



HAL
open science

**”S’il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c’est la terre
qui va venir à nous”. Le processus de rapatriement des
objets culturels et sacrés des Inuatsh de Mashteuiatsh,
au Québec**

Carole Delamour

► **To cite this version:**

Carole Delamour. ”S’il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c’est la terre qui va venir à nous”. Le processus de rapatriement des objets culturels et sacrés des Inuatsh de Mashteuiatsh, au Québec. Anthropologie sociale et ethnologie. Museum national d’histoire naturelle - MNHN PARIS; Université de Montréal. Département d’anthropologie, 2017. Français. NNT : 2017MNHN0037 . tel-04819297

HAL Id: tel-04819297

<https://theses.hal.science/tel-04819297v1>

Submitted on 4 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



MUSEUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE

Ecole Doctorale Sciences de la Nature et de l'Homme – ED 227

Année 2017

N°attribué par la bibliothèque

□□□□□□□□□□

THESE

Préparée en cotutelle avec l'Université de Montréal

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DU MUSEUM NATIONAL D'HISTOIRE NATURELLE

Spécialité : Anthropologie

Présentée et soutenue publiquement par

Carole DELAMOUR

Le 20 octobre 2017

« S'il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c'est la terre qui va venir à nous ».

Le processus de rapatriement des objets culturels et sacrés des Inuats
de Mashteuiatsh, au Québec

Sous la direction de **Mme Marie Roué, Directrice de recherche ; M. Robert
Crépeau, Professeur et Mme Élise Dubuc, Professeure.**

JURY :

Mme Roué, Marie	Directeur de Recherche, CRNS, MNHN, France	Directrice de Thèse
M. Crépeau, Robert	Professeur, Université de Montréal, Québec	Directeur de Thèse
Mme Dubuc, Élise	Professeure, Université de Montréal, Québec	Co-directrice de Thèse
Mme Hémond, Aline	Professeure, Université Picardie Jules-Verne, France	Rapportrice
M. Turgeon, Laurier	Professeur, Université Laval, Québec	Rapporteur
Mme Le Marec, Joëlle	Professeure, Université Paris 4 La Sorbonne, France	Examinatrice
M. Jérôme, Laurent	Professeur, Université du Québec à Montréal, Québec	Examineur
Mme Chlous, Frédérique	Professeure, MNHN, France	Examinatrice
Mme Hall, Ingrid	Professeure, Université de Montréal, Québec	Examinatrice

À ceux qui nous ont quittés, mais qui continuent de nous inspirer.

« Le détail est porteur d'une mémoire silencieuse »
(Mathieu Morin-Robertson, novembre 2015)

Remerciements

Un doctorat est avant tout une aventure relationnelle et humaine. Ce processus n'aurait jamais été le même sans toutes les merveilleuses personnes que j'ai croisées sur mon chemin. Il s'est en effet réalisé grâce aux apports, aux orientations et au support de chacun.

Je remercie de tout cœur Marie Roué qui a su m'accompagner, me conseiller et me faire cheminer vers une voie professionnelle et personnelle vers laquelle j'avance aujourd'hui la tête haute. Je suis fière de vous avoir eue à mes côtés tout au long de cette expérience car, malgré les difficultés rencontrées et les distances parcourues, nous avons toujours su travailler de très près. Votre attention, votre lecture immédiate et vos conseils ont donné à cette thèse la qualité qu'elle méritait.

Je remercie également Élise Dubuc, sans qui cette thèse n'aurait pu voir le jour. Merci de m'avoir donné la chance d'accompagner le projet ARUC *Tshiue-Natuapatetau/Kigibibewidon* et la possibilité de réaliser cette thèse. Je te remercie pour tes orientations, mais aussi et surtout pour l'opportunité que tu m'as offerte d'accéder à un monde qui a, pour toujours, bouleversé le mien.

Un grand merci à Robert Crépeau. Tout d'abord, pour avoir accepté, dès mon examen de synthèse, de s'impliquer dans ce projet de thèse. Ensuite, bien évidemment, d'avoir accepté de m'accompagner et de me diriger pour le dernier sprint final. Votre lecture minutieuse et vos suggestions toujours éclairées m'ont aidée et soutenue vers les voies que nous avons empruntées.

J'ai eu la chance d'être accompagnée, à différentes étapes, par des professeurs de grande qualité intellectuelle et humaine, tant en France qu'au Québec. Que cela soit pour mes examens de synthèse ou mes comités de thèse, je remercie Sylvie Le Bomin, Mélanie Roustan, ainsi que Joëlle Le Marec, Ingrid Hall, Laurent Jérôme et Frédérique Chlous qui ont accepté de participer à cette étape si importante de ma vie. Merci à Laurier Turgeon de me faire l'honneur d'examiner cette thèse. Une pensée particulière pour Aline Hémond, qui m'a donné l'envie de poursuivre mes études en anthropologie lorsque je n'étais qu'en licence. C'est un privilège de vous avoir auprès de moi pour boucler cette boucle de plus de 10 ans.

Comment remercier comme il se doit les personnes sans qui ces cinq dernières années n'auraient pas eu la même saveur ? En avril 2012, je foulais pour la première fois le territoire des Inuatsh de Mashteuiatsh.

La première personne à m'avoir ouverte ses portes est Louise Siméon. Louise, toutes les recherches restituées dans cette thèse sont le résultat de NOS recherches. Sans tes orientations, tes savoirs, tes compétences et ton aide pour me faire échanger avec des Inuatsh de tous horizons, il n'y aurait pas eu de thèse. Tu réponds toujours présente pour m'apporter une information. Tu m'as appris, et continue de m'apprendre tant de choses avec Thomas. Je vous remercie tous les deux de m'avoir fait confiance, de m'avoir confié autant de savoirs, d'histoires et de m'avoir fait intégrer une partie de votre vie et celle de votre famille. Au fil des années, vous vous êtes révélés être de véritables guides, des professeurs, puis des amis. J'espère vous avoir à mes côtés encore longtemps.

J'ai une pensée toute particulière pour les innombrables fou-rires et les merveilleux moments passés aux côtés de toutes les personnes que j'ai pu rencontrer au Musée : Denise Robertson, Denis Blacksmith, Jean-Denis Gill, Manon Bégin, Vicky Germain, Gérald Moar, Simon Buissière-Launière, Thomas Moar, Jimmy Bossum, Isabelle Genest. Je remercie sincèrement Sandy Raphaël de m'avoir conseillée, orientée et aidée à différentes étapes de ce doctorat. Sandy, tu es une femme de conviction et de cœur que je respecte énormément.

Toute ma gratitude est dirigée vers les Inuatsh qui ont généreusement partagé avec moi des moments de vie, leur histoire personnelle et familiale, ainsi que leur grande expertise. Pour le temps partagé avec vous et pour toutes les connaissances que vous m'avez apprises et que j'ai tenté de restituer dans cette thèse, je vous serai à jamais reconnaissante. Je pense particulièrement à Jacques Germain, Gordon Moar, René Basilish, Jeannette Siméon, Huguette Vollant, Jean-Pierre Verreault, Bernadette Raphaël Verreault, Hélène Boivin, Sonia Robertson, Bibiane Courtois, Edouard Germain, la regrettée Albertine Germain, Stacy Bossum, Marie Raphaël, Marie-Thérèse Raphaël, Marthe Basile... Et tous ceux qui m'ont généreusement accordé un petit moment de leur vie et avec qui j'espère en partager de nouveaux.

Ma chère Annie, je t'aime comme une sœur. Je te porte toujours dans mon cœur, toi et ta petite famille. Je remercie ceux qui m'ont accueillie avec toute la générosité du monde durant mes divers séjours: Sylvie et Martin, Claudie et Gérard, Claude. Grâce à vous, j'ai eu la chance de me sentir en famille à 6000km de chez moi. Mashteuiatsh m'a également permis de

rencontrer de nouveaux amis : Mathieu, Géraldine, Sukran, Jimmy, Michel, j'espère avoir désormais davantage de temps pour vous voir !

Chers amis Inuatsh, ces remerciements ne peuvent pas être à la hauteur de la générosité avec laquelle vous m'avez tous accueillie. Amis, confidents, enseignants, je vous aime et vous respecte de tout mon cœur.

J'ai également eu la chance de partager ces années avec des loulous qui m'ont épaulée, avec qui j'ai échangé des idées ainsi que le poids du doctorat. Cette aventure a commencé avec la belle bande à Jacques Barrau : Juliette, Clément, Julie, Laura, Adèle, Julia, Gus, Jim, Marie, Anne, Nastasia. En doctorat, et cela même si je ne vous ai pas beaucoup vu : Anouck, Vanessa, Pauline, Omar, Romain, Florence. Des enseignants qui sont devenus des amis chers : Serge et Richard. Merci à Taouès et à Florence pour l'aide continue !

À Montréal, ma vie s'est éclairée d'amitiés très fortes : Elodie, Véronique et Marie-Noëlle, mes piliers, je vous aime. Merci pour votre soutien quotidien, tant dans ma vie personnelle que professionnelle. Véronique, merci pour tes belles cartes ! A tous mes amis de Montréal pour avoir fait de cette ville ma nouvelle maison. À Sarah, qui est à l'autre bout du monde, mais avec qui on a su depuis près de 10 ans, conserver un lien d'amitié très fort. A tous mes amis de l'autre bout de la France et du monde, merci d'être ma vie ! Marjorie, toi et tes amours aurez toujours une place particulière dans mon cœur. Je sais que nous n'avons pas besoin de mots, mais je te le dis quand même : je t'aime. Une mention toute spéciale au Caravane Café ! Ce lieu a été la caution de ma santé mentale et sociale durant la rédaction !

Pour m'avoir soutenu et pour avoir partagé ce long processus à mes côtés, je te remercie Issam. La vie n'est jamais un long fleuve tranquille, mais il me tarde de découvrir où le canot continuera de nous porter. Nos vies seront à jamais liées. Je t'aime plus que tout. Enfin, ma famille qui a toujours été d'un soutien inconditionnel. À mes parents, ma sœur et mon frère, il n'existe pas de mots pour vous exprimer tout mon amour. Malgré les milliers de kilomètres qui nous séparent, vous partagez mon quotidien, mes doutes, mes joies et mes peines de façon tout aussi intense. Nous sommes tous éloignés par la distance, mais aucune famille n'est aussi soudée que la nôtre. Un énorme merci à ma petite maman pour les innombrables relectures. A ma petite louloute, qui est la prunelle de mes yeux. Il y a un an, en faisant tourner le globe terrestre avec lequel tu jouais, tu m'as demandé : « Tata, est-ce que tu peux m'aider à questionner le monde ? ». Aujourd'hui, ma petite louloute, je vais l'arpenter, continuer à le questionner et lorsque tu en auras l'envie, je t'emmènerai avec moi pour le découvrir.

Une terminologie parfois difficile à dénouer : note aux lecteurs

Autochtone/amérindien/Première Nation

Tout d'abord, le terme « Autochtone » désigne, selon l'acception juridique canadienne, les Inuit, les Amérindiens et les Métis. Je précise que je n'inclus dans mon discours que les Amérindiens. En effet, les deux autres groupes embrassent des caractéristiques distinctes liées à leurs contextes historiques, socioculturels et politiques dont je ne traite pas ici. Au Québec, les amérindiens sont aujourd'hui appelés Premières Nations.

Ilnu/Innu

Le nom « *Innu* », qui signifie être humain, est utilisé par la Nation Innue pour se désigner.

La forme 'ILNU' est préconisée par la communauté de Mashteuiatsh et se distingue de la graphie 'INNU' utilisée par les autres communautés de la Côte-Nord. La variété dialectale de Mashteuiatsh a en effet conservé le « l » du proto-algonquien alors qu'il a été remplacé par le « n » dans d'autres communautés (Mailhot 1975).

À Mashteuiatsh, on écrit au singulier un Ilnu et au pluriel des Ilnuatsh.

Les règles du français s'appliquent pour la forme INNUE, mais pas pour la forme ILNU de Mashteuiatsh. Les adjectifs dérivés de 'ilnu' y demeurent invariables.

Toutefois, pour simplifier la lecture, j'accorderai au français les termes dérivés de 'ilnu' et de 'innu'.

D'autres différences linguistiques ont amené la communauté de Mashteuiatsh à adopter en 2004 de façon officielle le « *nehluéun* » ('notre langue'). Dans les autres communautés innues, on parle l'« *innu aimun* » ('la langue innu').

Avant les années 1990, les Innuatsh étaient appelés « Montagnais » ou « Montagnais-Naskapi ». Nous reviendrons sur ces distinctions, mais il est à noter que d'autres groupes ont connu et continuent de connaître des changements d'appellation. Ils décident en effet de ne plus porter les noms que les euro-canadiens leur ont accolés et se réapproprient leurs noms d'origine. C'est le cas notamment des Eeyou, autrement appelés les Cris ou des Anishinabeg, aussi appelés Algonquins.

« En territoire »

Les Ilnuatsh ont un lien très particulier avec leur territoire ancestral. Ils désignent la localisation d'une chose qui se passe sur ce dernier en utilisant des expressions telles que : « En territoire », « En forêt » ou « Dans le bois ». J'ai fait le choix de conserver ces mêmes nomenclatures lorsque je m'y réfère.

Les termes utilisés par les Ilnuatsh pour nommer leur territoire sont *Nitassinan* ou *Tshitassinu*, qui signifie en *nehlueun* « notre terre ». Le premier terme est utilisé pour parler avec des personnes qui ne font pas partie de la Nation Innu alors que le deuxième est employé entre membres de la Nation.

Le terme de « territoire » utilisé dans ce travail ne prend pas en compte les différences écologiques entre les terres partagées, mais comprend la conception socioculturelle des territoires familiaux :

« *Nitassinan*, c'est partout où les Ilnuatsh se trouvent, c'est le territoire qu'ils occupent ou qu'ils fréquentent de façon régulière ou épisodique que ce soit pour la chasse ou pour tout ce que la forêt peut apporter [...] *Nitassinan* représente tout le territoire et tout ce qui se vit en relation avec le territoire » (Conseil des Montagnais du Lac St Jean, 2003 : 226).

Convention d'écriture

Les citations extraites d'entrevues avec les Ilnuatsh sont entre guillemets et en italique :

« *Kuei* ».

Les citations des sources bibliographiques sont entre guillemets, en interligne simple :

« Bonjour ».

Pour rendre accessibles toutes les citations d'auteurs aux Ilnuatsh qui sont francophones, elles sont traduites en français. Les citations d'origine sont en note de bas de page.

Liste des acronymes

APNQL : Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador

ARUC : Alliance de recherche universités-communautés

APS : The American Philosophical Society

CRSH : Conseil de recherche en sciences humaines du Canada

MAM : Musée amérindien de Mashteuiatsh

MCH : Musée canadien de l'histoire

NMAI: National Museum of the American Indian, Smithsonian Institution, Washington

NMAIA: National Museum of the American Indian Act

MNHN : Muséum National d'Histoire Naturelle de Paris

NAGPRA : Native American Graves Protection and Repatriation Act

UBC : University of British Columbia

UdeM : Université de Montréal

ULaval : Université Laval

U of Washington: University of Washington

UPMAA : The University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology

SHAM : Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh

Sommaire

Remerciements	vi
Une terminologie parfois difficile à dénouer : note aux lecteurs.....	x
Liste des acronymes	xii
Introduction générale	1
Le rapatriement d’objets culturels autochtones	1
Un processus d’affirmation identitaire et culturel contrecarré par le cadre structurel du rapatriement	5
Questions et objectifs de recherche.....	8
Chapitre 1. Le processus de recherche.....	13
1. Le processus de rapatriement des Inuatsh comme contexte de recherche	13
2. Postures de recherche, constitution et analyse du corpus de données	25
PARTIE 1 : Inscription locale du projet de rapatriement des Inuatsh de Mashteuiatsh	47
Chapitre 2. Les Inuatsh de Mashteuiatsh : d’une tentative d’assimilation forcée à une reprise de possession culturelle	49
1. Le processus de dépossessions vécu par les Inuatsh	49
2. Réappropriation institutionnelle des modes de transmission culturels	61
Conclusion	76
Chapitre 3. Constitution et légitimation des savoirs sur les objets au sein du projet ARUC	79
1. Processus de coproduction des savoirs sur les objets	80
2. Processus de légitimation des savoirs et des objets ilnus.....	94
Conclusion	102
PARTIE 2 : Les objets ilnus conservés au NMAI	105
Chapitre 4. Les <i>nimapan</i> ou les courroies de portage	107
1. Histoires et généalogies des <i>nimapan</i>	109
2. Description générale des courroies de portages.....	113
3. Les spécificités des <i>nimapan</i> ou la satisfaction des esprits animaux.....	122
4. Reformulations et symbolismes actuels des courroies de portage	145

Conclusion	161
Chapitre 5. Mushianiakup ou un manteau en peau d'orignal	163
1. Histoires et généalogies du manteau	165
2. Styles et habitudes vestimentaires innus.....	173
3. Les motifs ilnus	184
4. Porter, marquer et affirmer son identité	203
Conclusion	215
Chapitre 6. Les teuehikan ou les tambours	217
1. Histoires et généalogies des <i>teuehikan</i>	219
2. Un instrument de communication spirituelle et sociale	227
3. Spécificités des <i>teuehikan</i> ilnus.....	239
4. Situation actuelle du <i>teuehikan</i> à Mashteuiatsh.....	250
Conclusion	273
De l'étude des objets à la demande de rapatriement des Ilnuatsh	274

PARTIE 3 : Des injonctions muséales aux processus d'affirmation identitaire.....277

Chapitre 7. Les catégories d'objets du NMAI comprises selon les pratiques et les conceptions ilnues.....	279
1. L'affiliation culturelle et collective	280
2. Les objets sacrés : ceux qui accompagnent l'Ilnu dans sa vie quotidienne.....	288
Conclusion	299
Chapitre 8. La négociation des injonctions muséales dans les processus d'affirmation identitaire	301
1. Le rapatriement : un cadre patrimonial né de normes et de valeurs occidentales	301
2. Faire face au cadre occidental pour affirmer sa souveraineté identitaire et culturelle	305
Conclusion	312
Chapitre 9. Reconnaissance et dialogue des expertises locales et scientifiques	315
1. Validation et valorisation des expertises locales et scientifiques	315
2. Le processus de rapatriement : des allers-retours entre des « zones de pouvoir » et des « zones de contact ».....	323
Conclusion.....	335

Conclusion générale.....	337
L’agentivité des objets ilnus conservés au NMAI et leur force animée	339
Une sacralité relationnelle.....	341
La figure de Frank G. Speck	343
« La culture ilnue, ce sont toutes ces petites connaissances »	345
Un processus qui se réalise « dans le respect des objets et des gens »	346
Bibliographie	351
Table des figures	383
Table des cartes.....	387
Annexe 1 : Formulaire de consentement.....	389

Introduction générale

Le rapatriement d'objets culturels autochtones

Depuis plus d'une trentaine d'années, le rapatriement des restes humains et des objets culturels autochtones anime la scène internationale. Les démarches de rapatriement interpellent une multitude d'enjeux politiques, éthiques, légaux, identitaires et culturels. Ce sont des processus complexes et multifactoriels qui nécessitent des approches pluridisciplinaires relatives à l'anthropologie (Jacknis 1996, Mauzé 1999, Conaty 2004, Galinier 2004, Gagné 2012, Dupré *et al.* 2008, Kramer 2004, Krmpotich 2014, Jérôme 2014, Matthews 2016), au droit (Bell 1992, Carducci 1997, Bell et Napoleon 2008, Fontanieu 2013), à l'archéologie (Bray 2001, Watkins 2006, Killion 2007), ou encore à la muséologie (Simpson 2001, Clavir 2002, Peers et Brown 2003, Dubuc 2007, Gabriel et Dahl 2008, Tythacott et Arvanitis 2014). Ces questions concernent un réseau d'acteurs large et varié – États, Peuples Autochtones (institutions politiques, communautaires, acteurs locaux), organismes internationaux, institutions muséales, scientifiques - et divers niveaux d'appréhension, des plus globaux - en ce qui a trait aux actions menées sur la scène internationale - aux plus locaux - en ce qui relève des attentes et des volontés locales. Le traitement du rapatriement diffère également selon la nature de ce qui est revendiqué, qu'ils s'agissent de « restes humains », d'objets « sacrés » ou d'objets du « patrimoine culturel ».

Cette thèse s'éloigne des approches juridiques (Bell 1992, Bell et Napoleon 2008, Carducci 1997, Fontanieu 2013) ou muséales qui se concentrent principalement sur les pratiques et les perspectives institutionnelles (Gabriel et Dahl 2008, Lux 1999, Tythacott et Arvanitis 2014). Elle se différencie également des études portant sur le rapatriement des restes humains qui appelle des caractéristiques historico-légales, culturelles et sociales bien particulières (Mihesuah 2000, Hubert et Turnbull 2001, Fforde *et al.* 2002).

En dépit d'une littérature riche et variée sur le rapatriement, les études de cas détaillées qui s'attachent à développer **les points de vue communautaires sur le rapatriement des objets culturels** demeurent moins nombreuses. Leur qualité nous apporte toutefois une meilleure compréhension socio-historique des principes culturels sous-jacents aux requêtes. Par exemple,

les études de Cara Krmpotich (2010, 2011, 2014) nous offrent une compréhension des principes haida de respect et de parenté, mais elles se focalisent sur les restes ancestraux et les objets créés à l'occasion de leur rapatriement. Celles de Maureen Matthews (2014, 2016), qui traitent d'un cas dans lequel des objets anishinabeg ont été rapatriés à la mauvaise communauté, nous apportent une lecture des principes ontologiques anishinabeg animant la revendication d'un tambour à eau.

Pour poursuivre sur cette voie, il nous semblait donc nécessaire et plus novateur de concentrer notre étude sur l'analyse des perspectives locales quant aux processus de rapatriement des objets culturels. Afin de développer la compréhension que l'on a des fondements et des enjeux socioculturels et identitaires sous-jacents à la diversité des requêtes autochtones, cette thèse étudie les particularités d'un processus de rapatriement d'objets culturels : celui mené par la communauté ilnue de Mashteuiatsh, au Québec, auprès du National Museum of the American Indian (NMAI), de Washington.

Parlons de « rapatriement » et non de « restitution »

Les termes *restitution* et *rapatriement* (*restitution* et *repatriation* en anglais) sont parfois utilisés de façon interchangeable. Ils reflètent pourtant des pratiques et des contextes nationaux, légaux, sociaux et scientifiques différents. Le concept de « restitution » qui émerge tout d'abord des négociations de l'UNESCO à la fin des années 1960, s'inscrit dans un débat qui est essentiellement tourné vers le caractère illicite d'un bien culturel. La Convention de l'UNESCO qui en découlera en 1970¹ ne reconnaît que la légitimité des États parties et n'est pas rétroactive. Il demeurerait alors encore impossible pour les groupes autochtones de recourir aux outils internationaux pour revendiquer en leurs noms propres le patrimoine qui leur a été enlevé durant les processus coloniaux.

Cette situation a favorisé l'apparition, dans les années 1980-1990, du concept de « rapatriement », notamment dans les États Nations coloniaux comme l'Australie, la Nouvelle-Zélande, le Canada ou les États-Unis (Skrydstrup 2010). Selon l'anthropologue James Clifford, les Peuples Autochtones de ces États ont participé :

¹ La Convention de l'UNESCO concernant les mesures à prendre pour interdire et empêcher l'importation, l'exportation et le transfert de propriété illicites des biens culturels, 1970.

« à créer la rhétorique du rapatriement, un discours qui postule que les objets autochtones conservés dans les musées sont des victimes emprisonnées et aliénées du colonialisme, attendant d'être libérées »² (2013:129).

Les démarches de rapatriement qui ont émergé dans ces pays sont ainsi indissociables des mouvements « de renaissance culturelle et du processus de décolonisation (interne) en cours depuis les années 1970 » (Gagné 2012 : 6). Au Canada, par exemple, les premières démarches sont entreprises à la fin des années 1950 par les Kwakwaka'wakw de Colombie Britannique qui revendiquent des objets confisqués par le gouvernement sous la loi Anti-Potlatch de 1884 (Mauzé 1999, 2008, 2010).

Dans les approches européennes, et plus particulièrement françaises, le terme *rapatriement* n'est pas populaire. À l'exception des travaux de Marie Mauzé qui traitent des conditions de rapatriement et de réception des objets culturels autochtones (1999, 2008, 2010), les études françaises traitent davantage de *restitution*. Elles sont orientées sur la restitution des savoirs ou des données ethnographiques (Zonabend 1994, Glowczewski 2009) ou sur la restitution virtuelle du patrimoine matériel et immatériel (De Lary Healy 2011). De plus, l'utilisation préférentielle du terme *restitution* rejoint parfois l'idée selon laquelle le terme *rapatriement*, qui se réfère au « retour d'une personne à son pays d'origine » serait utilisé de façon erronée lorsqu'il s'agit de demandes concernant les objets culturels (Feest 1995 : 33). Ce terme imprègnerait les objets d'une connotation émotionnelle qui pourrait être considérée comme une « manœuvre politique » utilisée par les Peuples Autochtones pour appuyer leurs revendications (*ibid.*).

Contrairement au concept de restitution, celui de rapatriement s'attarde donc davantage sur la revendication politique, sur le contexte de dépossession à l'origine du déplacement des objets des communautés sources vers les musées, mais également sur la valeur d'un objet pour les pratiques et l'identité contemporaine d'un groupe, ou encore sur la nature de sa constitution au sein d'un héritage culturel (Skrydstrup 2010 :63). Suivant ces acceptions sémantiques, je parlerai de rapatriement et non pas de restitution.

Les démarches collaboratives du rapatriement

² Traduction de : “to create the rhetoric of repatriation, a discourse which posits aboriginal artifact in museums as imprisoned and alienated victims of colonialism, waiting to be liberated”

Les démarches de rapatriement sont ici appréhendées au sein d'un contexte dans lequel les communautés autochtones revendiquent un droit d'accès et de contrôle sur leur héritage culturel, tant matériel qu'immatériel. Ces revendications s'appuient sur les contestations que les autochtones adressent au caractère impérialiste de l'anthropologie et de la muséologie. Les critiques remettent notamment en question le rôle de ces disciplines dans le renforcement de la structure de pouvoir des États et leur autorité quant à la propriété, l'interprétation et la représentation des objets et des identités culturelles autochtones (Ames 1992, Tuhiwai Smith 1999, Battiste et Henderson 2000, Simpson 2001, Clavir 2002, Dubuc et Turgeon 2004, Phillips 2011, Jérôme 2014).

À la fin des années 2000, les Nations Unies affirment que les États doivent réparer ou restituer les biens « culturels, intellectuels, religieux et spirituels qui leur ont été pris sans leur consentement préalable, donnés librement et en connaissance de cause, ou en violation de leurs lois, traditions et coutumes » (Nations Unies 2007 Art. 11.2 : 6). Les musées centraux ont toutefois encore certaines réticences à rendre les biens en leur possession. Les requêtes autochtones continuent en effet de heurter de plein fouet le personnel de certains musées qui considère ces démarches comme une menace dirigée contre la raison d'être du projet muséal et comme une perte irréversible de connaissances (Thorston 2002, Fforde *et al.* 2002, Berger 2008, Clifford 2013).

Les instruments reconnaissant la légitimité des demandes n'étant mobilisés qu'à titre consultatif, les États décident ou non de légiférer sur ces questions. Au Canada, aucune loi fédérale ne traite directement du rapatriement des biens culturels des Premières Nations³. Il en est de même pour la province du Québec où les communautés doivent se conformer aux politiques des musées auprès desquels ils adressent leurs demandes (Bell et Napoleon 2008).

Au Canada, les démarches de rapatriement s'éloignent des postures legalistes et s'inscrivent davantage au sein de relations de collaboration qui impliquent des partenaires autochtones,

³ Au niveau provincial, l'Alberta a légiféré en 2002 la *First Nations Sacred Ceremonial Objects Repatriation Act* qui décrit le droit général de demander un rapatriement et qui précise les ententes passées avec la nation des Pieds-Noirs (Conaty 2004). Au Saskatchewan, la *Royal Saskatchewan Museum Act* exige que les musées élaborent des politiques concernant le rapatriement des artefacts sacrés des Premières Nations. En Colombie Britannique, la *First Peoples' Heritage, Language and Culture Act* soutient le *First Peoples Cultural Council*, une organisation dont la mission consiste, entre autres, à aider les communautés autochtones à protéger et à récupérer leur patrimoine.

muséaux et académiques. Les conservateurs et chercheurs considèrent de plus en plus que la valorisation des échanges de connaissances avec les communautés apporte des bénéfices mutuels (Fienup-Riordan 1999, Wonu Veys 2013). Ces démarches insistent sur la nécessité de comprendre le rapatriement comme profondément intégré au sein de relations socio-historiques de contact et se déroulant dans un nouvel espace interculturel (Clifford 1997). Elles visent à favoriser l'accès des collections muséales aux communautés et à développer des relations de travail et d'échange entre les musées et les communautés (Fienup-Riordan 1999). Citons notamment le processus réflexif et critique des démarches muséales innovantes (réserves visibles, espaces réservés aux cérémonies, collaborations et consultations sur les modalités de conservation) initiées au Museum of Anthropology de Vancouver par son ancien directeur Michael Ames (Ames 1977, 1992, Shelton et Houtman 2009, Rowley et Hausler 2008).

Un processus d'affirmation identitaire et culturel contrecarré par le cadre structurel du rapatriement

S'inscrivant dans ce contexte collaboratif, notre étude prend comme cadre de recherche et d'analyse un projet qui se concentre sur la reprise de possession du patrimoine autochtone. Ce projet Alliance de Recherche Universités-Communautés (ARUC), dirigé par Élise Dubuc, unit dans un partenariat international l'Université de Montréal, deux communautés ilnu et anishinabeg du Québec (Mashteuiatsh et Kitigan Zibi), et des musées tels que le National Museum of the American Indian (NMAI, Smithsonian Institution, Washington).

Engagée au sein du projet ARUC comme stagiaire dans le cadre de ma maîtrise en 2012, puis comme assistante de recherche en septembre 2013, j'ai principalement travaillé auprès de la communauté ilnue de Mashteuiatsh, située sur les bords du lac St-Jean (*Pekuakami*). Les développements de ma thèse se concentrent sur la communauté de Mashteuiatsh et sur les démarches réalisées avec celle-ci depuis 2012 pour étudier et revendiquer une collection d'objets ilnus conservée au NMAI de Washington.

Le double objectif qui a orienté cette thèse était (1) de participer à l'étude des objets conservés au NMAI à travers les savoirs et les témoignages passés et actuels des Ilnuatsh, puis (2) de se servir

de cette étude pour déterminer selon quelles modalités il serait possible de présenter une demande de rapatriement auprès du NMAI.

Au fil des recherches, ces objectifs ont été traversés par le constat d'incohérences inhérentes au cadre politique et structurel du rapatriement. Comme dans tout processus de revendication visant la reconnaissance de leurs droits, les démarches de rapatriement imposent aux Premières Nations de se référer au passé pour démontrer l'affiliation et la persistance de leur identité culturelle. Dans ce contexte, le patrimoine culturel des Premières Nations devient leur « force vitale » (Ames 1987 : 20) et un outil politique, à la fois objet et moyen de revendications (Poirier 2004). Ces processus tendent cependant à essentialiser les éléments qui composent cette identité dans une temporalité révolue (Capitaine 2009, Ingold 2000, Beaulieu 2009, Poirier 2010, Johnson 2007, Matthews 2016). *A contrario*, ces processus de légitimation redonnent aux mains des communautés le pouvoir de définir, d'actualiser, d'affirmer et donc de reprendre un contrôle sur les contenus culturels significatifs et constitutifs de leur identité culturelle (Fforde 2012 : 38). Le rapatriement des biens culturels peut ainsi devenir consubstantiel « à la gestion de la définition des contenus culturels de leur patrimoine, libres d'être combinés et articulés les uns aux autres pour l'émergence de traditions renouvelées » (Berger 2008 : 6).

Le rapatriement participe ainsi à la constitution des identités contemporaines à travers la déconstruction ou l'actualisation des anciennes, qui avaient été façonnées et imposées par l'extérieur, mais il suppose alors des actes d'affirmation, de légitimation et d'autodétermination (Tuhiwai Smith 1999). Dans le monde des politiques de l'identité, les objets rapatriés sont utilisés comme symboles culturels distinctifs (Clifford 2013 : 300) ; dans le monde de l'art et de l'artisanat, ils favorisent une nouvelle vitalité créatrice (Kramer 2004) ; dans les contextes communautaires, les valeurs qui y sont associées sont mises en avant (Simpson 2009, Krmpotich 2010) ; dans les cérémonies privées ou publiques, ils accompagnent et revitalisent certaines pratiques (Sanborn 2009) ; dans les lieux touristiques, ils deviennent une ressource d'expression et de reconnaissance (Hendry 2005, Bousquet 2008). De diverses façons, les processus de restitution sont intégrés à l'histoire et à la mémoire collective des communautés (Krmpotich 2014).

Toutefois, le pouvoir qui semble être octroyé aux communautés dans les processus d'interprétation et d'actualisation de leur identité culturelle est contrecarré par le cadre structurel

du rapatriement. Pour évaluer les demandes de rapatriement, les politiques muséales définissent des catégories d'objets (objets sacrés, objets du patrimoine culturel) qui ne sont pas révélatrices de l'importance que les Premières Nations leur accordent. La caractéristique des objets est en effet de changer de statut au sein même des communautés à travers le temps et les contextes socio-historiques, en fonction des multiples relations qu'ils actualisent et qu'on y investit (Kopytoff 1986, Laugrand et Oosten 2008, Robbins 2014). Malgré le fait que la nature des catégories imposées soit poreuse et soumise à des interprétations culturelles variables, les musées continuent à davantage considérer comme recevables les demandes concernant les objets définis comme « sacrés ». Cela a pour effet de considérablement orienter le choix et les processus de légitimation que les communautés font de leurs objets et de leurs pratiques culturelles.

Il existe donc des contradictions entre l'apparente latitude qui est laissée aux communautés dans le processus de définition de leur identité culturelle et l'imposition de catégories d'objets limitant ce même processus. Ces ambiguïtés sont parfois relevées (Johnson 2007, Robbins 2014), mais ne trouvent que peu de résonance au sein d'études de cas détaillées (Conaty 1997, Matthews 2016). Pour combler en partie ce manque, cette thèse propose de s'intéresser aux effets que les catégories muséales peuvent avoir sur les processus d'interprétation, de représentation et de légitimation des identités culturelles, et aux enjeux qui les concernent.

Alors que je m'étais d'abord concentrée sur les objets du quotidien ilnu, catégorisés comme des « objets du patrimoine culturel » par les musées, j'ai été amenée à interroger de plus près la catégorie d'« objets sacrés » car elle a constitué, au fil du processus de recherche, un enjeu fondamental dans l'élaboration de la demande de rapatriement de Mashteuiatsh.

Pour proposer une analyse conceptuelle qui tend à ne plus imposer aux Inuatsh des définitions occidentales de leur propre héritage culturel, il nous a semblé essentiel de reconnaître la complexité de la notion ilnue du « sacré ». Pour cela, sans vouloir remettre en question l'existence d'objets sacrés, il s'agit d'interroger les différentes conceptions et significations auxquelles ils renvoient localement. La citation choisie pour le titre de la thèse : « *S'il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c'est la terre qui va venir à nous* » illustre, en partie, le fait que cette notion soit diffuse et associée à des principes de vie quotidiens tels que le respect et la valorisation des traces ancestrales et territoriales. Cette notion de sacré est également en

constante évolution au sein d'espaces relationnels qui se formalisent aujourd'hui dans des contextes d'affirmation et de légitimation identitaires et culturels.

Questions et objectifs de recherche

A travers l'accompagnement et l'analyse du processus de rapatriement mené par les Ilnuatsh, nous cherchons à retracer l'histoire des objets conservés au NMAI et à cerner comment le processus de rapatriement redonne aux mains de la communauté le pouvoir de définir, d'actualiser et donc de reprendre un contrôle sur les contenus culturels constitutifs de son identité culturelle. Pour cela, la thèse mobilise deux questions centrales :

1. *Comment la sélection des objets du NMAI et leur étude ethnographique menée avec les Ilnuatsh peuvent engager un processus réflexif de définition, d'affirmation et de légitimation de leur héritage culturel et de leur être-au-monde ?*
2. *Selon quels enjeux et quels mécanismes les démarches de rapatriement engagées par les Ilnuatsh ouvrent des avenues orientant (en fortifiant ou en altérant) leurs processus d'affirmations identitaires et culturels ?*

Pour répondre à ces questions qui peuvent ouvrir de nombreux horizons, j'ai suivi deux objectifs qui m'ont conduit à affiner les interrogations et les objets de ma recherche :

1. **Le premier objectif** a été de retracer la trajectoire de vie de trois types d'objets ilnus conservés au NMAI : deux colliers de portage (*nimapan*), un manteau en peau d'original (*mushianiakup*) et deux tambours (*teuehikan*). Nous avons croisé l'analyse ethno-historique des publications de F. Speck à l'approche ethnographique de terrain et nous nous sommes demandés :
 - *Qu'est-ce que la trajectoire de vie de ces objets nous apprend sur les histoires des personnes et des familles ilnues ?*
 - *Quels savoirs, savoir-faire et savoir-être peuvent révéler ces objets lorsqu'ils sont rendus accessibles aux membres de la communauté ?*

- *Comment ces objets, éloignés dans le temps et dans l'espace, peuvent être réinvestis au sein des dynamiques actuelles d'échanges sociaux et de réappropriation culturelle ?*

2. Le deuxième objectif a été d'analyser les enjeux que la biographie des objets soulève quant au rapatriement. Il s'agit de comprendre, au cœur d'un cadre imposé par le NMAI, comment les Inuit se servent de l'étude des objets pour nourrir des formes de justification qui renforcent les processus d'affirmation et de reconnaissance de leurs distinctions culturelles.

- *Qu'est-ce que l'étude des objets apportent à la compréhension inuit du caractère sacré ? Quelles sont les différentes acceptions des objets sacrés ?*
- *Comment l'histoire biographique des objets conservés au NMAI permet-elle d'éclairer la difficulté de prouver la filiation culturelle des objets, requise pour toute demande de rapatriement ? Comment influence-t-elle des processus d'identification et d'affirmation identitaires locaux ?*
- *Comment ces processus sont-ils restreints par le contexte d'injonctions imposées par le NMAI ? Comment les Inuit négocient-ils ces injonctions pour faire reconnaître leur identité, leurs savoirs et leurs expertises locales ?*

Afin de répondre à ces objectifs et questions de recherches, nous avons organisé la thèse en trois parties.

Dans la première partie, nous présenterons les Inuit ainsi que la communauté de Mashteuiatsh pour comprendre le contexte local dans lequel s'insère le projet de rapatriement. Nous reviendrons sur les processus collaboratifs qui ont mené à la constitution des connaissances sur les objets sélectionnés dans le cadre de cette thèse, et nous verrons quelles sont les attentes locales suscitées par le rapatriement d'objets et comment le projet ARUC tente d'y répondre. Nous présenterons les acteurs et les espaces impliqués dans la (re)constitution des connaissances et nous reviendrons sur les choix et les activités qui se sont déroulées.

Dans la deuxième partie, nous retraçons la biographie culturelle de trois types d'objets conservés au NMAI : *teuhikan* (tambour), *nimapan* (courroie de portage) et *mushianiakup*

(manteau en peau d'orignal). Nous étudions leur insertion et leur évolution dans leur contexte d'origine, ainsi que les processus de réappropriation locaux à travers lesquels ils reprennent de plus en plus de vitalité. Nous nous attacherons à analyser l'actualisation des sens et des usages de ces objets, sans toutefois négliger leur passé tel que les Inuatsh le racontent et se le représentent « en tant que cette histoire prend sens dans son discours présent » (Bonnot 2002 : 24). Nous illustrerons ainsi comment ces objets du passé, sortis de leur contexte culturel de transmission, peuvent participer « au présent-se-transformant-en-avenir » (Clifford 1996 : 244).

Poursuivant les avenues théoriques et méthodologiques développées par les approches biographiques et agentives des objets qui conceptualisent ces derniers à travers leur caractère relationnel (Kopytoff 1986, Gell 1998, Ingold 2000, Bonnot 2014), nous nous intéressons aux interactions suscitées entre les personnes humaines (Inuatsh/moi/ARUC/NMAI) et non humaines (objets, ancêtres, territoire, animaux). Les objets sont ici compris comme des agents relationnels susceptibles d'influencer les interactions et les actions des hommes, eux-mêmes en interaction avec d'autres individus (Kaufmann 1997, Warnier 1999).

Dans la troisième et dernière partie, nous nous pencherons sur les enjeux soulevés par le cadre imposé par le NMAI. Nous analyserons la manière dont les Inuatsh affirment et légitiment leurs propres distinctions culturelles dans un cadre imposé de façon exogène, en nous focalisant **sur les enjeux relatifs à l'affiliation identitaire et à la conceptualisation des objets « sacrés »**. L'étude des objets et les réseaux relationnels qu'ils supportent permettent (1) d'interroger les catégories conceptuelles imposées par le NMAI, (2) de mettre en avant les conceptions locales quant à ces catégories, et (3) d'illustrer comment ces recherches participent à affirmer et à faire reconnaître les catégories et représentations ilnues.

La plupart des recherches menées sur le rapatriement traite *a posteriori* du retour des objets au sein des communautés. Les processus sont évoqués mais rarement pris comme objets de recherche. Ce qui fait l'originalité du cas du rapatriement étudié dans cette thèse, c'est l'attention portée aux processus qui sont en cours au sein de la communauté. Les effets du retour physique des objets ne font donc pas partie du cadre de notre analyse. Ce contexte nous permet de sortir de la dialectique du retour ou non-retour des objets pour nous pencher sur les effets des processus,

sur les savoirs relatifs aux objets et leur réactualisation ainsi que sur la manière dont les Innuatsh négocient leur propre démarche de rapatriement dans le cadre d'une démarche d'affirmation identitaire.

Chapitre 1. Le processus de recherche

1. Le processus de rapatriement des Innuatsh comme contexte de recherche

Les Innuatsh et leur volonté de reprendre possession de leur patrimoine

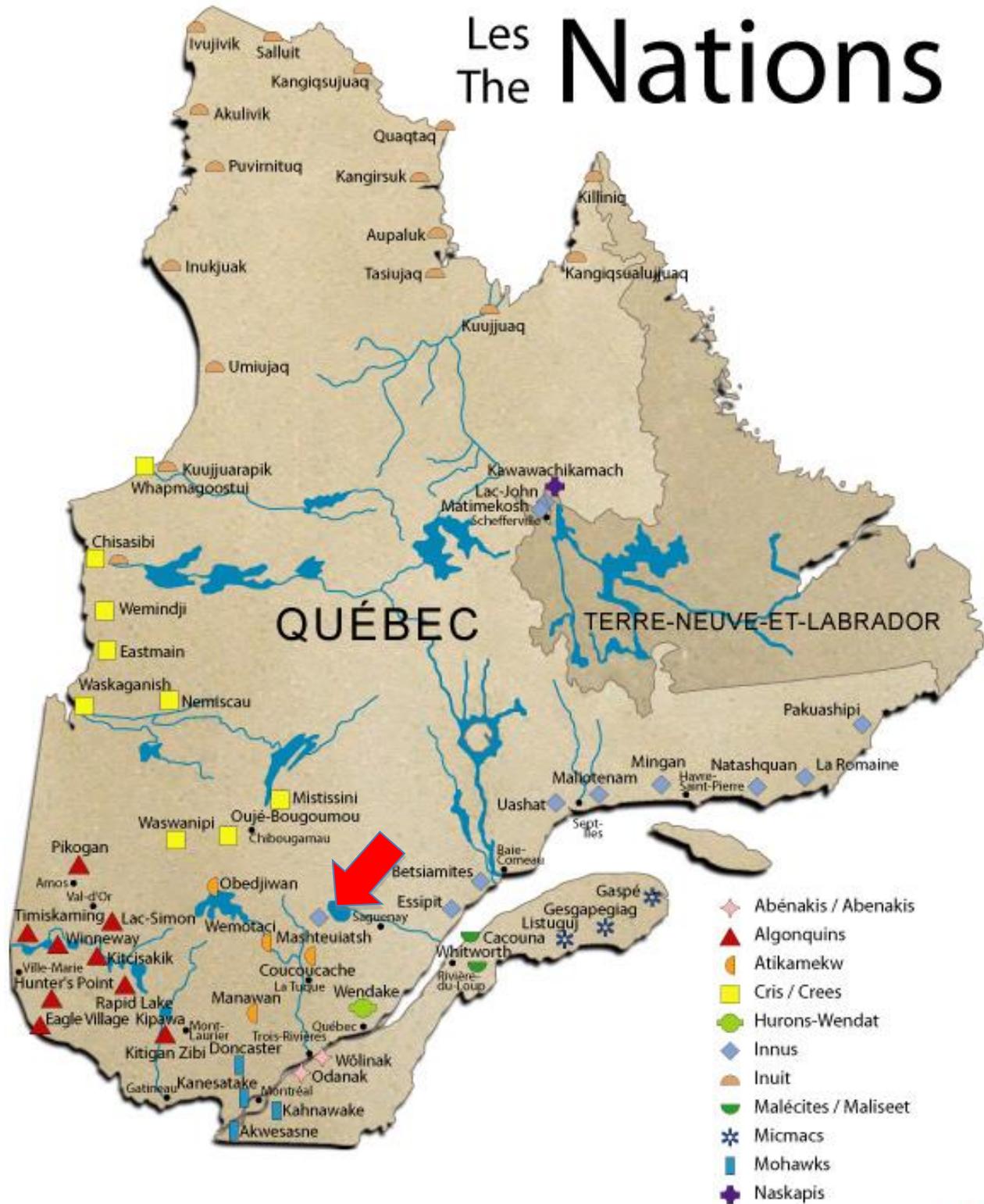
Des onze familles linguistiques autochtones au Canada, la province du Québec en compte trois : les familles eskimo-aléoute, iroquoïenne et algonquienne. Parmi la famille algonquienne, qui regroupe huit des onze Nations autochtones du Québec⁴, la Nation Innu est répartie dans 11 communautés, ou réserves, dont neuf sont au Québec et deux au Labrador, dans la province de Terre-Neuve-et-Labrador⁵ (carte 1). Au Québec, la Nation Innue est la plus nombreuse et elle était estimée en 2015 à 19 955 personnes⁶.

⁴ Les Naskapi, les Eeyou (Cris), les Atikamekw, les Anicinabeg, les Abénaquis, les Micmacs ou encore les Malécites font partie de la famille algonquienne.

⁵ Nom des communautés Innuatsh : Mashteuiatsh (Pointe Bleue), Essipit (Les Escoumins), Pessamit (Betsiamites), Uashat (Sept Îles) et Mani-utenam qui ne forment qu'une communauté, Ekuanitshit (Mingan), Natashquan, Unaman-shipu (La Romaine), Pekut shipu (Saint Augustin), Matimekush Lac John (Shefferville) pour le Québec. Tshishe-shastshit (Sheshatshit) et Natuashish (David-Inlet) pour la province de Terre-Neuve-et-Labrador.

⁶ Source : Secrétariat aux Affaires Autochtones. Statistiques des populations autochtones du Québec 2015 : <http://www.autochtones.gouv.qc.ca/nations/population.htm#innus>. La population autochtone totale au Québec (amérindiens et Inuits) est estimée à 104 633 personnes (dernier accès : le 18 avril 2017).

Les Nations The Nations



Affaires indiennes
et du Nord Canada

Indian and Northern
Affairs Canada

Canada

Carte 1. Les 11 Nations autochtones au Québec, Affaires Indiennes et du Nord Canada

Au Québec, la majorité des communautés innues se trouvent sur les rives du fleuve Saint-Laurent, sur la Côte-Nord (carte 1). La communauté la plus à l'ouest du Québec est celle des Innuatsh de Mashteuiatsh qui se trouve sur la rive ouest du lac Saint-Jean.

Ce n'est que dans les années 1990 que fut ré-adoptée la dénomination « Innu ». Ce terme signifie « être humain ». Les membres de Mashteuiatsh ont fait le choix de garder leurs distinctions linguistiques et de conserver l'appellation « Innu ».

« Innu/Innu » remplace l'appellation « Montagnais » qui était utilisée depuis les premières rencontres avec les explorateurs Européens, et qui fait référence à la topographie montagneuse de la région de contact. Les Innuatsh furent également appelés de façon générale « Montagnais-Naskapi », notamment par l'anthropologue Frank Speck dont les écrits constituent une partie de nos données. Dans ses écrits, l'appellation « Montagnais » correspond aux bandes innues du Lac Saint-Jean et « Montagnais-Naskapi » aux bandes innues de la Côte-Nord (Deschênes 1979 : 36, Mailhot 1971).

Les Innuatsh de Mashteuiatsh, tout comme d'autres Autochtones du Canada, ont subi une mise en réserve, une sédentarisation forcée ainsi qu'une aliénation culturelle, linguistique et identitaire conduites par le gouvernement.

Dans une volonté de reprendre le contrôle sur le patrimoine territorial, culturel et linguistique légué par leurs ancêtres, les Innuatsh se sont impliqués depuis la fin des années 1970 dans des processus de revendications territoriales et de reprise en charge de l'éducation, de la santé et des programmes linguistiques et culturels. A Mashteuiatsh, les orientations du développement communautaire visent à assurer la reconnaissance de leur identité, la valorisation et la transmission ainsi que l'intégration de la culture dans le développement global des Innuatsh (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan 2005). Les Innuatsh se sont également dotés d'infrastructures scolaires et muséales pour développer et diffuser les activités culturelles, et d'une politique d'affirmation culturelle dans laquelle est inscrite leur volonté de rapatrier leur patrimoine culturel (*ibid.* :26).

La naissance d'un projet de rapatriement

Le Musée amérindien de Mashteuiatsh (MAM) a été fondé en 1979 par la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh (SHAM). Pour poursuivre sa mission de « sauvegarde, développement et transmission de la culture ilnu », il a depuis été partenaire de nombreux projets de recherche⁷.

Suite à la rencontre entre Bibiane Courtois, alors directrice du musée de Mashteuiatsh, et Élise Dubuc, professeure à l'Université de Montréal, et fort de leur participation en 2004 à un symposium sur le rapatriement chez les Haida de Colombie Britannique, une volonté naquit : celle de réaliser un rapatriement. Bibiane Courtois y voyait alors une voie incontournable qui pouvait accompagner les processus locaux de réappropriation, de guérison et de fierté identitaire :

« J'ai été infirmière, le seul constat que je pouvais faire sur les problématiques de santé mentale qu'on avait, c'est qu'on n'avait rien qui assoyait notre identité globalement au niveau de la communauté. Je suis pas sûre que tout le monde était conscient de ce qu'il pouvait avoir comment potentiel de patrimoine. Je me disais que si on pouvait faire des événements avec le rapatriement d'objets du passé, qui sont ailleurs pis qui parlent de nous, on pourrait aider des personnes à redevenir fières de qui ils sont, de leurs origines (...). Pour moi c'est important de m'approprier ce que je n'ai pas eu pis de me réapproprier ce que j'ai peut-être oublié » (Bibiane Courtois, 10 mai 2012).

