentées : des Algonquins, des Hurons, des Abénaquis, des Micmacs, peut-être des Malécites. Mais comment toutes ces autres « nations étrangères » se « repeuplent »-elles chez elles? Certainement de la même manière. Les échanges de personnes dans la parenté ne peuvent pas être unilatéraux. Et surtout, ne renonçons pas à une lecture critique de ces sources par ailleurs si extraordinaire. Ce n'est qu'en 1733 que le père Laure inscrit sur sa carte géographique en grosse lettres MONTAGNETS, c'est-à-dire qu'il prend conscience d'une réalité socioculturelle plus vaste que les petites unités de peuplement des bassins de rivière désignées dans la tradition coloniale française de « nations »²²⁵.

Consultons maintenant le registre de Tadoussac des baptêmes, mariages et décès. Tadoussac était, selon le père Charlevoix, un important lieu de rassemblement de ces « Montagnets », (au sens générique), c'est-à-dire les Montagnez, les Papinachois, les Bersiamites, la Nation du Porc-Épi et les Oumamiouekes²²⁶ ». Mais plus encore, car comme l'écrit Leonidas Larouche dans son avant-propos du registre de Tadoussac : « Il faut souligner que la Mission de Tadoussac englobait alors cet immense territoire compris dans les limites géographiques d'un triangle dont les sommets atteignent la baie d'Hudson, Trois-Rivières et l'embouchure de la rivière Moisie, sur le Saint-Laurent²²⁷ ».

²²⁴ Relations des jésuites., vol 6, 1672, p. 44.

²²⁵ José Mailhot, « À moins d'être son Esquimau... », *art. cit.*, p. 88.

²²⁶ François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France, op. cit.*, tome 1, p. 221, 308.

²²⁷ Léonidas Larouche, *Le second registre de Tadoussac. 1668-1700. Transcription*. Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1972, p IX.

d'appartenance, éparpillant des milliers d'individus hors de leurs communautés. Toujours selon ces auteurs, en Amérique du Sud, des sociétés se sont effondrées, des conglomerats d'éléments disparates se sont reconstitués en des niches urbaines, des métiers ou encore en des poches de résistance. Il s'est agi moins de sociétés indiennes qui ont accueilli des gens de partout et de tous statuts que de fragments de sociétés qui se sont conglomerés et desquels ont émergé des sociétés nouvelles bigarrées aux statuts les plus différents, mais toutes à des degrés divers dans l'œil du maître colonial, stigmatisées par le « mélange de sang ». Ont contribué en outre à cet éclatement et à cette recomposition du monde, les conversions forcées et la destruction des lieux de culte, le métissage endogène et exogène « rouge, blanc, noir », l'esclavage des Noirs, etc.

Si tels furent les facteurs qui ont conduit à l'émergence de nouvelles ethnies, posons la question inverse : quels furent les facteurs qui empêchèrent un tel processus au pays des Innus? Commençons par cette remarque sibylline du grand historien américain du XIXe siècle, Francis Parkman²³², qui a écrit que la civilisation espagnole avait écrasé l'Indien, que l'anglaise l'avait méprisé, tandis que la française l'avait adopté et chéri. Bien que caricatural, ce jugement comporte sa part de vérité dans la mesure où le peuplement français faible affecta peu les territoires indiens et que, par ailleurs, les Français furent placés en situation de dépendance à l'égard des autochtones fournisseurs de pelleteries, guides pour les explorations et guerriers contre les colonies britanniques. La colonisation française comportait une dimension impériale de conquête, mais celle-ci était pondérée par l'impératif des alliances maritales et diplomatiques avec les autochtones. Cette tradition d'alliances a largement été reprise par le pouvoir britannique au Canada afin de contrer la Révolution américaine.