En 2005, fut adoptée à Mashteuiatsh la « Politique d'affirmation culturelle » dans laquelle est affirmée la volonté de « rapatrier les artefacts du patrimoine culturel », notamment dans l'axe *Ka Ishnakushik* qui a pour objectif de représenter « la richesse du patrimoine laissée par [les] ancêtres. Les éléments qui le composent se réfèrent à la conservation, à la préservation et à la recherche » (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan 2005 : 26). En 2006, la nouvelle directrice du musée, Maryse Boily, propose à Élise Dubuc de co-construire un projet de recherche pour travailler sur la question du rapatriement. Souhaitant travailler avec des communautés ayant déjà réalisé un rapatriement, elles approchent la communauté anishinabeg de Kitigan Zibi qui a rapatrié en 2005 des restes humains ancestraux (Whittam 2015). Mashteuiatsh et Kitigan Zibi seront alors les deux communautés partenaires du projet de recherche.

⁷ Par exemple, les projets ARUC Design et Culture matérielle de Elizabeth Kaine et Élise Dubuc, le ARUC Tetauan, projet Tshishipiminu, projet sur les Plantes médicinales, Aruc Peribonka

Le projet ARUC *Tshiue-Napuapahtetau/Kigibiwewidon*

Discuté depuis 2006, le projet a été subventionné à partir de 2011 par le programme d'Alliance de recherche universités-communautés (ARUC en français et CURA en anglais) du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (dorénavant CRSH). Subventionné pour cinq ans, le projet se poursuivra jusqu'à août 2017.

Ce projet ARUC, dirigé par Élise Dubuc, collabore étroitement depuis le début avec le Musée amérindien de Mashteuiatsh (dirigé successivement par Gilbert Dominique, puis par Jean-Denis Gill et enfin par Isabelle Genest) et le Centre d'éducation culturelle de Kitigan Zibi (dirigé par Anita Tenasco). En consultation avec les membres des communautés, il fut donné au projet le nom de : *Tshiue-Napuapahtetau/Kigibiwewidon*⁸ : *Exploration de nouvelles alternatives concernant la restitution/réappropriation du patrimoine autochtone*. Pour des fins de simplification, le projet est aussi appelé « Projet Nika-Nishk ». *Nika* et *nishk* signifient « outarde », en *anishinabemowin* et en *nehlueun*⁹.

Le projet s'est par la suite joint à de nombreux autres partenaires communautaires, tels que la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh, le Musée amérindien de Mashteuiatsh, le Conseil des Jeunes Pekuakamiulnuatsh, le Conseil consultatif des aînés, le Conseil consultatif des femmes, la direction Patrimoine et Culture, Direction Education et Main d'œuvre, et l'école secondaire Kassinu Mamu.

Le projet est également en partenariat avec les institutions muséales suivantes : le National Museum of the American Indian de la Smithsonian Institution de Washington DC (NMAI), le Field Museum de Chicago, le Musée d'Anthropologie (MOA) de l'Université de la Colombie Britannique, le Haida Gwaii Museum, le Musée d'archéologie et d'Anthropologie de l'Université de Pennsylvanie (Penn Museum). Afin de répondre le plus efficacement possible aux questions pluridisciplinaires soulevés par le rapatriement, l'équipe de recherche est composée de 18 co-

⁸ *Tshiue-Napuapahtetau* signifie en nehlueun, la langue ilnu : « Retournons le chercher » (en référence au matériel laissé dans une cache durant l'hiver) ; et *Kigibiwewidon* signifie en *anishinabemowin* (langue anishinabeg) : « Retour ».

⁹ L'outarde, en tant qu'oiseau migrateur qui finit toujours par revenir à son lieu de départ, est le symbole utilisé pour le logo du projet. Il a été réalisé de façon collaborative à partir d'une idée de Louise Siméon, des modèles réalisées par les artistes Denis Blacksmith de Mashteuiatsh et Daryl Tendesi de Kitigan Zibi, et du travail de la designer graphique du projet Véronique Archambault-Gendron. Le site du projet est hébergé sous <http://nikanishk.ca/>.

chercheurs communautaires et universitaires, de disciplines variées - anthropologues, muséologues, conservateurs, juristes, historiens d'art, spécialistes en sciences de l'information et des bibliothèques - et originaires de 5 institutions de recherche - UdeM, ULaval, UBC, U of Washington et la Smithsonian Institution.

Un des objectifs de l'ARUC est de renouer le dialogue entre les différentes parties engagées pour que chacune ait une meilleure connaissance des valeurs, des perspectives et des possibilités de l'autre afin que tout le monde puisse en tirer avantage. Ceci implique d'opérer un changement d'attitude et de pratique dans la recherche afin de travailler selon les préoccupations et les attentes locales, et non plus selon les seuls intérêts des chercheurs.

Le projet ARUC à Mashteuiatsh

Le projet porte sur la reprise de possession et le contrôle du patrimoine autochtone. Il concentre ses actions sur le rapatriement des objets ainsi que sur les processus de revitalisation et de réappropriation des connaissances auxquels il donne lieu localement.

Alors que les compétences reliées à la fabrication des objets sont souvent encore présentes dans la communauté de Mashteuiatsh, les histoires qui y sont rattachées et qui participent de l'héritage culturel de ses habitants ne se trouvent désormais plus que dans les mémoires des aînés. Dans le but de permettre au plus grand nombre de profiter de ces objets et des connaissances et autres récits auxquels ils se rattachent, il y a urgence à agir avant que les dernières personnes en lien direct avec ces objets ne disparaissent avec leur expertise et leurs savoirs susceptibles d'interpréter les objets.

Le Musée amérindien de Mashteuiatsh, par l'entremise de sa responsable des collections Louise Siméon, s'intéresse depuis plusieurs dizaines d'années aux objets inus dispersés dans les musées canadiens et états-uniens. Très rapidement, l'attention des collaborateurs du projet ARUC s'est portée vers les collections d'objets que l'anthropologue américain Frank Gouldsmith Speck (1881-1950) a collecté à Mashteuiatsh et à Kitigan Zibi (Deschênes 1981). A la suite de recherches préliminaires, et souhaitant développer un partenariat de recherche avec une institution se présentant comme ouverte aux communautés autochtones (Rosoff 2003, Mauzé et Rostkowski 2004), le projet s'est tourné vers les collections du National Museum of the American Indian, de Washington.

Les membres de Mashteuiatsh se sont tout particulièrement intéressés à une collection du NMAI, nommée « Lac Saint-Jean » et composée de 513 objets ilnus¹⁰. Ces objets ont été collectés en très grande partie par Frank G. Speck entre 1910 et 1926¹¹ (Speck 1930, Deschênes 1981).

Frank G. Speck

Frank Gouldsmith Speck (1881-1950) est un anthropologue états-unien dont la production est impressionnante (plus de 300 publications), tant par sa qualité ethnographique et anthropologique, que par la diversité des groupes approchés et des sujets abordés. Passionné par les langues amérindiennes, il commença à travailler avec les communautés autochtones des États-Unis, notamment les Yuchis. Lorsqu'il devient professeur à l'Université de Pennsylvanie, il se spécialise dans l'étude des cultures algonquiennes du Nord-est. Il travaillera notamment chez les Penobscot, les Anishinabeg et chez les Innuatsh¹².

Encore aujourd'hui, aucune étude portant sur les communautés algonquiennes du Québec ne peut se passer de citer les études de Speck. L'histoire anthropologique retient particulièrement ses analyses sur la chasse comme activité sacrée, ses recherches sur les territoires de chasse familiaux et ses études minutieuses sur les milliers d'objets qu'il a lui-même collectés. Pour financer en partie ses terrains de recherche, Speck collectait des objets qu'il achetait dans les communautés visitées, puis les revendait à divers musées (Pulla 2006 ; Deschênes 1979). Il les achetait directement lors de ses visites, mais passait également par des intermédiaires tels que les commis des postes de traites avec lesquels commerçaient les Autochtones (Deschênes 1981). Dans ses notes et correspondances se trouvent quelques indications sur les prix payés pour certains objets achetés groupés et ses collectes répondaient parfois à des demandes de directeurs de musées (Vanstone 1982). Nous ne possédons pas de détails sur l'acquisition des objets étudiés dans la thèse. Dans ses archives manuscrites, on retrouve parfois des prix associés à une liste d'objets,

¹⁰ Parmi les 513 objets listés dans la collection « Lac-St-Jean », certains objets comptent deux articles comme par exemple les paires de mocassin, de raquettes à neige, de mitaines etc.

¹¹ Une cinquantaine d'objets ont été collectés par d'autres personnes dont 13 objets par William F. Stiles entre 1952 et 1954. Les autres objets ont été réunis par H. Miller, M. Riggs, E. Locke, M. Eppley, A. Fogg, H. Strong, R.S. Murray, C.J. Cawley, R.C. Altman, S.J. Farnham, J.A. Moller, J.H. Baker, H.J. Hibben, R.R. Van Valkenburg.

¹² Pour une étude approfondie de l'œuvre de Speck, se référer aux travaux de Hallowell (1951), Preston (1975), Deschênes (1979, 1981) et Pulla (2006, 2008).

mais nous ne savons pas si ces prix correspondent à ceux que Speck a payés ou à ceux qu'il a reçus des musées. On retrouve aujourd'hui ces objets dispersés à travers les institutions muséales et culturelles du Canada, des États-Unis et même en Europe¹³.

Frank Speck et les Ilnuatsh de Mashteuiatsh

Entre 1908 et 1930, Speck est venu une quinzaine de fois chez les Ilnuatsh de Mashteuiatsh. Sur les quinze mois passés dans les communautés inuatsh, Jean-Guy Deschênes note que les séjours de Speck auprès des Ilnuatsh de Mashteuiatsh totalisent entre 32 et 35 semaines (entre 8 et 9 mois), soit des séjours de deux semaines en moyenne (Deschênes 1979, 1981). Pendant plus de vingt ans, Speck est très régulièrement revenu au Lac Saint-Jean et il semble avoir développé des relations de confiance avec certains Ilnuatsh¹⁴.

Les publications et les archives de Frank Speck sont riches en connaissances sur les Ilnuatsh des années 1910-1930. Speck a cartographié les territoires de chasse familiaux et a documenté les pratiques spirituelles reliées à la chasse telles que la scapulomancie. Il a pris en note un riche vocabulaire en *nehluéun*. Il a enregistré des chants et, avec son étudiant Frederik Johnson, a photographié le village, les maisons et certains Ilnuatsh. Frank Speck a répertorié des motifs de broderie et des patrons utilisés sur les contenants en écorce et y a collecté plusieurs centaines d'objets aujourd'hui conservés notamment au Field Museum (Chicago), au Musée canadien de l'histoire (Gatineau) ou encore au National Museum of the American Indian (NMAI, New-York puis Washington).

Au Québec, il n'y a pas de loi qui encadre le rapatriement et les communautés doivent se conformer aux politiques des musées auprès desquels ils adressent leurs demandes. Pour revendiquer les objets collectés par Speck actuellement conservés au NMAI de Washington, les Ilnuatsh doivent donc répondre au cadre prescrit par le NMAI. C'est également ce cadre qui a orienté les réflexions de cette thèse.

¹³ Il a réalisé des collections pour le Museum of the American Indian, aujourd'hui National Museum of the American Indian (NMAI, New-York puis Washington), l'American Museum of Natural History (Washington), le Field Museum (Chicago), le Musée de l'Université de Pennsylvanie (Philadelphie), le Musée canadien de l'histoire (Gatineau), le Royal Ontario Museum (Ottawa), le Pitt-Rivers Museum (Oxford) ou encore le Musée national du Danemark.

¹⁴ Lors d'une entrevue réalisée par Élise Dubuc, Edouard Kurtness - fils de Joseph Kurtness l'un des interlocuteurs principaux de Speck - s'est notamment rappelé que lorsque Frank Speck logeait chez eux, il participait à la vie familiale et aux tâches ménagères en aidant notamment sa mère à faire la vaisselle.

Le National Museum of the American Indian et son cadre de rapatriement

George Gustav Heye fonde le Museum of the American Indian – Heye Fondation (MAI) en 1916, à New-York. Il ouvre en 1922. Heye est un collectionneur passionné et il a rassemblé près d'un million d'objets en soixante ans (Mauzé et Rostkowski 2004 : 2). Speck, qui entretenait des relations très étroites avec Georges G. Heye, participa dans une large mesure à la constitution de ses imposantes collections.

A partir des années 1980, il est question de transférer les collections du Museum of the American Indian dans une autre ville. Après de nombreux pourparlers et l'implication d'artistes autochtones tels que l'écrivain Vine Deloria, il est question de créer un « véritable musée Indien » (*ibid.*). En 1989, le transfert des collections de New-York vers Washington est officialisé et le nouveau musée change de nom pour devenir le National Museum of the American Indian (NMAI). Il ouvre ses portes à Washington en 2004 (Mauzé et Rostkowski 2004).

Pour répondre à la demande de fonder un musée à l'usage des Autochtones, la naissance et la fondation du NMAI ont été directement conditionnées par la volonté de consulter et collaborer étroitement avec les communautés, notamment pour encourager leur participation et la prise en compte de leurs spécificités dans les pratiques muséales (Rosoff 2003). Ces affirmations politiques menées par les communautés ont accompagné la constitution d'une loi sur le rapatriement des restes humains, des objets funéraires et des objets sacrés réclamés par les communautés sources.

En 1989, l'adoption de la loi *National Museum of the American Indian Act* (NMAIA) marque la fondation du musée NMAI et instaure une politique de rapatriement qui doit être appliquée par les musées de la Smithsonian Institution qui détiennent des objets autochtones, soit le NMAI et le Musée National d'Histoire Naturelle. Ces deux musées ont leur propre politique de rapatriement

ainsi que des procédures distinctes en la matière¹⁵. A la suite de cette loi, ces musées ont eu l'obligation de réaliser l'inventaire de leurs collections et de contacter les communautés dont ils présumaient détenir des restes humains et des objets funéraires.

Dans le même temps, en 1989, le congrès mondial d'archéologie organisé aux États-Unis accueille des représentants autochtones et non-autochtones qui adoptent les *Accords Vermillion sur les restes humains*. Selon Paul Turnbull, historien spécialiste du rapatriement des restes humains, ces accords ont marqué un changement dans la compréhension du rapatriement dans les cercles scientifiques, notamment quant à son importance pour la survie et la vitalité des cultures autochtones (Turnbull 2010 : 118).

En 1989, la loi du NMAIA ne concernait en effet que les « restes humains » et les « objets funéraires associés ». Elle fut modifiée en 1996 et de nouvelles dispositions concernant les « objets funéraires non associés » (aux restes humains), les objets sacrés et les objets du patrimoine culturel autochtone furent ajoutées à la politique de rapatriement¹⁶.

Le NMAIA ne concerne officiellement que les communautés reconnues des États-Unis et rien n'oblige le musée à répondre aux requêtes des Nations du Canada et d'ailleurs. D'après la politique de rapatriement du NMAI, le musée considère au cas par cas les demandes présentées par des communautés non reconnues par le gouvernement des États-Unis (Smithsonian 2014 : 12).

Pour déposer une demande de rapatriement, la charge des preuves à fournir incombe à chaque communauté requérante.

Dans un premier temps, elles doivent démontrer que les objets revendiqués répondent aux catégories définies par le NMAI. En 2014, la politique de rapatriement du NMAI a été modifiée et les définitions des catégories d'objets sont les suivantes :

15 L'année suivante, en 1990, le Native American Graves Protection and Repatriation Act (NAGPRA) entre en vigueur et concerne les musées financés par l'administration fédérale, autres que ceux de la Smithsonian Institution. Cette loi traite des restes humains et des objets conservés dans les autres musées financés par l'administration fédérale.

¹⁶ National Museum of the American Indian, « Repatriation », 11 mars 2013, consulté le 4 mars 2017, en ligne : <http://nmai.si.edu/sites/1/files/pdf/about/NMAI1996Amendment.pdf>. Cet amendement a eu lieu après l'adoption de la NAGPRA. Les nouvelles dispositions du NMAIA reprennent en grande partie les termes utilisés dans le NAGPRA ou font directement référence à certaines de ses dispositions.

Un « **objet sacré** » est « un objet requis par des chefs religieux traditionnels autochtones pour la pratique d'une religion autochtone, y compris les objets requis pour le renouvellement d'une pratique religieuse, incluant les objets nécessaires au renouveau d'une pratique religieuse »¹⁷ (Smithsonian 2014 :3). Le NMAI suggère donc qu'un objet sacré puisse être requis par une communauté alors que la cérémonie pour laquelle il est réclamé n'est plus observée.

Un « **objet du patrimoine culturel** » doit « avoir une importance historique, traditionnelle ou culturelle centrale et continue pour la tribu Indienne [...], plutôt qu'être une propriété appartenant à une personne individuelle, et donc ne peut être aliéné, approprié ou transmis par aucun individu. L'objet doit avoir été considéré comme inaliénable par la Tribu Indienne [...] au moment où l'objet a été séparé du groupe »¹⁸ (Smithsonian 2014 :4).

En fonction de ces catégories d'objets admissibles au rapatriement, le NMAI attend que la communauté apporte la preuve d'un droit de possession initial et de l'existence d'une affiliation culturelle.

L'existence d'une affiliation culturelle

La politique du NMAI exige que la communauté requérante démontre « l'affiliation culturelle » qu'elle possède avec les objets qu'elle revendique. Cette affiliation est entendue comme la légitimation de la filiation qui existe entre les descendants des propriétaires d'origine et les objets revendiqués. L'affiliation culturelle est définie comme une « relation d'une identité de groupe partagée pouvant raisonnablement être établi de façon historique ou préhistorique entre une communauté autochtone contemporaine et un groupe antérieur en raison de leur identité commune partagée »¹⁹ (*ibid.* : 4).

¹⁷ Traduction de : "Sacred objects are objects needed by traditional Native American religious leaders for the practice of Native American religions, including objects needed for the renewal of a religious practice."

¹⁸ Traduction de: "Objects of cultural patrimony are objects having ongoing historical, traditional, or cultural importance central to the Indian Tribe [...], rather than property owned by an individual Native American, and which, therefore, cannot be alienated, appropriated, or conveyed by any individual [...]. The given object shall have been considered inalienable by the Indian Tribe [...] at the time the object was separated from the said group".

¹⁹ Traduction de : "Cultural affiliation is defined as a relationship of shared group identity that can be reasonably traced historically or prehistorically between a present-day Indian Tribe or Native Hawaiian Organization and identifiable earlier group".

S'il s'agit d'un **objet sacré**, il faut démontrer que l'objet appartenait autrefois à un groupe ou à un membre du groupe affilié ; dans le cas d'un **objet du patrimoine culturel**, il faut démontrer que l'objet appartenait au groupe affilié.

Un droit de propriété individuel ou collectif

Pour déposer une demande de rapatriement, une communauté doit également démontrer qu'elle détenait autrefois un droit de propriété sur l'objet ou que la communauté exerçait un contrôle sur l'objet.

S'il s'agit d'un **objet sacré**, cette exigence pourra être remplie en établissant **qu'un membre de la communauté** détenait un tel droit de propriété ou exerçait un contrôle sur l'objet.

Pour un **objet du patrimoine culturel**, la partie requérante doit démontrer que l'objet était **considéré comme inaliénable par le groupe (la communauté) autochtone** au moment où ce dernier a été séparé de l'objet. Il faut démontrer que l'objet ne peut être aliéné, approprié ou transmis par une personne, et ce, sans égard au fait que cette personne ait été membre du groupe autochtone en question.

Ce « fardeau de la preuve » (*ibid.* : 5) peut être satisfait en se référant à l'inventaire du NMAI, et dans le cas où celui-ci n'est pas suffisant, à l'aide de preuves relevant de « la géographie, de la descendance, de la biologie, de l'archéologie, de l'anthropologie, de la linguistique, du folklore, de la tradition orale, de l'histoire, ou de toute autre information ou opinion d'experts » (*ibid.*).

Pour y répondre, les Inuatsh doivent réunir une documentation sur les objets de la collection du NMAI. Les écrits de Speck contiennent un grand nombre d'informations sur les objets qu'il a collectés, mais elles ne sont toutefois pas exhaustives. Datées d'une centaine d'années, elles reflètent l'interprétation de Speck et ne témoignent pas de l'actualisation sémantique et pratique de ces objets au sein des réalités contemporaines des Inuatsh.

Pour combler cette absence d'information, la démarche de cette thèse a été de croiser l'analyse ethno-historique des publications de Speck à l'approche ethnographique de terrain, notamment à travers l'analyse discursive des entrevues réalisées avec les Inuatsh depuis 2012.

2. Postures de recherche, constitution et analyse du corpus de données

Mes recherches de Master et de Doctorat sont liées à celles du projet ARUC et au processus de rapatriement engagé par Mashteuiatsh. J'ai commencé à travailler à Mashteuiatsh dans le cadre du projet ARUC en avril 2012 pour réaliser mon stage de Maîtrise (Delamour 2012). Entre ma maîtrise et mon doctorat (d'octobre 2012 à mars 2013), j'ai été engagée comme chargée de recherche par le Musée de Mashteuiatsh pour le développement d'une exposition temporaire²⁰, et j'ai ainsi pu continuer à participer localement aux activités du projet ARUC. J'ai poursuivi ces activités comme assistante de recherche, tout en commençant mon doctorat en septembre 2013.

Participant d'une démarche collaborative, le projet ARUC est constitué d'un volet de **recherche-action** qui cherche à faciliter et à accélérer le contact direct entre la communauté et les objets conservés dans les musées. Depuis sa genèse en 2004 et son début effectif en 2011, plusieurs activités, voyages d'études et ateliers ont été organisés au NMAI de Washington et à Mashteuiatsh - en collaboration entre différents acteurs de la communauté (employés du musée, membres de la communauté, étudiants de l'école secondaire, aînés, artisans) et les acteurs institutionnels et universitaires (personnel du NMAI, chercheurs, assistants de recherche) - pour favoriser la prise de contact avec les objets, pour accroître les connaissances relatives à ces derniers et pour préparer une éventuelle demande de rapatriement. Nous prenons acte de la recherche-action pour coproduire de nouvelles connaissances sur les objets et les processus de rapatriement menées au Québec. A une visée éthique de la collaboration répond donc une visée scientifique de production de connaissances.

C'est ce cadre de recherche qui a orienté mes propres questions de thèse. Le sujet de mon doctorat s'est constitué selon l'évolution des démarches de rapatriement de Mashteuiatsh et s'est nourri des intérêts et des réflexions échangées avec les Ilnuatsh. L'approche développée pour ma thèse trouve donc son origine et son inspiration dans une approche éthiquement impliquée et vise une application qui prenne sens au sein d'un processus collaboratif.

²⁰ L'exposition « Tipatshimun. A l'art, à la création » a été réalisée par Sonia Robertson, avec les œuvres des créateurs Ilnuatsh Thérèse Siméon, la regrettée Albertine Germain, Édouard Germain, Madeleine Jourdain et Mariette Étienne : (<http://www.reseaumuseal.com/tipatshimun-a-lart-a-la-creation/>).

Une anthropologie éthiquement impliquée : trouver une voie étroite de compromis entre les intérêts ilnus et les injonctions du NMAI

L'approche favorisée pour mener cette thèse a été celle d'une anthropologie appliquée et impliquée qui tend à rendre les connaissances anthropologiques utilisables par les groupes avec lesquels nous travaillons et à appuyer le développement des intérêts de ces mêmes groupes (Charest 2005, Hastrup et Elsass 1990).

Défendre une anthropologie impliquée, c'est pour moi reconnaître le fait d'avoir un parti pris qui vise une plus grande reconnaissance des droits Ilnuatsh. Accepter d'avoir un parti pris, c'est aussi défendre l'idée selon laquelle la « neutralité » n'existe pas, tout en essayant de conserver une certaine objectivité qui serait la somme de toutes les subjectivités engagées dans les processus de recherche (*ibid.*).

Dès le début, le double objectif était d'orienter la thèse de façon à ce qu'elle réponde à l'intérêt local de recueillir la diversité des savoirs ilnus sur les objets du NMAI, et à ce que ses résultats et ses analyses puissent être utilisés pour constituer l'argumentaire d'une éventuelle demande de rapatriement. Il s'agissait alors de travailler en commun avec les Ilnuatsh pour faire valoir leurs points de vue et développer des analyses susceptibles d'appuyer leurs prises de décisions.

Pour que nos recherches puissent être utilisées dans la demande des Ilnuatsh, nous avons dû les orienter de façon à ce qu'elles répondent aux injonctions et aux catégories d'objets imposées par le NMAI. Ce choix a été conforté par les intérêts locaux puisqu'au fil du processus, il est devenu important pour les Ilnuatsh d'interroger et de valoriser leurs propres catégories conceptuelles, et de faire valoir leurs propres critères de scientificité dans la constitution des catégories d'objets.

L'analyse des enjeux soulevés par les injonctions du NMAI s'est révélée en plusieurs temps. Dans un premier temps, après avoir entendu l'importance répétée et appuyée par de nombreux Ilnuatsh d'objets s'inscrivant dans le quotidien, j'avais choisi de mettre l'accent sur les objets qui ne sont pas considérés par le NMAI comme « sacrés ». Toutefois, au fil du processus de recherche, j'ai compris que la question ne pouvait être tranchée aussi facilement et j'ai été amené à me pencher sur la signification des « objets sacrés » au niveau local.

La question des « objets sacrés » a donc inféré les premières orientations données à mes questions de thèse, alors que les enjeux relatifs à l'affiliation culturelle nécessaire pour prouver l'origine des objets se sont révélés au cours du processus de recherche.

Par ces allers-retours entre les intérêts ilnus et les injonctions imposées par le NMAI, notre approche a cherché à proposer une voie qui respecte les obligations prescrites par Washington, mais aussi les conceptions locales qui sont complexes, parfois divergentes, et constituées d'histoires sinueuses faites de ruptures, de continuités et de réappropriations.

Le respect d'un cadre éthique

Au Canada, la recherche anthropologique est très encadrée et doit répondre à des cadres éthiques bien particuliers. Les premières mesures sur l'éthique de la recherche avec les Premières Nations ont été prises par la Commission royale sur les peuples autochtones de 1996. Depuis, les réflexions critiques mises de l'avant par les organisations autochtones et par les anthropologues ont progressivement eu des répercussions au sein de certaines institutions comme le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) ou l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador (APNQL).

Les Principes de « propriété, contrôle, accès, possession » (PCAP) ont inspiré le protocole de recherche de l'APNQL adopté en juin 2005, puis revue en 2014, ainsi que la version de 2010 de l'Énoncé de politique des trois Conseils. Ces principes renvoient à la propriété des données obtenues pendant la recherche : les Premières Nations doivent intervenir dans tous les aspects de la recherche, de la conception à la réalisation ; elles doivent avoir un droit de regard sur les décisions qui accordent un droit d'accès aux données recueillies ; enfin elles détiennent la propriété intellectuelle des données recueillies. Le protocole de recherche de l'APNQL est un instrument destiné aux « gestionnaires des communautés » pour leur permettre d'encadrer les demandes de recherche venant de l'extérieur (APNQL 2014 : III). Le caractère général de ses recommandations ne considère pas l'éthique comme un préliminaire de la recherche, mais bien comme une réflexion qui se nourrit et se formalise de façon itérative tout au long de la recherche, à travers les pratiques et les interactions vécues entre les acteurs.

Nos propres démarches éthiques à Mashteuiatsh

Les premières entrevues et ateliers réalisés en 2012 et 2013 en tant que stagiaire du projet ARUC ont été régis par les autorisations éthiques et les formulaires de consentement obtenus par le projet. Pour mon doctorat, je m'en suis inspirée et les ai adaptés au contexte de la thèse.

Dans un premier temps, j'ai déposé une demande auprès du comité d'éthique de la recherche de l'Université de Montréal pour obtenir le certificat d'éthique académique²¹. L'objectif de cette démarche est de réaliser un retour critique sur nos recherches, et de nous interroger sur leur pertinence locale ainsi que sur leurs possibles conséquences. Les principes éthiques énoncés par les institutions ne peuvent cependant devenir signifiants et réalisables qu'à partir des relations de confiance développées entre le chercheur et les membres de la communauté (Jérôme 2008b, Ethier 2010).

Aussi, suite à l'obtention du certificat d'éthique de l'UdeM, j'ai entrepris un processus de discussion pour mettre en place à Mashteuiatsh une entente de recherche, telle que conseillée dans le protocole de recherche de l'APNQL. Elle explicite la manière dont les informations seront recueillies auprès des participants, l'utilisation des résultats de recherche, ainsi que la présentation des interprétations des analyses²². Dans ce cadre, je me suis engagée à remettre les informations recueillies durant mon doctorat au Centre d'archives et de documentation de la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh, sous réserve du consentement des participants.

Le consentement

Au début de chaque rencontre, pour obtenir le consentement des participants, il leur était expliqué en détail le sujet de la recherche, les thématiques des entrevues, ainsi que le principe du consentement et de confidentialité. Pour formaliser ces explications, j'ai mis en place un formulaire de consentement dans lequel j'ai indiqué : les objectifs de ma recherche ; ce qui est attendu du participant ; les modalités de la confidentialité des entrevues ; les avantages et les inconvénients de la recherche ; leur droit de retrait (Annexe 1).

²¹ Certificat n° CERFAS-2014-15-074-D, le 25 juin 2014.

²² Le « comité de recherche » était composé d'une représentante des organismes impliqués dans ma thèse, à savoir la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh et le secteur Patrimoine Culture de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan (Conseil de bande). Ces représentantes sont respectivement Louise Siméon (Responsable du suivi), responsable du patrimoine ilnu au Musée amérindien de Mashteuiatsh et Sandy Raphaël, Directrice par intérim de Patrimoine-Culture au Pekuakamiulnuatsh Takuhikan.

Les premiers formulaires utilisés contenaient ces modalités de consentement :

- *Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui _____ Non _____*
- *Je consens à ce que les informations recueillies dans le cadre de cette étude soient utilisées dans le cadre de publication, de communications, dans un but éducatif, communautaire ou scientifique. Oui _____ Non _____*
- *J'accepte que mon nom soit cité lors de publications ou de communications : Oui ___Non _____*

Lorsque certaines personnes m'ont clairement signifié qu'elles acceptaient de me confier des éléments pour mon doctorat, mais qu'elles ne souhaitent pas qu'ils puissent être accessibles aux autres membres de la communauté, ou à d'autres chercheurs, j'ai voulu pouvoir mieux répondre à leurs attentes en matière de consentement. Mon objectif étant de remettre à la communauté les entrevues réalisées, et étant à la frontière de plusieurs niveaux de recherche (doctorat, projet ARUC, musée), j'ai souhaité bien déterminer à quel public chaque personne souhaitait rendre accessible son entrevue. Trois autres possibilités ont alors été ajoutées au formulaire de consentement :

- *Je consens à ce que l'enregistrement et la transcription de mon entrevue soient remis au Centre d'archive de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Mashteuiatsh : Oui _____ Non _____*
- *Je consens à ce que l'enregistrement et la transcription de mon entrevue soient utilisés par la communauté et la SHAM, par exemple dans d'autres projets de recherche, dans des activités de transmission ou d'exposition : Oui _____ Non _____*
- *Je consens à ce que l'enregistrement et la transcription de mon entrevue soient utilisés par le projet ARUC « Tshiue-natuapahtetau-Kigibiwewidon » : Oui _____ Non _____*

Le consentement a été obtenu de deux façons. A Mashteuiatsh, le consentement écrit, par le biais du formulaire, est relativement bien accepté. Les Inuit commencent à avoir l'habitude de ce genre de formalité, soit en tant que participant, soit en tant que chercheur. Il arrive toutefois que

certaines personnes ne souhaitent pas « contractualiser » la relation de l'entrevue et souhaite que leur parole soit suffisante. Le cas échéant, un consentement oral a été obtenu²³.

Anonymat et confidentialité : « deux faces d'un même problème ? »

Une partie de la recherche menée étant potentiellement utilisable pour les démarches de rapatriement et les discours révélés pouvant s'inscrire au sein d'enjeux personnels, familiaux ou politiques locaux, la question de l'identification des individus s'est évidemment posée.

Individualiser les détenteurs de savoirs permet de ne pas généraliser des connaissances qui pourraient n'être significatives que pour une famille ou des individus, et permet aussi de rendre compte de la diversité et de l'étendue des connaissances ilnues. Toutefois, cette identification pose le problème de l'anonymat et de la confidentialité.

Pour instaurer et préserver des relations de confiance, il est essentiel de garantir l'anonymat et la confidentialité s'ils sont souhaités. Pour assurer aux personnes que leur identité ne soit pas révélée, il est nécessaire d'intégrer que l'anonymat et la confidentialité sont « les deux faces d'un même problème » (Béliard et Eidelimard 2008 : 124). L'anonymat concerne principalement les lecteurs qui ne connaissent pas le contexte et les membres de la communauté. La confidentialité est davantage orientée pour brouiller les pistes auprès des lecteurs qui connaissent potentiellement les interlocuteurs. Il est donc nécessaire de réfléchir à quel public l'on souhaite ne pas divulguer l'information.

Nos interlocuteurs sont souvent plus intéressés par le fait de ne pas être reconnus au sein de leur communauté. Pour cela, l'anonymat n'est pas suffisant. La confidentialité est toutefois difficile à respecter à 100% dans un contexte local restreint. Il faut donc faire attention aux détails que l'on écrit pour contextualiser nos analyses car, même sans nomination précise, l'accumulation d'informations dans la production écrite (données contextuelles sur la personne, sa famille, son statut etc.) favorise l'identification des personnes.

Pour certains Inuatsh, il est important que leur nom apparaisse dans les processus d'interprétation ou de rédaction des données. Pour d'autres, au contraire, leur anonymat était la condition même à leur participation. Il nous a donc semblé nécessaire de ne pas imposer un cadre particulier quant à la confidentialité ou à l'anonymat, et de laisser ce choix à chaque participant.

²³ Si l'entrevue était enregistrée, j'enregistrais le nom, la date et le consentement du participant. Si l'entrevue n'était pas enregistrée, je notais dans mon journal, le nom, la date et l'obtention du consentement oral de la personne.

Pour ceux qui l'ont décidé, leur nom apparaît. Lorsque je ne cite personne, cela signifie que la personne concernée n'a pas désiré être citée.

Pour les personnes qui ont souhaité rester anonymes, j'utilise un système de codification dont je suis la seule à connaître la signification. Aucun système plus qu'un autre n'a trouvé grâce à mes yeux. Non moins déshumanisant que les autres systèmes, j'ai finalement déterminé arbitrairement des dénominations relatives aux tranches d'âge de mes interlocuteurs. J'utilise les catégories:

- Jeune : de 15 à 18 ans ;
- Jeune adulte : de 18 à 30 ans ;
- Homme et Femme : de 30 à 65 ans ;
- Aîné et Aînée : 65 ans et plus²⁴.

J'ai ensuite ajouté à chaque dénomination un numéro, également de façon arbitraire, par exemple : Femme 3, Jeune 5. Pour ne pas que l'on puisse retrouver les interlocuteurs en fonction de la date de l'entrevue, je n'ai indiqué que le mois et l'année, par exemple : (Femme 3, mai 2014).

Une démarche ethno-historique couplée à une ethnographie de terrain

Les éléments de preuves à apporter pour légitimer l'origine ilnue des objets conservés au NMAI se sont formalisés à travers l'étude des objets et le recours à l'histoire écrite et orale. Nous avons alors croisé de façon itérative l'analyse de la documentation écrite (archives et publications) et l'analyse discursive des entrevues réalisées avec les Inuatsh entre 2012 et 2016. L'analyse de notre approche ethnographique prend en compte la place qui nous est accordée comme actrice directement impliquée au sein du processus pris pour objet d'étude.

Les publications de Frank. G. Speck

Au début du doctorat, et ce fut le cas pratiquement jusqu'à la fin de mes recherches à Mashteuiatsh, aucune demande de rapatriement n'était officiellement engagée. Il n'y avait pas encore d'objets sélectionnés par la communauté pour une demande de rapatriement. Il s'agissait

²⁴ La catégorie « Aîné » utilisée ici ne recouvre pas nécessairement le statut qu'est accordé localement, et dans les autres communautés autochtones, à ce terme. Ce terme est davantage apparenté à un statut social et à une marque de reconnaissance et de respect de l'expérience des personnes qu'à une considération d'âge.

donc d'abord de documenter autant que possible la collection d'objets conservée au NMAI. Pour cela, nous avons commencé par une analyse ethno-historique des nombreuses publications de Speck, et particulièrement celles traitant des objets ou du système décoratif innu (1914, 1921, 1935, 1937). Nous avons relevé dans ses publications toutes les informations sur les objets de la collection et sur leurs propriétaires d'origine.

Nous avons recoupé les informations relevées dans les publications de Frank Speck avec celles de ses archives manuscrites. Speck était en effet un ethnographe minutieux et il a consigné un grand nombre de notes de terrain. Grâce au Centre de documentation de Mashteuiatsh, j'ai eu accès à des copies des archives manuscrites de Frank Speck, conservées au Field Museum de Chicago et au NMAI de Washington. Les notes auxquelles j'ai eu accès ne représentent qu'une partie des archives originales de Frank Speck qui se trouvent actuellement à l'American Philosophical Society. Ces notes consistent principalement en des listes datées et localisées d'objets numérotés. Les objets numérotés correspondent aux numéros de collection des objets du NMAI, ce qui a facilité les recherches. Ces listes décrivent les objets d'un point de vue matériel et utilitaire. Si une grande partie des informations des archives manuscrites se retrouvent dans les publications de Speck, il est arrivé que des informations inédites soient trouvées dans ses notes.

Le corpus discursif

Pour compléter et actualiser l'étude des objets réalisée à travers les publications de Speck, il a été essentiel de documenter le point de vue et les savoirs des Inuatsh. Le recueil et l'analyse de leur parole ont donc été privilégiés. Nous avons eu recours aux témoignages oraux dont l'information nous est parvenue de plusieurs manières. La plupart des témoignages a été recueillie de façon directe grâce aux entrevues. J'ai également eu la chance d'avoir accès à des témoignages recueillis dans le passé sur des cassettes audio par des Inuatsh ou rédigés par d'autres anthropologues ou voyageurs (Fond d'archives de William Van der Put et de William Brooks Cabot, conservés au Centre d'archives de la SHAM). Ces dernières sont conservées au centre d'archives du Musée amérindien de Mashteuiatsh.

Les informations recueillies auprès des Inuatsh ont été générées par des entrevues et des discussions informelles réalisées sur une période s'étirant d'avril 2012 à décembre 2016²⁵.

Sans compter de multiples courts séjours (de 3 à 8 jours) – effectués pour le projet ARUC, pour ma thèse ou pour le plaisir – j'ai vécu un peu plus de 12 mois à Mashteuiatsh, répartis comme tel :

Avril à mi-juin 2012 (2 mois et demi)	Novembre 2012 à Mars 2013 (4 mois)	Juillet et août 2014 (2 mois)	Aout-décembre 2015 (4 mois)
Terrain de Maîtrise Documenter le Prêt d'objets du MCH	Recherchiste pour l'exposition « <i>Tipatshimun à l'art à la création</i> » Ateliers avec les élèves de l'école secondaire sur le rapatriement	Terrain de Doctorat Documenter auprès des Inuatsh les objets du NMAI Groupes de discussion	Terrain de Doctorat Documenter les objets du NMAI Interroger les catégories d'objets
33 entrevues	10 entrevues	16 entrevues	30 entrevues

Durant cette période, j'ai réalisé 75 entrevues formelles (de 1h15 en moyenne) et 15 entretiens informels (rencontres individuelles ou en groupe), avec 82 personnes différentes dont :

- 10 jeunes adultes (18-30) : 5 jeunes femmes et 5 jeunes hommes ;
- 50 adultes (30-65) : 25 femmes et 25 hommes ;
- 22 aînés (65 ans et plus) : 14 femmes et 8 hommes.

Avec certains Inuatsh, j'ai développé une relation plus approfondie, voire amicale. Les entrevues se sont alors transformées en un long processus dialogique établi en plusieurs fois, parfois sur plusieurs années.

Mes interlocuteurs sont principalement des Inuatsh de Mashteuiatsh, mais j'ai eu aussi pu recueillir le témoignage d'Inuatsh d'autres communautés (3 personnes) et d'Atikamekw (2 personnes). Ils travaillent dans les domaines de l'éducation, la santé, la culture/patrimoine,

²⁵ Mon « terrain de thèse » n'a duré que six mois. Si je n'avais pas eu l'opportunité de poursuivre mon doctorat auprès des personnes rencontrées lors de ma Maîtrise et avec lesquelles je travaille dans le cadre du projet ARUC, il m'aurait été très difficile de réaliser un doctorat en quatre ans, avec une scolarité de deux ans.

conseillers/négociateurs politiques, agents territoriaux, développement communautaire, travailleurs sociaux, étudiant(e)s, artisan(e)s/artistes, retraité(e)s etc. J'ai également réalisé 4 ateliers avec les jeunes de l'école secondaire sur les objets du musée et le processus de rapatriement (19 jeunes de 14 à 16 ans).

Les rencontres se sont déroulées dans un cadre formel (prise de rendez-vous et rencontre au musée ou chez la personne) ou informel (discussion individuelle ou de groupe, lors d'activités dans la communauté ou sur le territoire).

Le contexte ethnographique des entrevues et des observations

Lors de mes entretiens, dans le but de restituer chaque propos à son contexte, une large place fut accordée au parcours personnel des personnes interrogées. Ensuite, à partir d'une trame, certains thèmes étaient sélectionnés en fonction du profil de l'interlocuteur (les objets, le territoire, les objets sacrés, les objets animés ou inanimés, le musée, les notions de rapatriement, de propriété ou encore des questions relatives à la langue ou à l'identité). Les questions se sont affinées au fur et à mesure des entrevues et se sont complétées à chaque nouvel élément apporté par les personnes rencontrées.

Pour favoriser la parole, la mémoire et les souvenirs des personnes, un classeur des photos des objets du NMAI était utilisé pour fournir une base visuelle aux entrevues.

La quasi-totalité des personnes rencontrées à Mashteuiatsh comprennent et parlent le français. Les entrevues se sont donc déroulées en français. Certains aînés sont toutefois plus à l'aise en *nehluéun*. Lorsque je me suis entretenue avec ces aînés, j'étais toujours accompagnée par une personne de leur famille (enfant ou petit-enfant) ou de leur entourage pour accompagner et traduire les échanges. J'ai profité de ces entrevues en *nehluéun* pour interroger les termes et les catégories sémantiques relatives aux objets.

Selon la préférence de mes interlocuteurs, les entrevues étaient réalisées au musée ou directement chez les personnes rencontrées. Pour faciliter la parole des personnes, une perspective multi-espace (entre le territoire et la communauté) et collective des rencontres a été privilégiée autant que possible entre le territoire et la communauté. En plus des entretiens individuels, des ateliers et discussions de petits groupes (selon la disponibilité et la gêne des personnes) ont ainsi été organisés (2-4 maximum). Au sein de la communauté, plusieurs rencontres ont été organisées

avec des artisans, des aînés et des jeunes, de préférence au sein du jardin *Nutshimits* du Musée amérindien de Mashteuiatsh ou sur le site de transmission culturelle *Uashassihstsh* (sur les bords du lac). Ces lieux offrent la possibilité d'organiser des rencontres en extérieur, souvent plus appréciées, et favorisent l'interpellation des souvenirs, des anecdotes et des détails en lien avec les objets.

J'ai aussi profité de l'organisation d'activités sur le territoire (dans le cadre de ma thèse, du projet ARUC ou dans un cadre personnel) pour mieux comprendre dans le contexte d'une expérience vécue ce qui m'était dit sur les objets. Ces expériences sont venues alimenter le discours sur les objets qui ne peuvent complètement se comprendre sans cette inscription territoriale et contextuelle. En accompagnant *in situ* des activités et des pratiques quotidiennes ou exceptionnelles, l'observation participante m'a permis d'appréhender des informations ou des savoirs qui ne sont pas ou ne peuvent pas être verbalisées lors d'entretiens formels. Les Inuatsh, particulièrement réservés et parfois peu loquaces sur l'étendue de leurs propres connaissances (par humilité ou par impression de ne pas posséder de connaissances sur les sujets abordés) sont parfois plus enclins à démontrer en action leurs compétences qu'à verbaliser leurs savoirs. Contrairement aux entrevues qui ont un début et une fin et qui délimitent plus ou moins des sujets de discussion, l'observation est en effet une source inépuisable de connaissances.

Nous avons donc privilégié l'observation participante et l'implication personnelle dès qu'elles étaient possibles pour observer l'indicible. Elles nous ont également permis de nous engager dans le monde expérientiel et dans le champ des relations sociales et culturelles de la communauté (Audet 2012 : 22). Durant ces moments privilégiés, ne voulant pas interrompre ou perturber l'énergie présente, aucune note n'était prise et aucune enregistreuse ne fonctionnait. Mon attention était portée sur les détails, les gestes qui parfois m'indiquaient certaines informations, et sur les échanges qui avaient lieu entre les Inuatsh.

Les entrevues étaient enregistrées ou non, selon la volonté des personnes. S'il met parfois mal à l'aise, l'enregistrement des entrevues possède tout de même des avantages. Il permet un retour aux informations pour une interprétation ultérieure et rend ces informations accessibles aux membres de la communauté. Pour restituer au mieux les échanges, quasiment toutes les entrevues

ont été retranscrites. Je les ai toutes réécoutes mais pour certaines, et par faute de temps, j'ai retranscrit seulement les parties qui me semblaient les plus importantes et celles que j'allais réutiliser. Lors du dépôt de la thèse au Centre d'archives du Musée de Mashteuiatsh, j'y déposerai toutefois toutes les entrevues et les retranscriptions complètes.

Le choix des objets : un processus dialogique

Parmi plus de 500 objets ilnus conservés au NMAI, il a fallu en réaliser une sélection pour constituer des connaissances restituables dans le cadre de la thèse. Au fil du processus de recherche, des activités, des discussions avec les partenaires du projet et des entrevues avec les membres de la communauté, trois types d'objets sont apparus comme intéressants, à la fois pour les Inuit, pour mes propres intérêts de recherche et pour réfléchir aux critères imposés par le NMAI lors des demandes de rapatriement. Peu à peu, des objets se sont imposés d'eux-mêmes grâce à certaines relations privilégiées qui m'ont permises d'acquérir des connaissances plus spécifiques sur tel ou tel objet.

Dès les premières discussions échangées avec les Inuit, les tambours (*teuehikan*) sont apparus évidents. Souvent évoqués comme les objets à rapatrier en priorité, les *teuehikan* sont considérés par la plupart des Inuit comme des objets sacrés, animés d'une force particulière, et capables de communiquer avec les esprits des animaux. Malgré cette forte valorisation, ou même parfois en raison de cette valorisation, les connaissances sur les tambours sont toutefois en train de se perdre et il est vite apparu qu'il était essentiel de documenter la pratique et les savoir locaux relatifs à cette entité.



Figure 1. Teuehikan NMAI n°137014.000. Photo Marie-Ange Raphaël

Un autre type d'objet est rapidement apparu comme indispensable, mais cette fois-ci d'abord aux yeux de l'équipe de recherche : ce sont les *nimapan*, des courroies de portage que Speck a longuement décrites comme étant spécifiquement utilisées de façon cérémonielle pour satisfaire l'esprit d'un animal tué. Ces objets ont d'abord retenu notre attention pour deux raisons : leur potentiel à pouvoir être revendiqués sous la catégorie d'objets sacrés et leur usage cérémoniel qui ne semblait plus attesté à Mashteuiatsh. Ensuite, les informations recueillies avec Sandy Raphaël (Directrice par intérim du secteur Patrimoine-Culture de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan) auprès de son grand-père Tommy Raphaël, dont le frère était le propriétaire d'un des *nimapan*, ont alimenté le processus de recherche quant à leurs décoration, la signification de leur nom ilnu ou encore leur usage particulier *a priori* oublié.



Figure 2. Nimapan NMAI n°101477.000. Photo Myriam-Uapukuniss Duschsne

Le dernier objet d'étude a d'abord été mis en évidence par Louise et Thomas Siméon, qui sont respectivement directrice du patrimoine ilnu au musée de Mashteuiatsh et artiste ilnu. Il s'agit d'un manteau en peau d'orignal. Comme nous le verrons, Thomas et Louise Siméon avaient déjà réalisé des recherches sur ce manteau à partir d'une photo d'archive représentant un de leurs ancêtre portant le manteau. D'un intérêt familial, ce manteau et les motifs qu'il arbore a su, au fil du processus, toucher plus largement les Inuit qui sont aujourd'hui de plus en plus intéressés à confectionner de nouveau des vêtements en peau, et à retrouver d'anciens motifs ilnus.



Figure 3. Manteau NMAI n° n°146930.00. Photo Gabrielle Paul

Les intérêts préliminaires à l'origine du choix de ces objets étaient soit partagés par tous les Inuit interrogés (tambours), soit par une famille (manteau) ou encore portés par l'équipe de recherche (courroie de portage). Cependant, au fil du projet de recherche, les Inuit impliqués dans le projet ARUC se sont appropriés chacun à leur manière ces objets. Par exemple, ces objets ont tous été sélectionnés pour être documentés par les jeunes de l'école secondaire Kassinu Mamu lors d'un voyage au NMAI de Washington. Marie-Ange Raphaël avait choisi de documenter un *teuehikan*, Myriam-Uapukuniss Duchesne avait sélectionné un *nimapan* et Gabriel Paul s'était intéressé au manteau.

Au fur et à mesure du processus dialogique de recherche, ces trois types d'objets se sont donc imposés. Ils répondent à la fois aux intérêts locaux et aux intérêts de recherche. Les intérêts locaux répondent à une volonté de se réappropriier et de pouvoir transmettre les connaissances associées aux objets, parfois oubliées. L'étude de ces objets révèle en effet une somme de savoirs, savoir-faire, savoir-être et de relations avec différents êtres du monde ilnu qu'il nous paraissait essentiel de pouvoir restituer. Ensuite, le choix de ces objets répond aussi à des intérêts de recherche. Il permet de réfléchir aux critères établis par le NMAI quant aux démarches de restitution. Ils répondent en effet tous, en positif ou en négatif, aux critères de la catégorie d'objets sacrés. A travers ces choix, nous avons cherché à rejoindre les bénéfices d'une anthropologie impliquée qui, comme le souligne l'anthropologue Bruce Albert, a :

« Le grand mérite [...], au-delà de son évidente pertinence éthique et politique, de contribuer à dissoudre la sempiternelle opposition entre anthropologie théorique et anthropologie appliquée au profit de l'idée, infiniment plus attractive et productive, d'une recherche anthropologique fondamentale intellectuellement et socialement investie dans la situation historique des sociétés et susceptible de mobiliser ses compétences en faveur de leur conquête de l'autodétermination » (Albert 1995 : 118).