La condition des Innus, qui adaptèrent leur mode de vie traditionnel à la traite des pelleteries, ne se compare ni au travail forcé dans les mines ni à l'esclavage ni à la relocalisation ou à la déportation. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, les Innus sont devenus catholiques, et ces conversions furent réelles et profondes, mais ils ont maintenu la distinction entre la religion de la mission, du village ou de la réserve et la spiritualité traditionnelle en forêt²³³. Ils ont renoncé à la polygamie et aux alliances entre cousins germains croisés, mais ils ont maintenu leur parenté étendue. Plus fondamentalement, leur société n'a jamais été détruite ni par les épidémies ni par le pouvoir colonial.

Quelle était donc leur société? Commençons par ce qu'elle n'était pas, c'est-à-dire par ce qu'en croyaient les observateurs européens. Ceux-ci cherchaient à repérer une nation ou une ethnie, une organisation politique, une chefferie dotée d'un pouvoir exécutif, un territoire avec des frontières rigides, parfois une langue²³⁴. Faute d'identifier une nation à ces paramètres, ils se rabattaient aux plus petites unités de regroupement traduites en une multitude de nations. Un raisonnement analogue fut longuement appliqué à l'univers religieux : s'il n'y a ni clergé ni lieu de culte, c'est qu'il n'y a pas de religion. Or, l'appartenance, comme le religieux, se situe ailleurs. Pour le religieux, c'est dans la quête de vision, la communication avec les esprits des animaux et des ancêtres, les récits des grands mythes, la pratique des rituels, le respect des tabous, etc. De même, pour l'organisation sociale, pour l'appartenance, pour l'identité, les principes organisateurs relèvent-ils des systèmes de parenté, et, les univers sociaux et religieux étant fusionnés, du partage d'univers mythiques et de rituels. Qui plus est, la parenté ne « carbure » pas « au sang », c'est-à-dire à la généalogie et à la transmission héréditaire des

²³² Francis Parkman, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Toronto, 1899, vol. 1, p. 131. Notre traduction.

²³³ François-Xavier de Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*, *op. cit.*, vol. 1, p. 227.

²³⁴ Stuart B. Schwartz and Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People... », *loc. cit.*, p. 448.

qualités physiques et morales²³⁵. Elle fonctionne à l'adoption, à l'alliance, au don et au contre-don et à la transmission de la puissance spirituelle. En outre, il faut penser la langue comme un continuum dont les frontières sont relativement floues. Quant à la parenté, elle déborde les frontières linguistiques, mythiques et rituelles, mais à ses confins géographiques émerge la guerre. Par l'alliance, les Innus du Domaine du Roi se rendent dans les Grands Lacs. Lisons ce formidable passage des Paroles d'un chef poutéouatami de la rivière St-Joseph (Indiana actuel) au gouverneur Beauharnois. Un des leurs ayant tué un Français, des Innus (Papinachois) sont allés rencontrer un chef poutéouatami qu'ils désignent comme « oncle » afin que ce dernier s'adresse à leur « père », c'est-à-dire le gouverneur, pour obtenir grâce pour le meurtrier. Voyons ces rapports de parenté : le chef poutéouatami est désigné d'oncle, c'est-à-dire, dans le système diplomatique du nord-est de l'Amérique d'alors, investi d'une grande autorité morale, ce qui correspond à un statut supérieur à celui de père pourvoyeur et protecteur. Le meurtre constitue le plus grand crime puisqu'il risque causer la rupture des alliances sur lesquelles repose tout l'édifice social. Il est donc logique de chercher une solution par la voie de la diplomatie :

Mon père, les Papinachois sont venus me trouver et m'ont dit, nous avons eu le malheur de tuer le français, prie pour Nous, toi que tous les gens des Lacs appellent leur oncle, toi Seul est capable d'obtenir grâce pour le jeune insensé qui a fait ce mauvais Coup, mais, Mon père, que puis-je faire Moi-même, je ne suis rien, il en Sera ce que vous jugerez à propos.²³⁶

Lisons attentivement ce court passage où le chef poutéouatami, investi de son statut diplomatique supérieur, s'adresse au gouverneur père. Pourquoi se fait-il si petit en disant « Moi-même je ne suis rien »? Il s'agit là d'une formule de politesse consistant à se faire aussi petit que possible pour placer son vis-à-vis en position de donateur. À travers les paroles de ce chef, c'est toute une culture qui est à l'œuvre. L'historien qui se cantonne à la manière dont les occidentaux découpent le réel ne peut percevoir l'existence de l'Autre. De l'autre culture, de l'autre société.