Pour retracer l'histoire de ces objets et pour actualiser leur statut dans les démarches actuelles de rapatriement, il a fallu prendre en compte toute la complexité dans laquelle ils s'inscrivent, et cela dans leurs composantes culturelles, sociales et politiques, passées et actuelles. Pour réaliser cette analyse, je me suis inspirée des nombreuses études qui, depuis les années 1980, mettent en avant les réseaux d'interactions, les enjeux, et les valeurs qui influent sur l'identification des objets.

L'analyse des objets : de la théorie agentive au cadre biographique

L'agentivité des objets animés

La description du rôle des objets dans les processus sociaux tels que les démarches de rapatriement a produit des recherches qui incluent les objets comme des acteurs explicatifs du monde social (Laugrand et Oosten 2008, Krmpotich 2015, Matthews 2016). Ces études s'éloignent du cadre légal imposé par le rapatriement pour mieux comprendre selon quels mécanismes des objets participent à la négociation et à l'affirmation des identités culturelles. Elles nous invitent à chercher les relations et les interactions entre les personnes humaines et non humaines, autochtones et allochtones, qui constituent les objets et leur force d'action dans la constitution des savoirs et des identités. Ces travaux permettent d'appréhender le caractère mouvant et adaptatif des objets (Kopytoff 1986, Bonnot 2014), notamment à travers les échanges et les transformations de leurs sens et de leurs usages (Turgeon 2004).

Ces perspectives sont notamment héritées d'études qui comprennent les objets comme étant signifiants socialement (Appadurai 1986, Kopytoff 1986, Gell 1998). L'un des modèles théoriques les plus célèbres est celui proposé par Alfred Gell (1998) qui associe les objets d'art à des acteurs au sein d'un réseau social. Empreints d'« agency » (agentivité ou capacité d'agir et d'influencer les actions, les rapports sociaux) et d'intentionnalité, ces objets sont définis comme des personnes autres qu'humaines, capables de devenir de véritables acteurs sociaux.

Ce modèle théorique est d'autant plus heuristique pour nos analyses qu'il permet de rejoindre la compréhension ilnue, et algonquienne en général, des objets animés et inanimés. Pour les Ilnuatsh, certains objets sont ainsi de véritables « personnes autres qu'humaines » (Hallowell 1992), au même titre que les animaux ou les entités spirituelles, et sont de fait animés de personnalité et de subjectivité.

En *nehluen*, il n'y a pas de genre masculin ou féminin. La distinction genrée se fait selon ce qui est animé ou inanimé. Dans la catégorie « animé », se retrouvent les êtres humains, les animaux, les arbres, les plantes, les minéraux, les fruits qui poussent sur des arbustes ou encore certains objets. La distinction des genres animés et inanimés apparaît, entre autres, dans la déclinaison de la conjugaison des verbes qui se fait par l'ajout des suffixes *-au*, pour les êtres ou choses animés, et *-ten*, pour ce qui est des inanimés, *nuapmau* signifiant « je vois » (un arbre, par exemple) et *nuapten* « je vois » (une table, par exemple).

Les études ne s'accordent pas sur la nature de l'attribution du caractère animé ou inanimé. Certaines appuient l'idée selon laquelle cette attribution serait arbitraire et aléatoire, au même titre que peut l'être l'attribution des genres masculin et féminin (Greenberg 1954, Martin 1991).

A propos des genres animé/inanimé chez les Ojibwe, Irving Hallowell (1992, 2010) affirme que cette attribution ne paraît arbitraire que pour les non-Ojibwe, pour qui il est difficile de catégoriser des logiques de distinctions dont les interlocuteurs locaux eux-mêmes n'ont pas nécessairement toujours conscience. Pour dépasser cette dualité conceptuelle, des études se sont penchées sur la hiérarchie du caractère animé dont la généralisation s'appliquerait au-delà de certains seuils, relatifs à chaque groupe culturel (Dahl 2000). Certains objets auraient ainsi des degrés plus élevés que d'autres « d'animacy » (ibid. : 100).

Au-delà d'une approche linguistique, qui nous le verrons n'a pas été assez concluante, l'approche ethnographique nous a permis d'interroger ce qui constitue aujourd'hui le statut des objets animés, pour les Ilnuatsh. Nous reviendrons plus en détails sur ces questions dans le corps du texte, mais parmi les objets choisis pour cette thèse, le *teuehikan* est un objet animé, et parfois considéré comme une véritable personne. Son caractère animé se retrouve à la fois dans les

déclinaisons linguistiques qui lui sont associées, mais également dans le statut qui lui est concédé.

Le *nimapan*, qui est une courroie de portage cérémonielle utilisée spécifiquement pour transporter, et surtout remercier les animaux chassés, est lui inanimé, et cela en dépit de son utilisation « cérémonielle ». Le *nimapan* est pourtant doté, au même titre que le *teuehikan*, d'un symbolisme corporel : ils sont parfois décrits comme ayant une tête, un corps et une queue (Speck 2011 : 176, 216, Jérôme 2010 :233-239).

Le manteau, qui est appréhendé dans la langue ilnue comme inanimé, devient aujourd'hui animé par son histoire et l'imprégnation des personnes qui l'ont porté.

Aujourd'hui, si le nombre de locuteurs Inuatsh diminue d'années en années²⁶, l'appréhension ontologique du statut animé perdure et évolue selon les locuteurs. Nous verrons par exemple, que pour les non-locuteurs du *nehlueun* ou pour les locuteurs bilingues passifs (qui comprennent, mais parlent peu), le statut animé des objets est en partie associé aux interactions que les objets suscitent ou à l'utilisation qui en est faite. L'attribution du caractère animé a en effet évolué et nous verrons qu'elle devient révélatrice de ce qui est valorisé et recherché dans les objets et leur potentiel rapatriement.

Le modèle théorique de l'agentivité a pour postulat qu'il est possible d'entrer en interaction et en communication avec les objets. Cela présuppose qu'ils sont animés d'une force qui leur permet d'agir et d'influencer les réseaux relationnels humains et non-humains. Appréhender cette notion d'agentivité nous sera utile pour approcher les effets sociaux que les objets du NMAI peuvent susciter par leur présence ou leur absence auprès des Inuatsh. Elle nous permettra également de mieux conceptualiser les réseaux d'interactions ilnus dans lesquels se comprennent les objets et de dépasser les catégories figées déterminées par le NMAI.

Pour analyser comment les objets participent à la vie des Inuatsh, nous voulons montrer par quels mécanismes ils peuvent jouer un rôle social dans le cas d'un rapatriement. Je partage l'analyse du sociologue Jean Claude Kaufmann selon laquelle il ne faut pas assimiler le rôle des objets à celui des personnes puisqu'ils ne jouent pas le même rôle dans les dynamiques

²⁶ 19% en 2006, et 15,9% en 2011 selon Statistique Canada : Profil de la population autochtone : <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/prof/details/page.cfm?A1=All&B1=All&Code1=2491802&Data=Count&Geo1=CSD&Lang=F&SearchPR=01&SearchText=Mashteuiatsh&SearchType=Begins&TABID=1>, dernière consultation le 04 juin 2017.

d'échanges : « La vie ne vient aux choses que par les personnes qui les vivent » (Kaufmann 1997 : 115). Ceci rejoint l'idée d'Alfred Gell selon laquelle les objets :

« ne sont pas des agents «autosuffisants», mais seulement des agents «secondaires» en conjonction avec certains associés (humains) spécifiques »²⁷ (1998 :17).

De la même manière, les objets véhiculent du sens car ils sont investis de cette capacité à travers et par les personnes qui entrent en contact avec eux (Barthes 1985 : 252). Le pouvoir de médiation et d'action des objets résulte des relations qui sont à l'origine de leur production, de leur utilisation, de leur transmission et des échanges qu'ils produisent (Laugrand et Oosten 2008). Les objets sont ici compris comme des agents relationnels susceptibles d'influencer les interactions et les actions des hommes, eux-mêmes en interaction avec d'autres personnes humaines et non-humaines (Kaufmann 1997, Bonnot 2014, Ingold 2000). Pour comprendre les réseaux d'interactions des objets il nous a fallu retracer comment ils se sont adaptés aux trajectoires qu'on leur a fait prendre et aux significations qu'on leur a attribué à travers le temps.

L'approche biographique des objets

Pour rendre compte de ces trajectoires, j'utilise l'approche biographique des objets. Cette approche a d'abord été conceptualisée par Arjun Appadurai et Igor Kopytoff (1986). Il s'agissait pour eux d'étudier les conditions dans lesquelles les objets circulent parmi différents régimes de valeur dans le temps et dans l'espace (Appadurai) et de suivre l'évolution de leur statut social et sémantique (Kopytoff).

La méthode biographique consiste à prendre en compte les détails et les observations des objets à travers le temps : l'usage qui en est fait, le sens qui leur est accordé, les réseaux d'interactions qu'ils invoquent, les modalités d'appropriation auxquelles ils donnent lieu, les formes de valorisation qu'ils provoquent etc. Pour rendre compte des positions successives d'un objet au gré des systèmes de représentation successifs qu'il a connu, la biographie s'attache à décrire le parcours de cet objet en prenant en compte son (ses) détenteur(s) d'origine et actuel(s), ceux qui l'ont connu et le connaissent, ceux qui l'ont utilisé et l'utilisent encore (Bonnot 2002, 2014).

²⁷ Traduction de : “are not ‘self-sufficient’ agents, but only ‘secondary’ agents in conjunction with certain specific (human) associates”

Dans le contexte d'un processus de rapatriement, les objets conservés au NMAI ont été coupés de leur contexte d'origine. Nous n'avons donc pas pu suivre l'actualisation des usages et usagers de ces objets pris individuellement. En cela, notre approche s'inspire de la démarche biographique, mais s'éloigne du suivi individuel des objets. Elle prend acte de l'histoire de vie des objets conservés au NMAI (de leur usage et usagers d'origine) pour proposer une lecture qui appréhende de façon plus générale l'actualisation du sens et des usages des mêmes types d'objets à Mashteuiatsh.

Dans l'enquête biographique, il ne s'agit pas seulement de retracer les étapes vécues par un objet. Il s'agit aussi de retracer les échanges entre humains, entre humains/non humains, ainsi que les actions, les déplacements (d'objets, de personnes, de savoirs), les pratiques et les transformations que ces objets ont connu.

Pour conceptualiser les réseaux d'interactions suscités par les objets entre les personnes humaines (Inuatsh/moi/ARUC/NMAI) et non humaines (objets, ancêtres, territoire, animaux), nous avons considéré les objets avant, pendant et après l'époque de leur collecte, notamment depuis la mise en place du projet ARUC. Cette approche permet d'examiner les processus qui tendent à faire circuler les savoirs et les significations attribués aux objets et la manière dont ils sont renouvelés au sein des pratiques actuelles, telles qu'elles se déroulent localement et telles qu'elles se sont organisées dans le cadre du projet ARUC. L'approche favorise ainsi l'analyse des usages des objets tels qu'appréhendés dans leur contexte d'origine et démontre les processus de continuité auxquels ils ont pu donner lieu, et cela même en étant coupés physiquement des membres de la communauté.

La biographie associée à l'ethnoscience des catégories d'objets

Selon l'anthropologue Thierry Bonnot, la méthode biographique vise à s'affranchir autant que possible des catégories utilisées pour classer les objets pour se tenir au plus près des données recueillies localement (Bonnot 2014 : 9). L'approche biographique a ceci d'intéressant pour notre travail qu'elle nous a permis d'interroger la construction des valeurs et des catégories conceptuelles associées aux objets :

« Sans vouloir déconstruire totalement ces catégories, cette approche permet au moins de mettre en évidence leur porosité, et le caractère transitoire du statut social de l'objet, qui ne peut correspondre qu'à un contexte donné » (Bonnot 2014 : 154).

Tenter de saisir la biographie d'un objet équivaut à étudier l'histoire de ses singularisations successives et des reclassements qu'il subit selon les catégories socialement construites (Bonnot 2002 : 5). Selon Bonnot, les variations de ces classifications nous informent sur le rapport des sociétés à leur passé et sur leur gestion de la mémoire qu'elles décident, ou non, de mettre en avant. De cette charge mémorielle sont perceptibles des représentations et des pratiques qui permettent de dégager « le système de normes et de valeurs » socioculturels à la source de ces dernières (Faure-Rouesnel 2001 : 505). Si les objets sont des supports de singularités individuelles, ils sont en effet également susceptibles de produire le sentiment d'appartenance à une même communauté en exprimant une identité collective (Thévenot 1994). Cette identification n'est pas le fruit unique d'une interprétation individuelle puisqu'elle dépend elle-même des cadres de références socioculturels dans lesquels elle s'inscrit (Dumais 2010).

Pour interroger les catégories conceptuelles ilnues sur les objets, nous avons poursuivi l'approche ethno-scientifique de Speck. Dans ses travaux, il reprend en effet les classifications autochtones pour interpréter les informations qu'il recueille et pour organiser les objets au sein d'une compréhension ontologique et systémique²⁸. Cette organisation se limite cependant à un seul domaine, celui de la religion. L'inscription des objets dans leur contexte religieux a de toute évidence eu un impact sur ma propre compréhension des objets puisqu'ils sont au cœur d'enjeux relatifs à leur caractère sacré dans le cadre du rapatriement. Souhaitant élargir ma compréhension des réseaux de relations ontologiques dans lesquels il m'était nécessaire de comprendre les objets, j'ai également consulté des ethnographies portant sur d'autres groupes algonquiens (Turner 1979, Tanner 1979, Rogers 1967, Clermont 1977, Hallowell 1992, Lévesque 1976, Ingold 2000).

²⁸ Si certaines de ses études le démontrent de façon plus évidente que d'autres (par exemple un écrit de 1923 sur l'herpétologie de groupes du nord-est des États-Unis), ses contributions relatives aux objets innuatsh en sont également de très bons exemples, notamment ses travaux sur l'écorce de bouleau. Il décrit les techniques et les savoirs relatifs au ramassage de l'écorce de bouleau, les catégories sémantiques et terminologiques, les différents contenants tirés de l'écorce (leurs formes, leurs noms, leur utilisation etc.).

De l'approche ethnoscientifique, j'ai retenu l'étude des catégories conceptuelles et sémantiques locales pour comprendre plus en profondeur le sens que les Inuit attribuent aux catégories d'objets, telles qu'imposées par le NMAI et telles qu'appréhendées par les Inuit (Conklin 1954). Selon Claudine Friedberg :

« L'ethnoscience conjugue deux types d'analyses : selon l'une, il s'agit d'atteindre des catégories et des concepts implicites du point de vue de ceux qui les utilisent ; selon l'autre, on aborde les mêmes objets ou phénomènes à partir des catégories ou des concepts scientifiques » (Friedberg 1991 : 54).

Cette approche a été utilisée pour comprendre comment les Inuit identifient, utilisent, nomment et se représentent les composantes matérielles et immatérielles des objets et l'environnement qui les constitue (Toledo 1992). Pour saisir ces catégories, j'ai utilisé autant que possible les approches discursive et linguistique pour retracer les terminologies relatives aux objets, aux animaux, plantes ou encore insectes qui peuvent être associés aux objets.

Dans le cadre du processus de rapatriement, l'étude des objets obtient un rôle argumentatif quant aux preuves à avancer. Rappelons que pour leur demande de rapatriement au NMAI, le « fardeau de la preuve » peut être satisfait en se référant à « la géographie, de la descendance, de la biologie, de l'archéologie, de l'anthropologie, de la linguistique, du folklore, de la tradition orale, de l'histoire, ou de toute autre information ou opinion d'experts ». Pour fonder leurs droits, les Peuples Autochtones peuvent ainsi s'appuyer sur leurs récits et leurs traditions orales. Nous verrons cependant que des objections persistent et que les preuves relevant exclusivement de la tradition orale ne sont pas toujours suffisantes dans les faits.

Dans ce contexte, les entrevues réalisées depuis 2012 sont une source de connaissance sur les objets, mais deviennent également un enjeu de la recherche et de la résolution du processus de rapatriement. Si parfois elles viennent valider les propos de Speck, les paroles des Inuit viennent souvent les confronter et les compléter. Elles apportent également les preuves actuelles des connaissances inuit nécessaires à la constitution de leur dossier auprès des institutions muséales. Tout au long de la thèse, nous exposerons l'expertise relevant des savoirs et savoir-faire que les Inuit ont partagée avec nous, et verrons dans quels domaines cette expertise dépasse ou complète celle des experts scientifiques.

PARTIE 1 : Inscription locale du projet de rapatriement des Ilnuatsh de Mashteuiatsh

En considérant que les énoncés procèdent à des modes de référencement qui prennent sens dans des dispositifs intersubjectifs et dans des cadres situationnels spécifiques, le savoir doit être situé pour rendre compte de sa composition, tout particulièrement lorsqu'il se co-construit dans un cadre collaboratif (Abu-Lughod 1991, Fabian 2001, Foucault 1978, 2001).

Pour rendre compte de la manière dont les savoirs sur les objets du NMAI se sont constitués et ont été sélectionnés dans le cadre de ma thèse, cette première partie vise à exposer (1) le contexte local dans lequel s'insère et auquel répond le projet ARUC de rapatriement ; (2) les acteurs et les institutions impliqués dans la co-production des connaissances sur les objets ; (3) les attentes suscitées auprès des Ilnuatsh vis-à-vis d'un possible retour d'objets ; (4) ainsi que les dynamiques de légitimation des savoirs transmis sur les objets. Le processus de rapatriement répond en effet à des attentes particulières qui influent sur la manière dont ont été légitimés les objets et les savoirs qui nous ont été transmis.

Dans le premier chapitre, nous exposerons quelles formes de dépossession culturelle et identitaire subies par les Ilnuatsh alimentent aujourd'hui les attentes suscitées par les processus de rapatriement. Ces ruptures ont grandement affecté les modes et les contenus de la transmission culturelle. Le rapatriement des objets est d'ailleurs revendiqué dans l'optique de pouvoir revitaliser et transmettre aux nouvelles générations des savoirs ilnus. Nous reviendrons sur les moyens par lesquels les institutions communautaires telles que le Musée amérindien de Mashteuiatsh ou l'école secondaire se réapproprient les modes de transmission culturelle, ce qui nous permettra de comprendre dans quel contexte local de reprise de possession patrimoniale et de revitalisation culturelle s'est intégré le projet ARUC.

Dans le deuxième chapitre, nous verrons comment s'est constitué le savoir sur les objets et quelles en ont été les modalités de transmission. Pour cela, nous reviendrons sur les collaborations qui ont été le terreau des observations et des informations restituées ;

collaborations réalisées entre les membres des institutions locales (musée et école), académiques (UdeM, dont je fais partie) et muséales (NMAI).

Pour rendre compte, autant que possible, de la part de chacun dans les processus de recherche, nous déterminerons quels sont les espaces (physiques, sociaux) dans lesquels ont pu se co-construire les savoir sur les objets. Quels acteurs étaient impliqués dans ces espaces où les savoirs se sont (re)constitués ? Comment les activités organisées pour étudier les objets se sont intégrées aux modes de transmission communautaires ?

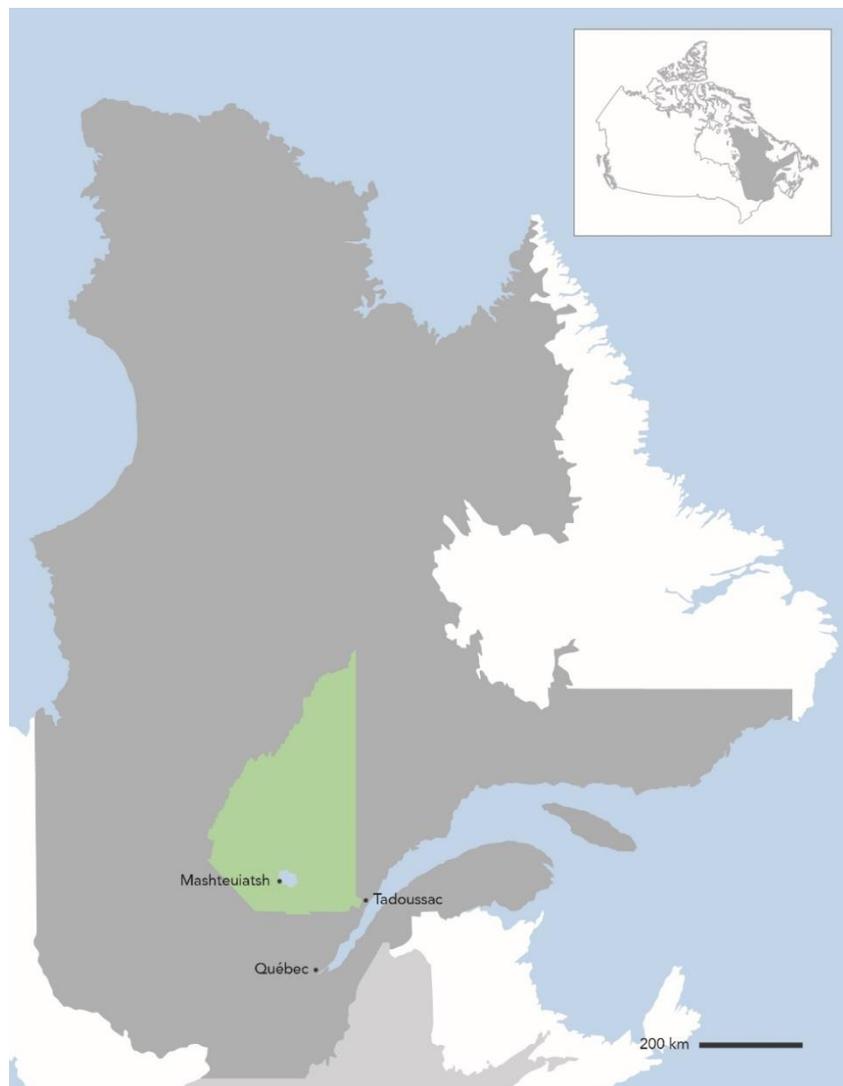
Nous réfléchirons également sur les incidences que des objets du passé, conservés dans un musée lointain, peuvent avoir sur la transmission actuelle de savoirs culturels. Quelles spécificités leur matérialité laisse-t-elle entrevoir comme possibilité de transferts de connaissances ?

Enfin, nous nous intéresserons à la manière dont les objets du NMAI étudiés dans ma thèse peuvent répondre à des attentes et à des processus de légitimation discursif particuliers. Faisant moi-même partie du processus de recherche que je prends pour objet d'étude, et celui-ci étant marqué par des enjeux de reconnaissance, il importe également de considérer les places qui m'ont été attribuées – à la frontière de plusieurs zones d'interactions, individuellement et au sein du projet ARUC – notamment en tant qu'actrice potentielle d'un processus de légitimation des compétences et des connaissances ilnues.

Chapitre 2. Les Ilnuatsh de Mashteuiatsh : d'une tentative d'assimilation forcée à une reprise de possession culturelle

1. Le processus de dépossessions vécu par les Ilnuatsh

Avant l'arrivée des colons euro-canadiens au XVI^e siècle, les Ilnuatsh poursuivaient leur mode de vie semi-nomade de chasseurs-cueilleurs et occupaient les territoires de la région aujourd'hui appelée « Saguenay-Lac-Saint-Jean » (carte 2).



Carte 2. Région actuelle du Saguenay-Lac-St-Jean. Réalisation Véronique Archambault-Gendron

La forêt constitue l'environnement principal des Ilnuatsh. Le couvert forestier se compose à 70% de conifères tels que l'épinette noire [*sheshkatik*ʔ] (*Picea mariana*) et blanche [*minaik*ʔ] (*Picea glauca*), le sapin [*innasht*] (*Abies balsamea*), le cèdre blanc (*Thuja occidentalis*) ou encore le mélèze [*uatshinakan*] (*Larix laricina*). Le couvert forestier feuillu est constitué en partie de bouleau à papier [*pitaushkuai*] (*Betula papyrifera*), de tremble [*mitush*] (*Populus tremuloides*) ou de frêne blanc [*atshimashk*ʔ] (*Fraxinus americana*) (Chambaron 1983, Clément 1990).

Au sein de cette forêt, les Ilnuatsh se déplaçaient traditionnellement selon un cycle annuel d'activités bien réglé. Le territoire ilnu étant irrigué par un vaste réseau de rivières constituant autant de voies de navigation dans les terres, les Ilnuatsh partaient à l'automne vers leurs territoires de chasse en canots, passaient l'hiver dans les terres en groupes familiaux, et redescendaient les rivières au printemps pour se rassembler l'été sur les côtes.

S'ils ne vivent plus annuellement en forêt, les Ilnuatsh continuent de chasser et pêcher, selon les saisons, les mêmes espèces animales. À l'automne et en hiver, le gros gibier est encore chassé. Il s'agit principalement de l'orignal, ou élan d'Amérique [*mush*] (*Alces americana*) et du caribou, ou renne des bois [*atik*ʔ] (*Rangifer tarandus caribou*). Le caribou est un des animaux les plus importants dans la culture innue. Il a cependant quasiment disparu de la région du Lac St-Jean. L'ours noir [*mashk*] (*Euarctos americana*), souvent appelé *mushum* (grand-père) est également très respecté. Il est aussi très apprécié pour sa graisse. En hiver, certains animaux sont trappés pour leur fourrure. C'est le cas notamment du lynx [*pishu*] (*Lynx canadensis*). Le castor [*amishk*ʔ] (*Castor canadensis*) est piégé à la fois pour sa fourrure et sa viande. Les oiseaux tels que l'outarde, ou bernache du Canada [*nishk*] (*Branta canadensis*), et le huart à collier [*muak*ʔ] (*Gavia immer*) sont chassés lors des périodes de migrations, au printemps et à l'automne. Aux mêmes périodes, les Ilnuatsh pratiquent la pêche au doré [*ukau*] (*Sander vitreus*) et à la ouananiche, ou saumon d'eau douce [*aunanch*] (*Salmo salar ouananiche*).

Le mode de vie semi-nomade des Ilnuatsh a été bouleversé par les avancées coloniales des Euro-canadiens et par leur volonté d'annihiler les distinctions culturelles des Premières Nations. Dès le milieu du 17^{ème} siècle, avec la mise en place de postes de traite dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean (par ex. celui de Metabetchouan en 1676, carte 3), les contacts entre les Ilnuatsh et les Euro-canadiens se formalisent principalement autour du commerce des fourrures échangées

contre les marchandises européennes. Jusqu'au début des années 1800, les Ilnuatsh qui occupaient la région n'avaient donc que des contacts occasionnels et saisonniers avec les colons (Charest 2001).

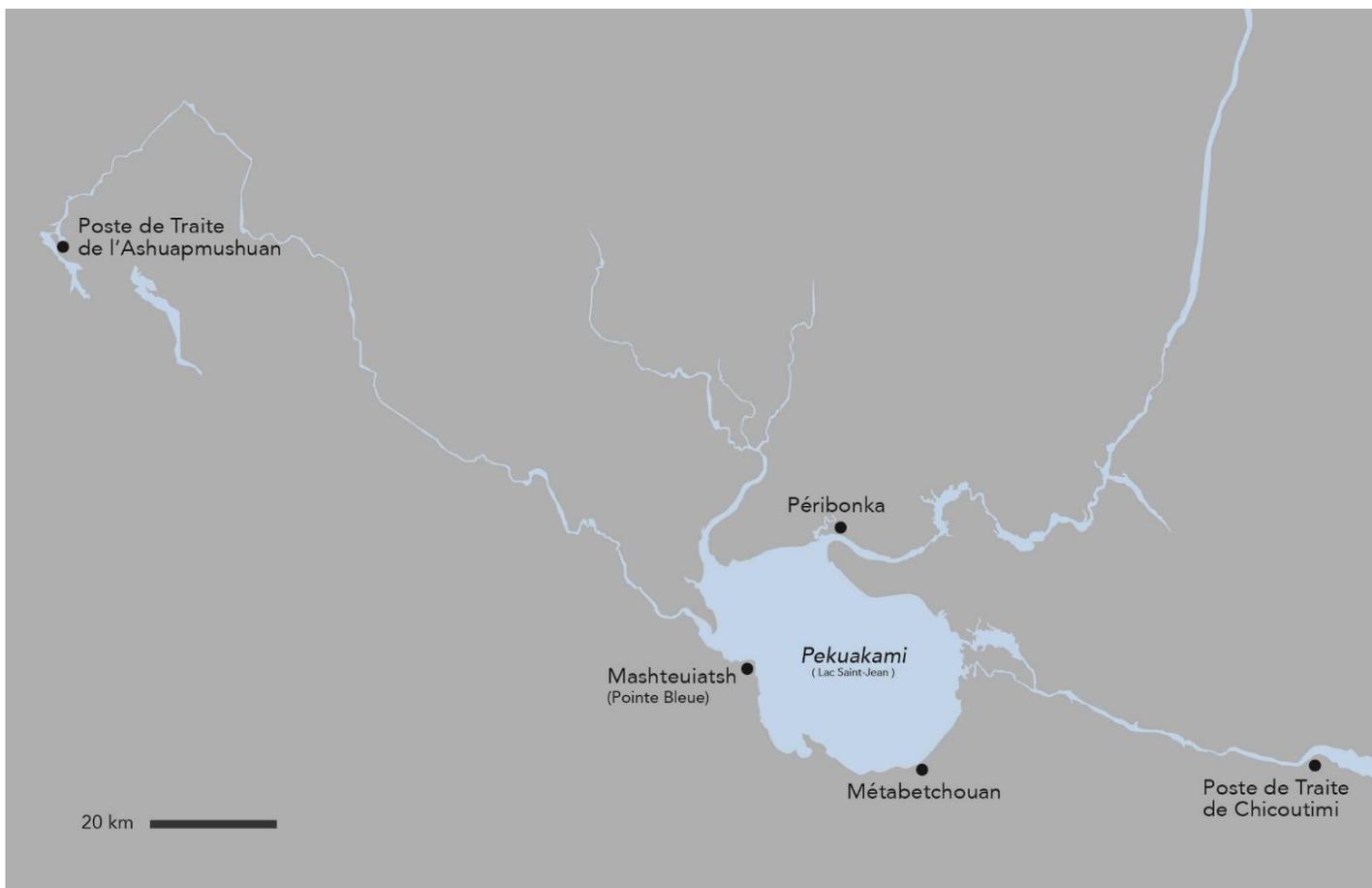
A partir de 1840 commence l'exploitation forestière. Comme ailleurs au Québec, pour faciliter sa progression coloniale sur les terres occupées par les Ilnuatsh, le gouvernement canadien amorce le système de réserve pour les isoler et les sédentariser. Les terres « réservées » sont administrées depuis 1876 par *l'Acte des sauvages*, rebaptisé la *Loi sur les Indiens*. Cette loi est une synthèse des diverses ordonnances coloniales précédentes et vise à assimiler les membres des Premières Nations à la société euro-canadienne²⁹. *La loi sur les Indiens* régit encore aujourd'hui l'application de la tutelle gouvernementale sur tous les aspects de la vie des Premières Nations et de leurs réserves (Dupuis 1991). Elle octroie au gouvernement le pouvoir de définir qui est reconnu comme « Indien »³⁰, mais aussi les structures politiques, l'éducation ou les pratiques culturelles des Premières Nations.

La réserve de Mashteuiatsh : rupture territoriale et unification d'identités multiples

En 1856, les terres « réservées » pour les Ilnuatsh, d'abord situées à Métabetchouan et à Péribonka, ont été transférées au canton de Ouatshouan, à un endroit nommé « la Pointe Bleue », aujourd'hui Mashteuiatsh (carte 3).

²⁹ Cette loi rassemble notamment *l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette province* et *l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages*.

³⁰ L'Acte des sauvages de 1876 établit que l'ascendance patrilinéaire, ou le degré de « sang indien », sont les critères qui établissent le droit d'obtenir le statut d'indien inscrit. Les femmes épousant un non-Indien perdaient ce statut, et leurs enfants aussi. En 1985, le gouvernement fédéral adopte le projet de loi C-31 qui modifia la loi. Cette modification vise à éliminer la discrimination basée sur le sexe en modifiant les critères d'admissibilité du statut d'indien. Elle permet d'y inclure les femmes indiennes qui ont épousé un Indien non inscrit ainsi que leurs enfants (Clatworthy 2009).



Carte 3. Lieux de rassemblement et de sédentarisation des Inuatsh. Réalisation Véronique Archambault-Gendron

En 1985, les Inuatsh ont choisi de donner officiellement à leur réserve l'appellation inlue de *Mashteuiatsh*, terme signifiant 'Là où il y a une pointe'. Mashteuiatsh est en effet située sur une pointe de terre sur la rive ouest du *Pekuakami*, ou 'lac peu profond', appelé en français lac Saint-Jean (carte 3). Pour se nommer, les Inuatsh se réfèrent au réseau hydrographique de leur territoire d'occupation et se regroupent sous l'appellation *Pekuakamiulnuatsh* (les Inuatsh du Pekuakami). Comme ailleurs au Québec, ils parlent désormais de communauté, et non plus de réserve.

Mashteuiatsh est la seule communauté autochtone de la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean. Elle faisait initialement 93 km² (23400 acres), mais elle n'a cessé de diminuer sous la pression coloniale (Ratelle 1987, Pelletier 2012 : 66). Après plusieurs cessions aux villes voisines intéressées par le potentiel agricole des terres (1857, en 1869, 1895), la réserve a perdu 85 % de sa superficie originelle. Des 93 km², il ne reste plus que 15 km² (Ratelle 1987, Pelletier 2012 :69). Mashteuiatsh est située entre 5 à 15 km des villes (Roberval, 10 227 habitants) et villages (Saint Prime, 2753 habitants) les plus proches.

La bande associée à Mashteuiatsh comprend aujourd'hui 6562 membres, dont 2058 résident dans la communauté³¹. Les Inuatsh de Mashteuiatsh possèdent des origines multiples qui fondent aujourd'hui la richesse culturelle de la bande. Au centre d'un réseau hydrographique de communication, Mashteuiatsh se situe en effet sur un lieu ancestral de rencontre et d'échanges entre différentes Nations autochtones. Après la création de la communauté (1856), plusieurs Inuatsh d'autres bandes regroupées aux postes de Traités à l'entour (la bande de Chicoutimi ; la bande de l'Ashuapmushuan, de Metabetchouan ou encore la bande de Bersimis) ainsi que des individus d'autres Nations telles que des Atikamekw, des Waban-Aki (Abénaquis) ou des Eeyou (Cris), notamment de Mistassini, se sont regroupés dans la région du Lac-Saint-Jean et ont fini par intégrer la communauté de Mashteuiatsh. Pendant presque un siècle, certains de ces nouveaux habitants cultivèrent les terres de la réserve tandis que les autres, peu intéressés par l'agriculture, continuèrent à poursuivre leur mode de vie semi-nomade et à ne revenir au village qu'en saison estivale.

³¹ Source : Affaires autochtones et Développement du Nord Canada : https://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_mashteuiatsh-fra.html (dernier accès le 17 avril 2017).

La scolarisation : rupture familiale et culturelle

Les réserves n'ayant pas eu les effets escomptés sur la sédentarisation des groupes autochtones, le gouvernement s'est doté de directives qui allaient changer pour beaucoup leur avenir : la scolarisation des enfants, qui sera conduite par l'institutionnalisation d'une des entreprises coloniales les plus dévastatrices, celle des pensionnats.

La *Loi sur les Indiens* a été modifiée en 1894 pour prolonger l'âge de la fréquentation scolaire obligatoire des Autochtones jusqu'à sept ans, puis quinze ans en 1920. A titre de comparaison, l'école ne devient obligatoire pour les enfants québécois de 6 à 14 ans en 1943. En dépit de ces obligations, les jeunes Inuatsh continuèrent à vivre majoritairement avec leurs parents en forêt.

Le projet d'assimilation des jeunes Autochtones prévoit alors de les séparer le plus tôt possible de leur famille, en les envoyant dans des pensionnats, éloignés des réserves et tenus par des missionnaires (Barman, Hébert et McCaskill 1986). En 1920, en vertu d'une modification de la Loi sur les Indiens, l'envoi des enfants dans les pensionnats fut rendu obligatoire et le refus des parents juridiquement passible de sanction³².

Six « pensionnats indiens » ouvrent leurs portes au Québec entre 1934 et 1962. Le pensionnat catholique de Fort George, qui se situe à plus de 1200 km de Mashteuiatsh, ouvre ses portes en 1936. A partir des années 1940, de jeunes Inuatsh commencent à y être envoyés. En 1952, le pensionnat de Fort George ferme. Celui de Mashteuiatsh ouvre ses portes en 1956 et fut administré par le gouvernement jusqu'en 1979.

Les enfants issus de familles pratiquant encore un semi-nomadisme saisonnier furent envoyés dans ces pensionnats, ne retrouvant leur famille au mieux que pendant la période estivale. La pratique de leur langue maternelle et de leurs traditions coutumières fut sévèrement prohibée. Un grand nombre d'enfants subirent également des sévices corporels, sexuels et psychologiques.

« Mes tantes, elles ont été obligées d'aller à l'école, et donc de subir le racisme: "Tu sens pas bon ", " T'es sales", t'es ci, t'es ça... J'ai une tante qui prenais son bain, elle mettait de l'eau de javel dedans pour essayer de se blanchir la peau. Y'en a une autre qui se

³² A propos de l'imposition de la scolarisation et de la résistance qu'elle a provoquée chez certains parents, se référer à Haig-Brown (1988 : 27) et Barman *et al.* (1986 : 11).

nettoyait avec une brosse à plancher pour nettoyer comme il faut ses coudes pis ses genoux. Veux veux pas, c'est les parties les plus foncées » (Femme 4, mai 2012).

Les familles les plus sédentaires ont dû envoyer leurs enfants à l'école de jour. Ces derniers ne furent pas coupés physiquement de leur famille pendant plusieurs mois, mais subirent également une rupture culturelle puisque ni leur langue, ni leur culture ne leur étaient enseignées. De même, ces enfants ont enduré de nombreuses moqueries et humiliations portées à l'encontre de leur culture, au même titre que les autres pensionnaires.

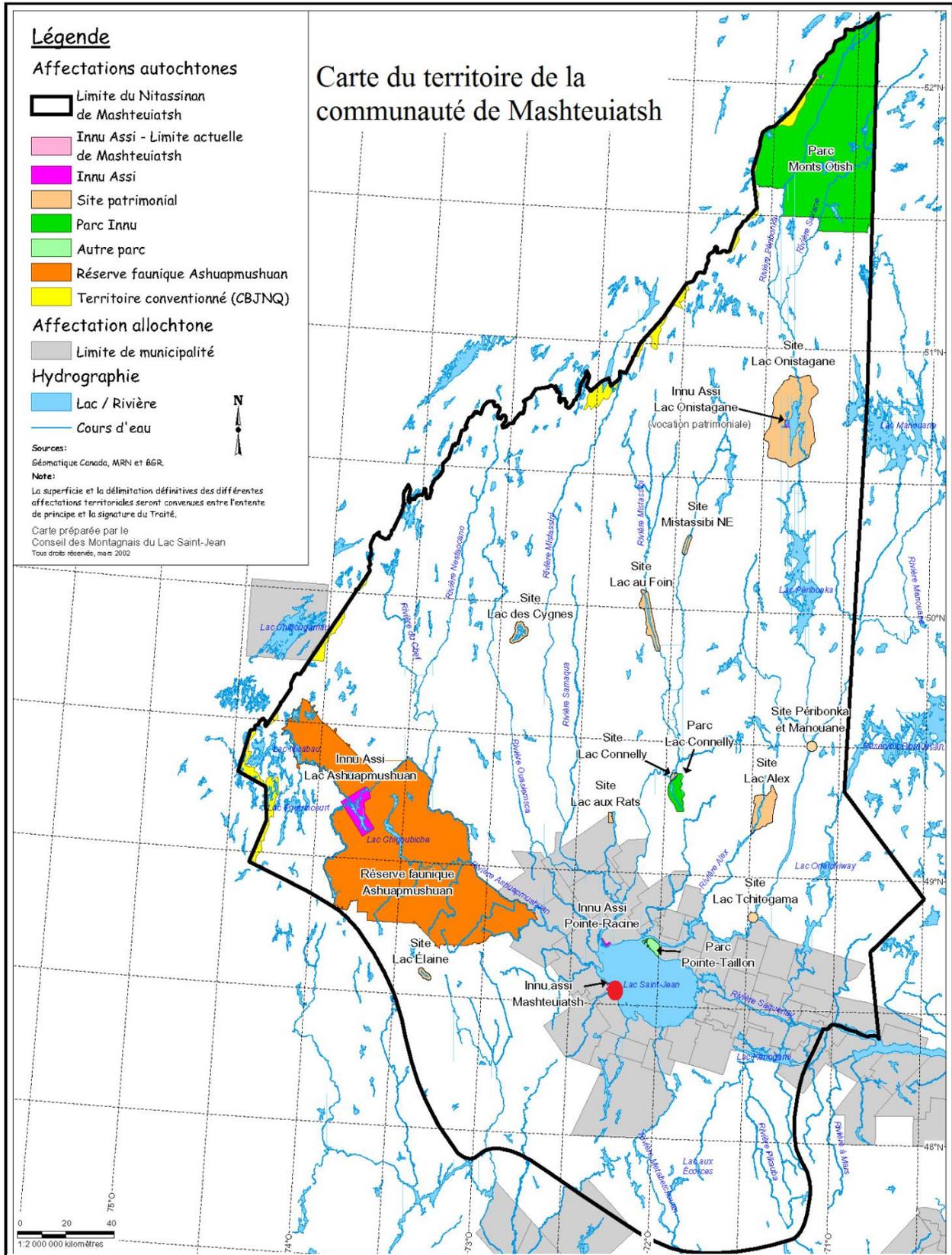
Cette rupture n'a pas été vécue de la même manière par tous les Inuatsh rencontrés. Certains ont apprécié avoir une école au sein de la communauté, d'autres ont eu l'impression de subir une dépossession totale.

Ce n'est qu'après l'institutionnalisation de l'école que les familles se sont installées peu à peu de façon plus permanente sur la réserve. Les parents, pour ne pas abandonner leurs enfants, ont de plus en plus réduit leur mobilité. Comme le mentionne Jean-Paul Lacasse (1996 : 193) : « C'est finalement l'école qui a constitué le facteur le plus puissant de la sédentarisation ».

Cette volonté gouvernementale de faire de ces enfants des « citoyens canadiens ordinaires » (Roué 2006 : 20) a créé de nombreux problèmes de réinsertion à la vie communautaire (Saganash 2005). L'imposition systématique d'un enseignement institutionnalisé occidental et des valeurs qui y sont associées n'ont pas permis aux Inuatsh d'acquérir les savoirs et savoir-faire propres à leur culture. Parmi ceux qui ont été transmis dans les familles, certains ont été, volontairement ou non, abandonnés. La répression culturelle encouragée par l'église, l'école et les contacts avec l'extérieur a créé un fossé entre les générations et ce dernier s'est agrandi lorsqu'un nouveau mode de vie et des valeurs occidentales se sont peu à peu imposés. Les pensionnats ont en effet eu un impact dévastateur au sein des familles en désintégrant le lien social entre les enfants, les parents et les grands-parents, le rôle des aînés dans l'éducation des enfants, et *de facto* les modes et contenus de la transmission des connaissances culturelles.

Des ruptures avec le territoire affectant les modes et les contenus de la transmission culturelle

Les politiques violentes d'assimilation, de sédentarisation, d'aliénation et d'interdictions culturelles ont provoqué des ruptures brutales dans les processus de transmission de connaissances et de savoir-faire intimement reliés à l'utilisation, l'expérience et la gestion du territoire (carte 4).



Carte 4. La communauté de Mashteuiatsh et son territoire. Préparée par le Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, 2002

Pour les Inuatsh, le territoire était à la fois objet et lieu de transmission. Traditionnellement, les enfants y apprenaient de façon dynamique, en suivant un processus d'observation et d'imitation des adultes et des aînés, selon leur âge, leurs compétences et selon les comportements qu'on attendait de leur genre (Vincent 1982, Lavoie 1999). La transmission des savoirs et savoir-faire se faisait de façon orale, visuelle et surtout expérientielle (Goulet 1998, Johnson 1992, Goyon 2005). La rhétorique la plus utilisée pour expliciter le mode de transmission fait appel au regard et au principe de l'expérimentation : « Regarde et tu le feras après ».

« Mes parents ne nous parlaient pas beaucoup, ils nous disaient toujours "Plus tard, tu vas savoir" » (Homme 7, juin 2012).

« Papa une fois lui a dit "Arrête de toujours poser des questions pis tu fais ce que je te dis". Il dit : "Je veux pas que tu saches pourquoi tu le fais, je t'ai dit de le faire" pis il n'a pas dit ça pour l'insulter. "Quand viendra le temps que je t'explique pourquoi tu dois le faire, ben tu vas comprendre parce que tu vas l'avoir déjà pratiqué pour comprendre mieux, pis là, ça va te rentrer dans la tête". Après ça, elle n'a pas eu besoin d'un cours 101 [cours d'introduction] pour choisir une belle écorce ou une mauvaise écorce, elle le savait. Elle savait gratter de la racine parce qu'elle savait comment, pis où et à quel temps. Après ça elle a saisi, elle regardait comment elle faisait, elle essayait de le faire elle-aussi, ben elle comprenait pourquoi ça se faisait de même pis comment le faire aussi » (Homme 9, juillet 2015).

Depuis la sédentarisation, l'institutionnalisation scolaire, l'introduction du capitalisme marchand et industriel ou encore l'implantation de services liés à la santé, la survie des membres de la communauté ne dépend plus de la maîtrise qu'ils ont des compétences sur leur territoire. Le changement de mode de vie, le rythme de l'école et du travail, l'éloignement plus ou moins important du territoire familial ainsi que les coûts engendrés par les transports en territoire sont autant de raisons qui ne facilitent pas l'accès à celui-ci.

De plus, le territoire ancestral des Inuatsh a connu de nombreux bouleversements. En plus du développement forestier, le lac Saint-Jean et son environnement ont, dès les années 1920, été

modifiés par cinq barrages hydroélectriques³³. Ces barrages ont violemment affecté la vie des Innuatsh dont les territoires ancestraux ont été inondés et détruits. Ils ont particulièrement bouleversé l'écologie des milieux et des espèces concernés, mais également l'état des connaissances associées et leur transmission. Ne pouvant plus être expérimentés en territoire de façon quotidienne, les modalités et le contenu de la transmission se sont vus complètement transformés.

Le rôle des jeunes apprentis

L'apprentissage, fruit de l'expérience individuelle, laissait sous-tendre une autonomisation des jeunes apprentis afin qu'ils puissent expérimenter et apprendre aussi bien de leurs réussites que de leurs échecs (Goulet 1998, Anderson 2009). L'éducation scolaire imposée a introduit un mode de transmission unidirectionnel, coupé des expériences personnelles, quotidiennes et contextuelles des jeunes. Les jeunes se sont vus, et se voient encore, inculquer des savoirs plus ou moins abstraits qu'ils n'ont pas le choix d'assimiler par cœur pour être validés et qu'ils ne peuvent pas, la plupart du temps, mettre en pratique (Battiste et Barman 1995). A l'inverse de l'autonomie qui leur était octroyée dans les modes d'apprentissage ilnus qui facilitait l'incorporation des savoirs transmis, les jeunes sont soumis à l'autorité de l'école et d'un professeur qui détermine leur apprentissage. Ce mode de relation d'apprentissage a mis en danger les liens intergénérationnels ; les deux générations, qui ne suivent pas les mêmes règles, ayant alors du mal à se comprendre et à projeter les intentions de l'autre :

« Les aînés ils ont appris comment ? C'est toi qui dois te botter le cul, c'est toi qui dois venir voir, venir demander l'apprentissage pour le recevoir. A l'école, on étudie, on vous donne l'information. Beaucoup de jeunes ici n'ont pas compris ça. Ils attendent qu'on vienne les chercher. Moi mon oncle, il va jamais venir me réveiller à 8h le matin pour aller à la trappe, pour faire un couteau croche, pour faire des rames. Le jour où est-ce qu'il va venir me chercher c'est quand je vais lui dire : "Demain matin, viens me chercher mon oncle, je vais venir avec toi" » (Jeune adulte 7, octobre 2015).

³³ Dès 1924, le barrage de l'Île Maligne est construit. Au début des années 1950, sont construits les barrages de Chute-du-Diable (1952) et de Chute-à-la-Savane (1953). En 1959, se sera le tour du barrage de Chute des Passes. Enfin, en 2004 est construit le barrage de Péribonka 4.

Comment savoir formuler une demande auprès d'un aîné lorsque toute votre éducation vous a inculqué tout au contraire la soumission et la passivité vis à vis des adultes qui décident du moment et du type d'apprentissage inculqué ?

Le rôle des familles et des aînés

L'œuvre coloniale des pensionnats a brisé plusieurs institutions culturelles, notamment celle de la famille. Le rôle de la famille, et particulièrement celui des aînés, a été en effet amoindri dans le système éducatif des jeunes. Lorsque les Inuit vivaient majoritairement de façon nomade, la famille était à la base de la vie sociale et culturelle. Dans tous les témoignages qui m'ont été donnés par les aînés et les adultes, les grands-parents - ou d'autres aînés - ont toujours pris part de façon très active dans leur éducation, et apparaissent comme les « premiers médiums de connaissances » qu'ils ont connu (Boucher 2005, Goyon 2005). La désintégration de ce lien social et les transformations des modes d'éducation ont diminué les opportunités d'acquérir les savoirs des aînés. Aujourd'hui, pourtant toujours respectés, ces derniers ne se sentent plus assez impliqués dans l'éducation des jeunes.

Le modèle scolaire canadien n'a pas aidé à développer la curiosité des enfants. D'un autre côté, les aînés, qui favorisent davantage l'expérimentation des savoirs *in situ*, ne sont pas toujours très loquaces. Dans un contexte où les savoirs ne peuvent justement plus être autant expérimentés, la confrontation de ces deux modèles a mené à une situation où les enfants, conditionnés par la passivité scolaire et par le silence des aînés, n'ont pas toujours pu ou osé poser les questions.

Alors que la valeur des savoirs était expérientielle et personnelle, ces savoirs sont dorénavant moins expérimentés et davantage médiatisés par la parole. Dans une volonté de documenter, de conserver et de se réappropriier les connaissances encore connues, les Inuit ne peuvent plus attendre d'expérimenter tel ou tel savoir en territoire ; ils doivent « poser des questions » et réinvestir ces lieux de connaissances que représentent les aînés.

« On posait pas de questions, parce que c'était comme ça. Mais y'a beaucoup de choses qu'on n'a pas vu ou pas connu. Aujourd'hui, on se rend compte qu'on aurait dû poser des questions. On essaie de le faire le plus possible avant que ça soit trop tard » (Femme 25, novembre 2015).

Depuis la fin des années 1970, la communauté a institué plusieurs projets pour documenter et enregistrer les connaissances des aînés et les transmettre aux plus jeunes générations³⁴. Les savoirs des aînés sont enregistrés sur bande sonore ou, lorsque c'est possible, filmés sur vidéo.

Si la verbalisation des savoirs ainsi enregistrés favorise en partie la transmission des connaissances, il lui est souvent reproché par les Ilnuatsh de ne pas favoriser l'appropriation des savoirs par l'expérience. Pour répondre à ce besoin de rétablir et de réintroduire les savoirs des aînés au sein d'environnements qui favorisent leur mise en pratique, des programmes s'établissent aujourd'hui au sein des institutions culturelles, scolaires et politiques pour revaloriser les rassemblements communautaires et les relations intergénérationnelles, en territoire ou dans la communauté.

2. Réappropriation institutionnelle des modes de transmission culturels

Aujourd'hui, pour beaucoup de jeunes Ilnuatsh, la transmission des savoirs culturels est relayée par les institutions culturelles et scolaires de la communauté, telles que le Musée amérindien de Mashteuiatsh et l'école secondaire Kassinu Mamu. Comme dans d'autres communautés autochtones, les Ilnuatsh se sont d'ailleurs approprié de nouveaux médiums (des livres scolaires, la participation aux expositions muséales, aux vidéos) pour encourager la revitalisation et la circulation des savoirs, aux jeunes et aux moins jeunes³⁵.

Le projet ARUC et mes recherches se sont largement intégrés à ces contextes de transmission institutionnalisée. Ces lieux où j'ai moi-même acquis une grande partie des connaissances sur les objets du NMAI seront sujets et lieux de discussion au fil de la thèse.

³⁴ Des projets ont été institués par le Conseil de Bande tels que La Grande recherche (1980) sur l'occupation du territoire, le projet Patrimoine Ilnu (2012-2015) qui a documenté et filmé le témoignage d'aînés et artisans. Le Musée amérindien de Mashteuiatsh a également mené un grand nombre de recherches pour les nombreuses expositions temporaires (ex. expositions de 1978, 1988, 1998).

³⁵ Pour un exemple des nouveaux media institués par la communauté de Mashteuiatsh pour transmettre le savoir ethno-botanique sur les plantes médicinales, se référer aux études de Laurendeau (2011, 2012).

Le musée amérindien de Mashteuiatsh



Figure 4. Musée amérindien de Mashteuiatsh, Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh

On observe sur les murs de la bâtisse des motifs que F. Speck avait répertoriés lors de ses séjours de terrain à Mashteuiatsh³⁶.

Le Musée amérindien de Mashteuiatsh (MAM) a été fondé en 1977 par la Société d'Histoire et d'Archéologie de Mashteuiatsh (SHAM), créée un an auparavant³⁷. Le musée fut initialement établi dans l'ancien presbytère des missionnaires Oblats de la communauté à l'initiative de Carmen Gill-Casavant. Ce qui était alors appelé « la salle d'exposition » (Carment Gill-Casavant, octobre 2015) fut constituée d'une collection locale d'objets anciens, donnés ou prêtés, et d'objets créés pour l'occasion par les artisan(e)s de la communauté. Un nouveau bâtiment a été construit en 1983 pour répondre aux normes muséographiques et s'est agrandi en 1998 pour satisfaire la demande grandissante des touristes.

Le musée est reconnu par la province de Québec pour ses installations conformes aux normes muséographiques, ce qui leur a permis d'accueillir en 1998 un prêt d'objets à long terme du Musée canadien de l'histoire (anciennement Musée canadien des civilisations) de Gatineau. Selon les périodes de l'année, il est administré par six à sept employés de la communauté. Le musée engage également des jeunes comme guides durant la saison estivale pour venir soutenir les guides permanents.

Le musée contient une salle d'exposition permanente, une salle d'exposition temporaire ainsi qu'un espace d'exposition réservé aux artistes et artisans de la communauté. De même, l'agora

³⁶ Ces patrons en écorce de bouleau sont conservés au Field Museum de Chicago (N° 176436 et N°176437).

³⁷ À sa création, son nom était la Société d'Histoire et d'Archéologie de Pointe-Bleue (ancien nom de Mashteuiatsh).

permet de tenir diverses conférences, un centre de documentation et d'archives ainsi qu'un « salon » destiné aux rencontres communautaires.



Figure 5. Exposition permanente. Gauche : Section « Fiers de notre héritage ». Droite : Section « L'affirmation de ses choix ». Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh

Par le biais des différentes activités qu'il propose, le musée est considéré comme « un *point de rassemblement pour la communauté* » (Femme 2, mai 2012). C'est également un lieu de passage, où les gens viennent dire bonjour ou demander des informations. Il est également perçu comme le « *gardien de la culture matérielle de la communauté* » (Femme 7, avril 2012) car il conserve de nombreuses pièces artisanales ou artistiques confiées par les Inuatsh. Ces derniers lui accordent également un rôle important dans la transmission des connaissances (Aîné 2, mai 2012 ; Femme 11, juillet 2014) puisqu' « *il pourrait devenir le point de départ d'une réappropriation de [leur] notre passé* » (Jeune adulte 2, juin 2012).

Cependant, le « pourrait » de la dernière citation laisse sous-entendre que ce n'est pas encore le cas. Malgré l'importance du musée attestée par tous les Inuatsh rencontrés, ils ont parfois des difficultés à s'approprier les lieux :

« *Même si c'est un lieu qui préserve la culture, souvent on a de la misère avec les musées* » (Femme 6, mai 2012).

Cette ambiguïté est bien souvent soulevée dans les discours par l'origine « *allochtone des approches muséales* » (Jeune adulte 5, juillet 2014) qui ne prend pas en compte la contextualisation et l'expérimentation des objets :

« Les gens pensent encore trop que c'est uniquement destiné au grand public, aux touristes » (Homme 18, juillet 2014).

« Je serais pour un musée dans la forêt, un musée vivant. Que ça prenne une journée pour le voir pis que ces objets soient dans leurs endroits respectifs. Le gratte peaux à côté des peaux, la cuillère d'écorce pour boire à côté de la rivière » (Homme 11, avril 2012).

Le personnel du musée, conscient d'être dans une position ambivalente, est en constante remise en question quant à son mode de fonctionnement. Considérant le musée comme étant au service de la communauté, il doit néanmoins respecter les normes muséales. Façonné « sur un modèle de musée étranger à leur culture », les membres du musée doivent donc en permanence « adapter leurs pratiques, voire même les réinventer » (Dubuc 2006 : 39).

En 2006, le renouvellement de l'exposition permanente a été l'occasion d'impliquer les membres de la communauté à la présentation et à la valorisation de la culture inuite. Une nouvelle muséologie, davantage communautaire (Dubuc 2007 : 67) a vu le jour pour consulter les membres de la communauté et pour collaborer avec les artisans et artistes Inuatsht :

« Je suis fière de cette exposition là parce que justement c'est à l'image de ce qu'on est » (Femme 3, février 2013).

A l'heure où j'écris ces lignes, le musée est en plein processus de renouvellement de son exposition permanente. Seul l'avenir dira quelle implication communautaire sera privilégiée.

L'école secondaire Kassinu Mamu



Figure 6. L'école Kassinu Mamu

Les services éducatifs et scolaires sont administrés par *Pekuakamiulnuatsh Takuhikan* - ou le Conseil de Bande des Montagnais du Lac-St-Jean³⁸ - qui s'est réapproprié la responsabilité de l'éducation de ses jeunes à partir de 1980. Aujourd'hui, il existe une garderie (maternelle), une école primaire ainsi qu'une école secondaire³⁹.

L'école secondaire Kassinu Mamu, qui signifie « Tout le monde ensemble », a réinvesti les lieux de l'ancien pensionnat, symbole fort de la perte des savoirs et des savoir-faire culturels, et se réapproprie peu à peu leur transmission. L'école Kassinu Mamu compte environ 210 élèves. En 2015, elle a diplômé la première cohorte d'élèves de secondaire 5. Elle dispense le programme de formation du secondaire du ministère de l'Éducation, de l'Enseignement supérieur et de la Recherche, des parcours de formation axés sur l'emploi et des programmes personnalisés.

Les écoles intègrent également des contenus culturels et linguistiques en *nehluéun* aux programmes scolaires. Les enfants du primaire ont trois cours d'une heure de langue par cycle de neuf jours. Au secondaire, les élèves ont deux heures de cours par cycle de neuf jours.

Le temps alloué à ces cours est très restreint et malgré ses efforts, l'école n'est pas perçue comme un moyen efficace pour transmettre la culture :

« Un cours de culture 3 h par semaine c'est bien mais c'est pas assez, c'est sauver les meubles » (Femme 9, août 2014).

« L'école, c'est pas un bon endroit pour montrer, ils ont des ordinateurs, les jeunes ils se concentrent pas. Habituellement, ce serait le temps de faire ça dehors » (Aîné 2, mai 2012).

L'école est parfois perçue comme un endroit fermé rempli de nuisances distractives qui ne permet pas de transmettre les savoirs dans un environnement extérieur.

³⁸ Le Conseil de bande est l'organisation politique et administrative de la communauté. Entité politique née de la *Loi sur les Indiens*, c'est la seule autorité reconnue légalement par le gouvernement élus pour 4 ans, le chef et ses 6 conseillers gèrent les différents services dispensés aux membres de la communauté, via le relais des nombreux employés Inuatsh.

³⁹ L'école secondaire québécoise (secondaire 1 à 5) s'étale sur une période comprise, en France, entre le collège et le lycée. Les élèves du secondaire ont environ entre 12 et 16 ans.

Une transmission institutionnalisée qui cherche à réinvestir le lien social avec les aînés

Ce qui ressort des discours de certains Inuatsh cités précédemment, c'est une certaine réticence et une ambivalence à l'encontre des institutions muséales et scolaires de la communauté. Considérées comme des lieux de connaissances, elles sont aussi considérées comme des lieux d'éducation « de blancs » qui ne favorisent pas la transmission des savoirs ilnus. Enfin, ces institutions sont perçues comme des lieux qui retirent aux familles la responsabilité de la transmission culturelle et qui renforcent la rupture du lien social, déjà fragilisé à l'époque des pensionnats.

De plus, pour nombre d'Inuatsh, ces institutions sont non-appropriées à la transmission puisque par définition un savoir ou savoir-faire du « bois » devrait se transmettre « dans le bois » :

« Anciennement, c'étaient des connaissances qu'étaient connues parce que c'était une manière de vivre, une connaissance que t'avais en observant, pis aujourd'hui il faut l'enseigner. Moi je vais dans le bois, je ne vais pas leur enseigner à mes enfants, j'espère juste les intéresser à la forêt. Pis ici on essaie d'apprendre ça mais encadré comme à l'école, ça marche pas là » (Homme 7, mai 2012).

L'apprentissage des connaissances ilnues est davantage valorisé lorsqu'il se déroule au sein de leur territoire car la compréhension du vécu s'accomplit principalement à l'intérieur de l'action et de l'environnement qui l'occasionne (Ingold 2000, 2012) :

« Cela favorise l'acquisition de connaissances, parfois même sans en prendre conscience » (Jeune adulte 2, mai 2012).

« La culture que t'apprends dans le bois, tu la vis naturellement » (Homme 13, août 2014).

Pour se rapprocher davantage des aspirations locales, et en réaction aux sentiments d'inadéquation des institutions en place, celles-ci ont développé des programmes pour intégrer la transmission au sein d'environnements intergénérationnels et territoriaux.

Le site de transmission culturelle

Le site *Uashassihthsh* (Petite baie) est un « site de transmission culturelle » mis en place par le Conseil de Bande en 2012 pour transmettre la culture ilnu, aux membres de la communauté et

aux visiteurs. Il est aujourd'hui administré par la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuatsh (SHAM), qui gère également le Musée amérindien de Mashteuatsh. Il est situé sur le bord du *Pekuakami* (lac St-Jean). Il est composé d'un site extérieur et d'un bâtiment qui permet d'organiser des activités à l'intérieur. Ce lieu de transmission complète la mission du musée qui est de conserver les objets, en transmettant les savoirs liés à leur fabrication et à leur utilisation.

Une transmission personnalisée et spécialisée

L'été, plusieurs artisans et aînés que l'on appelle les « transmetteurs », travaillent sur le site *Uashassihthsh*. Ils ont chacun un ensemble de connaissances et de compétences spécifiques à transmettre, relatives par exemple à la pêche, au travail du bois, à la confection de canot, à la broderie etc.

A l'origine, le projet visait à recréer la vie d'un campement ilnu durant la période 1910-1930. Assez vite, les artisans, frustrés de devoir s'habiller selon les habitudes vestimentaires des années 1930 pour parler de leurs connaissances actuelles, ont fait entendre leur mécontentement et ont fait évoluer le projet d'animation en une démonstration contemporaine, davantage à leur image.



Figure 7. Campements sur le site Uashassihthsh. Photos C. Delamour, 2014

Chaque artisan possède un « *tentement* » en dessous duquel il s'occupe des activités qui lui sont associées, par exemple réaliser des rames en bois, des outils en os, ou de la broderie. Ils y accueillent les touristes ou les membres de la communauté. Plusieurs artisans se regroupent sous les mêmes tentes. L'été, le site est un lieu d'échange convivial où l'on sait que l'on aura toujours de la bonne compagnie et de nombreuses occasions de rire. Profitant de la présence des artisans, il m'est souvent arrivé d'y passer de longs moments pour discuter des objets, accompagnée du catalogue des photos des objets du NMAI de Washington.

Les premières années, seuls les aînés et les artisans étaient engagés sur le site. Lorsque sa gestion a été reprise par le musée, les jeunes guides qui y étaient engagés durant la saison estivale ont commencé également à y travailler.

Entre 4 et 6 jeunes de la communauté qui ont entre 15 et 20 ans sont ainsi engagés l'été pour travailler au musée, au site Uashassihstsh ou les deux. Les jeunes guides avec qui j'ai eu la chance de partager plusieurs étés sont Simon Buisnière-Launière, Thomas Moar ou encore Jimmy Angel Bossum. Ils ont aujourd'hui entre 18 et 21 ans.

L'expérience des guides culturels du musée et du site Uashassihstsh les aide à développer leurs qualités d'orateurs. Comme les artisans le font, ils se servent des objets comme supports pour parler de leur culture, mais personnalisent leurs visites selon leurs domaines de compétence et d'intérêt, que ce soit la chasse (pour Thomas), la spiritualité (pour Jimmy) ou l'artisanat (pour Simon). L'expérience personnalisée qu'ils offrent rejoint l'apprentissage ilnu, qui est personnalisé et spécialisé :

« Cela n'a pas été une transmission uniforme à tous les enfants de la même façon, dépendamment des champs d'intérêts, dépendamment des forces, des aspirations, ils transféraient des connaissances ciblées, on peut dire que c'est des spécialités [...]. Bien sûr, y'a un enseignement de base qui est fait mais dépendamment de ce que l'enfant pouvait être intéressé, on pouvait lui transférer des expertises plus spécialisées »
(Homme 13, juillet 2014).

Au musée et sur le site Uashassihstsh, les guides - jeunes et moins jeunes - transmettent et perpétuent, en même temps que leurs savoirs, une particularité de cet héritage immatériel.

Ce site répond aussi à des attentes qui m'étaient confiées en 2012 quant à la mise en valeur des objets ilnus :

« Il faut que cela soit le quotidien qui soit mis en valeur, fabriquer un canot, une raquette, je pense que c'est ça que les gens voudraient voir, pas juste le panier fabriqué et exposé. J'aimerais qu'on montre comment on les fabrique et avec quel respect on les fabrique. La mise en valeur et la promotion pourraient être plus quotidiennes » (Homme 11, mai 2012).

Contrairement au musée, sur le site, les objets sont replacés dans un contexte. Les transmetteurs sont là pour réaliser certains objets et expliquer de quelle manière on les utilise.

Un contenu renouvelé

Sur le site *Uashassihsh*, les aînés et les artisans possèdent tous d'importantes connaissances. Certains m'ont toutefois confié qu'ils avaient eu à apprendre entièrement ou à perfectionner les domaines d'activités qu'ils avaient à transmettre ; domaines qui ne leur étaient pas nécessairement familiers avant de travailler sur le site.

Pour documenter certaines pratiques culturelles dont ils ont été coupés, ils se sont renseignés par eux-mêmes auprès d'autres Ilnuatsh, mais ont également réalisé des recherches à travers les écrits (ethnographiques, missionnaires), les photos ou les archives disponibles.

Le contenu de ce qu'ils transmettent provient ainsi à la fois de savoirs transmis localement et de savoirs rapportés par les ethnologues. Frank Speck occupe une place importante dans ce qui est appris et transmis aujourd'hui localement car il a directement côtoyé les Ilnuatsh du Lac-Saint-Jean pendant des dizaines d'années. Jusqu'en 2011, le livre référence de Speck, *Naskapi The Savage Hunter of the Labrador Peninsula*, existait uniquement en anglais, ce qui réduisait de beaucoup son accès aux Ilnuatsh francophones. En 2011, l'ouvrage a été traduit en français par Pierre-Marie Carayon, un guide de montagne français passionné du Grand Nord canadien et de la culture innue, et a été mis en vente au Musée amérindien de Mashteuiatsh. L'ouvrage connaît un véritable succès auprès des Ilnuatsh, ce qui traduit un intérêt partagé pour les témoignages ilnus passés qu'il a retranscrit.

Les transmetteurs maîtrisent aujourd'hui des savoirs et savoir-faire qu'ils se sont réappropriés en partie des lectures de Speck et qu'ils réintroduisent dans les animations proposées aux touristes. Nous verrons d'ailleurs au fil des discussions que ces processus de réappropriation et de

revitalisation des connaissances ethnographiques ont également une incidence locale sur la manière dont nous ont été présentés les objets du NMAI, sur les connaissances et même les pratiques qui y sont associées.

L'attribution *a priori* arbitraire d'un type d'activité à un transmetteur a ceci d'intéressant, selon les intéressés, que cela leur permet de continuer à apprendre de nouvelles connaissances. Selon Nick Stanley (2007) qui s'intéresse aux musées autochtones dans la région Ouest du Pacifique, la gestion du tourisme culturel est un outil de revitalisation et d'*empowerment* culturel très important. En effet, l'utilisation du patrimoine culturel au niveau touristique ne représente pas qu'une opportunité de développement économique. Ces processus jouent un rôle important dans la connaissance et la reconstitution de l'histoire, mais également dans la valorisation et la conservation du patrimoine culturel et identitaire (Hendry 2005, Bousquet 2008, Stanley 2007). Comme le note également l'anthropologue Marie-Pierre Bousquet, les personnes impliquées dans le tourisme autochtone, souvent de la génération des pensionnats, ne « connaissaient guère, au moment de leur engagement, les savoirs qu'aujourd'hui ils dispensent » (Bousquet 2008 : 35). A travers la recherche d'information auprès des aînés, des archives et des livres, le site « constitue un médium de transmission précieux pour enseigner qui ils sont, aux autres, mais aussi pour se redécouvrir eux-mêmes » (*ibid.* 38).

En exprimant sans gêne l'origine de leurs sources, les transmetteurs interconnectent dans leur transmission les savoirs écrits et la tradition orale. Ils remettent à jour des usages dont l'origine est parfois méconnue mais dont ils réinterprètent le sens dans le contexte contemporain (Stanley 2007, Bousquet 2008). Les écrits de Speck décrivant les pratiques ilnues des années 1920-1930 se retrouvent ainsi réappropriés dans un discours invoquant les traditions, ce qui reflète l'héritage de « complicité et de collaboration » institué entre les anthropologues et les communautés autochtones (Field 1999) :

« En pratique, la complexité coloniale des relations imbriquées et inachevées entre l'anthropologie et les communautés autochtones se trouve dénouée puis tissée à nouveau [...] et même les critiques autochtones les plus sévères envers l'anthropologie reconnaissent le potentiel des alliances lorsqu'elles se basent sur les ressources partagées » (Clifford 2007 : 92).

Ces ressources partagées trouvent une traduction dans les savoirs que les « transmetteurs » se réapproprient et transmettent. Mais quel est l'impact de ces savoirs issus de ressources partagées

sur la transmission communautaire ? S'il arrive que les Inuatsh croisent les touristes, les occupations touristiques et communautaires du site *Uashassihthsh* demeurent relativement séparées. Le site remplit surtout une mission touristique durant la saison estivale et cherche davantage à développer une mission communautaire le reste de l'année.

L'hiver, plusieurs types d'activités y sont organisées, le plus souvent à l'intérieur de la bâtisse du site, tels que des ateliers de broderie, des ateliers de confection de mitaines, de préparation des peaux d'orignaux, des ateliers de discussion en *nehluen* etc. Ces activités sont ouvertes à tous, mais la demande touristique étant moins importante, ce sont davantage les membres de la communauté qui y participent. Les activités sont d'ailleurs davantage orientées vers la mise en pratique des savoirs et savoir-faire que les artisans ne font que raconter et montrer aux touristes durant l'été.

Certains Inuatsh visitent le site l'été pour partager du temps avec les artisans, mais lorsqu'on observe les activités saisonnières on comprend que la participation locale se fait lorsqu'il est possible d'expérimenter et de mettre en pratique les activités proposées par les aînés et les artisans. De plus, alors qu'*a priori* le site pourrait être un lieu de transmission estival qui prenne le relais des activités scolaires, il n'est quasiment pas investi par les jeunes durant cette période. Il existe toutefois un programme qui prenne le relais de l'école, cette fois-ci directement au sein du territoire ilnu ; il s'agit de ce qui est appelé localement les « sorties en territoire ».

« Les sorties en territoire »

En plus de réintégrer des contenus culturels à l'éducation des jeunes, l'école Kassiniu Mamu a voulu mettre de l'avant les modes d'apprentissages qui favorisent l'observation et l'expérimentation des savoirs et savoir-faire ilnus, au sein de l'environnement qui favorise leur acquisition, c'est-à-dire le territoire ancestral.

En 1997, l'école met en place les « Sorties en territoire » qui étaient, à cette époque, réservées aux jeunes du programme d'ISPJ (Insertion sociale et professionnelle des jeunes). En 2000, ces sorties sont intégrées au programme scolaire et ouvertes à tous les élèves volontaires.

Elles ont pour principe de permettre aux jeunes de l'école qui vont sur le territoire :

« de fortifier leur appartenance culturelle, d'acquérir des connaissances auprès des aînés et des transmetteurs, et de développer leur autonomie, leur sens des responsabilités ainsi

que des habiletés sociales » (Christine Tremblay, directrice par intérim de Kassinu mamu en 2015).

L'école planifie une sortie à chaque saison pour développer les connaissances culturelles selon le cycle annuel des activités traditionnelles. Selon la saison, les personnes-ressources de la communauté proposent aux élèves différentes activités relatives à la chasse aux outardes (printemps), à l'original (automne) et à la trappe du petit gibier (hiver). Sur une semaine, entre 30 et 50 étudiants partent sur le territoire ilnu. Leur organisation se planifie toute l'année en collaboration entre le personnel éducatif de l'école et les « transmetteurs » qui sont des aînés, des chasseurs ou des personnes-ressources, ainsi qu'avec différents secteurs du Conseil de Bande qui aident à la logistique et à l'installation du campement.



Figure 8. Campements automnal (à gauche) et hivernal (à droite) des Sorties en territoire. Photos C. Delamour, 2014/2015

Ces sorties comportent trois volets selon les connaissances et les compétences des jeunes : Initiation, Expérimentation et Jeunes transmetteurs. Dans le volet Initiation, les jeunes vivent sous la tente avec un accompagnateur. Au fil du temps, les jeunes acquièrent de plus en plus d'autonomie et finissent par gérer seuls leur tentement (en groupe de 2 à 4). Ceux qui le souhaitent deviennent « Jeunes transmetteurs » après avoir démontré certaines compétences et connaissances culturelles. Ils peuvent alors prendre le relais des transmetteurs plus expérimentés de la communauté lors des sorties. Les jeunes des différents volets sont divisés en 2 groupes. Le

premier « monte en territoire » les premiers jours de la semaine, le deuxième les derniers. Les Jeunes transmetteurs y restent la semaine entière.

Une implication intergénérationnelle

J'ai eu la chance de participer à trois Sorties avec l'équipe cinéma du projet ARUC (la très regrettée Élène Tremblay et Maxime Pelletier-Huot) pour prendre le son et réaliser les entrevues du film « *Nikushpinan* » (On monte en territoire)⁴⁰. Ce film accompagne sur une année les Sorties en territoire de l'école secondaire de Kassinu Mamu. Le projet de film est né d'une première expérience de tournage au printemps 2014. Suite à cette collaboration, Christine Tremblay, directrice par intérimaire de l'école, et Élise Dubuc montent un nouveau partenariat pour faire la promotion du programme des Sorties en territoire.

Lors de ces sorties, on a pu observer une implication mutuelle des jeunes et des accompagnateurs. Lors des chasses, deux chasseurs sont accompagnés d'un groupe de 3 ou 4 jeunes. Seuls les chasseurs ont le droit de porter une arme. Ils expliquent aux jeunes les règles de sécurité à suivre puis, pendant plusieurs heures de marche, les transmetteurs apprennent aux jeunes à remarquer les pistes animales (empreintes de pattes, excréments, branches d'arbres cassées), à écouter les sons de la forêt, mais également à respecter l'environnement dans lequel ils se trouvent. Les jeunes sont calmes et attentifs à tout ce qui se passe. Pour les rendre plus autonomes, les transmetteurs essaient de faire appel à leur mémoire, à leur orientation ou aux connaissances déjà acquises (Roué 2006).

De retour au campement, lorsqu'un animal est tué, les transmetteurs montrent aux jeunes comment l'*arranger*, c'est-à-dire comment le dépecer, quels morceaux découper etc. Ils expliquent également ce qu'il est possible de faire avec chaque partie de l'animal, consommable ou non consommable. Les Jeunes Transmetteurs peuvent également arranger les animaux chassés et mettre en pratique les connaissances qu'ils ont apprises :

« *Quand on monte dans le bois avec nos parents ou nos grands-parents, souvent c'est eux qui le font. Ici, on peut se pratiquer* » (Jeune adulte 6, octobre 2014).

⁴⁰ La sortie de printemps sur le site Pehkupessekau (Pointe-Racine) : du 5 au 7 mai 2014 (Élène Tremblay, Maxime Pelletier-Huot, Carole Delamour). La sortie d'automne sur le site Ushkui shipi (Rivière aux Écorces) : du 6 au 9 octobre 2014 (Maxime Pelletier-Huot, Carole Delamour). La sortie d'hiver sur le territoire de la famille Verreault : du 16 au 18 février 2015 (Maxime Pelletier-Huot, Carole Delamour).

Au campement, lorsque certains groupes sont partis à la chasse, ou lors des veillées, plusieurs ateliers de confection d'objets sont proposés aux jeunes. Sans que cela ne soit une règle absolue, on retrouve dans la fréquentation des ateliers une certaine division genrée en fonction des activités proposées : les filles s'adonnent davantage aux ateliers de broderie ou de confection de mitaines (moufles) quand les garçons se consacrent à la confection de couteau-croche⁴¹.



Figure 9. Ateliers de confection de mitaines (à gauche) et de couteau-croches (à droite). Photos C. Delamour, 2015

Au fur et à mesure de leur apprentissage, les aînés laissent les jeunes s'autonomiser, mais restent présents pour répondre aux questions, montrer les étapes à suivre ou pour encourager ceux qui auraient tendance à se démotiver.

Lorsqu'ils s'adressent aux jeunes, les transmetteurs ont chacun leur façon de procéder. Certains laissent les jeunes observer tout ce qu'ils font, selon la rhétorique traditionnelle : « Observe et tu le feras après ».

⁴¹ Après l'arrivée des premiers colons, les Innuatsh se sont approprié la technologie du métal, ce qui leur a permis de façonner un des outils les plus importants de la culture ilnue : le « couteau croche ». Anciennement fait d'un manche en bois et d'incisives de castor, celles-ci ont été remplacées par une lime en fer retravaillée à la chaleur puis recourbée, d'où son nom « croche », qui en québécois signifie « courbé », « tordu ». Cet « outil à tout faire » (Jeune adulte 7 ; Homme 3) sert à travailler de différentes façons le bois. La partie droite de la lame sert à tailler le bois tandis que la partie recourbée sert à le creuser. Il se manie à l'inverse du couteau ordinaire, de l'extérieur vers l'intérieur.

« C'est comme ça qu'on a appris. On apprend lorsqu'on observe et on comprend ce que l'on fait parce qu'on le fait » (Homme 18, octobre 2014).

D'autres transmetteurs ont adopté une pédagogie différente. Ils expliquent davantage ce qu'ils font et les raisons pour lesquelles ils le font car il leur semble nécessaire de s'adapter au contexte social des jeunes, qui n'est plus le même qu'ils ont connu lors de leur propre jeunesse :

« Avant, on vivait plus souvent dans le bois, on avait le temps d'apprendre de nos expériences. Aujourd'hui, c'est un peu différent. Et les jeunes posent des questions » (Aîné 6, février 2015).

Les aînés offrent aux jeunes un apprentissage personnalisé, le plus possible en *nehluéun*. Ils leur transmettent le nom des arbres, des plantes, des animaux, de certaines pratiques, ils leur content des histoires ou des blagues en *nehluéun*. L'apprentissage de la langue lors de ces séjours passe également beaucoup par l'écoute et le chant de musiques innues contemporaines, notamment grâce à leur enseignante en langue appelée par tous les jeunes « Ma tante Huguette ». Ces apprentissages complètent celui de l'école en le rendant plus vivant et en favorisant un peu plus l'acquisition du langage lié au mode de vie en forêt.

Une organisation parfois critiquée

Au-delà des bénéfices observés et explicités tant par les jeunes que par les aînés, l'organisation des Sorties en territoire ne contente pas tout le monde. La logistique a évolué au fil des années :

« En secondaire 1, ils faisaient des ateliers préparatoires pour que quand tu arrives en forêt tu puisses décoller [allumer] ton poêle. A c'heure, les jeunes ils arrivent, ils sont dans un grand shaputuan [tente collective] pis ils se relâchent au feu de bois. Nous autres on se débrouillait. Si tu recules de 10 ans, les jeunes, ils se faisaient leur propre bouffe. L'école leur donnait 100 pièces, ils faisaient leur épicerie avant de partir. Ils posaient leur propre tente, leur propre sapinage. On arrive là-bas maintenant la tente est posée, le sapinage est posé... Déroule tes slips, couche toi, c'est prêt, t'es dans un hôtel » (Jeune adulte 6, août 2014).

« Y'a pas grand-chose à arranger parce que quand on est arrivé, tout était déjà prêt » (Jeune adulte 8, hiver 2015).

Ces jeunes regrettent parfois que tout leur soit facilité comme « dans un hôtel ». Cette critique est partagée par d'autres Ilnuatsh, adultes ou jeunes, qui considèrent que les sorties, telles qu'elles

existent aujourd'hui, ne sont pas suffisantes pour véritablement perpétuer et transmettre les connaissances inlues.

Les mêmes jeunes qui critiquent le confort des Sorties réalisent que les changements observés lors des sorties permettent de les proposer à tous les jeunes qui le souhaitent, indépendamment de leur âge et de leur niveau de compétences. L'objectif de ces changements est en effet de conserver une sécurité optimale pour tous les jeunes présents et d'éviter une expérience compliquée vécue il y a quelques années :

« Je me souviens au Lac Chigoubiche, on était une quarantaine. À 6h du soir, il commençait à faire noir et les tentes n'étaient pas finies de monter. T'as ta tente à installer, ton sapin, ton poêle. Il faut que tu sois bien installé. Le secret c'est l'installation. C'est pour ça qu'ils ont commencé à ce que tout soit prêt quand on arrive parce qu'il y a beaucoup de jeunes. Quand t'arrives avec 50 jeunes, il faut que tu sois bien installé. Il faisait -40, le bois était pourri (rires). Ça chauffait pas ! Imagine... » (Jeune adulte 6, août 2014).

Si les Sorties en territoire sont loin de contenter tout le monde, elles permettent aux jeunes des familles qui ne fréquentent pas le territoire d'avoir également un minimum accès à celui-ci :

« S'il n'y avait pas les sorties, je ne pourrais plus passer de temps en territoire. On ne vient plus avec ma famille » (Jeune adulte 10, automne 2014).

Cela ne demeure que sur de courtes périodes, mais tout jeune désireux de se rendre sur le territoire, peu importe sa situation familiale et personnelle, a la possibilité d'apprendre auprès des aînés et des transmetteurs de sa communauté. Alors qu'elle était négativement associée au démantèlement de la transmission familiale en territoire, l'école, à travers ses sorties, en offre désormais un relais social accessible à tous.

Conclusion

Dans la perspective de conserver et de renforcer son patrimoine culturel, la communauté de Mashteuiatsh a investi dans l'éducation. Comme on l'a vu, il ne s'agit pas seulement d'éduquer aux valeurs non-autochtones mais de remettre au cœur de la vie quotidienne des jeunes des pratiques et des connaissances inlues.

Alors que les logiques pédagogiques, sociales et culturelles des institutions muséales et scolaires étaient associées au modèle euro-occidental et à la rupture des modes de transmission culturelle, ces institutions deviennent aujourd'hui les lieux symboliques de l'auto-détermination et de la réappropriation culturelle (Goulet & Harvey-Trigoso 2005 ; Roué 2006, Martin & Capitane 2005).

En cherchant à impliquer les jeunes au sein de ces programmes, ces institutions deviennent le relais d'une transmission culturelle délivrée jusque-là par les cours de culture et de langue (Clifford 2013). Elles participent également à instituer peu à peu des modes de transmission qui ne sont plus unidirectionnels. Les jeunes sont en effet de plus en plus impliqués dans la valorisation et les transferts de connaissances culturelles, que cela soit auprès des plus jeunes pour les Jeunes transmetteurs, ou auprès des touristes pour les guides.



Figure 10. Les jeunes transmetteurs qui expliquent aux enfants de la garderie à reconnaître les différents arbres (à gauche) et les traces de pattes animales (à droite). Photos C. Delamour, 2014

Les sorties en territoire et le site de transmission *Uashassihstsh* permettent également de revaloriser le rôle des aînés qui (re)trouvent une place privilégiée dans l'éducation des jeunes de la communauté :

« Ça permet de s'entretenir avec les jeunes. Pis quand on a une bonne collaboration, c'est tellement valorisant aussi de travailler avec ces jeunes-là parce qu'on voit qu'ils veulent faire des choses aussi. Ils ne veulent pas mettre ça de côté. Juste le fait de les amener ici, sur le territoire, c'est un exploit pas mal réussi je pourrais dire moi, les

amener et puis faire vivre cette expérience-là. Sûr que c'est avec les sorties et toutes ces choses-là qu'ils vont devenir plus débrouillards pis en faisant des erreurs, comme nous on a fait dans le passé, écoute on apprenait sur le tas nous-autres aussi » (Aîné 6, février 2014).

Le musée et l'école déploient et coordonnent différents media pour réengager les aînés et les jeunes dans des processus de transmission culturelle. Leurs démarches sont alimentées par les projets de recherche locaux qui documentent auprès des aînés et des archives les savoirs et les connaissances qu'elles cherchent par la suite à revitaliser et à transmettre. Ces institutions déploient également de plus en plus de moyens pour intégrer ces processus et le contenu de cette transmission aux programmes de formation scolaires et professionnels des jeunes.

Enfin, en contribuant aux processus de transmission, leurs programmes soutiennent également les démarches de rapatriement. En participant à la réappropriation et à la revitalisation des savoirs, savoir-faire, et savoir-être inhérents à la culture ilnue, on peut même dire qu'ils représentent déjà en soi des programmes locaux de restitution des connaissances :

« Quand on parle de l'histoire, c'est bien qu'il y ait des gens d'ailleurs qui nous permettent de conserver notre histoire, mais c'est aux gens de communauté d'aller rechercher l'histoire et qu'elle soit racontée par nous. Ben ça ressemble un peu à ça ce que tu fais parce que là, ben c'est les gens que tu vois qui te transmettent les connaissances. Mais il faut que nous aussi on puisse se rapatrier [...]. Et surtout qu'on apprenne à faire confiance en notre potentiel » (Femme 4, mai 2012).

A travers les programmes présentés, le musée et l'école font aujourd'hui partie des arènes à partir desquelles les Ilnuatsh revendiquent et se réapproprient le contrôle de leur patrimoine culturel, matériel et immatériel, et les moyens de le transmettre. Pour ces raisons, ces programmes ont constitué un terreau qui a accompagné et complété le projet de rapatriement des objets. Au sein du projet ARUC, le personnel de l'école secondaire Kassinu Mamu et du musée de Mashteuiatsh ont notamment collaboré pour impliquer un peu plus les jeunes et les aînés dans les processus d'étude et de rapatriement des objets.

Chapitre 3. Constitution et légitimation des savoirs sur les objets au sein du projet ARUC

Les démarches de rapatriement des objets du NMAI organisées à Mashteuiatsh dans le cadre du projet ARUC ont suscité des intérêts particuliers quant à la documentation, la conservation et la transmission des savoirs et savoir-faire ilnus. Les Ilnuatsh souhaitent en effet reprendre le contrôle des éléments culturels qui leur ont été soustraits ou qui se sont perdus pour diverses raisons. Certains souhaitent revaloriser et revitaliser les savoirs dont ils sont encore les détenteurs, d'autres souhaitent reprendre contact avec la culture dont ils ont été coupés.

Les objets qui proviennent de la communauté, actuellement conservés dans les musées occidentaux, revêtent une grande importance dans les processus de reconnaissance de la culture ilnue. Ils sont perçus comme un des symboles des processus de colonisation et d'aliénation que les Ilnuatsh ont subi. Outre l'aliénation matérielle, les pertes des savoirs, des histoires et des principes culturels rattachés aux objets alimentent un fort sentiment de dépossession culturelle et identitaire.

La perte des objets a altéré la transmission des savoirs et a parfois mené à la disparition de certaines connaissances et pratiques culturelles (Kreps 2003, Simpson 2009). L'intérêt porté aux objets constitue donc une manière de documenter, transmettre et conserver les savoirs des aînés, de raviver l'intérêt des jeunes et un moyen de renouer des liens entre les générations.

Dans le discours des Ilnuatsh, le rapatriement des objets est revendiqué dans la perspective de pouvoir bénéficier aux jeunes générations, notamment pour alimenter les processus de transmission des connaissances et pour renouveler les aspects tangibles et intangibles de leur patrimoine :

« Première des choses, moi je pense que c'est des outils pédagogiques, y'a une histoire en arrière de tout ça pis faut être capable de décortiquer l'histoire qu'il y a en arrière de ça. Ça vient d'où ? De quelle pratique ? Ça représente quoi ? Y'a beaucoup d'enseignement dans ces objets là qu'il faut comprendre pis qu'il faut expliquer. » (Homme 16, octobre 2015).

Pour répondre aux attentes locales, le projet ARUC de rapatriement a cherché à faciliter et à accélérer le contact direct entre la communauté et les objets. Pour qu'ils puissent *in fine* être

réintroduits dans les processus de transmission, il a été nécessaire, dans un premier temps, de privilégier l'accès aux objets pour favoriser la recherche de savoirs et leur revitalisation.

Dans ce chapitre, nous verrons comment et dans quel contexte collaboratif se sont constitués les savoirs sur les objets du NMAI qui seront restitués dans la deuxième partie de la thèse.

En identifiant les moments et les lieux au sein desquels les acteurs impliqués dans la recherche ont participé à l'élaboration des savoirs sur les objets, nous souhaitons ici mettre un peu plus en lumière les « espaces éclatés » dans lesquels ces savoirs se sont co-construits (Jankowski et Le Marec 2014 :21).

Les entrevues menées dans le cadre de ma thèse se sont parfois réalisées chez les personnes interrogées, mais le plus souvent les rencontres se sont déroulées au Musée amérindien de Mashteuiatsh ou l'été au Site *Uashassihsh*. J'ai également profité des Sorties en territoire durant lesquelles j'avais toujours des photos d'objets pour échanger avec les jeunes et les aînés. Ces activités forment le terreau du processus à travers lequel le choix des objets présentés dans ma thèse s'est formalisé, et constituent les contextes sociaux dans lesquels les informations ont localement été recueillies.

1. Processus de coproduction des savoirs sur les objets

Une collaboration qui a impliqué des acteurs locaux, muséaux et académiques

A la genèse du projet ARUC, le Musée amérindien de Mashteuiatsh était le partenaire communautaire principal, mais au fil des années un autre partenaire est venu rejoindre le projet de rapatriement : l'école secondaire Kassinu Mamu.

Durant l'hiver 2012-2013, en réalisant des entrevues à Mashteuiatsh sur les objets, nous avons voulu rejoindre davantage les jeunes de la communauté. Des ateliers de discussion ont alors été organisés avec les jeunes de l'école Kassinu Mamu en février 2013 entre la direction de l'école et celle du projet ARUC.

Avec Louise Siméon, directrice du Patrimoine ilnu du Musée amérindien de Mashteuiatsh, nous avons reçu au musée quatre classes de niveaux différents⁴², accompagnées de leur enseignante Marie-Ève Vanier.

Le but était de présenter aux étudiants le rapatriement d'objets, les raisons pour lesquels des objets de leur culture se retrouvent dans des musées, les différentes circonstances de collectes des objets, ou encore les différents types de demandes de rapatriement (objets sacrés, restes humains, objets culturels).

Par la suite, des objets ont été sortis de la réserve du musée afin que les jeunes puissent les manipuler. Ils ont pu comparer les objets de la réserve, qui datent des années 1970-80, avec ceux des vitrines, qui datent du début du 20^{ème} siècle. Cette première rencontre fut riche en commentaires et en surprises. Elle nous a permis de constater à quel point les jeunes étaient intéressés par les objets ainsi que l'étendue des connaissances qu'ils en ont.

Fort de cette première collaboration et d'une proposition du NMAI de Washington de procéder à des ateliers de formation, l'idée d'un voyage à Washington qui permettrait aux jeunes d'accéder à cet héritage éloigné a émergé. Un séjour d'une semaine au NMAI s'est alors organisé grâce au personnel de l'école, du Musée amérindien de Mashteuiatsh et du projet ARUC. Sept étudiants de secondaire 3 ont participé à cette aventure : Myriam-Uapukiniss Duchesne, Andrew Duchesne, Dexter-Ozzy Dubé-Dominique, Simon Buissière-Launière, Gabrielle Paul, Annie-Sophie Neashish-Petiquay et Marie-Ange Raphaël.

À Mashteuiatsh

En avril 2013, pour préparer leur voyage, deux autres ateliers ont été mis en place et animés à Mashteuiatsh par Louise Siméon.

Le premier atelier a porté sur la présentation et le choix des objets du NMAI que chaque étudiant allait avoir à documenter une fois à Washington. Pour cela, Louise Siméon avait présélectionné une quarantaine d'objets du NMAI selon leur rareté, leur qualité esthétique, leur intérêt etc. Après la présentation de ces objets, chaque étudiant en a choisi deux pour les documenter une fois à Washington. Les étudiants ont choisi les objets en fonction de leurs intérêts personnels, des objets

⁴² 2 classes de secondaires 2 (équivalent de la 4^{ème}), 1 classe de secondaire 3 (équivalent de la 3^{ème}) et une classe de secondaire d'appoint (pour les étudiants au parcours adapté).

qu'ils ne connaissaient pas ou qui étaient confectionnés avec des matériaux ou à partir de techniques qui ne sont plus utilisés aujourd'hui :

« Chez mon grand-père, y'a des outils pour en faire [les filets de pêche] mais je ne savais pas en faire. Ceux-là m'ont intrigué par ce que c'était en babiche, les vrais filets » (Simon Buissière-Launière, juillet 2015).

« Il [un manteau en peau] contient la vie des ancêtres. Il avait vraiment l'air d'avoir une histoire particulière derrière le manteau. La broderie particulièrement me semblait intéressante. Savoir c'était quoi la symbolique. Puis j'avais vraiment envie d'en savoir plus là-dessus. C'est mystérieux » (Gabrielle Paul, novembre 2015).

Le dernier atelier a consisté en une visite des réserves du Musée de Mashteuiatsh. Louise Siméon a expliqué les conditions nécessaires à la conservation des objets et le mode de fonctionnement des bases de données muséales. Ces ateliers se sont terminés par la présentation des différentes sources (photos, récits de voyages, archives) que l'on peut utiliser pour documenter les objets.



Figure 11. Ateliers avec les jeunes de Kassinu Mamu. Photos Marie-Eve Vanier, 2013



À Washington

Du 30 mai au 7 juin 2013, les étudiants et leurs accompagnateurs sont partis pour une semaine de travail au NMAI de Washington pour découvrir une part de leur patrimoine, éloigné dans le temps et l'espace. Ils ont été accompagnés par leur professeure Marie-Ève Vanier, les accompagnatrices Inuatsh Janine Tremblay et Sandy Raphaël ainsi que par Julian Whittam et Martine Dubreuil, alors assistants de recherche du projet ARUC. Pour des raisons de visas, je n'ai pas pu assister à ce voyage.

Les jeunes ont tout d'abord pu découvrir les réserves du NMAI et l'étendue des objets provenant de leur communauté. Cela leur a donné l'occasion d'entrer en contact direct avec les objets ilnus conservés au NMAI et d'apprendre à les connaître.

Ils ont ensuite reçu des formations sur les techniques de photographies des objets. Le personnel du NMAI a utilisé l'équipement et les installations du musée pour enseigner aux jeunes (et aux accompagnants) comment prendre des photos professionnelles. Les étudiants ont appris comment prendre des photos grâce à l'utilisation d'un logiciel libre de droits qui permet de pivoter l'image sur 360 degrés. D'autres techniques ont été utilisées, notamment pour révéler les moindres reliefs d'une ancienne carte fait sur de l'écorce de bouleau. Ces techniques ont pour intérêt de rendre compte d'un format de photo qui permet aux artistes, ou à toute personne intéressée à étudier l'objet, de le visualiser sous toutes ses formes et de très près pour accéder aux détails. Chaque élève a ainsi photographié les objets qu'il avait préalablement choisis.

Le personnel du musée a également montré aux étudiants comment créer un court film documentaire sur un objet. Les étudiants ont enfin documenté leurs objets en utilisant les ressources documentaires et archivistiques du musée, mais aussi en interrogeant les accompagnatrices Inuatsh et, à distance, certains aînés restés à Mashteuiatsh.

Se restituer les moyens de transférer et de perpétuer les connaissances culturelles

Les projets individuels et collectifs menés à Washington ont permis d'impliquer un peu plus les jeunes dans les transferts de connaissance. En étant placés en position d'acteurs responsables de leur propre projet de recherche, les jeunes ont développé les connaissances et les compétences nécessaires à la documentation de leurs objets.

Au-delà des apprentissages qu'ils ont reçus, ils ont ensuite participé à la transmission des connaissances qu'ils ont acquises. A leur retour, le 21 juin 2013, lors de la Journée nationale des

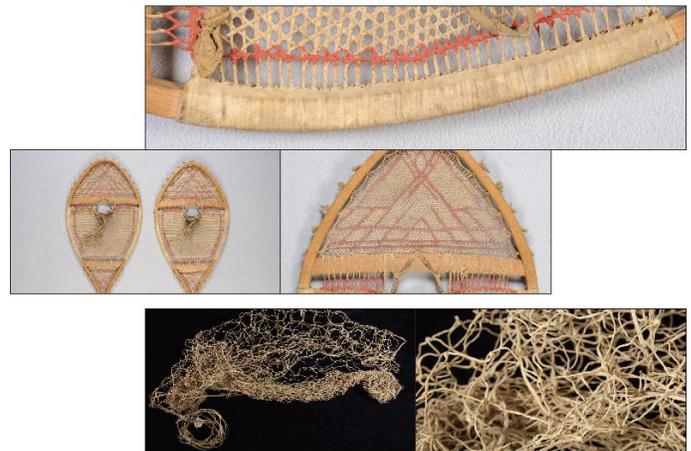
Autochtones, les étudiants ont présenté à la communauté leur travail, les objets qu'ils ont découverts, les connaissances qu'ils ont acquises. Ce fut l'occasion pour les membres de la communauté de découvrir les collections du NMAI et d'échanger entre eux leurs connaissances et leurs commentaires.

Les connaissances ont également été transmises par le biais de nouveaux média. Avec l'aide de Véronique Archambault-Gendron, assistante du projet ARUC en design graphique, les étudiants ont travaillé à la réalisation de posters personnalisés afin qu'ils puissent valoriser et s'appropriier le travail accompli, mais aussi pour afficher les objets, sur les murs de l'école et dans les familles. Les étudiants étaient fiers de pouvoir conceptualiser et montrer aux autres « leurs » objets.

TSHIUE-NATUAPAHTETAU
KIGIBIWEWIDON



TSHIUE-NATUAPAHTETAU
KIGIBIWEWIDON



« J'étais intéressé à connaître la façon dont les sages fabriquent ces objets autrefois. J'avais certaines connaissances de leur utilisation et ses recherches m'ont permis d'en apprendre davantage. »

DEXTER-OZZY DUBÉ-DOMINIQUE

NIKANISHK.CA



« Ces objets sont plus que des objets. Ils représentent une vie, une histoire, une famille, une époque, etc. Pour moi, ces objets sont si merveilleux qu'ils doivent être conservés le plus longtemps possible pour nous et les générations futures. »

SIMON BUSSIÈRE-LAUNIÈRE

NIKANISHK.CA

Figure 12. Exemples de posters. À droite, celui de Dexter-Dube Dominique. À gauche, celui de Simon Buissière-Launière. Réalisation Véronique Archambault-Gendron

En dehors des murs de l'école, les étudiants ont continué de partager leur expérience avec d'autres jeunes. Certains des étudiants partis à Washington étaient en effet des Jeunes transmetteurs lorsque j'ai participé aux Sorties en territoire. Les expériences qu'ils ont vécues à Washington y ont été intégrées comme des outils de valorisation de leurs connaissances ainsi que de leur implication au sein des processus de transmission, renforçant un peu plus aux yeux des autres leur rôle d'ambassadeurs de la culture ilnue.