Alors quelles frontières aux Innus? Pour le politique, au-delà des Grands Lacs, jusqu'à l'Atlantique, jusqu'à la baie d'Hudson. Pour la parenté, en continuum, de même. Pour la langue, le dialecte évolue, à nouveau, en continuum dans la péninsule Québec-Labrador; et celle des Algonquins et des Attikamègues n'est pas très éloignée. Pour l'univers mythique, il semble exister un sous-ensemble correspondant à cette même péninsule, mais ici encore avec tant de points communs avec les voisins. Acceptons l'impossibilité d'y délimiter des frontières à la manière des royaumes d'Europe, mais retenons que les autres nations reconnaissent un territoire innu : débarquant à «Uepishtikueiau» (Québec) en 1624, les Hurons respectent le protocole de la remise de présents à leurs hôtes²³⁷. Retournons à la tradition orale des Innus :

Avant l'arrivée des Français, les Innus se trouvaient à l'intérieur des terres et leur vrai lieu de rassemblement était Uepistikueiau (William-Mathieu Mark, Unaman-shipit, 1988)

On dit que Uepistikueiau est la terre des Innus. On l'appelait la terre des Innus. Du moins c'est ainsi que les Innus l'appelaient autrefois. On dit que c'est leur terre. (Pierre Mesténapéo, Nutashkuan, 1992)²³⁸

²³⁵ *Ibid.*, p. 444; Edward S. Rogers and Leacock, Eleanor, « Montagnais-Naskapi », *loc. cit.*, p. 183; Emmanuel Désveaux, *Quadratura Americana*, *op.cit.*, p. 189-190.

²³⁶ Archives coloniales du Canada, C¹¹A, vol. 74, f.15-15v, « Paroles des Potéoutamis de la rivière Saint-Joseph à Beauharnois », Montréal, 6 juillet 1740, cité dans Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation. Le colonialisme d'exploitation sur le Domaine seigneurial du roi 1652-1859*, *op. cit.*, p. 147

²³⁷ Gabriel Sagard, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 757

²³⁸ Sylvie Vincent, *Le Récit de Uepishtikueiau*, *op. cit.*, p. 4.

Quel est donc ce «monde innu»? Un univers de relations entre les existants, une mouvance culturelle, des espaces, une mémoire, un chez-soi, du plein non pas du vide, bref, une société.

Nous avons vu que cette société n'a pas été plus durement éprouvée par les épidémies et par les guerres que ses voisines. C'est même le contraire, elle le fut probablement moins. Et la famine? Les chasseurs-cueilleurs devaient souvent l'affronter, l'hiver surtout. Mais attention, toute expression dans les archives du type « nous mourons de faim » ne constitue pas un indice certain de famine. Il s'agit encore ici d'une formule de politesse dans le paradigme du don et du contre-don. Devant le missionnaire pourvu de réserves alimentaires, devant le commis de poste dont les tablettes de marchandises sont bien garnies, il faut placer cet Autre en position de comprendre qu'il a plus, qu'il a trop et qu'il doit donner²³⁹. En décodant ces petites « finesses » de la politique amérindienne, on peut soupçonner que l'Autre existe, sa culture, sa société également. Et surtout, attention aux stéréotypes sournois du « vanishing Indian »!