Alors que les institutions muséales et scolaires deviennent localement des sources importantes pour la transmission culturelle, la constitution de tels projets tend à renforcer leur rôle moteur dans l'union des pratiques traditionnelles et des ressources modernes. Elle permet également de comprendre que ce qui est restitué, ce n'est pas juste les objets ou les informations, mais également le retour des moyens de transférer et de perpétuer les connaissances culturelles. Pour transférer ces connaissances, encore faut-il pouvoir y accéder. Voyons comment la charge mémorielle des objets a pu se rendre accessible, à travers les différentes personnes impliquées dans la recherche sur les objets.

L'appréhension sensorielle des objets

Des objets qui libèrent la parole

La fonction première d'un objet n'est pas nécessairement de signifier. Ils sont pourtant investis de cette capacité puisqu'au travers et par les personnes qui entrent en contact avec eux, ils véhiculent du sens (Barthes 1985, Kaufmann 1997). Pour que des objets, de nature privés de parole, deviennent des lieux de connaissance, il faut donc que des personnes parviennent à les faire parler. Par leur présence physique, les objets ont le pouvoir de déclencher la mémoire de ceux qui y ont accès et de révéler ainsi une partie de leur immatérialité. Matérialisant et transportant la mémoire des personnes et des événements, l'accès aux objets facilite la reprise de contact avec son histoire (Losonczy 1999, Tisseron 1999) :

« Un objet, de par le fait qu'il est là, il existe, je le vois, je suis capable de me faire une idée de ce qu'il a vécu. Y'a des choses peut être qui vont m'amener à me questionner pis y'a des choses que je vais comprendre parce que cet objet-là a une histoire et a été utilisé de telle façon » (Femme 5, mai 2012).

Souvent, les objets servent de prétexte et provoquent le souvenir d'histoires personnelles et familiales. Le témoignage de cet homme d'une quarantaine d'années a été provoqué par le souvenir des dernières bottes en peau d'orignal que sa mère lui a offertes :

« Ça m'a comme allumé une lumière parce que celles qu'elle m'avait offertes avant, c'était au moment où j'allais à la chasse avec eux-autres. Je me rappelle qu'elle confectionnait encore des bottes en peau d'orignal. C'était au mois de décembre pis je pense que c'était la deuxième année que j'allais à la chasse avec eux autres, à la trappe. Mon père avait beaucoup diminué physiquement à ce moment-là pis un matin je me lève, pis en me levant, ma mère était à la table, elle finissait les bottes, les mocassins. Quand je me suis levé, parce que mon père avait fait un camp, on avait un camp sur notre territoire, elle m'a lancé les bottes pis elle m'a dit : " Tiens, a matin tu vas à la chasse à l'orignal " (rires). J'ai dit : " Ok je vais à la chasse à l'orignal ". Je me rappelle il faisait frais ce jour-là, mais il faisait beau, le soleil était là. Pis je mange, je déjeune, je fais mon bagage pis euh la motoneige, je mets du gaz [essence] et là je suis prêt à partir. Mais là, j'avais jamais été à la chasse à l'orignal l'hiver. Fait que je dis à mon père : " Ouais, mais l'hiver comment je fais la chasse à l'orignal ? ". Mon père me dit : " Bon, là tu vas arriver, tu vas voir des traces, tu vas les suivre. A un moment donné tu vas les voir les orignaux " (rires). Mon père ne parlait pas beaucoup, il ne parlait vraiment pas beaucoup mon père (rires). J'ai dit : " Ok, ça marche ". Pis j'suis parti avec ça. J'ai été chanceux. Ça m'a pris 3 h, je pense, pis j'ai tué un orignal. J'en ai vu trois. J'en ai tué un et j'étais content. J'suis revenu à la maison et j'étais fier avec mes bottes neuves dans les pieds [...]. Ouais, c'est des belles histoires que je me rappelle là » (Homme 7, juin 2012).

Ces bottes sont l'occasion pour cet homme de dévoiler une part, certes infime de son histoire, mais riche en informations. Elles lui permettent de se souvenir de détails relativement précis, tant sur des données temporelles, saisonnières ou familiales. On y entrevoit une petite portion de vie dans un camp de chasse en hiver, le gibier qui y est chassé, la façon d'y aller, mais également des anecdotes plus personnelles sur ses parents, sur le caractère de son père ou encore sur sa façon de lui laisser expérimenter par lui-même la chasse hivernale du gros gibier. C'est en effet une transmission qui se passe de mots, mais on ressent une forte charge émotionnelle qui se dégage

du témoignage de celle-ci. Finalement, la transmission et l'attention que son père lui porte se matérialise à travers le succès de sa chasse.

A travers les personnes qui nous en parlent et qui se remémorent des savoirs ou des histoires personnelles, les objets sont capables de communiquer. Nous pouvons cependant noter que les connaissances partagées ne sont pas du même ordre selon que l'on se trouve ou non en présence physique des objets. Alors que la simple évocation des objets engage à raconter des histoires personnelles sur le mode narratif, la présence des objets alimente ces récits de détails plus « techniques » tels que les savoir-faire, le choix des matériaux, la période de collecte, les différences de techniques entre plusieurs objets du même type etc. La présence des objets induit différents niveaux d'appréciation dépendamment des vecteurs sensoriels utilisés pour faire appel à la mémoire. Tout d'abord, je tenterai de montrer ce qu'induit le fait de voir les objets pour ensuite aborder le fait de pouvoir les manipuler.

L'incorporation des objets et des savoirs

Lors d'une discussion, il est toujours plus aisé de faire parler des objets que l'on peut voir. Ceci facilite le rappel des souvenirs ainsi que leur partage. Un jeune m'expliqua ainsi son rapport aux objets :

« Quand on raconte des choses, tant qu'on n'a pas de visuel devant nous on a de la difficulté à capter l'attention. Ces objets ils sont concrets, ils sont présents. On les voit donc c'est plus facile de se représenter ce qu'est la culture » (Jeune Adulte 1, mai 2012).

Les objets acquièrent cette fonction de support visuel lors des échanges interpersonnels.

Si la perception visuelle des objets aide à en parler, elle ne permet pas pour autant d'accéder à toutes les connaissances constituées à partir des objets et ne semble pas suffisante pour un grand nombre de personnes interrogées. Celles-ci m'ont fait comprendre que pouvoir « ressentir » un objet – dans le sens de percevoir à travers ses sens – leur est bénéfique dans le processus qui consiste à restituer la mémoire qui y est associée. Outre ce qui m'a été dit à ce sujet, j'ai pu en faire l'observation dans la pratique. Par exemple, je parlais avec un homme de contenants en écorce. Il me raconta certaines anecdotes sur leur utilité mais lorsque j'ai cherché à en savoir plus, il s'est en quelque sorte trouvé désarmé. Il est tout de suite parti chercher des exemples de

contenants pour me les montrer et pour m'expliquer les disparités dans la fabrication, la qualité, la finition ou la résistance de différents types. Les manipuler et les appréhender avec d'autres sens que la vue lui a semblé nécessaire pour parler des détails de leur composition et pour restituer des connaissances accumulées par l'expérience.

L'assimilation des objets passe par une incorporation, au sens strict, de leur matérialité qui se concrétise lorsque divers sens sont suscités. Au-delà de la simple observation visuelle, qui est une sorte de préambule à l'imprégnation d'un objet, se trouvent tout autant d'expériences olfactives, tactiles ou encore auditives. La matérialité qui caractérise les objets alimente ce que l'on pourrait nommer une mémoire motrice. Les savoirs ne peuvent être fidèlement restitués si les sens engagés lors de l'incorporation de ces connaissances ne sont pas investis lorsque l'on souhaite les réactiver. L'odeur des cuirs, la texture du bois, les marques qui y sont laissées ou le bruit de l'écorce sont autant de paramètres qui rappellent des souvenirs personnels. Ils donnent également des informations sur la composition exacte des objets, le travail des matériaux ou encore sur l'origine potentielle de celui qui a créé l'objet. Il est d'ailleurs assez impressionnant de voir à quel point les Inuatsh sont capables d'identifier, non seulement certaines caractéristiques propres à chaque communauté innue, mais également à chaque famille innue, bien souvent même à chaque individu créateur. Par exemple, il m'est arrivé d'interroger quatre femmes sur des motifs floraux d'un manteau conservé au NMAI (autre que celui dont nous parlerons dans cette thèse). Ces femmes m'ont toutes renvoyées à une famille et à une artisane particulière, dont les motifs étaient semblables à ceux montrés sur les photos.

De même, il m'est souvent arrivé de rencontrer au musée des aîné(e)s ou des artisan(e)s et de discuter avec eux d'objets exposés dans les différentes salles. Lorsqu'il s'agit d'objets de familles de Mashteuiatsh, ces personnes sont capables de me dire de quelle famille et de quel artisan ils proviennent, le plus souvent grâce aux motifs qui sont utilisés et représentés de façon particulière par chaque artisan.

Un processus qui produit du lien social et qui conserve les objets animés

À travers le processus de recherche, les objets sont devenus des supports mémoriels réinvestis de façon collective et intergénérationnelle. Par exemple, la présence de plusieurs aînés ou artisans réunis lors de discussions informelles au site *Uashassihstsh* a facilité la parole de chacun. Autour

des photos d'objets, ils se sont posé des questions, se sont rappelés des souvenirs, se sont interrogés sur les termes inlus et se sont remémorés des histoires vécues ou racontées par leurs parents ou grands-parents. Pour les entrevues plus formelles avec les aînés, j'étais accompagnée d'un membre de leur famille, enfant ou petit-enfant. Ces situations d'entrevue ont suscité des échanges et ont donné de nouvelles occasions aux enfants d'interroger leurs parents sur des connaissances qu'ils n'avaient jusque-là pas échangées, et aux parents de transmettre des récits familiaux. Cultiver l'histoire de ces objets a permis de leur redonner un sens plus explicite, d'actualiser la mémoire vivante qu'ils contiennent et de (ré)investir le contexte de transmission familial. De la même manière, les jeunes partis à Washington ont établi les connaissances sur les objets choisis à travers les discussions échangées avec les aînés de la communauté, durant le voyage et à leur retour.

Ainsi, même s'ils sont conservés à des milliers de kilomètres des Ilnuatsh, les objets sont devenus socialement actifs en médiatisant des interactions sociales et en obtenant une place centrale et déterminante dans la constitution et les échanges de connaissances. Ces échanges participent en quelques sortes d'une réappropriation sociale et intergénérationnelle des objets.

A travers ces objets, les aînés retrouvent et reconstituent une histoire constitutive de la leur. Pour les jeunes, toutefois, il leur est parfois plus difficile de s'approprier les éléments de leur propre culture. Les objets de musées ne leur permettent pas de se référer à une histoire personnelle mais à l'histoire de leurs ancêtres. Les objets et leur utilisation constituent en effet un héritage parfois vague et lointain pour eux. Leur curiosité est davantage piquée lorsqu'ils peuvent s'identifier aux familles ou aux personnes à l'origine de ces créations.

Comme on me l'a souvent répété à Mashteuiatsh, il faut savoir d'où l'on vient pour pouvoir envisager d'aller quelque part. D'après les jeunes impliqués dans le projet, ces objets leur ont permis de « se situer » (Jeune adulte 1) un peu plus à l'intérieur de l'histoire collective des Ilnuatsh de Mashteuiatsh. Plus que de se situer au sein d'une histoire collective, ces objets, à travers la fierté identitaire qu'ils apportent et les expériences vécues à Washington, ont pu être investis dans la constitution de leurs propres histoires et réalités.

Des objets qui demeurent animés par le rassemblement social

Le fait d'avoir partagé des moments de vie et des connaissances autour des objets est considéré par les Inuatsh comme un moyen de les conserver « animés ». Pour mieux saisir à quoi renvoie cette affirmation, j'ai cherché à savoir ce qui caractérise aujourd'hui le statut particulier des objets animés pour les Inuatsh.

Dans un premier temps, je me suis adressée aux locuteurs du *nehluen* que je rencontrais (en majorité des aînés (9 personnes), mais également des adultes entre 50 et 60 ans (8 personnes)) pour tenter de saisir ce qui distingue les objets animés des objets inanimés.

Les plus âgés ne comprenaient pas nécessairement le terme français d'objet « animé ». Je demandais alors, par exemple : « Pourquoi je dis *nuapmau apui* (je vois une rame, animé) et *nuapten ute* (je vois un canot, inanimé) ? ». Après de ces aînés, la réponse obtenue était : ce qui est en vie ou ce qui ne l'est pas.

Après des adultes, d'autres éléments de réponse sont apparus, notamment le fait que la rame soit le prolongement du bras de l'Innu, alors que le canot non. Ce raisonnement fonctionne pour un certain nombre d'objets, comme les raquettes (*asham*, animé) qui représenteraient le prolongement des jambes. Dans les deux cas, la rame et les raquettes sont indispensables aux déplacements sur le territoire et à la vie inue.

Toutefois, lorsque l'on poursuit le raisonnement du « prolongement corporel » avec d'autres objets, telles que la courroie de portage (*miutiapi*, inanimé) ou la pelle (*mikalipakan*, inanimé), il perd de son sens car ils sont inanimés.

Il ne s'agit pas non plus d'associer plus d'importance aux objets animés. Pour revenir au canot, il est extrêmement valorisé et un grand soin doit y être constamment apporté. Il est pourtant inanimé. Certains locuteurs m'ont alors orienté vers une autre piste : celle des objets réalisés à partir de matériaux animés. Le canot, pourtant très important, parce qu'il était traditionnellement réalisé à partir d'écorce de bouleau (écorce : *ulatsheshk*, inanimé) il deviendrait inanimé. Toutefois, cette interprétation ne permet pas non plus d'avoir une distinction systématique car beaucoup d'objets animés sont réalisés à partir de matériaux inanimés. Par exemple, des mocassins réalisés en peau de caribou (*atikuianassin*) sont inanimés alors que la peau de caribou (*atikuian*) est animée.

Si cette approche n'a pas été des plus concluantes pour apporter de nouveaux éléments d'analyse quant aux objets animés, l'appréhension et les représentations des Inuats non locuteurs du *nehluéun* ont été particulièrement intéressantes à relever.

Pour les non locuteurs du *nehluéun*, l'attribution du caractère animé dépend de critères bien précis définis selon le fait qu'ils soient, ou non, utiles à la vie « en forêt » :

« Les objets qui étaient utilisés deviennent juste des œuvres d'art, les gens font des raquettes et les accrochent au mur, ils vont en acheter en aluminium pour ne pas les briser. Ils ont perdu leur vrai sens, d'aller en forêt pis de servir » (Homme 10, avril 2012).

A travers ces propos, on comprend que le caractère animé est ici associé à la valorisation actuelle qui est faite de l'occupation du territoire. De plus, alors que la fonction des objets était de faciliter la vie des hommes et de « vivre » avec eux, la plupart des objets inus ne sont peu ou prou utilisés. De fait,

« Aujourd'hui, ils deviennent inanimés alors que le but c'était de s'en servir » (Homme 2, juillet 2015).

L'attribution du caractère animé est ici révélatrice de la valeur apportée à l'utilisation de certains objets. Ceux qui demeurent animés sont ceux qui continuent de servir, et donc de vivre auprès des Inuats.

A la question de savoir s'il était concevable de rendre la vie aux objets qu'on ne peut plus utiliser, comme c'est le cas des objets de musées qui sont parfois considérés comme des « objets morts » (Homme 4, Jeune adulte 1), on m'a souvent renvoyé à leur fonction sociale en me rétorquant que pour se faire, ils doivent retrouver une place auprès des gens :

« Ils [les objets] sont vivants quand les gens ont le contact avec l'objet, que tu peux y toucher. Je trouve que dans le musée, c'est pas tout à fait vivant, c'est comme des morts vivants » (Femme 7, mai 2012).

« S'il a été trouvé en 1900, je pense qu'il doit suivre sa route cet objet-là. Il ne doit pas être arrêté et mis derrière une vitrine. Il doit pouvoir être capable de créer son histoire à travers les personnes qui sont encore là » (Femme 9, juin 2012).

Les échanges sociaux participent à créer le rapport que l'on entretient avec les objets (Kaufmann 1997). Comprendre l'importance des objets dans les échanges sociaux nous permet de compléter l'appréhension locale du concept d'objet animé.

Nous avons avancé que la compréhension actuelle des objets animés est en partie liée à l'utilisation qui en est faite dans la vie de tous les jours. L'utilité des objets acquiert une signification nouvelle selon le contexte dans lequel ils s'inscrivent et selon la fonction qu'on souhaite leur attribuer.

Aussi, l'attribution du caractère animé répond parfois au souhait local de resserrer les liens sociaux à l'intérieur de la communauté. Plus que par le fait d'en parler, la vitalité des objets leur est de nouveau accordée lorsqu'ils permettent de réunir divers membres de la communauté et de retrouver un rôle dans les processus de transfert de connaissances :

« Les objets les plus vivants, je les ai toujours vu plus dans les familles parce que la transmission se fait dans les familles » (Femme 8, août 2015).

Cependant, leur *« énergie devient errante lorsque l'objet entre d'autres mains »* (Femme 9, juin 2012). Ainsi coupés des personnes qui entrent en interaction avec lui, il ne peut plus répondre à sa fonction pédagogique. Bien que les objets dont il est question pour le rapatriement ne puissent retrouver leur fonction initiale d'objets pratiques, il est néanmoins possible de les réintroduire dans la vie communautaire par le biais des échanges sociaux qu'ils produisent et des connaissances auxquelles ils donnent accès. L'utilisation du caractère animé des objets semble s'étendre au potentiel qu'ils ont de recréer de l'échange social, à la source des transferts de connaissances.

La langue *nehlueun* n'est plus parlée que par un très petit nombre de locuteurs, mais la distinction entre objets animé/inanimé se perpétue. Aujourd'hui, il arrive qu'elle diffère entre les individus selon ce qu'ils projettent sur cette distinction (valorisation du territoire, de l'utilisation des objets, du lien social).

Je n'ai pas relevé d'échelle de valeur dans la distinction que les aînés font entre les objets animés/inanimés. Certains sont en vie, d'autres non. Selon les aînés que j'ai interrogés, cette distinction ne signifie pas qu'il y ait des objets plus importants que d'autres. Pour les non locuteurs du *nehlueun*, certains objets sont ou deviennent animés car ils peuvent continuer à être

utilisés et à transporter les traces des ancêtres sur le territoire. Dans les discours qui m'ont été tenus, ces objets obtiennent statutairement plus de valeur que ceux qui ne sont pas animés.

Selon ce qui est important à valoriser pour les individus, un même objet peut donc se voir attribuer des statuts différents, ce qui rejoint l'idée selon laquelle il existerait des hiérarchies et des « degrés différents d'animacy » (Dahl 2000 : 100). Le caractère animé d'un objet n'est pas seulement le reflet de considérations syntaxique, mais il reflète également des évolutions sémantiques importantes. Ces hiérarchies seraient donc susceptibles d'évoluer dans le temps selon les contextes, selon les individus et les relations qu'ils entretiennent entre eux et avec les objets. En cela, je rejoins complètement ce que Tim Ingold écrit à propos de la dynamique transformatrice du caractère animé :

« Le caractère animé, n'est pas une propriété que les personnes projettent de façon imagée sur les choses avec lesquelles elles se considèrent comme entourées. C'est plutôt le potentiel dynamique et transformateur de tout le champ des relations dans lequel les êtres de toutes sortes, plus ou moins semblables ou semblables à des choses, s'accordent continuellement et réciproquement »⁴³ (Tim Ingold 2011 :68).

On comprend ici que la valeur n'est pas dans un objet en soi, mais qu'elle est activée et se crée dans les relations que les individus entretiennent avec lui et entre eux. La réactivation d'un objet et le savoir qu'il transmet, ne sont donc possible que parce qu'il est lui-même relié à une multitude d'autres objets et de personnes. Si les objets portent en eux les traces d'une époque passée, ils vivent de nouveau et véhiculent désormais aussi la mémoire des échanges qu'ils ont suscités lors des rencontres entre les Ilnus de plusieurs générations. Les activités organisées à Mashteuiatsh et à Washington démontrent que des objets du passé encore conservés dans les musées, s'ils sont réintroduits dans la vie communautaire, produisent des échanges sociaux et donnent accès à des connaissances nouvelles.

43 Traduction de : « Animacy, then, is not a property of persons imaginatively projected onto the things with which they perceive themselves to be surrounded. Rather — and this is my second point — it is the dynamic, transformative potential of the entire field of relations within which beings of all kinds, more or less person-like or thing-like, continually and reciprocally bring one another into existence ».

2. Processus de légitimation des savoirs et des objets ilnus

Après avoir présenté les conditions autour desquelles s'est déroulé le processus de recherche, les institutions et les acteurs impliqués, je souhaite désormais exposer les processus de légitimation discursive qui ont favorisé l'émergence de la sélection d'objets présentés dans ma thèse.

Les enjeux de toute recherche sont interconnectés à la relation intersubjective qui se crée avec l'Autre (Fabian 2001, Le Marec 2002, Favret-Saada 2009). Les réseaux amicaux, familiaux, professionnels dans lesquels nous sommes imbriqués ont nécessairement un impact majeur sur la manière dont sont constitués les savoirs et les événements que l'on retranscrit. Faisant moi-même partie du processus de recherche que je prends pour objet d'étude, et celui-ci étant marqué par des enjeux de reconnaissance liés au rapatriement, il importe de considérer les relations entretenues avec les différents acteurs et les positions qui m'ont été attribuées – à la frontière de plusieurs zones d'interactions, individuellement et au sein du projet ARUC – notamment en tant qu'actrice potentielle d'un processus rhétorique de légitimation et de revendication culturelle.

Au fil des années, plusieurs personnes ont rempli un rôle central dans la constitution des recherches sur les objets. Elles les ont inspirées, orientées et alimentées.

Le Musée amérindien de Mashteuiatsh a été mon premier lieu de rencontre avec les Inuatsh. Au gré des changements successifs de personnel, j'y ai rencontré les personnes qui y travaillaient alors. Certaines personnes, devenues des amis, ont toutefois été présentes tout au long du processus de recherche.

Louise Siméon, responsable du patrimoine ilnu au musée de Mashteuiatsh, a été un des vecteurs principaux de mes recherches. Dès le début, elle s'est beaucoup impliquée pour faciliter mes rencontres en étant une intermédiaire indispensable entre mes interlocuteurs et moi-même. De nature très curieuse et poussée par une soif toujours plus grande d'apprendre sur les objets et la culture ilnue en général, elle m'a permis de rencontrer le maximum de personnes, et cela dans tous les domaines de la vie sociale et culturelle de la communauté. Peu à peu, j'ai noué une relation particulière avec Louise et son mari Thomas Siméon, artiste inspiré de la culture ilnu et

fils d'artisans Inuatsh. Cette relation m'a permis d'approfondir de nombreuses connaissances sur les objets et m'a donné accès à des connaissances culturelles et familiales très étendues.

Lorsque je n'avais pas de rencontres ou d'entrevues, mes pauses étaient partagées au musée avec celles des guides Denis Blacksmith et Denise Robertson, qui ont été des sources privilégiées de connaissance et de relations. L'environnement social du musée m'a aussi permis de partager de longs moments de discussion et de complicité avec les jeunes guides employés l'été : Simon Buissière-Launière, Thomas Moar ou encore Jimmy Angel Bossum. Ils ont tous été d'une grande inspiration quant à la place des objets du passé dans la vie des jeunes Inuatsh, et ont également orienté mon choix d'objets en fonction d'intérêts soulevés lors de nos discussions.

Sandy Raphael est une autre femme de cœur et de conviction qui m'a accompagnée tout au long de mes recherches, à titre personnel et professionnel en tant que Conseillère à la culture puis Directrice par intérim du secteur Patrimoine-Culture de Pekuakamiulnuatsh Takuhikan (Conseil de bande). Intéressée à documenter les objets du NMAI pour que les connaissances associées puissent être réintroduites dans les processus de transmission, Sandy a participé au projet ARUC à différents moments et sous différentes formes. Elle a notamment accompagné les jeunes de l'école secondaire Kassinu Mamu au NMAI de Washington. Elle a également participé aux recherches en réalisant des entrevues en *nehluéun*, avec Charles Api-Bellefleur, porteur de tambour de la communauté de Unaman Shipi (la Romaine) ou avec son grand-père Tommy Raphaël qui a orienté le choix des *nimapan* étudié dans ma thèse.

Me retrouvant au carrefour d'intérêts différents – ceux d'une communauté elle-même partagée par des intérêts divers, ceux d'un projet de recherche, ceux d'un doctorat - j'ai donc eu à négocier, plus ou moins aisément, les positions parfois délicates que j'occupais ou que l'on m'a fait occuper.

Mes postures et leurs possibles effets sur les processus discursifs de légitimation des savoirs

Une « stagiaire » française au musée de Mashteuiatsh

Le Musée amérindien de Mashteuiatsh a été ma première porte d'entrée dans la communauté.

Si j'ai toujours été impliquée au sein du projet ARUC, et que j'ai toujours expliqué à chaque rencontre pour quel projet je travaillais, les Inuatsh m'ont d'abord perçu comme une stagiaire du musée. Cette affiliation s'est certainement renforcée lorsque j'ai été employée pour un contrat de recherche en 2013 pour l'exposition « *Tipatshimun. A l'art, à la création* ». Lorsque j'étais à Mashteuiatsh, j'y avais un bureau où je réalisais parfois les entrevues. Il m'est aussi souvent arrivé d'aider à l'organisation d'évènements mis en place par le musée. Je suis ainsi parfois assignée à des sobriquets tels que « la petite française du musée », le plus souvent « l'étudiante du musée », quelque fois « du projet rapatriement ».

La place que l'on m'a octroyée a joué dès le début un rôle non négligeable puisque, assimilée à une salariée du musée, cette identité sociale a, en quelque sorte, légitimé ma présence et mon « intrusion dans l'espace domestique de mes interlocuteurs » (Bonnot 2002 : 22). Cette assignation a en effet facilité mes rencontres car les Inuatsh se prononcent plus volontiers s'ils savent que c'est pour soutenir un organisme communautaire tel que le musée. Qui plus est, j'ai débuté comme une simple étudiante en apprentissage. Le fait de ne pas être une professionnelle, ni conservatrice, ni chercheur professionnelle, a également facilité les confidences de mes interlocuteurs, plus enclins à développer de longues explications à une novice intéressée à les écouter.

Enfin, le fait d'être une jeune femme seule, éloignée de sa famille à plus de 6000 km est un élément qui a participé à l'empathie mutuelle qui s'est installée avec les Inuatsh. Ma nationalité a aussi facilité certaines discussions. Si certains Français sont parfois caricaturés comme arrivant au Québec avec leurs gros sabots et leurs méconnaissances des cultures autochtones, les Inuatsh affirment que : « *Eux, au moins, ils s'intéressent à nous* » (Homme 9, été 2015), par opposition aux Québécois qui n'ont pas toujours la réputation de démontrer un grand intérêt à leur égard. Les Inuatsh semblent donc préférer un intérêt parfois mal placé à une ignorance affichée. De façon générale, il demeure toujours plus facile d'entrer en contact avec des individus lorsque l'on

ne représente pas la force colonisatrice qui les entoure. Ils ont certainement moins de gêne à se livrer à une personne « neutre », particulièrement sur des sujets susceptibles de provoquer certaines tensions avec une partie de la société québécoise, tels que ceux relatifs au territoire, aux pensionnats ou à leur volonté d'affirmer leur autonomie politique et culturelle.

Toutefois, n'étant pas « locale », j'ai eu aussi à respecter l'accès au savoir différencié entre ce qui peut se dire ou non à des non-Inuatsh. Le seul cas de figure où j'ai été confronté à des cas de secret, c'est vis-à-vis des *teuehikan* (tambours), objets hautement valorisés dont certains savoirs sont régulés par des prescriptions particulières connues par les initiés. Les résultats de mes recherches sont ainsi le cumul et l'analyse de ce que les Inuatsh ont bien voulu me laisser approcher ou qu'ils ont accepté que je dévoile à l'écrit.

De l'implication à la réflexion

« De tous les pièges qui menacent notre travail, il en est deux dont nous avons appris à nous méfier comme de la peste : accepter de participer au discours indigène, succomber aux tentations de la subjectivité. Non seulement il m'a été impossible de les éviter, mais c'est par leur moyen que j'ai élaboré l'essentiel de mon ethnographie » (Favret-Saada 1977 : 48).

Sur le papier, ma position « d'agent de liaison » (titre de mon poste au sein du projet ARUC) consistait à créer du lien entre la communauté et le projet. Dans les faits, enchevêtrés au centre d'environnements épistémologiques et pratiques différents, on se retrouve parfois pris dans des situations relationnelles inconfortables. Cette situation a compliqué mon positionnement personnel et ma prise de distance face à ces imbrications relationnelles, et a certainement rendu plus opaque mon analyse des enjeux en cours au sein du projet ARUC.

Dans le cadre du processus de recherche, le corps académique (comité de thèse) a justement noté mon manque de distanciation face à mon « terrain », face aux démarches entreprises par la communauté ou face aux discours qui m'ont été tenus. Je retiens plusieurs points intéressants à soulever vis-à-vis de cette distanciation.

Cela m'a pris un petit moment avant de comprendre pourquoi j'étais mal à l'aise quant à cette évocation. Il y a derrière celle-ci un appel à une prise de distance critique essentielle quant à la

situation de travail dans laquelle nous sommes impliqués, que je ne remets absolument pas en cause et que j'essaie de mettre en œuvre.

Cependant, j'ai finalement compris que la part qui me mettait mal à l'aise quant à l'évocation de cette distanciation, c'est l'idée selon laquelle le rôle de l'analyse anthropologique serait de dévoiler les sens cachés. On m'a en effet parfois mise en garde sur la nature possiblement *utilitariste* des savoirs ou de choses que l'on m'affirme, qui viendraient justifier un discours de revendication autochtone qui s'éloignerait des réalités de terrain. Si cette couche discursive existe, pourquoi justement ne pas la prendre en compte comme l'élément central ou tout du moins nécessaire de nos analyses ? Pourquoi « l'intime, le caché, l'implicite, recèleraient plus de "vérité" que ce qui est montré et donc mis en scène » (Le Marec 2002 :8) ? Plutôt que de remettre en question la supposée « authenticité » des discours et des pratiques observées, pourquoi ne pas interroger leur raison d'être ? Au lieu de rechercher ou d'attendre « le surgissement de vérités, c'est-à-dire de faits qui n'ont pas cherché à être mis en forme pour autrui » (*ibid.*), il s'agirait de considérer avec d'autant plus de force ce qui est montré et ce qui nous est laissé à voir par nos interlocuteurs, et de comprendre le sens que cela recouvre.

Cette posture épistémologique est heuristique lorsque l'on travaille sur des questions relatives aux revendications culturelles, sociales et politiques. Dans le cadre des processus de rapatriement, cela facilite la mise en exergue d'éléments discursifs qui participent à la mise en place d'un discours de légitimation des objets du NMAI. Dans la perspective de documenter des objets en vue d'une possible demande de rapatriement, les entrevues sont devenues une sorte d'arène où il était possible pour les Ilnuatsh de construire et d'affirmer une position de légitimité face aux objets du NMAI.

« Les objets permettent de comprendre le mode de vie qu'on avait, ça nous permet de savoir vers où en s'en va » (Homme 7, juin 2012).

Lors de mes entrevues et de mes discussions informelles avec les Ilnuatsh sur les objets du NMAI, chaque personne avait un message à faire passer. Parfois cela a été plus vindicatif que d'autres : « *Ce sont nos objets, ils doivent nous les rendre* » (Homme 11, mai 2012). Ce qui est largement sorti des entrevues, cela a été de se distinguer des autres cultures autochtones : « *Nous, on n'a pas de grands totems* » (Homme 9, juillet 2015), d'affirmer sa propre identité « *Notre*

spiritualité, ce sont des gestes au quotidien » (Femme 15, novembre 2015), et d'affirmer sa volonté de transmettre et de se réapproprier des savoirs perdus.

Les entrevues menées m'ont autant permis de réunir des éléments de discours relatifs à la dépossession, que des informations sur le thème de la réappropriation sa propre histoire. Dans un contexte d'assimilation, les Innuatsh affirment que la perte de leur culture matérielle a accentué l'altération des souvenirs liés à leur histoire:

« Quand tu perds un objet, il y a une coupure qui va se faire. T'en perds un deuxième, la coupure s'agrandit mais quand t'en perds 300, c'est la culture qui se perd au trois quarts » (Homme 2, juin 2012).

Au même titre que les livres, les objets sont perçus comme des moyens permettant de se substituer à la mémoire des aînés qui disparaissent petit à petit :

« Ils sont là pour savoir d'où on vient. Il y a des trous noirs dans notre histoire et il y a eu beaucoup d'oublis. Beaucoup d'aînés sont partis, c'est comme des bibliothèques au complet qui sont parties » (Femme 9, juin 2012).

Les objets partagent la vie de leurs utilisateurs et sont chargés d'histoires personnelles et collectives (Losonczy 1999, Tisseron 1999). La charge mémorielle investie dans les objets est essentielle aux yeux des personnes rencontrées pour reconstituer et mieux se réapproprier leur histoire. A cause des ruptures familiales subies à travers les processus d'assimilation, l'histoire à laquelle ont accès les Pekuakamiulnuatsh n'est pas uniforme. A travers les objets, c'est donc à une véritable quête qu'ils se livrent :

« On n'est pas capable de se référer à une histoire avec des dates comme on en voit partout. On se rappelle jusqu'à nos grands-parents mais pas du reste. Nos parents étaient souvent sur le territoire, fait que nos mères nous racontaient une partie des histoires, nos familles on en sait un peu mais on en sait pas gros » (Femme 8, mai 2012).

La situation familiale des Innuatsh jusqu'il y a peu de temps ne leur a pas permis de se référer aux histoires transmises de façon orale. Les enseignements dispensés à l'école ne leur ont pas non plus permis de se retrouver dans le peu de place accordé à l'histoire autochtone rédigée, qui plus est, de façon exogène et peu valorisante :

« On a été formés sans avoir une grande place sur notre propre identité. On a été largement frappés lorsqu'on a dû aller à l'extérieur de la communauté pour poursuivre notre formation parce qu'on ne s'y retrouvait pas du tout dans les cours d'histoire. On retrouvait davantage la connotation brutale des Iroquois qui ont massacré des Français. Ça a été principalement cette dimension-là [...]. On nous rendait coupables par défaut de ces actes barbares que la colonie française aurait pu subir » (Homme 5, mai 2012).

En plus d'être peu représentée dans l'histoire enseignée à l'école, l'histoire autochtone est dispensée de façon très partielle et représente une vision impérialiste de la colonisation canadienne. La plupart des Inuatsh, comme tous les autochtones, ont "appris" qu'ils étaient "Indiens" à travers un enseignement véhiculant une opinion souvent négative à leur rencontre (Augustine et Gamble 1997 : 166). De fait, devoir se situer à l'intérieur de cette histoire a provoqué de nombreux troubles identitaires et sociaux : « C'est ainsi qu'on finit par apprendre à se haïr soi-même et à détester son peuple. C'est là la source de beaucoup de nos problèmes sociaux actuels » (*ibid.*).

Pour beaucoup d'Inuatsh interrogés, accéder aux éléments matériels marqueurs de leur identité est une nécessité dans le cheminement personnel des uns et des autres. Les membres de la communauté ont connu une période durant laquelle :

« Y'a eu une relâche de fierté. [...] Avec tous les préjugés qu'on vivait, les problèmes familiaux, les pensionnats [...] J'avais plus de fierté d'appartenir à une Première Nation » (Femme 7, mai 2012).

L'élément qui est venu justifier cette « relâche de fierté » est le manque de supports présents dans la communauté pour asseoir leur identité :

« Moi y'a des parties de la culture des Pekuakamiulnuatsh que je ne connais pas et qui m'ont longtemps causé des problèmes. Quand tu commences à te poser des questions sur ton identité, physiquement tout le monde te reconnaît comme une Innu mais dans ta tête, t'es pas sûre à 100% que t'es une Innu. Fait que pour beaucoup de personnes, on ne sait plus qui on est, on ne sait plus les savoirs qu'on a, on ne sait plus rien » (Femme 8, mai 2012).

Dans cette perspective, les processus de rapatriement des objets du NMAI sont aussi appréhendés et justifiés en termes d'identité et de guérison.

En effet, la charge mémorielle investie dans les objets par les Inuatsh apparaît comme un préalable à la charge identitaire qu'ils recouvrent. Les objets ont un vécu et une permanence matérielle dans laquelle les identités individuelles et collectives se sont amoncelées. Les connaissances et les informations culturelles véhiculées par et à travers les objets alimentent la recherche de racines spécifiques, et sont ainsi légitimées en termes de construction identitaire, vis-à-vis des allochtones et des autres communautés autochtones :

« C'est important de ne pas tout mettre dans le même sac, de savoir qu'on n'avait pas tous des plumes [...]. Quand on est en forêt, on se promène avec des vêtements qui sont collés à nous, on ne peut pas porter des plumes, sinon on risque de rester pognés [coincés] dans les arbres (rires) » (Femme 1, avril 2012).

« Je pense que c'est important qu'on sache d'où on vient. Les objets permettent de comprendre le mode de vie qu'on avait, ça nous permet de savoir vers où on s'en va. Il faut se dire: "C'est de là que je viens, c'est de cette façon-là que mes ancêtres vivaient avec ces objets" pis à quelque part, il faut se demander qu'est ce qui me reste de ça » (Homme 7, juin 2012).

A travers ces citations, on comprend que le retour des objets est perçu comme un évènement qui peut alimenter la recherche d'origines nécessaire à l'affirmation ou à la réaffirmation identitaire. Le processus de rapatriement des objets laisse entrevoir pour certains la consolidation du sentiment de fierté qui pourraient même venir « guérir » (Femme 3 ; Femme 8) certains maux psychologiques engendrés par le processus de dépossession culturelle et identitaire :

« Avec le rapatriement d'objets du passé, qui sont ailleurs pis qui parlent de nous, on pourrait aider des personnes à redevenir fiers de qui ils sont, de leurs origines » (Femme 8, mai 2012).

Ces affirmations attestent du rôle des objets dans la constitution des identités. Face à des modèles sociaux divergents, la vertu de permanence des objets offre un support qui tend à cadrer et à stabiliser les identités, qu'elles soient individuelles, familiales ou culturelles (Gehlen 1990). Cette stabilisation identitaire passe par le biais, respectivement, d'objets qui rappellent des souvenirs

personnels, qui font appel aux histoires familiales ou qui permettent de soutenir certains savoirs culturels. Un même objet peut porter ces différentes vertus selon la destination qui lui est attribuée par un individu ou par un groupe social. La culture matérielle objective les mémoires auxquelles on peut se rattacher pour contrôler les « errements de l'identité » car ils accumulent une partie de soi (Kaufmann 1997 : 113). En effet, on projette dans les objets une fraction de notre identité. Lorsque pour me parler de leur culture matérielle, les Inuats se sont référés à des objets en lien avec leur propre histoire, c'est qu'ils ont projeté à l'intérieur de ces objets certains sentiments ou souvenirs constitutifs de leur propre identité.

Conclusion

« Il faut être en mesure de ramener une partie de notre histoire. Ramener des objets qui laissent chez nous des trous béants, comme les teuhikan. On sent que ça manque au niveau de la communauté pour assurer notre équilibre » (Homme 5, mai 2012).

Les situations d'entrevues ont permis de soulever une valorisation discursive des pratiques, parfois idéalisées, reliées aux objets inus dans le contexte local. Cette valorisation appuie un peu plus l'importance des objets dans le contexte actuel de reprise de contrôle patrimonial. Leur importance n'est pas relative à leur présence ou à leur utilisation, mais justement à leur absence et aux « trous béants » qu'ils peuvent laisser, sur les plans culturels et identitaires. La valorisation de ces objets dans les discours inus révèle donc la dimension fondamentale que les objets revêtent dans la recherche des éléments culturels qui leur sont chers et qui constitue des « preuves matérielles » de l'affiliation identitaire qu'ils ont à légitimer dans le cas d'un rapatriement.

Reconnaître cette valorisation, c'est reconnaître l'agentivité de toutes les personnes avec lesquelles nous travaillons et leur maîtrise des enjeux relatifs à la divulgation et à la transmission des résultats de recherche, particulièrement dans le cas de revendications sociales ou politiques. Les entrevues s'inscrivant dans le cadre d'un processus de rapatriement à étayer, j'ai pu être perçue comme une personne devant qui il était important de valoriser ce que revêtent pour eux les objets. Il m'a donc fallu le prendre en considération tout au long de l'enquête.

Dans un contexte de dépossession culturelle, les Inuit cherchent à démontrer et à faire reconnaître la persistance de connaissances et de compétences culturelles. Alors que Speck est une référence pour parler des objets de la culture inuit, il s'agit également de se réappropriier l'interprétation actuelle et locale des objets, et plus largement de leur propre culture.

Cette démarche épistémologique nous invite aussi à réfléchir à la naïveté que nous avons parfois à penser que nous sommes les seuls maîtres d'œuvres de nos recherches et de nos écrits. Jean-Guy Goulet, en s'inspirant de l'intersubjectivité de Fabian (2001, 2006), a conceptualisé la notion de « *participation radicale* » (2004 : 110). Il invite les chercheurs à s'engager personnellement en tant qu'acteurs sociaux au sein des rapports sociopolitiques locaux et à reconnaître explicitement leur propre position subjective – mais également celle de leurs partenaires locaux – dans le développement des connaissances. Selon Goulet, parler de participation radicale c'est admettre que :

« l'interaction promue par une participation de longue durée produit non seulement des "observations" mais aussi des intuitions et des conceptualisations qui sont clairement une création conjointe des anthropologues et de leurs partenaires locaux avec qui ils sont en interaction » (Goulet 2004 :121).

En considérant qu'« énoncer, c'est agir » (Favret-Saada 1977, 2009), réintroduire la contextualisation des savoirs pour appréhender les processus sous-jacents à leur mise en avant permet de concevoir la performativité du discours des Inuit, et de rendre justice à leur influence sur la constitution des savoirs restitués dans cette thèse. Loin d'être des informateurs passifs, ils ont été, tout au long du processus, des interlocuteurs actifs à l'origine de la reconstitution de la biographie des objets.

Tel que le rappelle Jacques Mathieu (1987 : 12) : « Il est toujours pertinent de se demander si l'objet est davantage mémoire de l'époque qui le sélectionne que mémoire de l'époque qu'il représente initialement ».

Les objets sélectionnés sont en effet à la fois mémoire d'hier, mais aussi et surtout d'aujourd'hui. Nous allons maintenant voir dans la deuxième partie que la mémoire d'hier sera rapportée par les écrits de Speck, et par les souvenirs et les connaissances des Inuit. Chaque objet nous mènera à approfondir l'histoire, les ruptures et les continuités culturelles vécues dans la communauté de Mashteuiatsh. Ces objets raconteront aussi quelque chose d'aujourd'hui, du contexte dans lequel

ils sont revitalisés. Nous verrons comment les Inuit les intègrent aujourd'hui à des systèmes de représentations, de légitimation et de réinterprétation pour pouvoir se les réapproprier.

PARTIE 2 : Les objets ilnus conservés au NMAI

Pour répondre à l'intérêt des Inuatsh d'en apprendre davantage sur leurs objets conservés depuis un siècle au NMAI de Washington, cette deuxième partie vise à restituer la somme des connaissances (re)constituées à leur sujet, à travers les publications et archives de Frank G. Speck et les témoignages actuels des Inuatsh.

Chaque chapitre prend comme point de départ un ou deux objets conservés au NMAI (deux colliers de portage (*nimapan*), un manteau en peau d'orignal (*mushianiakup*) et deux tambours (*teuehikan*)) pour ensuite proposer une analyse plus élargie des types d'objets desquels ils font partie, au moment de leur collecte en 1910-1920 et dans leur réactualisations contemporaines.

Dans un premier temps, nous retraçons la trajectoire de vie des objets conservés au NMAI. Cette première étape a pour intérêt d'associer à nouveau ces objets à l'histoire de leurs détenteurs d'origine et de reconstituer ainsi une partie de leur propre vie. Elle relie ces objets avec l'histoire des familles actuelles de la communauté, et cela même s'ils en ont été séparés depuis leur époque de collecte. Le deuxième intérêt de cette première partie d'analyse est de pouvoir prouver, lors d'une demande de rapatriement, que ces objets sont culturellement et familialement affiliés aux Inuatsh de Mashteuiatsh.

Dans un deuxième temps, l'étude des objets du NMAI nous donne l'occasion d'exposer dans quel ensemble d'objets ils s'insèrent et d'interroger plus largement dans quels réseaux d'interaction territoriaux, écologiques, ontologiques et sociaux, passés et actuels ils se comprennent. Nous rendrons compte des savoirs, savoir-faire et savoir-être associés aux objets qui nous ont été rendus accessibles grâce aux témoignages et aux connaissances des Inuatsh. En revenant sur des éléments historiques et sociaux vécus par les Inuatsh, nous appréhenderons quels mécanismes ont contribué au démantèlement progressif des pratiques associées à ces objets.

Ces réflexions nous amèneront à soulever des points d'analyse qui seront réutilisés dans la troisième et dernière partie de la thèse afin de proposer une compréhension des catégories

conceptuelles ilnues des objets. Ces analyses ont donc aussi pour intérêt d'étayer et d'appuyer le point de vue ilnu quant aux injonctions que le NMAI impose à la communauté, notamment quant à la catégorie d'objets sacrés.

Enfin, la dernière partie des chapitres rend compte de l'actualisation des objets. Il ne s'agit pas de l'actualisation des objets conservés au NMAI, puisqu'ils ont été coupés physiquement des Ilnuatsh depuis cent ans. Il s'agit d'étudier comment l'ensemble des objets auxquels ils font référence sont aujourd'hui utilisés et réinvestis dans les dynamiques actuelles d'échanges sociaux et de réappropriation culturelle, à Mashteuiatsh. Cette partie démontre toute la vitalité des mouvements locaux de réappropriation des connaissances et des traces ancestrales associées aux objets. Elle répond enfin à la nécessité de démontrer, pour la demande de rapatriement, l'usage actuel des objets ainsi que les processus dynamiques de rupture et de continuité à travers lesquels ils s'insèrent dans les pratiques locales.

Chapitre 4. Les nimapan ou les courroies de portage

TSHIUE-NATUAPAHTETAU
KIGIBIWEWIDON



EISHINAKUATSH

« Dès le premier regard, ce superbe collier de portage a attiré mon attention, tant par sa beauté que ses couleurs flamboyantes. Je désirais en apprendre davantage sur cet objet dont l'état avait facilité mon choix.

Ce porte-aiguilles était très usé et semblait avoir une véritable histoire. Le tissu était abîmé et portait un lourd passé, ce qui m'a particulièrement touchée. »

MYRIAM-UAPUKUNISS DUCHESNE

NIKANISHK.CA

Figure 13. Poster de Myriam-Uapukuniss Duchesne

« C'est important cette culture du portage, c'est des choses qui étaient là avant nous. Si on veut la garder, la conserver, il va falloir en parler, comme un peu ce que l'on fait en ce moment, c'est très important » (Aîné 6, juillet 2014).

La courroie de portage, appelée en nehlueun *miutiapi* (*miut* – sac, contenant ; *api* – corde), est un outil indispensable à la vie nomade, pour les déplacements en forêt. Complément du canot (*ush*), des raquettes (*asham*) ou du traineau à neige (*utupanashk*), la courroie de portage sert, comme son nom l'indique, à « porter »⁴⁴, c'est-à-dire à transporter les bagages (tentes, vêtements, couvertures), la nourriture, les porte-bébés, le poêle à bois ou encore le canot, le long des sentiers de portage. Ces sentiers de portage sur voie terrestre (*kapatakan* ou *pakatakan*) étaient empruntés pour remonter le long des rivières vers les territoires de chasse, aux endroits où les rivières n'étaient pas navigables, par exemple à cause des rapides.

Outil indispensable à la vie des Inuatsh, la courroie de portage n'a curieusement pas inspiré de nombreuses recherches, à l'exception d'un type spécifique de courroie de portage qui a longuement intéressé l'anthropologue Frank Speck. Il nomme ces courroies '*nimapan*' et les décrit comment étant des courroies de portage à usage cérémoniel, spécialement utilisées pour transporter au campement les animaux chassés.

Le genre féminin ou masculin n'existe pas en *nehlueun*, mais les Inuatsh se sont approprié l'usage francisé du masculin pour en parler en français. C'est pourquoi j'ai décidé de suivre cette terminologie et d'écrire 'le *nimapan*'.

Dans ce chapitre, je présenterai en premier lieu l'histoire biographique des *nimapan* collectés par Frank Speck actuellement conservés au NMAI. Je décrirai ensuite dans quel ensemble générique d'objets ils s'intègrent : les courroies de portage (*miutiapi*).

Cela nous permettra de mieux saisir les spécificités des *nimapan*. Pour cela, je replacerai ensuite les *nimapan* dans leurs réseaux d'interaction ontologiques et nous analyserons dans quel cadre d'attention respectueuse envers les animaux se comprend leur utilisation. L'usage spécifique des *nimapan* n'est aujourd'hui plus attesté à Mashteuiatsh. Il nous a donc été parfois nécessaire de

⁴⁴ Le verbe « porter » signifie : « Porter (une embarcation) quand la navigation est impossible » (Le Robert 2016). Il se conjugue et s'accorde comme n'importe quel verbe.

suivre des hypothèses et des pistes de recherches éclatées pour obtenir des informations nous permettant de reconstituer ce réseau relationnel. Alors que les *nimapan* ne sont plus utilisés, nous verrons que c'est justement la revalorisation de ces réseaux relationnels qui est attendue de leur potentiel rapatriement. Nous verrons enfin quelle importance les courroies de portage ordinaires (*miutiapi*) revêtent aujourd'hui pour les Inuats, et dans quel cadre elles sont actuellement utilisées et réinterprétées, à la lumière des réseaux relationnels familiaux et communautaires.

1. Histoires et généalogies des *nimapan*

Les trois *nimapan* ilnus actuellement conservées au National Museum of the American Indian ont été obtenus par Speck durant l'été 1920 (Speck & Heye 1921 :10). Les archives manuscrites de Speck conservées au NMAI ainsi que les ouvrages « *Hunting charms of the Montaganis and the Mistassini* » (Speck et Heye 1921) et « *Naskapi, The savage hunter of the Labrador peninsula* » (2011 [1935]) confirment l'attribution des numéros d'objets conservés du NMAI aux descriptions que nous allons maintenant exposer.

Les *nimapan* de la famille Napane

Deux des trois *nimapan* appartenaient à « Napani, un des plus vieux chasseurs de la bande du Lac Saint-Jean » (Speck et Heye 1921 :12).



Figure 14. *Nimapan* NMAI n°101475.000. 1920.
Lanières : 135 cm. Bande frontale : 22 cm par 2.5 cm



Figure 15. *Nimapan* NMAI n° 101476.000. 1920.
Lanières : 175 cm de long ; Bande frontale: 27 cm par 7 cm

Le *nimapan* de droite est décrit comme étant le « *nimaban* de l'ours » dans les archives manuscrites de Speck⁴⁵. C'est une courroie en peau d'orignal sur laquelle est brodé en rouge un ours, un canot ou encore un lac. Elle fait 4 mètres de longueur. Ses lanières mesurent 175 cm chacune, sa bande frontale 27 cm de long et 7 cm de large :

«Napani', un vieux chasseur de la bande du lac Saint-Jean, m'a permis d'avoir en 1920 une bande de peau d'élan [orignal] transformée en petite courroie. Le vieil homme m'a expliqué qu'il s'agissait d'une sangle pour transporter des morceaux de viande d'ours. Il a dit que quand il tuait un ours, il s'enroulait cette sangle autour du front et dansait plusieurs fois autour du corps, puis, il laissait la sangle sur la poitrine de l'ours pour éloigner la vermine. La sangle en question était décorée d'une silhouette d'ours brodée (...). Le chasseur garde plus ou moins le secret autour de cette sangle, il ne la montre à personne de peur qu'elle ne perde de son pouvoir de protection contre la famine. Elle est ornée de dessins d'arbres à chaque extrémité de la piste et d'un canoë, du chasseur portant sa hache et de l'ours qui essaye de traverser un lac avec une piste en croix » (Speck 2011 : 107).

Les recherches sur la provenance de ces *nimapan* dans la communauté n'ont pas été concluantes et je ne peux pas les attribuer à un individu en particulier. Speck parle du chasseur « Napani ». Aujourd'hui, « Napane » est connu comme nom de famille. C'est possible, comme ce fut souvent le cas, que le chasseur Napani n'ait porté qu'un nom unique, qui est devenu par la suite le nom de famille de ses descendants. Je n'ai toutefois pas d'éléments généalogiques qui puissent le prouver.

A Mashteuiatsh, le nom de famille « Napane » n'est aujourd'hui plus porté. Le dernier du nom était Joseph (Charlot) Napane (1911-1979), marié à Hélène Napane (née Blacksmith) qui était d'origine eeyou (crie) de Mistassini. Ils n'ont pas eu d'enfants, mais ont adopté leur neveu. Hélène a également été très importante dans l'éducation de ses autres neveux et nièces, qui m'en ont beaucoup parlé. Je n'ai malheureusement pas réussi à recueillir beaucoup d'informations à propos de son mari, Joseph Napane. Puisqu'il est mentionné qu'il s'agit d'un « vieux chasseur » en 1920, il ne peut s'agir que d'un Napane d'une génération antérieure à Joseph Napane.

Le *nimapan* de la famille Raphaël

Le *nimapan* pour lequel le plus d'informations a été obtenu aurait été confectionné, selon Speck, pour un jeune adolescent, « Awani's Raphaël », allant à sa première chasse au caribou avec son

⁴⁵ « Bear *nimaban*, moose skin small pack-strap type with embroidered bear "scene" and ribbons » (Archives du NMAI, Montagnais list (Lake St. John band, July 1920): page 14).

père, Simon Raphaël. Ce *nimapan* a été collecté en 1920. Il est en peau de caribou et un tissu est cousu à l'intérieur de la bande frontale. Cette courroie convient aux mesures d'un adolescent.



**Figure 16. Nimapan NMAI n°101477.000. 1920. Lanières : 71 cm de long;
Bande frontale: 31 par 6 cm**

« Un autre spécimen encore était destiné à un jeune garçon qui partait pour la première fois à la chasse au caribou, avec son père : il avait été confectionné pour Awani's, le fils de Simon Raphaël (Lac Saint-Jean). Ce spécimen représente aussi une courroie de portage, il est en peau de caribou tannée. La partie large et attachée à l'aide d'un tissu de couleur lavande, auquel sont attachés des rubans en soie, rouges et verts. Un petit ruban vert est également noué aux extrémités étroites dans la partie la plus large. Les rubans rouges représentent du petit gibier, les verts du gros gibier. La scène est brodée en soie rouge, jaune, rose et verte et représente, au centre, le chasseur chaussé de raquettes en train de tirer sur un caribou. Derrière lui, se dresse un arbre où est perché un huart. Un peu à l'écart, à droite, on voit un lac avec un canard et un castor. Un autre arbre est brodé à gauche du caribou ainsi qu'un lac qui a la silhouette d'une mouette. Les dessins courbes au-dessus et au-dessous des deux « lacs » représentent des pistes. Ce spécimen fait 1 mètre 84 de long et 6 cm et demi de largeur » (Speck 2011 : 212-213).

Speck identifie « Awani's » comme étant le fils de Simon Raphaël. Toutefois, la généalogie nous démontre que « Awani's », aujourd'hui appelé Uanish (parfois orthographié Wanish) par ses descendants, est en réalité le petit-fils de Simon Raphaël.

En juillet 2014, nous avons organisé avec Sandy Raphaël, alors conseillère à la culture et à la langue au secteur Patrimoine et Culture, une rencontre avec son grand-père Tommy Raphaël (né en 1923). Nous souhaitions particulièrement interroger Tommy sur ce *nimapan* et sur le lien qui semblait l'unir à sa famille. La présence de Sandy était importante, tant pour traduire en *nehluéun*

que pour instaurer plus rapidement une relation de confiance avec Tommy. Cette rencontre a donné lieu à des échanges émouvants de savoirs et d'histoires familiales entre Sandy Raphaël et son grand-père.

Tommy Raphaël nous a permis de corriger les informations publiées par Speck. Uanish est en réalité le propre frère de Tommy Raphaël, soit le petit-fils de Simon Raphael et le fils de Gabriel Raphaël⁴⁶.

Selon Tommy, lorsqu'il est lui-même né en 1923, Uanish « était déjà devenu un homme »⁴⁷. Comme me l'a précisé sa petite-fille Sandy Raphaël, à cette époque-là les jeunes hommes devaient s'auto-suffire dès 12-13 ans, lorsqu'ils suivaient leur père en forêt. Ils étaient considérés comme des hommes à partir de 15-16 ans. En 1920, lorsque Speck a obtenu le *nimapan*, Uanish Raphaël devait avoir 12 ou 13 ans. Il était encore plus jeune lorsqu'il a utilisé pour la première fois ce *nimapan*.

Il est intéressant de noter que les seuls autres témoignages que nous ayons relevés sur l'utilisation des *nimapan* à Mashteuiatsh concernent Gabriel Raphaël, le père de Uanish. Ces informations ont été relevées dans les notes du chercheur hollandais William Van der Put qui a vécu à Mashteuiatsh plusieurs étés entre 1960 et 1965. Il n'a pas publié le résultat de ses recherches, mais dans ses archives, conservées au centre d'archives de la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh (SHAM), on constate qu'il cherchait lui-aussi à savoir si les Inuatsh utilisaient le *nimapan*. Le terme était reconnu sans difficultés par ses interlocuteurs, mais selon ses observations l'objet n'était déjà presque plus utilisé. Van der Put l'aurait principalement observé auprès de la famille Raphaël: « Il y a un '*nimapan*' ornée, une corde de portage cérémonielle qui est encore utilisée par *** Raphaël » (Fond d'archives Van Der Put, conservé au centre d'archives de la SHAM, 1961).

L'utilisation des *nimapan* se serait ainsi transmise, au moins jusqu'aux années 1960, dans la famille Raphaël. S'il est difficile, après les années 1960, de trouver des traces de l'utilisation des

⁴⁶ Simon Raphaël est né en 1867. Il n'a eu qu'un seul fils, Gabriel Raphaël, né en 1891. Gabriel a été marié deux fois. Sa première femme est décédée. Il s'est remarié à Annie Jourdain en 1926. Ils ont eu 7 enfants dont Tommy et Uanish : *Louis, Georges, Joseph Uanish, Gédéon, Marguerite, Marie-Jeanne et Tommy*.

⁴⁷ Uanish s'est marié en 1931 avec Maggie Matabé. Ils ont eu comme enfants Isaïe, Germaine, Georges-Henri, Thérèse, Marie-Jeanne, Laura et Laval. Je n'ai pas pu rencontrer d'autres personnes proches de Uanish. Un de ses fils, Isaïe, est malheureusement décédé avant que je n'ai eu le temps de le rencontrer.

courroies *nimapan*, les Inuit ont continué à utiliser jusqu'aujourd'hui les courroies de portage qu'ils nomment *miutiapi*.

Avant de proposer une description contextuelle, ontologique et territoriale de l'utilisation spécifique des *nimapan*, et pour saisir dans quel ensemble d'objets ils se comprennent, je vais revenir de façon plus générale sur les différents types de courroies de portage ainsi que sur leurs techniques d'utilisation.

2. Description générale des courroies de portages

Les types de courroies

Avant l'arrivée des moyens de transports motorisés, la courroie de portage était un outil indispensable utilisé de façon quotidienne pour la vie et les déplacements en forêt. Elle est utilisée pour transporter les bagages, la nourriture, ou encore le canot, le long des sentiers de portage. Sans courroie de portage, le transport des bagages sur voie terrestre ne pouvait pas se réaliser.

Chaque chasseur avait au moins une, si ce n'est plusieurs courroies de portage, notamment une pour le bagage et une autre pour le canot. Les variations de formes et de tailles des courroies sont relatives à différents facteurs, selon la préférence de l'utilisateur, son âge, la présence ou non de neige, le poids de la charge, les distances à parcourir ou encore la manière de le porter (sur la tête, les épaules ou en bandoulière).

Les Inuit distinguent trois formes de courroies qu'ils nomment toutes du terme générique « *miutiapi* » (*miut* – sac, contenant ; *api* – corde). Elles varient dans leurs formes et dans les matériaux utilisés. Elles comptent une, deux ou trois pièces et peuvent être composées d'une simple corde ou d'une bande de cuir plus épaisse cousue à des lanières de cuir. Leur taille varie de 2 à 6 mètres, selon l'âge du porteur et selon la charge portée. Les courroies de canot, par exemple, sont plus courtes et ne dépassent pas 1,5 à 2 mètres.

Type 1 : Les courroies tressées ou simples

Elles peuvent être composées de cordes tressées de lanières de babiche d'orignal (*Alces americana*) ou de caribou (*Rangifer tarandus caribou*), de simples lanières de cuir, ou encore de ficelles. La babiche est une lanière de peau brute non tannée.



Figure 18. Courroie de portage simple. NMAI n° 153293.000



Figure 17. Bande frontale d'écorce de bouleau. NMAI n°101409.000

Lorsqu'elles sont portées sur la tête, des bandes d'écorce de bouleau à papier (*Betula papyrifera*) peuvent être placées sur le front, en dessous de la corde, pour éviter les blessures.

Type 2 : Les courroies en écorce

Cette courroie est composée d'une bande d'écorce de bouleau attachée à des lanières de cuir.



Figure 19. Bande d'écorce utilisée en cas de besoin en dessous d'une lanière de cuir. Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh n°1991.28

Ce type de courroie est connu, mais plus rare. Selon les témoignages reçus, elle est principalement réalisée et utilisée lorsqu'une personne se trouve en forêt sans courroie et que, pour une raison ou une autre, elle est amenée à devoir porter une charge. Cette courroie peut se réaliser rapidement en cas de besoin.

Type 3 : Les courroies à bande frontale

Ces courroies à bande frontale sont les plus utilisées. Ces courroies sont composées de deux lanières étroites de babiche (2-3 cm) de longueur équivalente cousues des deux côtés d'une bande de peau (tannée ou brute) plus large, d'une dizaine de centimètres. Pour les courroies d'adultes, chaque lanière peut mesurer plus de 2 mètres.



Figure 20. Courroie à bande frontale. NMAI n° 101476.000



Figure 21. Courroie à bande frontale. NMAI n°28954.000

Depuis les années 1950-1960, elles sont, la plupart du temps, achetées à des cordonniers. Ces courroies de cordonniers sont confectionnées avec du cuir de vache ou de porc (Rogers 1967). Selon les Inuatsh, elles seraient plus « solides », plus « épaisses » et plus « durables » que les courroies en cuir de caribou ou d'orignal. Sur ces courroies de cordonniers que certains Inuatsh m'ont montrées, les lanières peuvent être soit cousues à la bande frontale, soit attachées par le biais de boucles en métal. Celles-ci sont très appréciées car elles permettent d'ajuster la longueur des lanières en fonction de la charge, de sa taille et de son poids, pour que celle-ci soit bien située en haut du dos.

Techniques de portage

Depuis l'arrivée des moyens de transport motorisés (véhicules tout terrain, quatre roues, motoneiges) et surtout depuis qu'ils sont financièrement plus accessibles pour les Inuatsh, les courroies de portage ont été de moins en moins utilisées. Elles sont aujourd'hui utilisées seulement aux endroits où les véhicules motorisés ne peuvent pas se rendre.

Les connaissances relevées à Mashteuiatsh sur les techniques de portage varient selon l'expérience des individus: certains Inuatsh les ont déjà utilisées, d'autres les utilisent encore, d'autres ont seulement observé leur utilisation.

Il existe plusieurs techniques de portage, en fonction du port de la charge (à dos d'homme, à l'aide d'un traîneau ou en canot), du poids de la charge et des conditions environnementales et saisonnières. Les charges sont portées sur le dos ou sur une traîne. Elles sont supportées par des courroies de portées au-dessus de la poitrine (à la naissance des épaules ou en bandoulière) ou sur la tête, à la racine des cheveux.

Le poids de la charge

Les charges plus lourdes (plusieurs centaines de kilos) seront portées avec la tête, à la racine des cheveux. La courroie à bande frontale (type 3) est alors préférée aux courroies simples (type 1) pour les charges plus lourdes ou pour les portages plus longs. Les bandes frontales minimisent les blessures au front et favorisent la répartition du poids. Les courroies simples (type 1) sont davantage portées à la naissance des épaules, au-dessus de la poitrine.

Le port de la charge à dos d'homme

Le porteur se penche légèrement en avant, pour que la charge soit bien parallèle au dos et ainsi incorporer le poids de la charge. Celle-ci doit être portée sur le haut du dos :

« Comme il est situé sur le haut de ton dos, il fait partie de toi. C'est seulement les jambes qui vont travailler. Si elle est trop basse, c'est là que les risques de blessures peuvent arriver. On peut se faire mal au dos » (Jeune adulte 7, octobre 2015).

Pour porter la charge sur le haut du dos, les lanières de la courroie ne doivent pas être trop longues. La longueur doit être équivalente à une longueur d'avant-bras.

Le bagage est assemblé en paquets et attaché aux deux extrémités de la courroie. Les lanières sont passées sous le bagage et enroulées autour de ce dernier vers l'extérieur puis nouées au-dessus du bagage. De cette façon, les lanières tirent la charge vers le bas du dos du porteur, et non pas vers l'arrière, ce qui aurait pour effet de le déséquilibrer.



Figure 22. Port du bagage avec une courroie à bande frontale. Photo C. Delamour, 2016

Le port de la charge sur un tobaganne

En hiver, les lanières de la courroie sont attachées à une tobaganne (ou une traîne *utupanashk*), sur lequel est installé le bagage. Dans ce cas-ci, les lanières de la courroie seront plus longues. Outre la présence de neige, ce type de chargement est généralement utilisé lorsque les charges sont plus lourdes et bien sûr, lorsque les chemins le permettent.

L'avantage principal de la courroie de portage, particulièrement lorsqu'elle tire un traineau, est de libérer les mains du portageur, lui offrant une liberté de mouvement plus importante et lui permettant le portage de charges plus imposantes.

Le port du canot

Lorsque les Inuatsh remontaient les rivières en canot pour accéder aux territoires de chasse, le bagage était installé dans le canot. Aux endroits où la rivière n'était pas navigable, par exemple à cause des rapides, les sentiers de portage sur voie terrestre (*kapatakan/pakatakan*) étaient empruntés pour remonter vers les territoires de chasse. Le canot et son chargement devaient alors être transportés à force d'hommes et de femmes.

Les courroies utilisées pour le canot sont plus courtes. Pour m'aider à comprendre comment l'utiliser, Thomas Siméon m'a fait une démonstration avec sa courroie qui mesure 64 pouces (1,62 m) de longueur, dont 20 pouces (50 cm) pour la partie frontale.



Figure 23. Courroie de portage de canot. Photo Thomas et Louise Siméon

Le canot est déchargé et porté sur les épaules des hommes, à hauteur de sa barre transversale centrale (*peken*). Le porteur attrape alors directement la barre centrale ou le porte à l'aide des rames (*apui*) qui sont installées entre les barres transversales (Fig. 24).

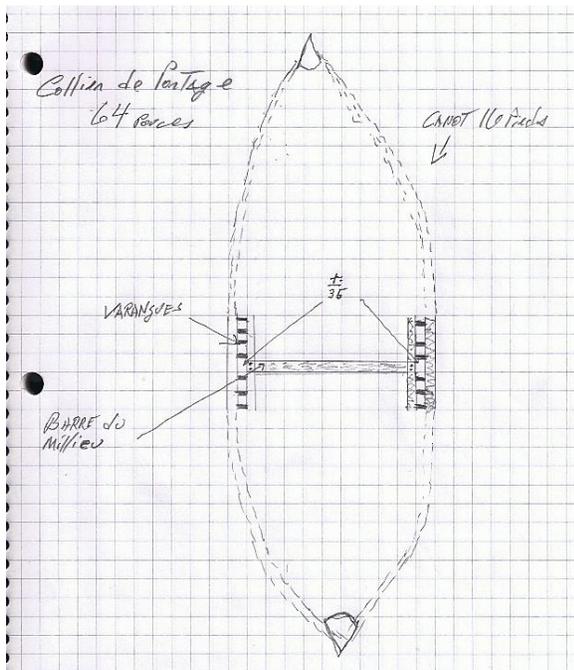


Figure 25. Schéma: canot 16 pieds et accroches de la courroie de portage. Thomas Siméon



Figure 24. Simon Buissière-Launière portant un canot, 2016. Photo C. Delamour

Certains Inuatsh portent une attention toute particulière à la façon dont sont traitées les rames : il faut faire attention de ne pas forcer, plier ou briser les rames qui sont des « outils essentiels à la survie de l'ilnu ». A plusieurs reprises, j'ai entendu dire que la façon dont on prend soin de ses rames indique le soin avec lequel on fait attention à « sa culture » :

« Pendre soin de tes rames, c'est important. Si elles brisent, t'es fait. Ça commence par là, prendre soin de ta culture » (Aîné 5, juillet 2015).

« Un canot à rame, ça a l'air ridicule à dire mais y'a une culture rattachée à l'utilisation de ton canot, la façon de le traiter, la façon d'en prendre soin, de faire attention à tes rames, c'est une culture ça » (Homme 9, octobre 2014).

Lorsque le canot est porté sur les épaules, il appuie sur le haut de la colonne vertébrale, au niveau de la 7^{ème} vertèbre cervicale (à la base du cou), créant à force de portage ce qui est appelé « la bosse du canot ». Cette bosse est une déformation des chairs mais sert, à la longue, de « coussinet » qui supporte le canot. Selon ce qui m'a été raconté, les hommes étaient très fiers de leur bosse qui démontrait tous leurs talents de bons porteurs.



Figure 26. La bosse du canot. « Montagnais de Bersimis » [Innu de Pessamit], garçon de Xavier, et sa « bosse du canot ». Photo Paul Provencher.-1942. BAnQ, Négatif n&b sur acétate ; 6 x 6 cm.

Le port du canot pouvait également être facilité grâce à une courroie de portage dont les lanières étaient plus courtes. Les lanières sont enroulées autour de la barre centrale du canot et la courroie est portée sur la tête. Ainsi, le canot ne touche que très peu le haut du dos et frotte moins sur la « bosse du canot ». Les mains sont ainsi libérées pour porter d'autres charges. Le poids total qu'un homme peut porter peut s'élever à 400 kg. Il peut en effet porter le canot, le bagage, les enfants en bas âge etc. :

« Le canot, tu l'attaches sur la barre centrale. Tu prends celui avec la sangle plus courte pis tu le mets sur le front. Tu le portes de la même manière, ça c'est quand tu fais de longs portages surtout, c'est pour la fatigue. Ça fatigue moins comme ça. Parce que tu pouvais transporter du bagage avec un miutiapi attaché sur ton dos pis souvent, il embarquait le canot par-dessus (rires). Pis souvent, je voyais mon père qui mettait le bébé de la famille par-dessus, en dedans du canot (rires). Le bébé il se tenait après là, icitte, il l'étendait sur le canot, par-dessus le bagage. Il portageait son... 350 kg, 400 kg, 450 kg. Donc ça lui prenait un bon collier de portage » (Homme 13, août 2014).

Le portage des femmes

Les hommes et les femmes utilisaient les courroies de portage. La façon de considérer le portage des femmes diffère selon les familles : le port de charges est commun à tous, mais les charges lourdes étaient, selon les familles, réservées ou non aux hommes. A plusieurs reprises, j'ai entendu qu'il était mieux pour une femme de porter la courroie à la naissance des épaules, au dessus de la poitrine, car la charge tombe ainsi à la hauteur des hanches qui la supportent. Il serait préférable pour une femme de « porter avec les hanches » plutôt qu'avec le haut du dos, qui serait plus développé chez les hommes. Outre cette différence morphologique, nous avons constaté plus haut que les charges moins lourdes sont portées davantage avec les épaules qu'avec la tête, ce qui pourrait expliquer aussi pourquoi cette technique est davantage associée aux femmes.

La quête du gibier tué est aujourd'hui une tâche associée et dévolue aux hommes et c'était déjà le cas dans les descriptions données au début du XX^{ème} siècle (Speck 2011, Skinner 1911). A

l'époque post-contact, il semble toutefois que cette pratique fut davantage réservée aux femmes, tel que l'observent plusieurs missionnaires dans les Relations des Jésuites :

« Les hommes vont à la chasse et tuent les animaux, les femmes les vont quérir, les écorchent et passent les peaux. Ce sont elles qui vont quérir le bois qu'ils brûlent, car ils se moqueraient d'un homme qui, hors d'une grande nécessité, ferait quelque chose qui devrait être fait par une femme » (Jésuites 1972, vol 63 : 249).

Dans les Relations des Jésuites, l'utilisation de la courroie de portage est en effet directement associée aux femmes (Lescarbot 1611 : 783, 806 ; Le Jeune 1973 ; Nicolas 1661 : 95 dans Laberge 1998 : 123). Les femmes l'utilisaient pour soutenir le porte-bébé (*kitinakan*), porter le bois de chauffage, le gibier des lignes de trappe autour du campement ou toute autre charge nécessaire à l'entretien du campement. Les descriptions des Jésuites témoignent particulièrement de la quête des animaux chassés par les hommes « même s'il fallait aller le ramasser très loin ou le ramener sur la neige avec une traîne » (Laberge 1998 : 123) :

« S'il y a quelque chasse morte, elles la vont dépouiller et quérir, y eut-il trois lieues, et faut qu'elles la trouvent à la seule circonstance du lieu qui leur sera représenté de paroles » (Lescarbot 1611 : 783).

« Je ne vis ny larmes ny plaintes, non pas mesme parmy les femmes, sur le dos desquelles ce desastre tomboit plus particulierement, à raison qu'elles sont comme les bestes de voiture, portant ordinairement le bagage » (Le Jeune 1973 :182).

Il faudrait néanmoins une étude approfondie des habitudes, et donc des biais éventuels, de chaque missionnaire pour mieux contextualiser leurs propos, notamment pour savoir s'ils restaient plus souvent au campement, observant alors davantage les habitudes des femmes que celles des chasseurs.

Vers la fin des années 1970, avec l'utilisation plus importante des transports motorisés, les programmes pour subventionner ces véhicules auprès des trappeurs et l'installation de campements permanents en forêt, le nécessaire pour la vie dans le bois commençait à être transporté en voiture ou à être conservé sur place, au campement. Les femmes eurent de moins en moins besoin d'utiliser les courroies pour l'entretien du campement. Seuls les animaux chassés continuèrent à être portés à l'aide d'une courroie. Cette utilisation, peu à peu réservée aux hommes, a également été peu à peu remplacée par les véhicules tout terrain. Les transformations des modes de vie ilnus ont entraîné des modifications dans l'utilisation des courroies de portage.

Cela a touché également les enfants qui étaient initiés à la participation du transport des bagages et des animaux chassés.

Je vais développer ce dernier aspect plus en détail avec la description des '*nimapan*' recueillies par Speck. Comme on l'a vu, un des *nimapan* a en effet appartenu à un jeune adolescent qui l'aurait utilisé pour une de ses premières chasses. Nous verrons ensuite dans quelles circonstances les enfants étaient et sont à nouveau initiés à porter très jeunes.

3. Les spécificités des *nimapan* ou la satisfaction des esprits animaux

Parmi les différentes courroies de portage, Frank Speck a visiblement été très intéressé par celles qu'il a décrites comme étant utilisées lors de pratiques cérémonielles spécifiquement associées aux animaux : les *nimapan*.

Speck aurait recueilli une vingtaine de *nimapan*. Les descriptions de ces *nimapan* reviennent à plusieurs reprises dans ses archives manuscrites, dans une publication spéciale sur les *nimapan* collectés au Lac Saint-Jean et à Mistassini (*Hunting charms of the Montagnais and the Mistassini*, Speck et Heye 1921), mais également dans son ouvrage *Naskapi* (2011 [1935]).

Speck décrit sommairement une dizaine de *nimapan* recueillis dans les « Bandes de l'Est », inuites et innues (la bande d'Ungava, du lac Michikamau, du lac Nichikun, de Ste-Marguerite [Mista Shipu], Sept-Iles [Uashat-Mani Utenam]) dans l'ouvrage *Naskapi* (1935). Ces *nimapan* sont aujourd'hui conservés au NMAI de Washington, au Field Museum de Chicago ou encore au Musée canadien de l'histoire de Gatineau⁴⁸.

Speck décrit plus précisément cinq *nimapan*, dont trois des Inuatsh Lac Saint-Jean et deux des Eeyous (Cris) de Mistassini dans sa publication co-signée avec George G. Heye⁴⁹ « *Hunting*

⁴⁸ NMAI: n°101409.000, n°101410.000, n°028954.000. Field Museum: n° 1927.1734.176317, n°1927.1734.176318.

⁴⁹ George Gustav Heye est le fondateur du Museum of the American Indian à New-York en 1916. Il sera transféré à Washington pour devenir le NMAI.

charms of the Montaganis and the Mistassini » (1921). Les trois *nimapan* du Lac-Saint-Jean sont conservés au NMAI de Washington et sont ceux décrits au début de ce chapitre.

Nous verrons qu'il est difficile de déterminer si ces informations proviennent d'Ilnuatsh du Lac-Saint-Jean ou d'Eeyou de Mistassini que Speck a rencontrés plusieurs fois à Mashteuiatsh sur une période d'au moins 15 ans, de 1915 à 1930. Nous allons pourtant essayer de résumer les informations recueillies par Speck sur les *nimapan* au Lac-Saint-Jean.

Il semble que l'on retrouve chez les *nimapan* la même diversité de formes que pour les « courroies ordinaires » :

« La courroie est faite en peau d'élan [original] ou de caribou. Si sa signification est quasiment la même dans toute la péninsule, sa forme est différente dans l'Est et dans l'Ouest. Dans les régions occidentales, c'est une simple bretelle large, comme la courroie ordinaire mais plus petite. Elle est souvent ornée de silhouettes d'animaux brodées avec de la soie. A l'Est et au Nord, c'est une lanière plus fine de cuir tressée ou tannée ornée de parures symboliques en perles, en soie ou de rubans » (Speck 2011 : 210).

Speck alterne les termes « *nimapan* » ou « *nimaban* » (parfois écrit « *ni'ma'ban* ») pour parler de ces courroies. Dans son ouvrage *Naskapi*, il précise que le terme '*nimaban*' « pourrait inclure *nimi* 'danse' et *-abi* 'ficelle, corde' » (Speck 2011 : 210). Le mot 'ficelle' ou 'corde' s'écrivant en nehlueun *-api* et non *-abi*, j'utilise la terminologie « *nimapan* ».

Le « *nimapan* », que l'on peut traduire par « la corde qui danse ou la corde que l'on fait danser », était selon Speck (2011 : 210) « un des objets les plus significatifs de l'équipement religieux du chasseur dans toute la région ».

Des courroies de portage ordinaires aux courroies rituelles

Contrairement aux autres courroies « ordinaires », les '*nimapan*' étaient utilisées uniquement pour le portage des animaux chassés (Speck et Heye 1921, Speck 2011 ; Rogers 1967). Speck parle de courroie « rituelle » associée au rêve et à la « satisfaction ultime de l'esprit de l'animal tué » (2011 : 91).

En nehlueun, outre « *miutiapi* » qui est le terme générique pour courroie de portage, je n'ai pas relevé de terme pour une courroie spécifiquement associée aux animaux.

Le terme *nimapan* a été reconnu par un tiers des aînés interrogés (6 sur 19), qui l'ont entendu de leurs parents ou grands-parents lorsqu'ils étaient jeunes. Ces aînés ont affirmé qu'il s'agissait bien d'une courroie spécifiquement utilisée pour les animaux :

« *C'est une corde de cuir que tu mets dans la poche pour utiliser quand tu chasses un animal* » (Aînée 6, septembre 2015).

« *C'est un collier [terme local] que tu traînes partout* » (Aîné 8, septembre 2015)

Il existe différentes façons de porter les *nimapan* selon les animaux tirés. Par exemple, on attache au septum nasal (cloison qui sépare les narines) du castor un bâton, un os ou un anneau auquel va être attachée la courroie. L'hiver, l'animal est placé à terre sur le dos et tiré dans la neige, dans le sens du poil pour ne pas abîmer sa fourrure. L'été, les pattes avant et arrière de l'animal sont fixées ensemble et le tout est porté sur le dos.



Figure 27. À gauche : Courroie à fixer au septum de l'animal. Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh n°1977.29

À droite : Des chasseurs qui traînent un castor : Institut culturel Cri Aanischaaukamikw d'Oujé-Bougoumou : <http://exhibit.creeculturalinstitut e.ca/fr/artifact/niimaapaan-dragline/>

En plus d'une utilisation spécifique relative aux animaux, Speck donne du *nimapan* une description cérémonielle. Edward Rogers (1967 : 114) parle également de « ceremonial carrying-string » chez les Eeyou de Mistassini mais ne développe aucune description.

Speck lui-même précise à quel point il est difficile de trouver les mots qui caractérisent le *nimapan*, et il emploie une profusion de termes qui dénotent de la richesse sémantique de cet objet. Il les compare à des « talismans » (2011 :91) ou à des « cordes magiques » (Archives du NMAI, Montagnais List, July 1920 : 3) au sein duquel se développe le symbolisme de la magie innue :

« C'est impossible de catégoriser le nimaban (le nom Montagnais pour cet objet) en des termes exacts. En général, c'est une prière pour la chasse, un symbole du corps du chasseur, de sa vie, un symbole de l'esprit qui le mène au gibier, un moyen de communication avec l'esprit de l'animal, un objet d'importance cérémonielle porté lors des danses effectuées par un chasseur sur le corps de l'animal abattu » (Speck & Heye 1921: 7)⁵⁰.

Selon les interlocuteurs de Speck, le chasseur qui portait cette courroie avait reçu une révélation : il allait attraper du gibier dans un futur proche. Une fois l'animal tué, le chasseur s'installait la courroie sur la tête et se mettait à danser autour du corps sans vie (2011 : 107). Speck décrit aussi une scène où le chasseur porte la *nimapan* au-dessus de sa tête et le fait danser dans les airs autour de l'animal. A propos du *nimapan* du vieux Napani, Speck écrit :

« Cet homme a dit avoir utilisé cette courroie après être revenu d'une chasse alors qu'il était menacé de famine. Une fois l'animal tué, Napani' mit son ni'ma'ban sur son front et dansa autour de sa proie en chantant, se réjouissant de sa chance et de sa prise. Il a montré comment il avait dansé autour du feu et chanté avec la courroie sur le front (...). *Ta'kana'ka' ka'naye*, répétait-il plusieurs fois en riant. C'était une récompense pour l'esprit de l'animal » (Speck 2011 : 212).

Parmi les rares témoignages que j'ai recueillis à Mashteuiatsh sur le *nimapan*, une aînée m'a affirmé :

« *Quand on en fabriquait, la personne qui venait de le recevoir le montrait, et le faisait bouger. Dès qu'il l'avait en sa possession, il le montrait à tout le monde, il le tenait en l'air et le faisait danser, les cordes se mettaient à danser. C'était une fierté* » (Aînée 8, août 2015).

⁵⁰ Traduction de “It is impossible to categorize the *nimaban* (the Montagnais name for this object) in exact terms. In general it is a prayer for game, a symbol of the hunter's body, his life, a symbol of the spirit which leads him to his game, a means of communicating with the shades of the animals, an object of ceremonial importance worn at dances performed by the hunter over the body of the slain animal.”

Une fois cette « danse » réalisée, le chasseur déposait le *nimapan* sur la poitrine de l'animal, le protégeant ainsi des prédateurs éventuels :

« Quand le chasseur laissait ainsi un animal et rentrait au camp pour demander de l'aide, la croyance veut qu'aucun animal de proie ne mangeait la carcasse tant que le *nimapan* était posé sur sa poitrine » (Speck 2011 : 216).

Il existait pour le *nimapan* un symbolisme corporel. La bande centrale représentant la tête, les lanières symbolisant son corps et sa queue. Lorsque le *nimapan* était déposée sur la poitrine de l'animal, la « tête » du *nimapan* était orientée vers la tête de l'animal, le corps du *nimapan* (les lanières) le long du corps de l'animal.

Le chasseur fumait ensuite la pipe avant de ramener le gibier au campement. Fumer ou déposer du tabac est un geste de remerciement et de respect envers l'animal. Cette pratique est particulièrement respectée pour l'ours (*mashk^u*) que les Ilnuatsh considèrent comme leur « *mushum* », leur grand-père. Lorsqu'un ours est tué, certains Ilnuatsh mettent du tabac dans la gueule de l'ours. Autrefois, certains Ilnuatsh le faisaient fumer avec une « pipe à ours », réalisée en écorce de bouleau (Photo).

« L'ours, c'est comme le *mushum* (grand-père). Tu lui donne la pipe comme le grand-père fume sa pipe » (Homme 9, juillet 2014).



Figure 28. Pipes pour faire fumer l'ours. NMAI n°028889.000

Aujourd'hui, l'utilisation de la pipe à ours n'est plus attestée auprès des personnes interrogées. L'objet en tant que tel n'est plus utilisé mais le geste de déposer du tabac pour remercier l'ours

continue à se transmettre. Certains Innuatsh affirment que donner du tabac n'est pas obligatoire mais qu'il est important de parler à l'ours et de le remercier de s'être donné à soi.

Contexte ontologique du réseau relationnel entre humains et non-humains

Dans les traditions de l'aire algonquienne de l'Est canadien, les esprits des animaux sont des esprits auxiliaires dont il faut s'attirer les bienfaits et auprès desquels il faut respecter certaines prescriptions, notamment vis-à-vis du traitement de leurs restes (Speck 2011, Tanner 1979, Bouchard et Mailhot 1973, Hallowell 1992).

Les gestes décrits plus hauts (utiliser une pipe à ours ou un *nimapan*) sont des démonstrations de respect et de remerciement envers l'animal qui s'est offert au chasseur. Ils étaient inefficaces s'ils étaient utilisés sans entrer dans la relation adéquate avec l'animal chassé. Par conséquent, les enfants des deux sexes apprenaient très jeunes des gestes et des attitudes destinés à rencontrer et influencer les personnes non humaines, à prévoir leurs désirs, leurs déplacements et leur comportement. L'anthropologue américain Alfred Irving Hallowell note que chez les Objibwa :

« Ce qui motive un tel comportement est le fait de croire que si un traitement approprié n'est pas accordé à un membre d'une espèce animale utilisée par les êtres humains, le « propriétaire » (ou le « boss ») se vengera en rendant impossible dans le futur la chasse de cette espèce » (1992 : 62).

Ces pratiques sont liées à la responsabilité et au respect inhérents au rapport de réciprocité entretenu avec les animaux, considérés comme des « partenaires de chasse » et des « personnes autres qu'humaines » (Hallowell 1992, Feit 1978). Hallowell, qui était l'étudiant de Frank Speck, est à l'origine de l'expression « personnes autres qu'humaines » qui confère aux animaux ou aux esprits des personnalités individuelles. Pour cette même raison, l'auteur a recours en anglais aux pronoms masculins et féminins (he, she, his, her) pour parler des acteurs non humains, plutôt qu'aux pronoms neutres (it, its) qui impliquent que les animaux soient des objets et non des personnes.

La relation homme-animal est basée sur la responsabilité que les uns ont envers les autres. Feit (1978, 2000) et Scott (1989) ont souligné à quel point, pour les chasseurs algonquiens, ce sont les animaux qui se donnent au chasseur tant et aussi longtemps qu'ils les traitent avec respect. La

chasse, comme l'a affirmé Speck (2011 : 71), est une activité 'sacrée' dont le succès ne dépend pas des seules habiletés techniques.

Parmi les gestes observés pour conserver ces bonnes relations, Tanner décrit certaines pratiques relatives à la chasse utilisées pour tenter « d'obtenir le savoir qui est caché » (1979 :108). Ces pratiques, qui sont l'apanage de tous les hommes, constituent

« Un complexe institutionnalisé de symboles qui, par leur utilisation dans les rites, les mythes et les croyances, se rapporte à l'existence d'un niveau de réalité qui est normalement caché (...). Le contact avec cette réalité cachée peut être faite par l'utilisation de la technique d'actions symboliques » (*ibid.*).

Parmi ces pratiques, Tanner considère les pratiques de divination, les rites de chasse, le code de respect envers les animaux et le traitement spécifique des restes non utilisés. Étudier la signification de l'utilisation du *nimapan* m'a permis d'explorer ces connaissances et gestes relatifs aux animaux. J'ai utilisé les descriptions de Speck dans les années 1920, de Tanner dans les années 1970 et des Ilnuatsh aujourd'hui. J'ai également eu la chance de pouvoir en observer certaines, tels que le traitement des restes animaux ou la lecture des signes divinatoires.

La lecture des signes

Les pratiques de divination utilisées par les Ilnuatsh se concentrent en grande partie sur les relations existantes entre les hommes et les animaux. Parmi les pratiques de divination, la scapulomancie (*metinshawan*) a été décrite par Speck dans son ouvrage *Naskapi* (2011 : 140-164).

La scapulomancie est la divination par l'examen d'une omoplate d'animal soumise à la chaleur et aux tisons d'un feu. Dans son film « Mémoire Battante », Arthur Lamothe a filmé en 1983 à Schefferville, une séance de scapulomancie réalisée par Mathieu André⁵¹. Les traces ou les craquelures émises par la chaleur sont examinées et interprétées, notamment pour connaître le lieu où se trouve le gibier. Des omoplates de lièvres, de castors ou d'oiseaux étaient couramment utilisées pour interpréter la localisation du gibier. Les omoplates de caribous étaient particulièrement appréciées car, m'a-t-on dit, ce sont les animaux qui parcourent le plus le territoire, ceux qui en ont de plus grandes connaissances, ceux qui ont le plus grand « folklore »

⁵¹ Pour voir cette séance : http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/croyances_rites_ceremonies.html?categorie=7

(Homme 5). Leur utilisation n'était toutefois pas la plus courante car, si elles avaient un plus grand pouvoir de communication, elles ne pouvaient être interprétées par n'importe qui :

« Ici [autour du lac Saint-Jean], on considère qu'utiliser des os de grand gibier relève de la pratique du sorcier expérimenté. Ces os sont considérés comme « trop forts » pour les hommes ordinaires. La plupart des chasseurs préfèrent apparemment l'omoplate de castor et de lièvre et le sternum de perdrix. Certains ont des préférences personnelles » (Speck 2011 : 149)

La scapulomancie a été amplement développée, mais cette pratique n'est qu'un type de divination parmi d'autres (Speck 1930, 2011, Rogers 1967, Rousseau 1956). Aujourd'hui, selon les informations qui m'ont été données, la scapulomancie n'est plus pratiquée à Mashteuiatsh mais d'autres pratiques divinatoires sont encore enseignées, dans les familles ou dans les ateliers communautaires.

L'anthropologue Adrian Tanner (1979 :109) distingue la divination volontaire et les signes divinatoires. La première englobe des « techniques » que les gens initient, telle que la scapulomancie ; les seconds sont des « signes » qui apparaissent sans qu'ils ne soient provoqués volontairement. Tanner parle notamment de la lecture des signes à partir des rêves et des os d'animaux.

La divination à partir d'un pelvis de castor est aujourd'hui connue à Mashteuiatsh par la génération des adultes, mais comme souvenir d'un jeu pratiqué lorsqu'ils étaient jeunes. L'os est tenu dans une main et on le fait passer au-dessus de la tête. L'index de l'autre main est levé ; les deux bras sont levés au-dessus de la tête. Si l'index entre dans le trou de l'os, cela indique une bonne chasse ou une réponse positive à une question posée :

« En hiver 1926, un chasseur, David Basil, avait obtenu un spécimen d'os pelvien et l'a utilisé de la façon suivante. Tout d'abord, il a demandé, en fonction de son désir et de son besoin de l'époque « un lac contenant des castors ». Puis, d'une main, il a fait passer l'os au-dessus de sa tête et pointé l'index de son autre main. Si le doigt entra dans le grand trou, la réponse était favorable. Mais si le doigt touchait le bord de l'os ou la cavité cotyloïde, la réponse était défavorable. Dans sa méthode, l'os était divisé en trois zones, chacune porteuse de sens. Le trou au centre était le lac, la marge un castor femelle et la cavité cotyloïde une « maison de castor » » (Speck 2011 : 165-166).

Les entrevues et les observations que j'ai réalisées à Mashteuiatsh, notamment à propos du *nimapan*, me permettent d'ajouter aux pratiques de divination abordées par Speck ou Tanner la lecture des signes de l'environnement et la notion de « chance ». La notion de « respect » demande aussi une analyse plus poussée. Comprendre le sens de cette valeur pour les Innuatsh

permettra d'analyser comment le respect pourvoit la « bonne chance » et comment l'utilisation du *nimapan* s'insère dans le cadre relationnel existant entre les Ilnuatsh et les animaux.

Des relations d'attention respectueuse

Si l'association spécifique entre la *nimapan* et les animaux nous a été décrit à Mashteuiatsh, son « aspect cérémoniel » (Speck & Heye 1921: 8) n'a jamais été relevé ni observé par les Ilnuatsh interrogés.

Lorsque j'ai expliqué la description que Speck donne de l'utilisation du *nimapan* aux aînés de Mashteuiatsh, ils ont expliqué que ces gestes se comprennent de façon « quotidienne » et non de façon « cérémonielle ». Le terme 'cérémoniel' renvoie, pour certains, aux cérémonies initiées depuis plusieurs décennies dans la communauté, notamment la Cérémonie des premiers pas dont je parlerai à la fin de ce chapitre. Plutôt que de parler de 'rituel' ou même de cérémonie, les Ilnuatsh interrogés parlent de 'coutume' ou '*d'ilnu aitun*' (la façon de faire ilnu) pour définir les gestes observés avec l'utilisation du *nimapan*. Ces pratiques font référence aux gestes de « respect » et de « remerciement » (Aînée 4, octobre 2015) envers l'animal tué, ainsi qu'aux signes de gratitude démontrés suite à une chasse fructueuse.

Le terme « respect » est certainement un des mots que j'ai le plus entendu à Mashteuiatsh lorsque l'on me parlait de la culture ilnu : le respect des aînés, le respect des animaux ou du territoire etc. Quiconque partage du temps aujourd'hui avec des Ilnuatsh, ou toute autre Première Nation, sait à quel point la notion de respect est valorisée dans les discours sur les pratiques culturelles contemporaines. À force d'entendre ce mot, on le prend pour acquis et on oublie de se demander ce que recouvre cette valeur d'un point de vue ilnu. Puisque le terme « respect » est un mot français, j'ai essayé de comprendre, à travers le nehlueun, comment envisager cette notion.

Lorsque je demandais ce qu'implique de respecter un objet, on me répondait : « C'est y faire attention », « Il ne faut pas jouer avec », « Il ne faut pas le toucher ». Cette notion s'apprend par l'expérience. Par exemple, pour la courroie de portage :

« On l'accrochait dans la tente, fallait que ça reste là, que personne ne le touche, pas d'enfant qui joue avec ça : « Quand tu seras assez vieux, tu le prendras ». Parce que ça,

c'est pour transporter l'animal. C'est important parce que c'est de ça qu'on se servait pour transporter l'animal » (Aîné 1, novembre 2015).

Le respect de la courroie renvoie ici au respect de l'animal transporté. Apprendre à utiliser cet objet sans maîtriser les outils relationnels adéquats pour considérer l'affiliation avec les animaux aurait été, d'un point de vue ilnu, irrévérencieux.

Il y a plusieurs expressions qui sont utilisées en nehluéun pour signifier le respect et elles ont pour signification : « **ne pas prélever ou ne pas utiliser ce dont tu n'as pas besoin** » :

« Apumilus ekatut : ne fais pas ça, c'est pas bon, respecte les animaux. Ekat selem awashish, touche pas l'animal que t'as pas besoin, awashish, ça veut dire animal. Même un arbre. Y'a un arbre à côté, t'es pas supposé le couper, tu le laisses là. Si tu es obligé de le couper, tu vas le couper parce que tu en as besoin » (Aîné 1, novembre 2015).

« Ekatumemen : c'est qu'il ne faut pas trop tuer. Ekatuta : il faut faire attention » (Aîné 8, octobre 2015).

Le respect ne passe pas nécessairement par des gestes. Il passe aussi par l'observation. Ne pas gaspiller les ressources de son environnement nécessite une connaissance et une observation fine de son territoire, de ses animaux et de ses rivières pour prévoir une compréhension de leurs comportements à long terme.

Les gestes de respect se transmettent donc aussi par l'observation. Lors d'une sortie en territoire organisée par l'école secondaire Kassinu Mamu à l'automne 2014, deux orignaux ont été chassés lors de la semaine. Les chasseurs et les aînés ont accroché dans les arbres les parties génitales de l'animal et ont recouvert de branches de sapin ses viscères (fig. 29). Ils ont effectué ces gestes, mais ne les ont pas particulièrement relevés auprès des jeunes. C'est uniquement lorsqu'un jeune a posé la question qu'ils ont expliqué le respect associé à ces gestes.



Figure 29. À gauche, parties génitales de l'original surélevées dans un arbre. À droite, panse de l'animal recouverte de sapinage. Photos C. Delamour, 2014

A la question « pourquoi accrocher les os des animaux dans les arbres », on m'a répondu :

« *C'est pour la chance* » (Aîné 5, juillet 2014).

« *Pour qu'on aille une meilleure chasse. C'est pour ça qu'on accrochait les crânes. Nous avons une grande confiance à cette coutume* » (Aînée 4, octobre 2015).

« *Pour qu'il y ait encore du gibier, c'est pour cela qu'ils le font. Quand ils ne le font pas, ce serait comme si les animaux fuyaient. Quand ils jettent les os partout, le temps de la chasse, il n'y a plus de gibier* » (Aînée 13, octobre 2015).

Honorer les restes des animaux, ne pas jouer avec et ne pas les jeter, entretient les liens de réciprocité entre le chasseur et les animaux. Se trouvant respecté, l'esprit de l'animal continuera à se donner aux hommes et leur portera chance lors de leurs futures chasses.

De plus, comme l'a noté l'anthropologue Marie-Pierre Bousquet chez les Anishinabeg (2002), exposer un animal comme un trophée est loin d'être valorisé. Surélever dans les arbres certains os ou parties animales est même parfois mis de l'avant par les Inuatsh pour se différencier de la chasse des « blancs » qui ne portent pas de respect envers les animaux : « *Si tu ne fais pas ça, les autres vont se moquer de toi et dire que tu chasses comme un blanc* » (Aîné 5, juillet 2014).

Le « respect », c'est également accepter l'animal qui s'est donné à soi. C'est être humble et reconnaître sa dépendance vis-à-vis de lui :

« C'est même avant de tuer l'animal, s'il ne bouge pas, il va te regarder parce qu'il sait que tu en as besoin, il va se laisser aller. Ouais. Ben là, tu es obligé de le tuer. Ça j'ai enseigné ça à mes enfants. Après tu lui diras merci » (Aîné 1, novembre 2015).

En dernier lieu, le respect c'est également ne pas gaspiller les ressources qu'un animal offre. On retrouve dans les *mukushum*, qui sont des festins durant lesquels la viande est partagée, cette nécessité de devoir « tout manger ». Ces *mukushum* ont été très tôt décrits par des « festins à tout manger » caractérisés par le fait qu'aucune viande ne devait être gaspillée sous peine d'offenser les esprits des animaux et de provoquer de futures mauvaises chasses.

L'utilisation du *nimapan* était considérée comme faisant partie des gestes de respect apportés envers l'animal et elle était, en ce sens, liée à la notion de chance. Si l'animal chassé n'était pas remercié en étant transporté par cette courroie spéciale, il ne permettrait plus au chasseur d'avoir de futures chasses fructueuses (Speck 2011). Nous allons maintenant voir que la « chance » pouvait également être associée aux décorations que l'on retrouve sur les *nimapan*.

La notion de chance chez les Ilnuatsh

Lorsque j'ai montré les photos des *nimapan* conservés au NMAI aux Ilnuatsh, ils m'ont affirmé n'avoir jamais vu de courroie de portage décorée de motifs. Seule une aînée a témoigné avoir vu son grand-père porter une courroie de « couleur naturelle » mais décorée de rubans. Il existe au Field Museum de Chicago un exemple de *nimapan* provenant du Lac Saint-Jean décoré de ruban (n°176334) :

« La collection contient un seul spécimen fait de deux pièces de peau d'orignal tannée de 233 cm de long qui s'élargissent au centre avec une largeur de 3 cm. Les deux pièces sont cousues avec de la ficelle au centre de la section élargie. À intervalles, sur toute la longueur, se trouvent des bandes cousues de feutre de laine rouge et de petits morceaux de cordon en soie qui symbolisent les animaux chassés » (Vanstone 1982 : 19).

Lors de la rencontre que nous avons organisée avec Tommy et Sandy Raphaël, cette dernière a demandé à son grand-père s'il y avait une raison pour laquelle le *nimapan* était décoré. Il nous a répondu :

« *C'est pour la chance et pour que cela lui amène à manger* ».

Sandy lui a alors reposé la question, à propos des couleurs :

« *Est-ce qu'il y avait une signification ?* »

Tommy lui a répondu :

« *J'ai oublié le mot... Ah oui papeueu. C'est en lien avec ce que tu veux recevoir, ce que tu demandes* ».

« *Papeueu* » est traduit dans les dictionnaires par « signe de bon augure » (Drapeau 1991, Cooter, 1988). Selon les Inuatsh, c'est :

« *Quelque chose qui va arriver* » (Aîné 8, octobre 2015).