Dans l'œil colonial européen cependant, l'Indien ne peut que disparaître, parce qu'il mélange son sang, le métissage étant conçu comme une mésalliance, comme une perte. Voyons cette observation du capitaine Cartwright dans son journal sur le Labrador publié en 1911 :

The Mountaineers are tall, thin, and excellent walkers; their colour greatly resembles that of our gypsies; probably occasioned, by their being constantly exposed to the weather and smokey whigwhams. In features they bear a strongly resemblance to the French, which is not to be wondered at, since they have had intercourse with the Canadians for so many years, but there are few, I believe, who have not some French blood in them.²⁴⁰

Perte de la pureté du sang, perte de la culture authentique ancienne figée dans le temps et désormais exposée à la déperdition. Voyons aussi cette observation du père Laure au cours de la décennie 1720-1730.

Cette mission qui était autrefois de près de trois mille hommes et gouvernée par 3 jésuites, mais que les différentes mortalités ont réduits à 25 familles au plus, n'a presque rien de sauvage. Toujours au bords de la mer, dans une agréable perspective, sur un beau coteau gazonné et semé de mille fleurs, de petits fruits naturels, au grand air, à la vue des passants et des vaisseaux, les habitants habillez à la française, mais assez grotesque et dégoutante, y sont un peu moins grossiers et plus raffinez que les autres sauvages des terres²⁴¹.

²³⁹ Mary Black Rogers, « « Starving » and Survival in the Subarctic Fur Trade : A Case Contextual Semantics » in Bruce G. Trigger, Toby Morantz and Louise Dechêne, eds, *Le castor fait tout. Selected Papers of the Fifth North American Fur Trade Conference*, 1985, Montréal, Lake St-Louis Historical Society, 1987, p. 618-649.

²⁴⁰ Charles Wendell Townsend ed., *Captain Cartwright and his Labrador Journal*, Boston, Dana Estes & Company Publishers, 1911, p. 349. Tiré de Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*, op. cit., p. 190.

²⁴¹ Arthur E. Jones éd., *Mission du Saguenay : Relation inédite du R.P. Pierre Laure, S.J., 1720-1730*, Montréal, 1889, p. 52, dans Michel Lavoie, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation*, op. cit., p. 109.

Pourquoi n'y a-t-il « presque rien de sauvage » ? Parce que ces gens sont « habillés à la française », mais de façon « grotesque et dégoutante ». Nous sommes ici témoins de l'exposé du continuum sauvagerie-civilisation : au début des « sauvages des terres grossiers », ensuite des sauvages plus raffinés « habillés à la française », mais repoussants et certes, au bout du continuum, la civilisation. Dans d'autres contextes, ce paradigme est associé à celui de l'enfance sauvage de l'humanité et de l'âge adulte de la civilisation européenne. L'emprunt culturel est toujours vu comme une perte. Tant par le métissage biologique que culturel, le « Sauvage » est donc pensé dans le paradigme de la dissolution, de la disparition, jamais dans celui du pouvoir d'assimiler et de s'approprier. Mais voilà justement, c'est tout le contraire qui s'est produit pour les Innus.

La société innue s'est maintenue, elle a, à son échelle, assimilé individus, traits culturels, objets, de la même manière que les coloniaux britanniques, dont les descendants sont devenus minoritaires aux États-Unis, ont assimilé les Allemands, les catholiques irlandais, les Canadiens français et Italiens, les Chicanos, etc. Nous pourrions également comparer avec l'Iroquoisie qui, si durement éprouvée par les épidémies, eut pour stratégie de recomposer sa population avec des captifs intégrés de force dans sa société. Ces captifs ont constitué à la fin du XVIIe siècle jusqu'aux deux tiers de la population iroquoise. Bien qu'intégrés contre leur gré dans cette société, ces captifs et leurs descendants sont devenus des Iroquois. Bref, la société iroquoise les a assimilés. De même, pour prendre un exemple contemporain, composée aux deux tiers d'immigrants ou d'enfants d'immigrants, Toronto fabrique-t-elle des Canadiens ? De la même manière, les Innus du Domaine du Roi ont-ils intégré Micmacs et Abénaquis, Hurons et Malécites, Algonquins et Attikamègues, Canadiens et Écossais. Si cela s'était réalisé sur le mode d'agrégats, plutôt que d'un creuset assimilateur, c'est-à-dire sur le mode de l'ethnogenèse intra- ou extra-amérindienne plutôt que sur celui de l'assimilation, nous en observerions des traces dans la langue innue contemporaine. Or, tel n'est pas le cas, ainsi que l'explique José Mailhot :

Une étude historique récente (Dawson 2001), qui a été largement publicisée dans les médias, a semé le doute dans l'opinion publique quant à l'origine des Innus. Selon cette étude, les Innus d'aujourd'hui ne seraient pas les descendants directs de ceux qui occupaient le territoire du Saguenay, du lac Saint-Jean et de la Côte-Nord à l'arrivée des Français au début du XVIIe siècle. Les habitants originels de ce territoire auraient été remplacés par une mosaïque de nations n'ayant pas de filiation avec les groupes originaux. Une « nouvelle langue » aurait résulté de ce mélange ethnique. Sont invoqués à l'appui de cette thèse les changements linguistiques qui sont survenus dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean dans la seconde moitié du XVIIe siècle.

L'évolution de la langue innue

Avant de démontrer que cette théorie est en totale contradiction avec les faits linguistiques, il faut signaler que la langue innue est l'une des langues algonquiennes les mieux documentées sur le plan historique. Cela s'explique d'une part par la présence en territoire innu de missionnaires lettrés qui ont très tôt fait des études de cette langue et qui la parlaient couramment. La relation du jésuite Lejeune (1634) contient des mots, des phrases et même un petit précis de grammaire, qui témoignent de l'état de la langue peu après l'arrivée des Français en territoire innu. Nous possédons des dictionnaires compilés par des jésuites, au lac Saint-Jean en 1678 (Silvy 1974, à Tadoussac en 1695 (Fabvre 1970), à Chicoutimi en 1726 (Laure 1988), de même qu'une grammaire rédigée en 1768 aux Ilets-de-Jérémie (La Brosse 1769). Les Innus de la Traite de Tadoussac ont commencé à lire et à écrire dans leur langue à partir de 1766 et nous possédons quelques lettres rédigées par des Innus de la Côte-Nord qui datent de la fin du XVIIIe siècle (Mailhot 1992). D'autre part, grâce aux nombreux travaux effectués par les linguistes, nous connaissons à présent assez bien l'évolution des langues de la famille

FRENETTE, Pierre, « Les Faux Innus, un faux débat », Mémoire soumis à la Commission des institutions dans le cadre de la consultation générale à l'égard du document intitulé *Entente de principe d'ordre général entre les Premières nations de Mamuitun et de Nutashquan et le gouvernement du Québec et le gouvernement d u Canada*. Janvier 2003.

GARDETTE, Joëlle, *Les Innus et les Euro-Canadiens : dialogue des cultures et rapport à l'Autre à travers le temps (XVII^e-XX^e siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

GÉLINAS, Claude, Stéphanie Eveno, Francis Lévesque, *Perspectives anthropologiques sur l'existence de présumées communautés métisses dans la région du Saguenay-Lac Saint-Jean*, Rapport pour Justice Québec dans la cause G.Corneau, 150-05-002108-001.

GRAMMOND, Sébastien, *Aménager la coexistence. Les peuples autochtones et le droit canadien*, Bruxelles, Bruylant,[Cowansville, Québec], Éditions Y. Blais, 2003.

HAYNE, David M., « Charlevoix, Pierre-François-Xavier de », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 3, 1741-1770, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p.111-118.

HÉBERT, Léo-Paul, ed., *Le registre de Sillery (1638-1690)*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1994.

JONES, Arthur E., ed., *Mission du Saguenay : Relation inédite du R. P. Pierre Laure S. J., 1720-1730*, Montréal, 1889,

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

LAROCQUE, Robert, «L'introduction de maladies européennes chez les autochtones des XVII^e et XVIII^e siècles», *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 12, no 1, 1982, p. 13-23.

LAROUCHE, Léonidas, *Le second registre de Tadoussac. 1668-1700. Transcription*. Montréal, Les Presses de l'Université du Québec, 1972.