« *C'est que tu ressens quelque chose qui va arriver, comme un rêve* » (Aîné 1, novembre 2015).

Selon une Aînée, le terme peut recouvrir différentes significations :

« *C'est quelqu'un qui dort (qui rêve)* » ; « *Quelqu'un qui reçoit quelque chose par rapport à la chasse* » ; « *Ou c'est sentir qu'il va y avoir de la visite* » (Aînée 8, octobre 2015).

Dans le dictionnaire Silvy (1974), qui date de 1630, *pepeueu* est associé aux gestes de divination : (le 8 représente le son 'ou'):

« *Ni papeδan* : je devine, disant ou faisant quelque chose pour trouver à manger » ;

« *Ni papemiskδan* : je chante pour trouve du castor » ;

« *Ni papeδaskδan* : je devine, disant ou faisant quelque chose pour trouver l'ours ».

Dans le lexique « Eukun Eshi aiamiast ninan. Ute Ulamen-Shipit » (Mailhot et Lescop 1977), il est noté : *Kashashkatast nishtua itueu tshetuti eukunu papeueu* : si le hibou des marais crie trois fois c'est un signe de chance à la chasse.

Ce que Tommy nous a dit pour définir « *papeueu* » est plus précis que les définitions trouvées dans le dictionnaire. Il exprime en effet l'idée que c'est quelque chose qui va arriver, que tu veux

recevoir, et donc que tu demandes. Ce n'est donc pas nécessairement quelque chose de passif, un signe que tu attends ou que tu ne fais qu'observer. Tu le provoques.

Papeueu, c'est donc aussi un signe qui est relié à l'observation de l'environnement, à l'observation de l'éthologie animale et aux changements de temps. L'interprétation des signes dépend des connaissances qu'ont les Ilnuatsh de l'éthologie et de leur milieu naturel. Toute anomalie constitue un signe dont il faut tenir compte. Avec l'expérience, les Ilnuatsh apprennent à interpréter et à cultiver ce type de communications en observant les comportements des animaux. Selon cette interprétation, et contrairement à ce qu'Adrian Tanner (1979 :109) affirmait en disant que les signes divinatoires « apparaissent sans qu'ils ne soient provoqués volontairement », nous rejoignons Harvey Feit qui considère que cette connaissance du futur n'est pas passive mais bien active :

« Ce n'est ni une simple attente ni une spéculation, mais peut constituer un savoir doté d'un degré de certitude substantiel – quoique variable. Cela est dû en partie au fait que ce savoir provient d'êtres 'autres qu'humains' qui peuvent 'savoir pour de bon' ce qui va arriver » (Feit 2000 : 11).

Enfin, dans le dictionnaire de Lynn Drapeau (1991), *Papeuetikueu* signifie : « il dispose les restes du caribou selon les règles dans l'espoir de faire de belles chasses ».

Le respect des règles de bonne conduite observées envers les animaux, induites dans le terme *papeueu*, permet aux Ilnuatsh d'entretenir de bonnes relations avec les animaux, et ce faisant leur chance à la chasse :

« Bonne chance (dans le dialecte du Lac Saint-Jean) se dit *kəməlānto'hət*, qui signifie également " faire bonne chasse", tandis que le contraire se dit *kəmātcinto'hət*, "malchance ou mauvaise chasse" » (Speck 2011 : 79).

Chez les Ilnuatsh, tout comme l'écrit Marie Roué au sujet des Eeyou (Cris) :

« Cette 'chance' mérite des guillemets, car elle n'est pas du tout une réussite due à un heureux hasard. Selon les conceptions des Cris, les animaux se donnent à vous, et les esprits qui en sont responsables les envoient vers le chasseur. La réussite ou l'échec de la chasse sont donc toujours dus aux relations que le chasseur entretient avec des entités spirituelles » (2007 : 176).

En 1634, en se référant aux « festins à tout manger », Paul Le Jeune notait dans ses relations:

« Dans leurs festins, ils jettent parfois quelques cuillérées de gresse dans le feu, prononçant ces paroles, Papeonekou, Papeonekou, faites nous trouver à manger, faites nous trouver à manger » (1979 : 38, 51 et 87). « C'est l'une de leurs grandes dévotions, car ils font ces festins pour avoir bonne chasse (1973 : 84).

Papeueu est donc le signe d'un bon présage, d'une chance attendue et surtout entretenue par les gestes de réciprocité et de satisfaction portés à l'endroit des animaux.

Les décorations observées sur les *nimapan*, mais également sur tout autre objet, font référence à cette chance parce qu'elles constituent la matérialisation des messages reçus en rêve par les esprits animaux et favorisent ce que le chasseur souhaite recevoir : le gibier.

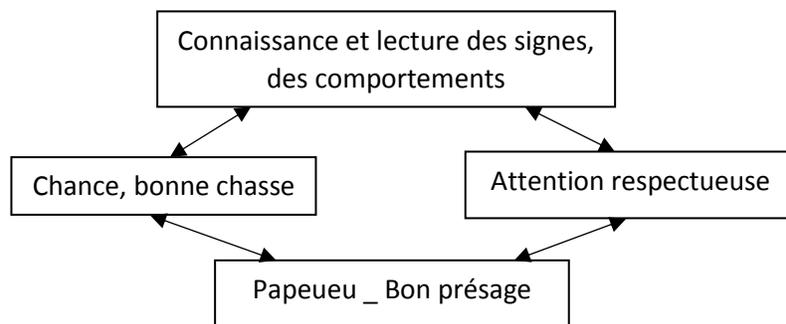
« Le chasseur qui reçoit le rêve accepte la responsabilité de se donner satisfaction à lui ainsi qu'à l'animal en décorant un article, ornemental ou utilitaire, d'un motif destiné à susciter cette satisfaction. Au lac St-Jean, le terme correspondant est *mi'lowe'ltam* « bonne pensée ». Il demande donc à sa femme de prendre des perles ou tout autre matériel utilisé en broderie et de faire quelque chose pour satisfaire l'animal et son propre esprit » (Speck 2011 : 199).

Pour satisfaire l'esprit de l'animal qui s'est donné à soi, et qui potentiellement est utilisé pour réaliser la courroie, on porte attention à cet objet et on le décore :

« *C'est comme quand ils décorent des objets qu'ils se servent, c'est en remerciement qu'ils le font. C'est parce qu'il faut qu'ils en prennent soin. C'est ça la signification des décorations. En remerciement de l'animal qui est mort, qui sert à faire l'outil. C'est pour ça qu'ils le décorent, en reconnaissance de l'animal* » (Aînée 4, octobre 2015).

Les broderies sont réalisées pour remercier l'animal tué ou l'esprit de l'animal. Elles peuvent être lues comme l'incorporation matérielle d'une intentionnalité dirigée vers le gibier puisque ces remerciements sont des intentions visant le maintien de bonnes relations avec les animaux (Ingold 1998, Burnham 1992).

Dans ce réseau relationnel, ces broderies participent à maintenir une attention respectueuse à l'endroit des animaux, ce qui entretient les relations de réciprocité et procure au chasseur de la chance pour ses futures chasses. Cette attention respectueuse passe par la connaissance et la compréhension du comportement des animaux, qui facilite à son tour la lecture des signes et des présages provoqués et envoyés aux humains.



Une coproduction des savoirs très ancienne ?

Selon Speck, il existait un symbolisme relié aux couleurs utilisées pour décorer les *nimapan* qu'il a collectés. Chaque couleur, couplée d'un matériau, aurait été associée à un animal en particulier. Par exemple, l'ours serait associé au noir ou au bleu, le caribou au blanc, le castor au rouge, et le petit gibier au rouge ou au vert.

Les décorations des *nimapan* ont été associées au respect et à la chance du chasseur par les Ilnuatsh, mais la spécificité des couleurs utilisées n'a pas été relevée par mes interlocuteurs, du moins si l'on exclue les échanges que j'ai eus avec l'aîné Gordon Moar.

Lorsque j'ai commencé à m'intéresser aux *nimapan*, plusieurs personnes de Mashteuiatsh m'ont conseillé d'aller en discuter avec Gordon Moar car c'était le seul dont on savait qu'il connaissait la signification des couleurs.

Gordon Moar est un aîné généreux et très respecté dans la communauté. Toujours souriant, il aime transmettre ses connaissances. Il a accueilli pendant plusieurs années des visiteurs étrangers à son campement en territoire, pour leur apprendre la vie des Ilnuatsh. Il accueille et accompagne également depuis plusieurs années les jeunes de l'école secondaire dans leurs sorties en territoire tri-annuelles.

Une journée d'été 2014, j'ai rejoint Gordon sur le site de transmission culturel, le site *Uashassihstsh*, où il travaille durant la saison estivale. Gordon explique notamment le travail des peaux (fig.30). Les Ilnuatsh, comme les visiteurs, aiment écouter les histoires et les connaissances que Gordon prend le temps de raconter.



Figure 30. Gordon Moar qui explique aux touristes comment utiliser son grattoir sur une peau tendue. Photo C. Delamour, 2014

Une fois l'entrevue commencée, nous nous sommes mis à parler des *nimapan*. Il commença à me parler des différentes couleurs :

« Oui, il avait des couleurs en plus là, le noir représentait le gros gibier. Le noir, je pense. Rouge aussi. Le rouge qui représentait le castor. Y'en avait un pour chaque espèce. Et puis la façon qu'on les faisait aussi était très, très différente ».

Lorsque je lui ai demandé d'où il tirait ses connaissances sur les *nimapan*, il me répondit sans aucune hésitation :

« Ça, ça vient de Speck. Mais c'est les familles qui racontaient ces choses-là, c'étaient les familles Napani puis les Basile que Speck a interrogé ici dans les années 30-40, j'imagine à peu près ».

Ce qui paraît être, *a priori*, une simple anecdote est en fait très important pour saisir l'influence qu'a pu avoir et continue d'avoir Frank Speck sur les Inuatsh et sur les connaissances culturelles qui se transmettent aujourd'hui. Je connaissais déjà son importance dans le monde universitaire,

auprès des chercheurs travaillant avec les Innuatsh et les autres groupes algonquiens. Je savais également que ses écrits sur les territoires de chasse familiaux étaient importants pour les négociations territoriales que les Innuatsh poursuivent. Mais lors de l'entrevue avec Gordon, j'ai réalisé la place et le rôle que ses recherches peuvent encore avoir auprès des Innuatsh eux-mêmes et sur la manière dont ils se représentent leur propre culture, matérielle et immatérielle. Les traces des objets inus du début du XX^{ème} siècle sont représentées, en grande partie, par les objets que Speck a collectés ainsi que par les connaissances qu'il a décrites dans ses publications. Speck a participé à façonner l'image et les savoirs qui sont aujourd'hui retenus et transmis sur la culture inue des années 1920-1930.

Gordon, employé dans les programmes locaux de transmission culturelle, m'a transmis des connaissances qu'il a lui-même apprises par le biais des publications de Frank Speck. Les recherches de Speck et les connaissances qui peuvent en être tirées sont aujourd'hui réinvesties par les Innuatsh. La majorité des savoirs se sont transmis en dehors des livres, mais les Innuatsh s'interrogent aujourd'hui sur ce qu'ils lisent, ils en parlent entre eux. Le savoir écrit et la tradition orale deviennent interconnectés et viennent à se mélanger dans la transmission des connaissances au niveau local. Lorsque Gordon m'a confié qu'il tenait ses connaissances de la lecture de Speck, cela ne semblait pas lui poser de problèmes. Comme il le précise, Speck a tiré ses connaissances de « familles d'ici » et cela semble lui suffire pour se fier aux informations qu'il a retranscrites. Les informations publiées par Speck font office de référence et ont parfois la primauté face au savoir des aînés de la communauté.

Après avoir lu l'ouvrage *Naskapi* de Speck, Gordon a fait ses propres recherches sur les *nimapan* qui l'ont également intrigués. Il a interrogé certains aînés de Mashteuiatsh et des Eeyou (appelés aussi Cris) de Mistassini. La famille de Gordon est en effet d'origine eeyou (crie). En plus de parler le nehlueun et le français, il parle l'anglais et l'eeyou (cri). De mon côté, près du tiers des aînés que j'ai rencontré à Mashteuiatsh (6 sur 19) ont affirmé avoir eu connaissance des *nimapan* dans leur famille et de leur usage exclusif associé aux animaux. J'ai donc voulu comprendre la raison pour laquelle cet objet n'avait pas été reconnu par le reste des aînés.

Gordon m'a alors orienté dans la poursuite des recherches. Il m'a en effet confié que si le terme *nimapan* est aujourd'hui oublié à Mashteuiatsh, il est toujours connu chez les Eeyou qu'il a

interrogés. Cela nous a mis sur une nouvelle piste établie en coproduction : il fallait chercher si Speck n'avait pas généralisé un terme et des pratiques ritualisées eeyou à ces courroies de portage qui le fascinaient tant.

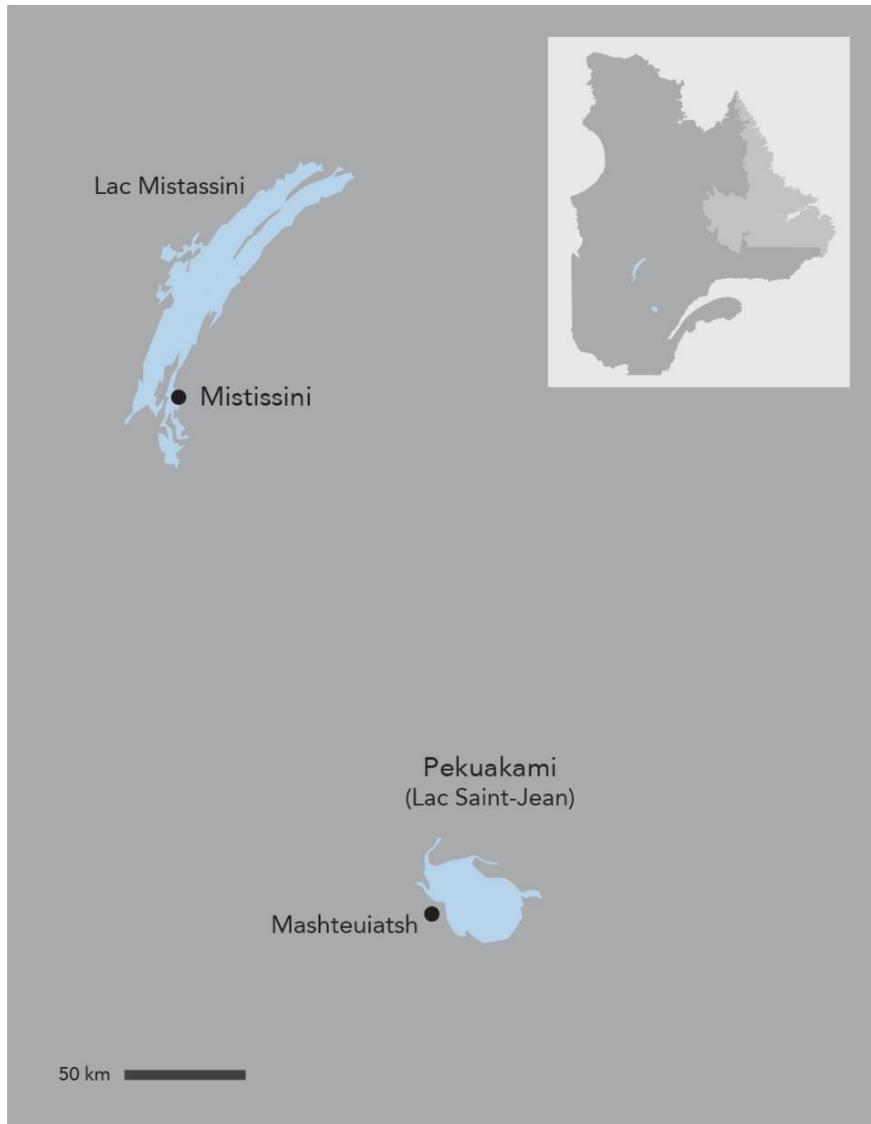
Le terme *nimapan* à Mashteuiatsh

Parmi les cinq *nimapan* que Speck décrit plus longuement dans ses publications (1921, 1935), trois auraient appartenu à des Ilnuatsh du Lac Saint-Jean et deux à des Eeyou de Mistassini (Speck 1930 : 15).

Selon Speck, les *nimapan* du Lac Saint-Jean sont plus ornés que ceux de Mistassini, notamment avec des broderies, des rubans ou encore des fils de laine. Toutefois, la distinction de forme des deux types semble moins manifeste au Lac Saint-Jean qu'à Mistassini. Le *nimapan* de Mistassini est en effet plus fin que les courroies ordinaires alors que le *nimapan* du Lac Saint-Jean ressemble aux courroies ordinaires à bande frontale. Cela ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas eu des courroies spécifiquement utilisées pour les animaux au Lac Saint-Jean, mais peut-être y étaient-elles moins distinctives et plus proches des courroies « ordinaires » ?

Un terme au cœur des échanges entre les Eeyou et les Ilnuatsh

Grâce à son réseau hydrographique ancestral de communication, Mashteuiatsh a toujours été un lieu d'échanges entre différentes nations autochtones, et plus particulièrement entre les Ilnuatsh et les Eeyou (appelés aussi Cris). Les Eeyou occupaient les territoires au Nord-Ouest de celui des Ilnuatsh. Ils avaient ainsi des échanges sociaux, culturels et matériels réguliers (carte 5).



Carte 5. Les Eeyou (Cris) du Lac Mistassini et les Ilnuatsh du Lac Pekuakami. Réalisation Véronique Archambault-Gendron

Les études de Speck illustrent ces échanges puisqu’il compare constamment les pratiques des Ilnuatsh et des Eeyou de Mistassini. Les premiers contacts de Speck avec les Eeyou de Mistassini remontent à 1915 et ont perduré jusqu’en 1930 (Speck 1930 :453). Dans ses publications (1923 ; 1930 ; 2011), il rapporte que ses interlocuteurs descendaient du lac Mistassini au poste de la Baie d’Hudson de Mashteuiatsh, pour leur période annuelle de commerce de deux semaines au mois de juin. C’est donc à Mashteuiatsh que Speck rencontrait le plus souvent les Eeyou de Mistassini.

Dans la mémoire collective de Mashteuiatsh (entrevues et Archives du MAM⁵²), les Eeyou Mistassini se « tentaient » proche du lac, là où est situé l'ancien poste de la Baie d'Hudson (aujourd'hui Poste Canada). Sur les photos de campements Mistassini prises par Speck (1930 : 418), on peut observer qu'ils sont en effet installés sur le bord du lac.

Un des « précepteurs » les plus importants de Speck à Mashteuiatsh, selon ses propres dires, était Joseph Kurtness (ou Ka'Kwa) (Speck 2011 : 13). A cette époque, il était chef de la communauté de Mashteuiatsh (1922-1927), mais il était lui-même natif de Mistassini. Joseph Kurtness a aidé Speck à développer des relations avec certains Eeyous de Mistassini lorsqu'ils étaient présents au Lac Saint-Jean (1930 : 453). Parmi les Eeyou que Speck a rencontrés à Mashteuiatsh et qui y ont aujourd'hui des descendants, nous retrouvons Ka'kwa (décrit comme un chaman), Thoma Ka'kwa, ou encore Thommy (ou Thommie) Moar.

Il y a également rencontré d'autres Eeyou avec lesquels il a longuement échangé sur les *nimapan*, notamment le chasseur Metowe'cic qui lui en aurait donné au moins deux spécimens (Speck et Heye 1921).

Au vu des échanges entre les Ilnuatsh et les Eeyou de Mistassini, et les confusions que Speck fait à plusieurs reprises dans ses publications entre ce qui est ilnu ou eeyou, nous ne pouvons pas exclure la possibilité que Speck ait pu généraliser un terme eeyou pour nommer les « *nimapan* » ilnus.

Au début de nos recherches, nous nous demandions en effet si le terme *nimapan* n'était pas d'origine eeyou (crie).

Sans qu'il n'y ait de véritable consensus à ce sujet, la langue innue est considéré comme un dialecte du complexe linguistique cri-innu-naskapi-atikamekw parmi lequel les différents dialectes sont étroitement apparentés (Drapeau 1991, Brousseau 2011). La variété dialectale de Mashteuiatsh a d'ailleurs conservé certains traits du proto-algonquien, tel que le « l » à la place du « n ». Le *nehluéun* de Mashteuiatsh se rapproche parfois plus de l'eeyou que de l'*innu aimun* parlé par les Innus résidants sur la Côte Nord du Saint Laurent (Mailhot 1975). Les Ilnuatsh de Mashteuiatsh et les Eeyou sont donc, en partie, capables de se comprendre et partagent des termes communs.

⁵² Projet Ueshkatikana : Ceux d'autrefois 1980.

Le terme « *nimapan* » fait bien partie de ces termes communs (*nîmâpân* ou *niimaapaan* en cri, Institut culturel cri : 37). Toutefois, la piste de l'origine eeyou ne peut être confirmée à 100% puisque le terme ne se retrouve pas seulement chez les Inuatsh limitrophes des Mistassini (Silvy 1974), mais aussi chez les Innuatsh de la Côte Nord (Drapeau 1991, Mailhot et Lescop 1977).

Il se pourrait cependant que ce terme ait été entendu par Speck au lac Saint-Jean et qu'il ait été repris plus tard, à travers les publications de l'anthropologue, dans les dictionnaires de langue innue. Je n'ai interrogé que quatre locuteurs innus de la Côte Nord (de Pessamit, Unaman Shipi, Uashat Mak Mani-Utenam). Aucun d'entre eux ne connaissait le terme *nimapan*, mais une enquête plus approfondie auprès d'autres locuteurs serait nécessaire pour déterminer si ce terme aurait pu être utilisé dans ces communautés. Il s'agit en effet d'un terme de la vieille langue, difficile à retracer, et susceptible de n'être reconnu que par les aînés.

Un terme du *shashish nehlueun*

Pour les Inuatsh qui ont déjà entendu le terme *nimapan*, il s'agirait bien d'un terme innu dont l'utilisation se serait perdue. Ce serait un mot de la 'vieille langue', du *shashish nehlueun*, 'le vieux parler', dont certains mots se sont perdus, même auprès des aînés les plus âgés :

« *J'ai entendu ma grand-mère maternelle dire ça. Nimapan. Y'a rien que nos anciens qui disaient ça (...). La langue a changé. Elle a commencé à changer déjà avec nous* » (Aînée 8, octobre 2015).

« *Le grand-père, il disait nimapan, au lieu de dire collier de portage, il nous sortait des mots qu'on avait jamais entendu, c'est des mots anciens* » (Aînée 11, juillet 2014).

A Mashteuiatsh, comme dans d'autres communautés, la perte de la langue s'est amorcée à l'époque des pensionnats, alors que les enfants étaient déracinés de leur milieu pour être scolarisés en français ou en anglais. C'est la fierté de parler sa langue et 'd'être ilnu' qui a été touchée de plein fouet. Certains anciens pensionnaires ont perdu leur langue maternelle. D'autres la parlent encore. Ils ne l'ont pas toujours transmis à leurs enfants par peur qu'ils subissent les mêmes humiliations qu'eux. Ces enfants regrettent aujourd'hui souvent de ne pas parler leur langue maternelle, mais ils portent un regard compréhensif sur la situation de leurs propres parents :

« Ils voulaient nous donner toutes les meilleures chances pour qu'on ne vive pas ce qu'ils ont vécu » (Femme 19, septembre 2015).

Dans les écoles, nous avons vu que le *nehluéun* est enseigné, mais que le temps d'enseignement reste mince, notamment parce que l'école doit respecter les normes scolaires québécoises. De plus, la langue qui est enseignée ne s'attarde pas nécessairement sur les vieux mots du territoire. Le *shashish nehluéun*, la 'langue du bois', est largement valorisée pour ce qu'elle représente : un mode de vie ancestral et des pratiques que les Inuatsh souhaitent renouveler et se réapproprier. Il est devenu un des symboles de la dépossession culturelle des Inuatsh et une partie de leur patrimoine qu'il ne faut pas perdre. Toutefois, puisque le territoire n'est plus fréquenté ni pratiqué aussi régulièrement, les termes anciens reliés à la fréquentation du territoire se perdent et sont de moins en moins parlés :

« Il y'a comme deux langages, quand on est en territoire, pis quand on est ici. Y'a certaines particularités, le shashish nehluéun qu'on emploie en forêt. Il y a des choses qu'on ne fait plus ici, comme aller chercher de l'eau, la ramener à la tente, ça c'est un mot qu'on n'emploie plus ici » (Homme 13, août 2015).

Lorsque le contexte le permet, les aînés essaient au maximum de transmettre ces vieux termes aux jeunes, par exemple lors des sorties en territoire. Simon Buissière-Launière, un jeune homme de 18 ans, guide au musée, m'a raconté avec humour son expérience d'une descente de rivière en canot avec l'aîné Tommy Raphaël. Cela a été pour lui l'occasion d'apprendre certains mots de la langue du bois :

« J'ai eu la chance de faire du canot avec Monsieur Raphaël. C'est tout un monsieur ça, il est rendu à 92 ans je pense. J'embarque avec, il me dit : "T'embarque avec moi mais c'est juste ilnu". Je me dis "Ok..." (rires). Pis là il disait "tasse à droite, tasse à gauche, il vente par en arrière, il vente du nord, il vente du sud". C'est des mots que dans le village t'apprendrais pas. T'as beau avoir des cours à l'école, ils t'apprennent pas "il vente dans le dos, le canot tasse à droite, donne un coup de rame". Mais en forêt, ben tu l'apprends » (Simon Buissière-Launière, août 2014).

Approcher le *shashish nehluen* est aujourd'hui de plus en plus rare. C'est parfois, pour les jeunes générations, un travail de reconstitution des connaissances des différents aînés pour assembler la langue, des savoirs et des savoir-faire reliés à la pratique du territoire.

L'étude du *nimapan* permet de mettre en lumière certains de ces processus de reconstitution des connaissances ilnues, avec les continuités et les ruptures qui définissent leur transmission. Aujourd'hui, à Mashteuiatsh, le terme *nimapan* n'est reconnu que par quelques aînés. Leur usage cérémoniel tel que décrit par Speck n'y est plus attesté.

Pourtant, des gestes (certaines pratiques de divinations telles que la lecture des signes) et des savoir-être (tel que le respect du réseau relationnel humain/non-humain) qui illustrent son usage spécifique envers les animaux se sont transmis. Si ces savoir-être sont encore bien vivants, ils sont cependant en perte de vitesse. A travers un potentiel rapatriement de ces *nimapan*, c'est précisément le renouvellement et la revitalisation de ces savoir-être inscrits au sein d'une relation respectueuse avec les animaux qui sont principalement attendus. Il s'agirait en effet de les revaloriser dans le contexte communautaire.

4. Reformulations et symbolismes actuels des courroies de portage

Aujourd'hui, les *nimapan* ne sont plus utilisés par les chasseurs, mais leur symbolique est réinterprétée de plus en plus, dans des contextes cérémoniels comme celui de la cérémonie des premiers pas.

La courroie de portage « ordinaire » (*miutiapi*), elle, est encore utilisée en de rares occasions en territoire, principalement dans les situations où les véhicules motorisés ne peuvent se rendre :

« Le collier de portage on va l'utiliser pour sortir l'animal, tout dépendant du relief. Si on tue un orignal à deux pieds du chemin, dans un bûcher, on va utiliser les VTT, on va se faciliter la vie, on peut aujourd'hui en 2015. Mais s'il est à 2km dans une montagne, où est-ce qu'il va falloir qu'on coupe des arbres pour se rendre en VTT, ben là au lieu de tout briser la faune pis la flore, on va utiliser le collier de portage. Au lieu d'amener l'animal en une seule pièce, on va le porter en 5-6 morceaux (Jeune adulte 7, novembre 2015).

La courroie demeure, dans les discours, un outil important à avoir avec soi lorsque l'on part en forêt, au même titre que son couteau-croche ou sa hache.

« *D'habitude, quand t'es en forêt, tu en as un personnel, à toi. C'est quelque chose que tu traînes toujours avec toi, même si tu ne l'utilises pas. Ça pis une hache, c'est les deux principales choses, avec ça t'es capable d'aller loin (rires)* » (Homme 13, août 2014).

La courroie de portage est donc intrinsèquement reliée à la pratique du territoire. Elle est toutefois devenue un symbole qui est réinvesti au nom de la tradition et qui a été adapté au contexte communautaire.

Voyons d'abord comme les *nimapan* sont symboliquement réappropriés au sein de pratiques cérémonielles ou initiatiques, puis comment les *miutiapi* sont réinvestis dans les compétitions et les festivités communautaires.

Réinterprétation symbolique des *nimapan* : la cérémonie des premiers pas

A Mashteuiatsh, nous allons voir que la symbolique des *nimapan* est en partie réactualisée lors de la cérémonie des premiers pas. Dans le discours des Inuatsh, il s'agit toutefois des *miutiapi* et non des *nimapan* qui sont utilisés lors de cette cérémonie.

Peu après qu'un enfant ait appris à marcher, une cérémonie est organisée pour souligner le changement entre la période où il reste à l'intérieur de l'habitation familiale et celle qui va lui permettre de passer du temps à l'extérieur (Homme 2, juillet 2014). Avant cette cérémonie, les enfants sont portés dans les bras pour passer le seuil de la porte ou pour aller à l'extérieur. Ce n'est qu'après la cérémonie qu'ils fouleront le sol de la terre et feront leurs premiers pas (Roué 2007).

Comme le fait remarquer l'anthropologue Laurent Jérôme pour les Atikamekw Nehirowisiwok, la cérémonie des premiers pas, tout comme d'autres rites de la première fois, ne semblent pas « avoir retenu l'attention des ethnographes, qu'ils soient missionnaires ou anthropologues, dans leurs descriptions de pratiques rituelles chez les Algonquiens » (2008a :45).

Notons chez les Eeyou (Cris), les descriptions détaillées de la cérémonie des premiers pas (appelée en anglais *Walking out ceremony*) réalisées par Adrian Tanner (1979) chez les Mistassini ou par Marie Roué (2007) chez les Eeyou de Chisasibi. Marie Roué note que cette

cérémonie se nomme *wiyiwiihtihaausuunaanuu* chez les Eeyou de la Baie James, ce qui veut dire « ils l’emmènent dehors » (Roué 2007 :170). C’est alors l’idée du passage d’un espace de vie à un autre qui prévaut. En français, la traduction s’éloigne du sens premier de l’expression eeyou mais « a le mérite de dire avec une certaine économie de moyens l’essentiel de ce qu’est le rituel de cette marche vers le monde du dehors, une cérémonie, et les premiers pas d’un enfant » (*ibid.*).

Les références portant sur les rituels d’initiation chez les Innuatsh ne sont pas nombreuses, voire inexistantes lorsqu’il s’agit des premières sorties de l’enfant à l’extérieur de l’habitation familiale (Jérôme 2008a). Allan Burgesse évoque la sortie de l’enfant au Lac-Saint-Jean, dans les années 1940, et la met en relation avec les saisons :

« Tommie Moar, résident de Pointe Bleue, mais né à Nemeska, décrit une coutume selon laquelle un enfant n’est pas autorisé à faire ses premiers pas à l’extérieur jusqu’à ce que la neige ait recouvert le sol. Un enfant qui commence à trotter pendant les mois d’été est strictement limité à la tente ou au camp jusqu’à ce que l’hiver arrive. Le non-respect de cette coutume, selon Moar, apporterait la malchance sur l’enfant dans son autre vie » (Burgesse 1944 : 12).

Tommie Moar était également d’origine eeyou (crie) et Burgesse finit d’ailleurs son paragraphe en écrivant: « Toutefois, cette coutume semble ne pas être connue au lac Saint-Jean ». La seule mention publiée des premiers pas au lac Saint-Jean infère donc une origine eeyou.

A Mashteuiatsh, il n’existe pas de consensus sur l’origine de la cérémonie des premiers pas. Certains Innuatsh disent que la cérémonie a été adaptée à des pratiques eeyou, d’autres affirment en avoir toujours entendu parler dans leurs familles, d’autres encore affirment que oui, ils « sortaient les enfants » mais qu’il n’y avait pas nécessairement de cérémonie telle que pratiquées aujourd’hui.

Quelle que soit l’origine de cette cérémonie, elle est aujourd’hui de plus en plus pratiquée à Mashteuiatsh, et ce avec beaucoup d’engouement, au sein des familles ou lors des rassemblements communautaires, dans la communauté ou en forêt.

Une des personnalités qui a participé à réactualiser la symbolique du *nimapan* est Gordon Moar, qui m’avait précédemment confié que ses interprétations des couleurs du *nimapan* étaient inspirées de Speck. Gordon Moar réutilise en effet l’interprétation des couleurs du *nimapan* et les associe aux couleurs des rubans installés sur un sapin pour cette cérémonie. En parlant du *nimapan*, il explique :

« On l'utilise à différents âges. Pour le petit qui va venir faire sa première cérémonie et on le fait pour l'adolescent pour ses premières chasses. On va l'utiliser pour la cérémonie des premiers pas. Ça c'est le début de l'enfance, on va dire qu'à ce moment-là l'enfant s'en vient dans un nouveau monde, il est accepté par la communauté, là il fait sa première sortie. Puis à ce moment-là, la communauté va le recevoir comme un grand chasseur parce qu'il va chercher un gibier sous l'arbre qu'on a décoré, avec différentes couleurs. Les couleurs qu'on aime bien utiliser aujourd'hui, je ne sais pas si ça s'utilisait autrefois, mais c'étaient les couleurs qui représentent le monde, les quatre directions, tout ça là. Le rouge, le noir, le blanc, le jaune oui. On voit ici le jaune, le rouge, jaune, rouge ou le vert qui est une manière à représenter le petit gibier⁵³ ».

Dans ses explications des couleurs utilisées pour la cérémonie des premiers pas, Gordon mélange des couleurs symboles de la spiritualité pan-amérindienne (telles que les quatre directions : noir, rouge, jaune, blanc) et les couleurs décrites par Speck, chacune associée au gros ou au petit gibier. A travers des personnes comme Gordon Moar, intéressées à revitaliser certaines pratiques en voie d'être oubliées, les significations symboliques des *nimapan* sont peu à peu réintroduites dans les pratiques locales, et cela même si elles sont utilisées en concomitance avec d'autres symboliques pan-amérindiennes.

A partir de l'observation de deux cérémonies réalisées lors de rassemblements communautaires (printemps 2014 et 2015) et de la littérature existante, revenons sur le déroulement de cette cérémonie. Je n'ai pas pris de photos lors de ces cérémonies. Celles qui illustrent nos propos sont tirées du film « Kapatatau : prenons le portage »⁵⁴.

⁵³ Symboles de la spiritualité pan-amérindienne, les quatre couleurs, le jaune, rouge, noir et blanc, sont celles que l'on retrouve, par exemple, sur la « roue de la médecine » qui symbolise l'interdépendance de toute vie : les quatre saisons, les quatre directions, les quatre peuples (noirs, rouges, jaunes et blancs), les quatre composantes d'une personne (le physique, le mental, l'émotionnel et le spirituel); les quatre royaumes (animal, minéral, végétal et humain) (Ann N. Dapice 2006 : 06).

⁵⁴ Film réalisé par Patrimoine, culture et territoire, Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, [Mashteuiatsh], 2014, 15 min 22 s : https://www.youtube.com/watch?v=y307_rGU3cw&t=14s

La préparation des enfants et de la tente cérémonielle

Les jeunes enfants qui commencent à marcher, à l'âge d'un an/un an et demi, sont habillés de façon qu'on appelle aujourd'hui « traditionnelle », c'est à dire qui renvoie à la période du début du 20^{ème} siècle. Le plus souvent, ils portent des mocassins, des vêtements en peau tannée, en canevas de toile ou en tissu carotté. Le canevas et le tissu carotté, qui datent de l'époque des postes de traite, sont aujourd'hui considérés comme l'archétype des vêtements traditionnels inlus. Les petites filles portent parfois le bonnet traditionnel des femmes fait de coton et de laine (Back 2006). En forme d'ogive, il est de couleur rouge et noire (ou bleue). On retrouve sur ces bonnets le motif décrit par Speck (1915) comme étant « à double courbe », distinctif de la Nation Innu, mais également utilisé chez plusieurs Nations d'origine algonquienne. Comme dans beaucoup de communautés inuatsh, le bonnet est aujourd'hui porté à Mashteuiatsh lors des festivités communautaires.



Figure 31. Bonnet innu. Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh

Les enfants portent également des attributs genrés. Les petites filles portent une hache en bois pour rappeler que la femme a, entre autres, pour rôle de ravitailler le campement en bois. Les petits garçons portent un petit fusil en bois pour rappeler leur rôle de chasseur.

Les vêtements sont confectionnés par les femmes de la famille et les attributs (fusil pour les garçons et hache pour les filles) sont sculptés par les hommes.

Devant la tente « cérémonielle », est installé un chemin circulaire de « sapinage » (branches de sapin déposées au sol) qui part de l'entrée de la tente et finit au même endroit.

A mi-chemin et en face de l'entrée de la tente est installé un petit sapin, décoré par les rubans de couleur décrits plus haut par Gordon Moar.

Le déroulement de la cérémonie

Les enfants sont entourés des adultes et des aînés de sa famille, qui restent sous la tente pendant qu'ils réalisent la cérémonie. Celle-ci commence lorsque l'enfant, garçon ou fille, sort de la tente. Il est guidé par un ou plusieurs parents le long du chemin de « sapinage ».

A mi-parcours du chemin, l'enfant est amené à imiter les activités des adultes. Par exemple, avec son fusil miniature en bois, on fait mimer au petit garçon la chasse d'une outarde. Une fois que le petit chasseur a tiré sur l'outarde, la tête de celle-ci, par un judicieux stratagème, tombe (sur la photo,).



Figure 32. La tête de l'outarde est tenue à une corde par un adulte qui tire dessus pour la faire tomber. Photo tirée du film « Kapatatau : prenons le portage »

On attache l'outarde à une corde tressée au bout de laquelle il y a des rubans de plusieurs couleurs. Cette corde symbolise la courroie de portage. La corde est transmise au petit chasseur qui tire l'outarde jusqu'à la tente le long de la deuxième moitié du chemin symbolisé par le sapin. Dans la description qu'Adrian Tanner donne du cheminement du petit garçon chez les Cris de Mistassini, il observe que « l'enfant doit alors faire le tour de l'arbre dans le sens des aiguilles d'une montre, tout en traînant derrière lui ou en portant dans un *niimuutaan* (sac de chasse décoré) miniature ce qui a été rassemblé » (Tanner 1979 : 91).



Figure 33. Le petit chasseur tire l'outarde jusqu'à la tente. Photo tirée du film « Kapatatau : prenons le portage »

La petite fille suit le même chemin mais elle tient une hache pour couper symboliquement le sapin. Elle porte sur son dos du petit bois de chauffage et/ou du sapinage.

Les enfants rentrent ensuite sous la tente. Le garçon ramène son gibier et la fille met un morceau de sapin à terre et le bois est brûlé dans le feu. Ils sont accueillis par les aînés qui leur souhaitent la bienvenue et les félicitent. Dans un sac de chasse, porté ou non par l'enfant, est conservée une bannique⁵⁵ (sucrée ou non) que la mère ou une femme de la famille a préparée. La bannique est coupée en petits morceaux, que l'enfant distribue aux aînés. Lorsqu'il a fini, il sort de la tente et il va offrir de la bannique aux invités qui sont à l'extérieur.

⁵⁵ Pain innu réalisé avec de la farine sans levain.



Figure 34. Le petit chasseur partage la bannique aux membres de sa famille. Photo tirée du film « Kapatatau : prenons le portage »

La cérémonie se finit par un *mukushum*, festin durant lequel le gibier est partagé entre les personnes présentes.

Les *nimapan* et l'initiation à la chasse et au portage

Parmi les autres rites de la première fois durant lesquels la courroie de portage peut être aujourd'hui utilisée, il existe les initiations aux premières chasses. Celles-ci concernent les individus en âge de réaliser leur première chasse au gros gibier, tel que l'orignal ou le caribou, ce qui peut varier en fonction des individus et des familles (entre 11 et 15 ans). Avant le gros gibier, les jeunes sont initiés à la chasse à travers la trappe du petit gibier (lièvre, martre etc.).

Selon les descriptions de Frank Speck, parmi les *nimapan* conservés au NMAI, celui qui a appartenu à Uanish Raphaël aurait été confectionné spécifiquement pour sa première chasse au caribou.

Selon Tommy Raphaël, nous avons vu qu'en 1920, lorsque Speck a obtenu le *nimapan*, Uanish Raphaël devait avoir 12 ou 13 ans. Le *nimapan* a forcément été confectionné plus tôt puisqu'il aurait été utilisé pour la première chasse de Uanish. Selon ces calculs, Uanish devait avoir au maximum entre 10 et 12 ans pour sa première chasse au caribou.



Figure 35. Nimapan de Uanish Raphaël.

Actuellement, telle qu'elle m'a été décrite, l'utilisation des courroies lors de ces événements initiatiques n'est pas nécessairement ritualisée, telle qu'elle peut l'être pour la cérémonie des premiers pas. Offrir une courroie de portage à un jeune chasseur a toutefois pour but de marquer et de laisser une trace de ce passage à une période où l'individu apprend à devenir autonome, à « devenir un homme ».

De plus, alors que la cérémonie des premiers pas peut aujourd'hui se faire de façon collective, notamment lors des rassemblements communautaires, celle de la première chasse n'est célébrée qu'au sein de la famille, souvent sur le territoire familial.

Puisque les courroies de portage ne sont plus autant utilisées qu'avant, la première chasse n'est pas nécessairement marquée par l'introduction d'une courroie spécifique. Un jeune chasseur, m'a raconté avec humour ce qu'avait impliqué sa première chasse :

« Quand j'ai chassé mon premier orignal je pensais que j'allais avoir le filet mignon. C'est pas ça que j'ai eu. J'ai eu une assiette de tripes, de langue, de mufle. Je l'ai mangé... mais j'ai mis en masse de la moutarde (rires). Ouais, je le fais parce qu'il faut respecter l'animal mais c'est de savoir aussi pourquoi on fait ça. Le mufle c'est caoutchouteux mais la langue c'est bon. Les tripes, c'est comme des saucisses carbonisées, c'est mangeable. Pis le fait de savoir pourquoi tu le manges, c'est encore ben plus bon » (Jeune Adulte 7, octobre 2015).

Sa première chasse a été marquée par « l'assiette du chasseur » et par l'apprentissage du respect de l'animal qui est ici passé par une expérience plutôt caoutchouteuse. La première chasse d'un jeune est marquée de façon différente selon les familles, et certaines d'entre elles ne la célèbrent pas. Pour d'autres, cela peut prendre diverses formes :

« Nous, on prend un fusil, on fait tirer l'enfant dans les airs, pour qu'il entende son premier coup, pour que demain il tire son premier gibier » (Homme 2, juillet 2014).

Les courroies sont également réalisées pour initier les jeunes au portage avec de très petites charges. On leur confectionne de petites courroies et il en est de même, par exemple, pour les rames de canot ou les petites haches.

« Pour les enfants, Papa leur en faisait des petits mais souvent on les gardait pas toutes. Des fois il en faisait avec juste une bande d'écorce pis une lanière de cuir. C'était pour

leur attacher une petite charge sur le dos, surtout quand on allait à l'écorce ou à la racine, ils avaient leurs petits rouleaux d'écorces sur le dos. C'était pas super pesant fait que le collier n'avait pas besoin d'être 'tuché' [sophistiqué] » (Homme 9, août 2015).

L'utilisation des courroies semble toujours avoir été encouragée dans l'éducation des enfants pour leur apprendre les techniques de portage et à faire preuve de maîtrise de soi dans un environnement qui peut s'avérer très dur. Selon les témoignages des Jésuites, les enfants étaient très tôt encouragés à rivaliser dans des exploits de force et d'endurance :

« Ces pauvres petits ont leur paquet, ou leur traisne pour s'accoutumer de bonne heure à la fatigue, et tasche-on de leur donner de l'émulation à qui portera ou traisnera dauavantage (Jésuite 1972 t.1, 1634 : 67).

Aujourd'hui, on peut observer lors de concours de portage organisés dans la communauté, des exploits d'endurance et de force réalisés, cette fois-ci, par les adultes.

Réactualisation des courroies ordinaires (*miutiapi*) lors des concours de portage

Hormis les rares occasions où les courroies de portage (*miutiapi*) sont encore utilisées en forêt ou dans le cadre des cérémonies, leur fonction a été transposée dans les concours de portages (*uiushinanutsh*) qui se déroulent dans la communauté au mois de juillet de chaque année. Je vais présenter ces concours pour analyser, en dernier lieu, ce qu'ils apportent dans la communauté.

Les concours de portage font partie de la mémoire locale. On en trouve mention dès les années 1930 (Archives du MAM). En 1931, des courses de canot et de portage sont organisées durant une « fête » accompagnée de danses et de chants. Les courses seront « institutionnalisées » dans les années 1970 avec les « Fêtes Indiennes » puis les « Fêtes Amérindiennes ». Elles continueront jusque dans les années 1990. Ces fêtes pouvaient durer entre une semaine et dix jours. Elles ouvraient avec une messe en plein air et continuaient avec toutes sortes d'activités et de compétitions (carabine, pigeon d'argile, canot, portage), de repas, de danses et de spectacles.

Aujourd'hui, les concours de portage ont lieu lors du 'Grand Rassemblement' de Mashteuiatsh qui se déroule, depuis 2006, la deuxième fin de semaine du mois de juillet. Lors de ce Grand

Rassemblement, ont lieu le Pow-Wow (célébration festive de danse et de chants au tambour), des concerts, un feu d'artifice, mais également des courses de canot, des concours de portage et un triathlon traditionnel.

Ces activités ont lieu au site de transmission culturelle *Uashassihstsh*, ainsi qu'à différents endroits dans la communauté, tel que dans les rues de la communauté ou au Centre *Amishkuisht* où se trouve l'Aréna (piste de patin à glace qui sert aussi, quand elle n'est pas revêtue de glace, à toutes sortes d'activités)

Le triathlon

Le triathlon est un relais qui se réalise sur la rue principale de la communauté, le long du site *Uashassihstsh*, ainsi que sur le lac. Le triathlon se réalise *en équipe* de 5 personnes. Il y a un triathlon pour hommes et pour femmes.

La première partie du triathlon est réalisée par un seul participant. Il s'agit d'une course de portage de sac de sable (22,5 kg pour les femmes et 45 kg pour les hommes). Le sac est porté sur les épaules, sans courroie de portage. Les compétiteurs courent sur une distance de 0,5 km jusqu'à la baie du site *Uashassihstsh*, où deux autres équipiers embarquent dans le canot pour la deuxième étape.

La course de canot est réalisée à deux sur le *Pekuakami* (lac Saint-Jean) sur une distance de 2,5 km. L'équipe revient sur la berge et se lance alors pour la dernière partie du triathlon qui consiste en un portage de canot sur les épaules, sur une distance de 2,2 km. Ce portage est réalisé par les deux derniers équipiers. L'un d'entre eux porte le canot sur les épaules, l'autre porte les rames. Le reste de l'équipe court à côté pour les encourager tout au long du portage.



Figure 36. Course de canot. Photo C. Delamour, 2016

Les concours de portage

Les concours de portage se déroulent à l'aréna. Il y a trois types de compétition : le portage de vitesse, d'endurance et de charge lourde.

Pour la course de vitesse, les femmes portent 45 kg et les hommes 90kg. Ils portent leur charge sur les épaules, sans courroie de portage. Ils courent sur une piste, dehors, en arrière de l'aréna. Le premier arrivé remporte la course.

Les deux autres courses se déroulent à l'intérieur de l'aréna. Les compétiteurs utilisent leur courroie de portage pour transporter la charge.



Figure 37. Portage de vitesse. Photo C. Delamour, 2016

Le port de charge lourde commence avec 180 kg pour les femmes et 270 kg pour les hommes. Le but est de porter sur une distance de 20 mètres le poids proposé. Du poids est ajouté à la charge tant que le compétiteur le supporte et marche avec. Les charges peuvent monter jusqu'à 350-400 kg pour les hommes et des records peuvent atteindre 550 kg.

La course d'endurance se fait pour les hommes avec une charge de 135 kg et de 90 kg pour les femmes. Les participants ne courent pas. Ils marchent le plus longtemps possible avec cette charge. Ils ne doivent jamais cesser de se déplacer. Les portageurs sont accompagnés d'une personne qui les encourage, les essuie ou leur donne de l'eau. Avant de commencer la compétition, des aînés sont là pour conseiller les participants sur leur technique de portage. Les participants abandonnent au fur et à mesure, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus qu'un. Les portages peuvent durer plus de 30 minutes.



Figure 38. Stacy Bossum, gagnant 2016 du concours d'endurance. Photo C. Delamour, 2016

Selon les portageurs interrogés, ce sont principalement des courroies industrielles, réalisées par des cordonniers qui sont utilisées lors de ces concours. A la dernière édition observée (été 2016), j'ai pu constater pourtant l'utilisation de courroies faites en peau tannée d'original. Dans la communauté, de plus en plus d'ateliers de transmission sont donnés par les aînés et les artisans,

par exemple sur le travail du tannage des peaux. Je reviendrai plus en détail sur ces ateliers dans le chapitre suivant mais, sans pouvoir inférer d'un lien direct entre ces ateliers et les courroies observées puisque je n'ai pas su exactement dans quelles circonstances elles ont été réalisées, on peut tout de même constater que réapparaît la création d'objets, de vêtements ou d'accessoires en peau tannée, souvent brodés ou perlés.

Réutiliser les courroies pour revaloriser les traces ancestrales

Retracer l'origine de la cérémonie des premiers pas ou des concours de portage pourrait représenter une recherche de doctorat en soi, particulièrement lorsque les gens ne s'entendent pas sur le sujet. Mon propos ici est plutôt d'interroger pourquoi les Inuit choisissent actuellement de reformuler, de réinterpréter et de (re)mettre en valeur l'utilisation des courroies de portage. Si les courroies étaient indissociables de la chasse et d'un mode de vie nomade, quelle place leur accorde-t-on aujourd'hui dans le contexte sédentaire des communautés ? Comment sont-elles réinterprétées ?

La revalorisation d'un patrimoine

Les Inuit qui m'ont expliqué l'importance que revêt aujourd'hui la cérémonie des premiers pas à Mashteuiatsh ont insisté sur le fait qu'elle ait été victime des interdictions religieuses proférées par les missionnaires pour convertir les Inuit. La cérémonie du baptême catholique est d'ailleurs parfois perçue comme ce qui a remplacé les pratiques des premiers pas.