LAVOIE, Michel, *Souveraineté, contrôle, mainmise, propriété, possession, exploitation. Le colonialisme d'exploitation sur le Domaine seigneurial du roi 1652-1859*, Rapport pour Justice Québec dans la cause G.Corneau, 150-05-002108-001.

LEACOCK, Eleanor, « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula », Chapter 7 in MORRISON, R. Bruce and C. Roderick Wilson eds, *Native Peoples. The Canadian Experience*, Toronto, McClelland and Stewart, 1986, p. 150-180.

---, « Seventeenth Century. Montagnais Social Relations and Values », in June Helm, dir, *Subartic*, vol. 6, in STURTEVANT, W. C. ed., *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 190-207.

---, « Matrilocality in a simple hunting economy (Montagnais-Naskapi) », *Southern Journal of Anthropology*, vol. 11, no 1, 1955, p. 31-47.

---, *L'Algonquin Tessouat et la fondation de Montréal. Diplomatie franco-indienne en Nouvelle-France*. Essai., Montréal, L'Hexagone, 1996.

SCHWARTZ, Stuart B. and Frank Salomon, « New Peoples and New Kinds of People : Adaptation, Readjustment and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era) », *The Cambridge History of The Native Peoples of the Americas*, vol. 3, part 2, *South America*, chapter 21, p. 443-501.

SIMARD, Jean-Paul, « Les Amérindiens du Saguenay avant la colonisation blanche », chapitre 2 de POUYEZ, Christian et Yolande Lavoie, *Les Saguenayens*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1983, p. 67-94.

SNOW, Dean R. and Lanphear, Kim M., "Contact and Indian Depopulation in the Northeast : The Timing of the First Epidemics", *Ethnohistory*, vol. 35, no 1, 1988, p. 15-33.

SPECK, Frank J., "Culture Problems in North Eastern North America", in David Hurst Thomas ed., *The North American Indian* dans ROGERS, Edward S., *A Northern Algonquian Source Book*, New York Garland Publishing, 1985, p. 272-311.

---, "Mistassini Hunting Territories in Labrador Peninsula", *American Anthropologists*, vol. 25, 1923, p. 452-471.

STURTEVANT, William C., *Handbook of North American Indians*, Washington, Smithsonian institution, 1984, 20 volumes, en cours de publication.

THORNTON, Russel, *American Indian Holocaust and Survival. A population history since 1492*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987.

TRIGGER, Bruce G. and WASHBURN Wilcomb E. eds, *The Cambridge History of The Native Peoples of the Americas*, vol. 1, North America, part 1, part 2, Cambridge University Press, 1996.

TRIGGER, Bruce G., *Les Indiens, la fourrure et les blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1985.

TRUDEL, Marcel, *Histoire de la Nouvelle-France, II, Le Comptoir, 1604-1627*, Montréal, Fides, 1966.

THWAITES, R. G., ed., *The Jesuit relations and allied documents: travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791: the original French, Latin, and Italian texts, with English translations and notes*, New York, Pageant Book Co., 1959.

VINCENT, Sylvie, avec la collaboration de Joséphine Bacon, « L'arrivée des chercheurs de terres. Récits des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, nos 2-3, 1992, p. 19-29.

---, *Le Récit de Uepishtikueiau, l'arrivée des Français à Québec selon la tradition orale innue*, Institut Culturel et éducatif montagnais (ICEM), 2003.

WRIGHT, J .V., *A History of the Native People of Canada, vol. III (A.D. 500-European Contact), Part 1 : Maritime Algonquian, St-Lawrence Iroquois, Ontario Iroquois, Glen Meyer\Western Basin, and Northern Algonquian Cultures*, Mercury Series, Archaeology, Paper 152, Gatineau, Canadian Museum of Civilization, 2004.

---, « La circulation de biens archéologiques dans le bassin du Saint-Laurent au cours de la préhistoire », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 12, no 3, 1982, p. 193-205.