Par le biais de la cérémonie des premiers pas et de sa pratique, est aujourd'hui affirmée avec vigueur la reprise de possession que les Inuit recouvrent sur leur patrimoine culturel, matériel et immatériel. Dans cette volonté de décider directement de ce qui est transmis et enseigné, nous observons dans l'utilisation actuelle des courroies de portage une valorisation des aspects relationnels à la fois entre les acteurs intergénérationnels (Jérôme 2008a) et entre les hommes et les êtres spirituels qui dirigent la chasse (Tanner 1979, Roué 2007). Comme le fait remarquer Laurent Jérôme pour les Atikamekw Nehirowisiwok, la cérémonie, intégrée à un contexte communautaire, tend à revaloriser la communication entre les générations et les relations sociales et familiales inscrites « dans la mémoire d'un mode de vie nomade » (Jérôme 2008a : 49). Plus qu'une découverte de ce qui est « dehors », cette cérémonie initie en effet l'enfant :

« Au domaine des rapports entre les hommes et les êtres spirituels qui président à la chasse, peuplent et régissent le monde « naturel ». C'est toute une cosmologie qui se joue, le rituel permettant à l'enfant d'aborder pour la première fois l'autre monde, celui des entités spirituelles » (Roué 2007 : 172).

Les célébrations et les rassemblements communautaires pourraient être envisagés comme des « lieux de mémoire » (Nora 1992) à partir desquels les Inuit s'approprient une occasion de se rassembler, de célébrer les ancêtres et leur mode de vie. L'historien Pierre Nora affirme que les lieux de mémoire, qui se saisissent d'une représentation d'un passé imaginé en la projetant sur le présent, seraient mis en avant à cause d'un manque de mémoire sur laquelle se reposer. Marie Roué répond à cela, en se référant aux célébrations eeyou, que « ce n'est pas le risque d'une disparition totale de la mémoire sociale » qui les pousse à « se mettre eux-mêmes en scène », mais la volonté des aînés de protéger et transmettre leur culture couplée à la volonté des plus jeunes de reconstituer leur histoire culturelle (Roué 2004 : 137).

J'ajouterai qu'en plus de reconstituer une partie de leur histoire, la structure de ces célébrations en favorise la réappropriation et l'adaptation contemporaine. J'ai pu observer qu'il n'existe pas de version unique des cérémonies ou des initiations, et les acteurs ne semblent pas déroutés par ces écarts. Comme le précise l'anthropologue Jean Pouillon (1975, 1991), la répétition des traditions n'est pas nécessairement fidèle : « Il n'existe pas de "modèle" qu'il faudrait reproduire à l'identique » (Pouillon 1991 : 711). Ce ne sont pas des mots ou des gestes dont on se souvient à l'exactitude mais « c'est une structure d'ensemble qui tolère et même favorise une forme de créativité » (Pouillon 1975 :161).

Marcher sur les traces des ancêtres

Aujourd'hui, la plupart des sentiers de portages (*kapatakan*) sur lesquels se déplaçaient les Inuit lorsqu'ils étaient nomades se sont perdus ou ne sont plus visibles. Certains ont été oubliés car les Inuit se déplacent sur leur territoire en véhicules motorisés. N'étant plus pratiqués depuis parfois plusieurs dizaines d'années, les traces des sentiers se sont peu à peu effacées. Certains sentiers ont également été détruits par des chantiers de coupes forestières ou même inondés après la création de barrages hydroélectriques.

Les sentiers de portage (*kapatakan*) demeurent toutefois un symbole des traces laissées par les ancêtres lors de leurs déplacements sur les territoires familiaux. Ils sont la mémoire de cet

ancrage territorial qui inscrit les hommes au centre d'une relation avec les non humains, relation essentielle à l'identité ilnue :

« Tous les animaux font leur portage. Mush (l'original) fait son portage, mashk (l'ours) fait son portage. C'est tout ça, c'est tout l'ensemble, on vient de ces portages, de ces animaux. Quand on vient ici, quand on marche, on sait d'où est-ce qu'on vient » (Homme 18, août 2014).

Les courroies de portage, qui évoquent la vie en territoire, font référence à ces traces ancestrales et inscrivent les Ilnuatsh au sein de cette lignée ancestrale :

« C'est toute notre histoire, depuis plusieurs générations. C'est l'histoire de différentes familles qui ont laissé des traces. C'est l'histoire de notre communauté. C'est l'histoire des ancêtres qui ont vécu, qui sont passés avant nous, ils nous ont ouvert un chemin. C'est comme les kapatakan, ce n'est pas nous qui les avons faits, ce sont nos ancêtres. Ça a été fait bien avant nous. Les objets c'est exactement pareil, ça a été fabriqué bien avant » (Homme 2, juillet 2014).

Alors que les sentiers de portage (*kapatakan*) ne sont plus pratiqués, l'utilisation réactualisée des courroies permet aux Ilnuatsh de continuer à marcher dans les pas de leurs ancêtres, de se réapproprier cette pratique, et cela même au sein de la communauté. Sa pratique compétitive s'est adaptée au mode de vie actuel des Ilnuatsh. Ils n'ont plus nécessairement besoin de cet outil dans leur mode de vie en forêt mais son utilisation comble, et cela paradoxalement dans le village, un besoin de mémoire et de « *communication avec les ancêtres* » (JPV). Tout comme avoir « la bosse du canot » était une fierté pour les hommes qui l'avaient développée, les compétitions de portage évoquent la fierté avec laquelle les portageurs réalisent cette pratique ancestrale ilnu :

« Nos ancêtres ont porté ça, ils l'ont tiré. Porter, c'est fort, c'est nous rappeler d'où est-ce qu'on vient » (Homme 18, juillet 2015).

Conclusion

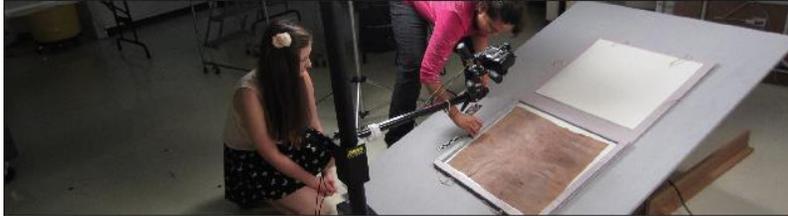
L'étude du *nimapan* nous a permis d'approcher le réseau de relations ontologique dans lequel s'inscrit son utilisation. Aujourd'hui, le *nimapan* n'est plus utilisé tel qu'il était décrit il y a une centaine d'années par Speck, mais les principes et les savoir-être auxquels il est rattaché sont toujours véhiculés. Son étude nous a d'ailleurs permis d'approfondir la compréhension de principes ilnus relatifs aux personnes autres qu'humaines, tels que la lecture des signes divinatoires, l'attention respectueuse et la notion de « chance ». Cette première lecture du contexte ontologique d'attention respectueuse nous permettra d'analyser et de croiser, dans la troisième partie, les conceptions de respect et de sacré.

Aujourd'hui, la courroie de portage (*muitiapi*) que Speck décrivait comme « ordinaire », par opposition aux *nimapan*, devient à travers les réactualisations communautaires un moyen de réinvestir le réseau relationnel établi entre les humains et les non-humains. Il s'agit moins d'établir des relations avec les animaux, mais de se réapproprier ces traces relationnelles laissées par les ancêtres. En cela, si l'utilisation spirituelle des *nimapan* n'est plus attestée telle que décrite dans le cadre d'un mode de vie nomade, les Inuit actualisent les courroies de portage ordinaire pour engager de nouvelles formes d'utilisation spirituelle qui répondent à un contexte et à des besoins communautaires. Ces courroies de portage revêtent désormais un statut symbolique qui tend à valoriser l'aspect relationnel entre les générations, entre les Inuit et les animaux, mais également avec les traces laissées par les ancêtres.

Enfin, nous avons vu que le *nimapan* est aujourd'hui un témoin matériel des échanges culturels et linguistiques qui ont façonné, depuis sa création, la communauté de Mashteuiatsh. Il s'inscrit particulièrement au centre d'un réseau d'échanges sociaux et culturels entre les Inuit et les Eeyou de Mistassini. À ce titre, son étude permet de mettre en lumière les difficultés qu'il peut y avoir à établir des frontières rigides dans l'attribution d'une affiliation culturelle des objets. Son étude nous servira, dans la troisième et dernière partie, à illustrer et à analyser les procédures de légitimation de cette affiliation dans la demande de rapatriement des Inuit de Mashteuiatsh.

Chapitre 5. Mushianiakup ou un manteau en peau d'orignal

TSHIUE-NATUAPAHTETAU
KIGIBIWEWIDON



« Ce voyage m'a énormément marquée.
Nous avons eu une chance incroyable.

Être en contact avec des objets qui viennent d'ici, des objets que la plupart des gens de la communauté ne verront jamais. En profitant de la grande expertise de ceux qui nous ont accueillis, nous nous sommes ouverts à un univers d'apprentissage immersif.

Je vais garder à jamais ces merveilleux souvenirs. »

GABRIELLE PAUL

NIKANISHK.CA

Figure 39. Poster de Gabrielle Paul

Ce chapitre porte sur l'étude d'un manteau en cuir d'orignal conservé au NMAI. Une partie de son contenu est paru dans l'article « *Tshiheu. Le battement d'ailes d'un passeur culturel et écologique chez les Pekuakamiulnuatsh* », co-écrit avec Marie Roué, Élise Dubuc et Louise Siméon (Delamour *et al.* à paraître). Le contenu de l'article, qui se concentre sur les motifs du manteau, a été réutilisé et retravaillé pour la rédaction de ce chapitre.

Le style vestimentaire innu a connu des évolutions au gré des contacts culturels. Dès les premiers échanges avec les Européens, les Innuatsh se sont appropriés des matériaux et des styles qui ont peu à peu modifié leurs vêtements en peau et en fourrure. Ces appropriations furent le fruit de préférences esthétiques, mais aussi les conséquences du système de traite de fourrure qui provoqua une diminution des ressources premières disponibles pour le travail des peaux, et une réduction du temps alloué aux activités extra-cynégétiques. Aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles, durant les politiques d'assimilation, porter des vêtements de peau fut de plus en plus synonyme d'humiliation. Les Innuatsh ont alors progressivement abandonné ces vêtements au profit des tissus mercantiles achetés aux postes de traite. Aujourd'hui, symboles identitaires très forts portés et de nouveau incarnés, les vêtements de peau accompagnent les célébrations et les pratiques sociales, culturelles et politiques, à l'intérieur et en dehors de la communauté.

L'étude du manteau conservé au NMAI, illustre, à travers ses motifs très spécifiques d'insectes, des connaissances innues jusque-là peu documentées, et rend compte d'évolutions stylistiques relatives à son statut de manteau de chef.

Pour exposer la riche histoire du manteau conservé au NMAI, et des motifs qu'il arbore, je les replacerai dans les réseaux d'interaction socio-historiques, familiaux, territoriaux, écologiques et ontologiques au sein desquels ils étaient insérés. Quelles influences l'étude du manteau, de sa coupe et de ses motifs nous permet-elle d'observer ? Quelles spécificités innues l'étude des motifs de naïade de libellule nous permet-elle de mettre en exergue ? Quelle est la place des libellules dans les savoirs et les pratiques des Innuatsh de Mashteuiatsh, et des relations interspécifiques associées, notamment avec les poissons. Parfois oubliées au gré de l'évolution du contexte socio-historique et colonial, les connaissances relatives aux vêtements en peau et aux motifs animaliers sont aujourd'hui reconsidérées. Nous verrons en dernier lieu que le manteau et ses

caractéristiques ornementales peuvent devenir des symboles de réappropriation identitaire et des supports d'innovation créatrice.

1. Histoires et généalogies du manteau



Figure 40. Manteau NMAI N° 146930.00. Photos Gabrielle Paul

Le manteau conservé au NMAI de Washington est en cuir tanné et boucané d'orignal (*Alces americana*). Une étude technique approfondie n'a malheureusement pas pu être réalisée. Du col à la base, le manteau fait approximativement 92 cm de long et 60 cm de large. Il est formé de deux pièces principales pour le corps, couvrant le dos et le devant, d'un col plat, et de deux manches couvrant les bras jusqu'aux poignets. Le manteau tombe à mi-hauteur des cuisses. Trois peaux ont été nécessaires pour réaliser le manteau : une pour le devant, une pour le dos et une troisième pour les manches et le col. Les deux pièces sont cousues sur les bords latéraux et il existe une couture d'assemblage sur les épaules. Pour ce qui nous a été possible de voir, les coutures sont réalisées à la main.

De courtes franges ornent les coutures latérales des deux côtés, les épaules, tout le tour du bas du manteau, ainsi que le bas de la couture latérale des manches. Les emmanchures sont droites. Le

manteau présente une ouverture à l'encolure permettant de passer la tête. Son encolure est arrondie et bordée d'un liséré de coton rouge qui maintient le col en place et d'une broderie au point de chaînette vert. Le col est bordé d'une double broderie au point de chaînette jaune et rouge. De chaque côté, le haut des emmanchures est recouvert d'une pièce de tissu feutre rouge ciselé, à la manière d'épaulette. Deux motifs sont brodés en rouge, jaune et vert. Le premier est brodé en symétrie sur chaque pointe du col ; le deuxième est centré, sous l'encolure, à la hauteur du sternum.



Figure 41. Motifs du manteau NMAI N° 146930.00. Photo C. Delamour

Le manteau conservé au NMAI a été acquis en 1926 par Frank Speck. Pour reconstituer une partie de son histoire de vie, j'ai recoupé les informations mentionnées par Speck dans ses notes manuscrites conservées au NMAI (consultées au centre d'archives de la SHAM), les données généalogiques relevées au Centre d'archives de la SHAM et les témoignages recueillis lors d'entrevues auprès des Inuit.

L'interprétation relative à l'origine du manteau n'est pas univoque et demeure toujours en discussion au sein de la communauté.

Frederik Johnson, qui accompagnait parfois Speck lors de ses séjours de terrain lorsqu'il était son étudiant, a photographié deux hommes portant le manteau. Il existe six photos d'un homme identifié comme étant Luc Siméon (à gauche) et deux photos d'un homme identifié comme étant René Basile (à droite).



Figure 42. À gauche, Luc Siméon (N14801). À droite, René Basile (N14807). Photos Frederic Johnson. NMAI photoservice

A priori, ces photographies ne nous indiquent pas en elles-mêmes l'origine du manteau, ni que ces deux individus aient eu un lien direct avec le manteau.

Un autre élément a orienté les recherches : les notes manuscrites de Speck conservées au NMAI, datées du 20 avril 1926, où il est indiqué :

« Il [le manteau] a appartenu à un ex-chef des Montagnais du Lac St Jean, mais a été fait et décoré par sa femme qui était la fille d'un chef Tête de Boule [Atikamekw] » (Archives du NMAI, List of specimens, 20 avril 1926 : n.p.).

A la lecture de cette information, j'ai cherché à savoir si Luc Siméon et René Basile pouvaient avoir un lien avec un « ex-chef Montagnais du Lac Saint-Jean » marié à une femme dont le père était un chef Atikamekw.

Luc Siméon



Figure 43. Luc Siméon. De gauche à droite NMAI N14802, N14803, N14804, N14806. Photos Frederic Johnson. NMAI photoservice

Luc Siméon (1860-1931), représenté sur les photos, n'a pas été chef mais il était bien le petit-fils de l'ex-chef Siméon, chef du Lac-Saint-Jean dans les années 1830-1840⁵⁶. La femme de « l'ex-chef » Siméon était Charlotte Uabistan (Uapistan). Je n'ai pas réussi à trouver d'informations sur les parents de Charlotte.

Chef Siméon — Charlotte Uapistan



Luc Siméon (?-1900) — Catherine Dominique (1848-1887)



Luc Siméon (1860-1931) — Sophie Connolly

La femme de Luc Siméon était Sophie Connolly et leurs descendants font aujourd'hui partie de plusieurs familles de Mashteuiatsh.

⁵⁶ Louise Siméon a trouvé mention du chef Siméon dans les documents d'archives du Poste de traite de Chicoutimi (Archives de la Compagnie de la Baie d'Hudson B 36 D 18_Chicoutimi 1874-1885).

René Basile



Figure 44. René Basile. NMAI N14807. Photo Frederic Johnson. NMAI photoservice

Selon ses nièces et ses neveux actuels⁵⁷, René Basile (1907- 1979) était célibataire et n'a pas eu d'enfants.

René Basile n'a pas été chef, mais son père, David Malec (1870-1955), aurait été « 3^{ème} chef »⁵⁸ dans les années 1880-1890. David Malec s'est marié en 1900 à Délima Boivin, fille de Louis Boivin et de Marie Charles Rikatiti.

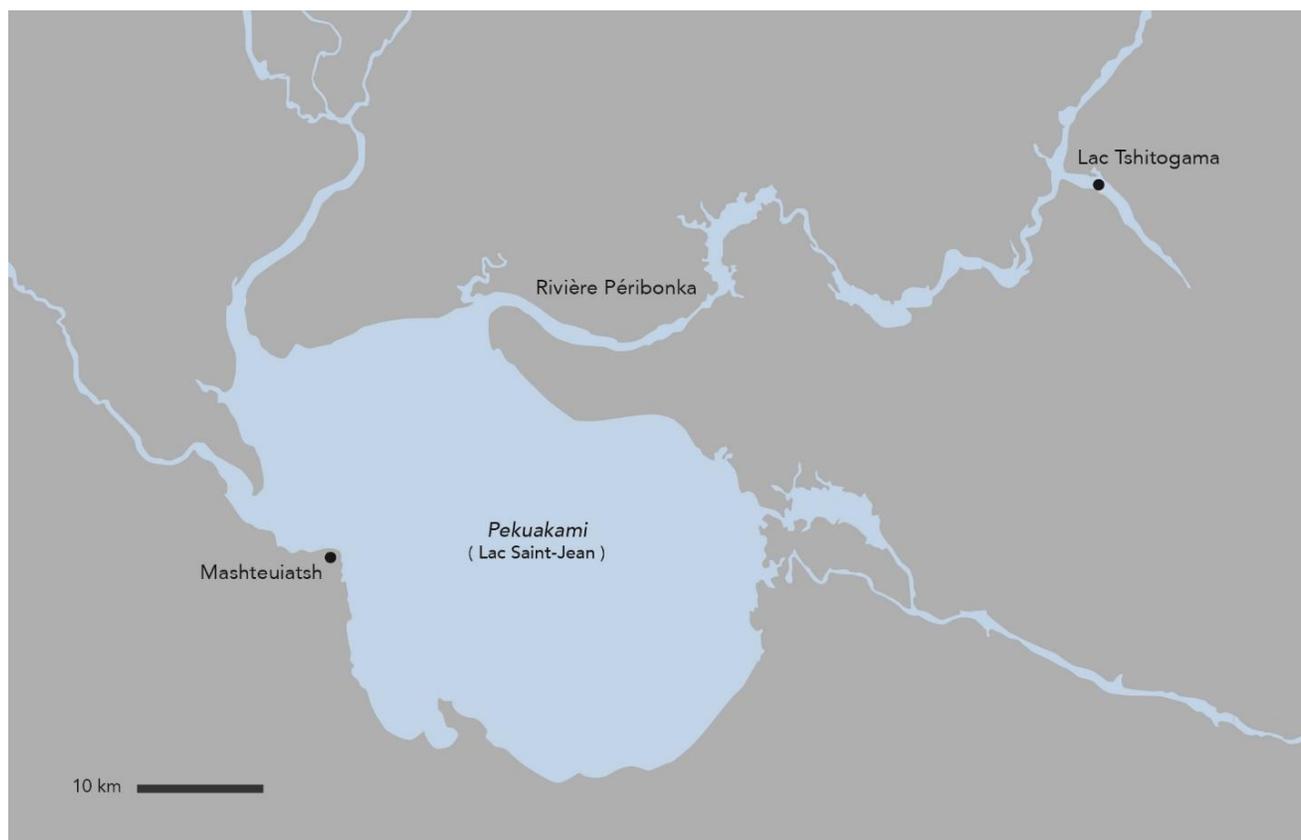
⁵⁷ Entrevues réalisées en 2015 avec des membres de la famille Basile et Basilish. La famille Basile est apparentée à la famille Basilish, qui signifie « petit Basile ».

⁵⁸ Dans les données relevées dans les archives du Centre de documentation de la SHAM (73-14375/5528), dans une lettre de 1895, L.E. Ottis, Agent des Affaires Indiennes, écrit que « Les chefs de la tribu des Montagnais de la Pointe Bleue sont François Jourdain (1^{er}) et Basilish (2^{ème}), et Malec Basile (3^{ème}). J'ignore par quelle autorité ils ont été nommés. Depuis que je suis ici, ils ont toujours été reconnus comme tels ». David Malec Basile était un des conseillers du chef Mathieu Jourdain en 1907. Il est demeuré dans la mémoire locale comme un chef.

Je me suis interrogée sur les raisons pour lesquelles Luc Siméon et René Basile étaient tous deux pris en photos avec le manteau. Est-ce simplement le hasard des circonstances ? Avaient-ils des liens d'amitié ou familiaux ? Fréquentaient-ils les mêmes territoires ?

Les entrevues m'ont permis de constater que les familles Siméon et Basile sont lointainement affiliées. Par exemple, pour les membres de la famille Basile que j'ai pu rencontrer à Mashteuiatsh, René Basile et Luc Siméon étaient tous deux leurs oncles : leur père étant un Basile et leur mère une Siméon.

A l'époque de la présence de Frank Speck au Lac-Saint-Jean, dans les années 1920-1930, Luc Siméon occupait les territoires aux alentours du lac Tshitogama (carte), sur la rivière Péribonka, au nord-est du lac Saint-Jean (Speck 1927 : 388).



Carte 6. Le lac Saint-Jean et le lac Tshitogama. Réalisation Véronique Archambault-Gendron

Sur le territoire du lac Tshitogama, nous avons rencontré l'arrière-petite-fille de Luc Siméon qui y vit encore la plus grande partie de l'année. Elle a aujourd'hui 71 ans:

« Je sais que d’après mon grand-père pis mon père, ils disaient qu’ils fabriquaient leur linge [vêtements] eux-autres mêmes, dans le bois. Il ne descendait pas en ville lui, il restait tout le temps dans le bois. (...) Luc Siméon se tenait là avant, c’était son territoire de chasse aussi là, au lac des Habitants⁵⁹. Mon père m’a tout le temps dit qu’il allait voir mon arrière-grand-père là, qu’il était campé là. Mais ça fait longtemps de ça, y’avait pas de village dans ce temps-là » (Aînée, lac Tshitogama, juillet 2014).

Selon ce témoignage, les membres de la famille de Luc Siméon portaient les vêtements (« le linge ») qu’ils confectionnaient eux-mêmes. D’après son arrière-petite-fille, Luc Siméon parcourait toute l’année ses territoires de chasse et ne revenait que très peu au village. Les photos dans la communauté ont été prises quelques années avant son décès (1931).

René Basile parcourait plutôt les territoires de la rivière aux Ecorces, au sud-est du lac Saint-Jean (Speck 1927 : 402). La rivière Péribonka et la rivière aux écorces ne sont pas voisines. Toutefois, dans les années 1930, les membres de la famille Siméon, qui occupaient les territoires de la rivière Péribonka, étaient amenés à y côtoyer certains membres des familles Basile, Germain ou encore Dominique (Burgesse 1945).

« Les voisins du nord et du sud sur la rive ouest de la rivière Péribonca sont Joseph Basile et Antonio Simeon. Frontière de l’est, sources de la rivière à Michel. Les voisins du nord et du sud sur la rive est de Peribonca sont Joseph Basile et Paul Dominique »⁶⁰ (ibid.: 8).

Nous verrons au fil du chapitre que les informations qui nous ont permis d’approfondir l’étude des motifs brodés sur le manteau ont été recueillies par et auprès d’une partie de la famille Siméon, depuis les années 1980. Plusieurs entrevues et données d’archives dont nous traiterons me laissent ainsi penser que les connaissances sur le motif et sur l’interprétation qui lui est rattaché sont davantage relatives à la famille Siméon.

⁵⁹ « La localité appelée lac des Habitants comprend la partie nord du Canton Labrecque et une étendue sans nom particulier allant jusqu’au lac Tshitogama. Elle est limitée du côté ouest par la rivière Péribonka » : (<http://www.ville.lamarche.qc.ca/municipalite/historique>).

⁶⁰ Traduction de : “The neighbors to the north and south on the west bank of the river Peribonca are Joseph Basile and Antonio Simeon. Eastern boundary, headwaters of rivière à Michel. Neighbors to north and south on east bank of river Peribonca are Joseph Basile and Paul Dominique”.

2. Styles et habitudes vestimentaires innus

Les manteaux Innuatsh-Naskapi en peau de caribou, délicatement peints, ont fait l'objet d'études comparatives riches en documentation, telles que celle de Dorothy Burnham (1992). Ils sont souvent donnés comme exemples du style vestimentaire des Innuatsh-Naskapis (Brasser 2009, Karklins 1993, Harrison *et al.* 1988, Feest 1994, Berlo et Phillips 2006, Thompson 2013). Or, ils ne sont pas nécessairement représentatifs de l'ensemble vestimentaire innu, tel qu'il a été décrit dès les premiers contacts.

En dehors des manteaux en peau de caribou, les vêtements innuatsh datant d'avant 1800 demeurent assez rares dans les collections muséales (Penney 1998 : 59). Il est donc nécessaire de se référer à d'autres sources pour avoir une meilleure idée du style vestimentaire des Innuatsh avant 1800. L'étude remarquable de Marc Laberge (1998) analyse et regroupe les différents textes et sources des auteurs du 16 au 18^{ème} siècle⁶¹ pour reconstituer et illustrer le style vestimentaire, les ornements corporels ou encore les coiffures des différents groupes algonquiens. Mon ambition n'est pas ici de présenter l'histoire évolutive des vêtements innuatsh, mais seulement donner au lecteur une idée des vêtements, et plus particulièrement des vêtements de dessus⁶² portés par les Innuatsh à l'arrivée des Européens pour comprendre quelles sont les influences qui ont pu inspirer la réalisation du manteau du NMAI.

Depuis l'arrivée des colons français, les vêtements innuatsh avaient évolué, à la fois dans le style, les coupes, les motifs, l'utilisation de matériaux mais également, semble-t-il, dans les différenciations genrées et statutaires auxquels ils renvoient.

A l'arrivée des Européens, il semble qu'il était difficile de distinguer les différentes nations algonquiennes du Québec simplement par leurs vêtements (Laberge 1998 : 92, Charlevoix 1976). Il se peut toutefois que les distinctions vestimentaires n'aient été significatives qu'au travers de

⁶¹ Marc Laberge a étudié l'iconographie ancienne, l'archéologie et les documents écrits d'explorateurs, de voyageurs, de missionnaires ou de coureurs des bois.

⁶² Pour d'autres informations sur les vêtements des parties inférieures, les accessoires, les ornements, les chaussures etc., à l'époque du contact, voir Laberge 1998 ou Thompson 2013.

détails que seuls les initiés connaissaient et comprenaient. Les observateurs européens n'étaient peut-être pas à même de reconnaître ces différences.

De la même manière, les écrits indiquent qu'il ne semble pas y avoir eu de différences importantes entre les vêtements portés par les hommes et ceux portés par les femmes :

« Une femme pouvait tout aussi bien porter un vêtement d'homme et inversement un homme un manteau de femme » (Le Jeune 1973 : 139, Laberge 1998).

Les missionnaires étaient par contre toujours très étonnés de la résistance des hommes au froid et, de façon générale, les femmes étaient plus couvertes (Le Jeune 1973, Laberge 1998).

Le plus souvent, les Autochtones portaient des vêtements amples réalisés à partir de peaux tannées ou de fourrures de différents animaux, comme l'original, le caribou l'ours, le renard, le cerf, la mouffette, le castor etc. (Laberge 1998). Au 17^{ème} siècle, on retrouve tout autant, sinon plus, mention de vêtements en peau d'original qu'en peau de caribou (Le Jeune 1973, Jésuites 1972 t1 : 1626 : t4, 1634 :47). Selon les saisons, la superposition des couches était plus ou moins importante et, lorsque les vêtements étaient en fourrure, celle-ci pouvait être portée à l'envers ou à l'endroit.

Pour décrire les vêtements de dessus des Algonquiens, il est souvent fait mention de robes, de camisoles, de tuniques, de capot, de casaque ou de longs manteaux. Ces vêtements étaient souvent sans manches ou à manche détachable « sinon quand il fait grand froid » (Champlain vol 3 : p 131 dans Burnham 1992 : 5, Le jeune 1973 : 139, Boucher 1964 : 92). Au 16^{ème} et 17^{ème} siècle, la camisole était « un vêtement court, à manche, porté sur la chemise », tandis que le capot était « un manteau d'étoffe ou de fourrure », et la casaque « un vêtement de dessus à larges manches » (Laveaux 1820 t.1 dans Laberge 1998 : 92).

Assez rapidement, les habitudes vestimentaires et ornementales des Autochtones ont été influencées par celles des colons européens⁶³. Dans un premier temps, ces échanges de biens et de styles passèrent par les dons et cadeaux diplomatiques échangés avec les Français puis, dans un deuxième temps, par l'économie de la traite des fourrures.

⁶³ Les habitudes vestimentaires des Européens ont également été largement influencées par celles des autochtones. Pour des études se référant à ces échanges, voir Issenman et Rankin 1988, Issenman 1997.

Ces échanges étaient donc, à l'arrivée des Européens, indissociables de la diplomatie. Comme le constate l'historienne spécialiste de l'époque coloniale Emma Anderson (2009), les objets échangés étaient, en partie, la représentation matérielle des ententes et des alliances avec les Français :

« Le commerce des Innus avec les nouveaux venus européens était conceptuellement fondé sur des modèles pan-amérindiens établis de longue date considérant l'échange économique comme l'expression d'une alliance politique et militaire entre groupes autonomes. L'échange de marchandises était perçu non comme une activité économique réalisée par des individus mais plutôt comme un pacte politique officiel destiné à sceller des alliances entre corps politiques autochtones indépendants étant donné qu'il n'y avait jamais d'échanges commerciaux entre ennemis mais sur la base d'affinités réelles ou potentielles » (Anderson 2009 :67).

Vers la fin du 17^{ème} siècle, le commerce de la traite des fourrures a commencé à introduire des produits et des biens européens. En contexte franco-autochtone, les dons et les cadeaux devinrent des moyens économiques de troc qui permirent aux marchands français d'obtenir pour une somme dérisoire des fourrures de grande valeur (Anderson 2009 : 67 ; Davis 2000 : 81). Les Innuatsh ont toutefois rapidement compris la valeur monétaire des marchandises. Ayant saisi les règles de négociation compétitives et la dynamique des rivalités commerciales, les Innuatsh manipulèrent adroitement l'approvisionnement en fourrures de manière à obtenir un avantage commercial maximal « refusant souvent d'entreprendre les négociations jusqu'à ce que plusieurs navires européens fussent présents, de façon à faire grimper les prix de leurs marchandises » (Anderson 2009 :69).

Des postes de traite à la sédentarisation : un processus de colonisation

En 1674, le roi de France fait du territoire du Saguenay un « Domaine royal », un territoire réservé uniquement au commerce des fourrures. Ce territoire réservé a été appelé successivement 'Traite de Tadoussac', 'Ferme du Roi', 'Domaine du Roi', 'Postes du Roi' (Simard 1979). La limite sud du territoire était une ligne qui reliait l'Isle-aux-Coudres (comté de Charlevoix) et la source de la rivière Metabetchouan ; la limite nord était la ligne de partage des eaux entre le fleuve St Laurent et la Baie d'Hudson (*ibid.*)⁶⁴.

⁶⁴ Sur la Côte nord, le domaine s'étendait depuis le cap des Cormorans en bas de la rivière Moisie jusqu'à la pointe nord-est de l'île aux Coudres.

Le Domaine du Roi possédait le monopole commercial des fourrures et les revenus revenaient au roi de France. En 1802, la Compagnie du Nord-Ouest obtient la location du Domaine jusqu'à sa fusion en 1821 avec la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH). En 1822, la CBH perd les droits au profit des traiteurs indépendants, mais les rachète en 1832 (Ratelle 1987). L'année 1842 marquera la fin du monopole de la CBH et de ses postes de traite.

Au sein de ce domaine réservé, c'est avec la création du poste de traite de Tadoussac (1652-1842) que débute dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean l'installation du commerce des fourrures (Simard 1979).

La mise en place des postes de traite a toujours obéi à des facteurs géo-économiques. Pour recueillir une quantité suffisante de fourrures, les postes étaient installés aux lieux traditionnels de rencontres et à la convergence des routes amérindiennes. Les postes qui ont eu le plus d'influence sur les Inuit sont ceux de Chicoutimi (1671-1856), de Metabetchouan (1676-1880), de l'Asuapmushuan (1689-1851), et enfin celui de Pointe Bleue (Mashteuiatsh) (1866-1878)⁶⁵.

La traite des fourrures s'est appuyée sur la conversion au christianisme des Amérindiens pour assurer son succès, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre suivant. Il est toutefois intéressant de souligner que, tant que le Domaine du Roi était actif (jusqu'en 1842), les missionnaires devaient s'abstenir de tout projet visant la sédentarisation des Autochtones, via l'agriculture par exemple, car le nomadisme était la clef de voûte de la traite des fourrures (Simard 1980 : 38, Anderson 2009 : 79).

À partir de 1840, date à laquelle la colonisation est officiellement ouverte dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean (Pelletier 2012 : 64), des terrains sont vendus dans les secteurs de Tadoussac, du Saguenay, et du sud du lac Saint-Jean. La coupe du bois et l'agriculture connaissent une croissance fulgurante. Elles rendent difficiles le nomadisme des Inuit et leurs

⁶⁵ Le poste de **Chicoutimi** (1671-1856) marquait le début de la route du portage qui conduisait au lac Saint-Jean et à Mistassini. Il fut un centre missionnaire et un des postes principaux de la région. En 1676, un peu plus dans les terres, est créé le poste de **Metabetchouan** (1676-1880). L'établissement français est abandonné entre le 18^{ème} et le 19^{ème} siècle et sera repris en 1821 par la Compagnie de la Baie d'Hudson qui l'exploite de façon intensive jusqu'en 1880 (Parent 1985). En 1875, la chapelle des Oblats de Marie Immaculée sera transférée de Metabetchouan à « **Pointe-Bleue** », nom alors donné à Mashteuiatsh.

activités de chasse et de pêche (Beaulieu 1997 : 102). Le gibier se fait rare et cette rareté cause de nombreuses famines.

Les Inuatsh dénoncent la spoliation de leurs terres par plusieurs pétitions envoyées au gouvernement entre 1844 et 1850, et demandent des denrées de subsistance pour compenser leurs mauvaises chasses (Simard 1980, Charest 2001 :48). Ils demandent, outre des compensations financières, qu'une partie de leur territoire soit réservée et protégée pour leur usage propre (*ibid.*). Dans le même temps, pour laisser cours à l'exploitation forestière, les autorités sont convaincues qu'il faut inciter les Autochtones à se regrouper en villages et à adopter un mode de vie agricole (Beaulieu 1997 : 101). En 1851, le Parlement du Canada adopte *l'Acte pour mettre à part certaines étendues de terre pour l'usage de certaines tribus de sauvages*. C'est la création officielle des réserves au Canada. En 1853, l'État attribue aux Inuatsh du Saguenay-Lac-Saint-Jean deux réserves : une de 4000 acres (16,18 km²) pour ceux qui occupent le canton de Métabetchouan, et une de 16 000 acres (64,74 km²) pour ceux qui sont à proximité de la rivière Péribonka (Simard 1980, Beaulieu 1997).

En 1856, les autorités canadiennes déplacent les sites « réservés » dans les limites du canton de « la Pointe Bleue ». A partir de 1866, le poste de traite de la CBH **de Mashteuiatsh** commencera à prendre le relais de celui de Metabetchouan (Simard 1980).

« Etre dans le bois pour la fourrure, ce n'est pas vivre, c'est survivre » (Homme 9, été 2015).

Devoir vivre de la traite des fourrures a entraîné des modifications considérables quant aux modes de vie des Inuatsh. Comme le souligne le dernier titre : « Etre dans le bois pour la fourrure, ce n'est pas vivre, c'est survivre » (Homme 9, juillet 2015). Avec le système de traite, s'est instauré un système de crédit. Les Inuatsh s'approvisionnaient aux postes de traite à l'automne avant de remonter dans le bois. Ils chassaient l'hiver et remboursaient leurs dettes au retour de la chasse, à la fin du printemps. Vivre et échanger des biens contre des fourrures trappées a modifié leur mode de vie et a créé de nouveaux besoins, notamment relativement aux produits vestimentaires.

Le système de crédit a eu pour effet d'intensifier de façon excessive l'exploitation des ressources et amena rapidement l'épuisement du gibier tel que l'orignal ou le castor, et ce très tôt, à partir de 1680 dans le Domaine royal (Simard 1980). La diminution des espèces animales a accru la

dépendance des Innuatsh aux postes de traite, notamment vis-à-vis des vivres telles que la farine, le thé ou le tabac (Simard 1980 :27).

Pour beaucoup, la vie est devenue entièrement orientée vers la trappe des animaux à fourrures. Malgré toutes ces fourrures trappées pour être vendues ou échangées, trop peu subsistent pour l'utilisation locale. Les biens de facture locale tels que les vêtements ont donc été remplacés peu à peu par les biens européens, par manque de temps, de ressources disponibles ainsi que par commodité. L'adoption des biens manufacturés européens, très appréciés pour leurs qualités esthétiques, leur attrait social, leur efficacité technique, le gain de temps qu'ils permettent, mais certainement aussi favorisés par l'acculturation et la politique de colonisation, amena les Innuatsh à abandonner certaines de leurs techniques de préparation et de fabrication des vêtements en peau.

L'influence européenne sur la coupe du manteau

Au contact des Européens, de nouveaux styles (d'apparat, militaire) et de nouveaux biens influencent rapidement le mode vestimentaire des autochtones (couvertures en laine et cotonnades imprimées pour les robes et les chemises, perles de verres et fils en coton pour la broderie, tissus et rubans pour les appliqués) (Karklins 1992, Burnham 1992, Penney 1998). Déjà en 1616, le père Biard en Acadie notait l'utilisation estivale de « capes » françaises (manteaux à capuche) (cité dans Burnham 1992 : 5). En 1749, le voyageur Kalm écrivait qu'une grande partie des Innuatsh :

« ont déjà commencé à s'habiller d'une façon qui ressemble beaucoup à celle des Français ; même blouse, même béret rouge ou même coiffure en voyage (...). Les femmes, cependant, ne sont pas aussi tentées d'abandonner leurs coutumes ancestrales pour s'habiller selon la nouvelle mode ; elles gardent entièrement leurs habitudes anciennes. Pardon ! Certaines d'entre elles portent des bérets (en forme d'entonnoir), faits de feutre ou d'un grossier tissu » (Kalm 1977 :548)⁶⁶.

Les rigueurs du climat hivernal ont laissé un « sursis » supplémentaire aux vêtements de peau et de fourrure, mais les couvertures, les bonnets et les chemises en laine ont été très tôt utilisés

⁶⁶ En 1808, le commerçant James McKenzie, un commerçant de la Compagnie du Nord-Ouest écrit à propos des Innuatsh : « Leurs coiffure, en forme de mitre, sont faites de tissu rouge et bleu dont les coutures et les bords sont ornés de perles et de rubans décoratifs (...). Leurs bas sont de tissu écarlate, garni de perles et de rubans » (Mc Kenzie 1890 : 422 dans Karklins 1992 : 19)

(Laberge 1998 : 111). Dans un premier temps, ce sont en effet les habits d'été qui ont été le plus modifiés par les biens échangés (Thompson 2013, Karklins 1992, Tanner 1979). Le travail de tannage des peaux d'été est notamment beaucoup plus long et demande plus de travail que la préparation des fourrures (Delaporte et Roué 1978, Delamour et Siméon, à paraître). Les vêtements d'été (chemises, les robes, les châles etc.) n'étaient pas achetés finis mais réalisés à partir de tissus achetés au magasin des postes de traite (Turner 1979, Entrevues).

La coupe du manteau du NMAI

La coupe du manteau du NMAI ne diffère pas énormément de ceux décrits à l'arrivée des Européens, qui étaient réalisés d'une ou de deux pièces rectangulaires et avaient au centre une ouverture pour la tête (Laberge 1998).

Le style de manteau (arctique coupé) est partagé par de nombreux groupes tels que les Inuit (Issenman et Rankin 1988, Issenman 1997, Dubuc 2002) ou les Athapascans (Thompson 1987, 2013, Duncan 1989).

Le manteau du NMAI a une coupe droite, de forme rectangulaire, et possède des manches et des bords droits. Les manches sont assez larges à l'emmanchure et leurs coutures sont en dessous des épaules, ce qui autorise une bonne amplitude de mouvement (Issenman 1997, Dubuc 2002). Ce type de vêtement a l'avantage d'avoir le moins possible de coutures et de conserver ainsi davantage de chaleur et de résistance (Issenman 1997, Dubuc 2002, Burnhan 1992, Buijs 1997) :

« Afin de rendre les vêtements plus résistants, les femmes inuit évitent autant que possible les coutures, ou bien elles les placent loin des points de tension. La manche doit être cousue nettement en dessous de l'épaule, de telle sorte que l'emmanchure se trouve à mi-bras » (Issenman et Rankin 1988 : 103).

Outre le matériel utilisé, la coupe du manteau est importante pour isoler contre le froid et l'humidité (Dubuc 2002, Buijs 1997). A des fins d'isolation, il doit être assez large pour laisser une fine couche d'air entre le vêtement et le corps ; couche d'air qui va se réchauffer avec la chaleur du corps (Buijs 1997 : 13). L'air réchauffé ne doit pas s'échapper ou être remplacé par de l'air froid :

« Leurs stratégies vestimentaires ont comme fondement structurel premier l'utilisation d'un principe physique : l'air chaud plus léger que l'air froid a tendance à s'élever au-dessus de celui-ci. La coupe des vêtements utilisera donc le principe de la « cloche ». C'est la découverte de ce principe qui a permis aux frères Montgolfier d'inventer leur ballon dirigeable : l'air chaud monte (voir fig. I). Par sa coupe optimale en forme de

cloche, le vêtement inuit peut emprisonner l'air près du corps. L'ouverture à la taille, qui n'est pas cintrée, sert à la prise d'air. L'ouverture à la base du cou, en conjonction avec l'utilisation facultative du capuchon autour de la tête, permet la régulation de cet air. Leur fermeture étanche empêche l'air chaud de s'échapper. À l'inverse, leur ouverture, telle celle d'une cheminée, laisse passer l'air chaud, entraînant du même coup l'humidité produite. L'air frais, venu du bas, peut alors pénétrer lentement et remplir l'interstice entre le corps et le vêtement pour se faire de nouveau réchauffer, et ainsi de suite » (Dubuc 2002 : 36).

Avec l'influence des styles vestimentaires européens, les manteaux de style arctique furent peu à peu délaissés et se transformèrent en veste avec une ouverture frontale (Burnham 1992, Laberge 1998, Brassier 2009, Karklins 1992, Thompson 2013).

Les logiques d'adaptation des vêtements - d'ordre historique et culturel - reflètent des critères esthétiques, sociaux ou rituels, même si parfois l'adaptation altère en partie leurs capacités fonctionnelles, comme ce fut le cas avec les vestes à ouverture frontale qui entraînèrent une perte d'efficacité et de la chaleur (Schweger 1987, Issenman 1997, Dubuc 2002, Thompson 2013).

L'étude de Dorothy Burnham (1992) démontre comment le style européen aurait inspiré les fameux manteaux Innuatsh-Naskapi en peau de caribou richement décorés, à partir du 17^{ème} siècle. Le chasseur recevait ses motifs en rêve et les transmettait à sa femme, qui les peignait et les agrémentait sur le manteau. Pour entretenir leur relation de réciprocité et obtenir la coopération du caribou, le chasseur lui témoignait son respect en se vêtant de ses plus beaux vêtements (Turner 1979, Speck 2011, Burnham 1992). Comme pour les motifs représentés sur les *nimapan*, ces motifs s'inscrivent entièrement dans ce réseau relationnel et spirituel prescrit entre les humains et les non-humains.

Dans son étude comparative de ces manteaux, Burnham observe des corrélations entre l'évolution de la mode française et l'évolution de la forme de ces manteaux. Ils devinrent plus ajustés à la taille, plus courts, avec une coupe évasée et ouverts en avant⁶⁷.

Avec l'influence de la mode française, les vêtements portés par les hommes et les femmes Innuatsh ont commencé à se distinguer de plus en plus (Karklins 1993, Burnham 1992,

⁶⁷ Toutefois, l'étude de Burnham (1992) montre bien qu'ils ne sont ni coupés, ni composés de la même manière. Les manteaux européens, par exemple, possédaient une fente arrière pour la monte à cheval. Les manteaux Naskapi, eux, possédaient une pièce triangulaire ajoutée à l'arrière, un *gousset arrière*, qui ajoutait de l'ampleur au manteau et facilitait la marche en raquette ou la posture à genoux dans le canot. Cette pièce existe de façon générale sur les vêtements en arctique, notamment chez les Samis (Roué 1976, Roué et Delaporte 1980).

Thompson 2013). Le style vestimentaire est passé d'un style *a priori* uni-genre, de vêtements réalisés de peaux de différents animaux (orignal, caribou, castor), à un style genré plus marqué, notamment avec l'apparition de manteaux très spéciaux portés spécifiquement par les hommes et réalisés uniquement en peau de caribou.

La coupe du manteau conservé au NMAI ne démontre pas l'influence que le style des manteaux d'apparat européens a eue sur la forme cintrée et ouverte des vestes en caribou. La nature de la peau utilisée pourrait apporter des éléments d'explication puisque la peau d'orignal, plus raide, est plus difficile à travailler pour donner au manteau une forme cintrée à la taille (Burnham 1992, Thompson 2013, Entrevues).

Sur le manteau du NMAI, l'influence européenne se perçoit principalement par l'adoption de produits textiles importés et d'attributs décoratifs de chefs militaire européens.

Des attributs militaires pour un manteau de chef

Le style vestimentaire autochtone inspiré d'attributs militaires a émergé à des périodes différentes, au gré des contacts que les nations avaient avec les Européens et les postes de traite. L'ouvrage de Karklins (1992) étudie des parures de traite chez les peuples autochtones du Canada. Sur les photos qui illustrent l'ouvrage, on peut clairement identifier que, dès le 18^{ème} siècle, les chefs autochtones de différentes nations ont pris le goût d'orner leurs vêtements avec des attributs de chefs militaires allochtones, tels des médailles, des cols, des épaulettes ou des poignets en velours. Chez les Micmacs, l'auteure relève qu'à partir de la deuxième moitié du 18^{ème} siècle, les hommes adoptèrent aussi des manteaux de type militaire :

« Certains hommes, surtout des jeunes, se mirent à porter des chemises blanches à longues manches. (...) Les chemises avaient des cols, des épaulettes et des poignets en velours noir brodé de perles » (Karklins 1992 :14).

« A la même époque, les hommes adoptèrent un manteau de type militaire, en tissu bleu ou noir. Garni d'écarlate, ce manteau était généralement brodé de perles au col et aux poignets, et parfois aux revers, aux épaules, au bras et au bas » (Whitehead 1980 : 19).

Selon Judy Thompson (1987, 1994, 2013) et Kate Duncan (1989) qui ont étudié le style inspiré des attributs militaires chez les groupes athapascans tels que les Dénés, il aurait émergé au milieu du 19^{ème} siècle au gré des contacts plus réguliers avec les traiteurs de fourrures. Thompson insiste

bien sur le fait que ce style n'est pas un simple emprunt des attributs européens, mais que « les matériaux traditionnels et importés ainsi que les motifs de vêtements étaient combinés de façon créative » (Thompson 2013 : 30). En plus d'orner les costumes de tissus commerciaux européens telle la flanelle ou le feutre rouge (Harrison *et al.* 1988, Karklins 1993),

« Le style inclut des tenues pour hommes et pour femmes confectionnées à partir d'original boucané ou de peau de caribou, plus ou moins modifiées par les produits commerciaux et la mode européenne. Les principaux vêtements des hommes étaient une chemise de pull-over et une legging longue portée avec des mocassins. La chemise, en particulier, reflète l'influence européenne en ayant un col, des poignets, des épaulettes de style militaire, et une ouverture avant avec une superposition décorative » (Thompson 2013 : 30).

Le manteau du NMAI ne possède pas l'ouverture frontale mais réutilise les tissus commerciaux et les attributs tels que le col et les épaulettes qui n'étaient pas habituels sur les vêtements autochtones (*ibid.*, Burnham 1992).



Ces attributs de chefs militaires ont été largement réutilisés par des autochtones ayant des statuts d'autorité, tels des « sous-chefs » ou des chefs (Thompson 2013 : 177), comme ce fut le cas du propriétaire du manteau conservé au NMAI.



Figure 45. « Sous-chef Tanana ». (Thompson 2013 : 177)

Dès les années 1830, les chefs hurons sont vêtus avec les mêmes parures que celles décrites chez les Micmacs ou les Athapascans (Karklins 1992 : 67). Des portraits de chefs hurons, peints entre 1838 et 1850, notamment ceux réalisés par Zacharia Vincent et Henry D. Thielcke (Fredrickson et Gibb 1980 :75), illustrent toutes les parures mentionnées (Karklins 1992 : 67-68).

Le chef Huron (à droite) photographié en 1880 est de la famille Bastien. Il n'est pas anodin de noter que des membres de la famille Bastien ont vécu à Mashteuiatsh. Selon les registres paroissiaux de la communauté, la dernière naissance d'un individu né de nom Bastien remonterait à 1903, mais les derniers aînés sont décédés en 1987 et 1992 (Centre d'archives de la SHAM).

Le manteau en peau d'orignal conservé au NMAI date de la même époque (mi 1800-début1900). Nous ne pouvons pas affirmer que le style de ces chefs hurons a inspiré le style du manteau du NMAI, mais il s'agit très certainement d'une des influences stylistiques présentes au Lac-Saint-Jean à la même époque. On peut facilement supposer que l'attrait de ces attributs était associé au statut de « chefs » militaires qu'ils renvoyaient et qui indiquaient un certain rang social ou hiérarchique, auprès des membres de la communauté et même auprès des autres communautés, autochtones et allochtones.



Figure 46. Grand chef Maurice Bastien, photographie par J.E. Livernois, Québec, vers 1880. (Karklins 1992 : 67)

Les vêtements algonquiens ont été dépeints par les premiers Européens comme n'étant pas pourvus d'éléments distinctifs entre Nations, ni entre hommes et femmes. L'étude du manteau du NMAI permet de mettre en lumière qu'en plus d'avoir eu une influence sur la distinction genrée des vêtements (Burnham 1992), le contact avec les Européens a eu une certaine influence sur la distinction statutaire vestimentaire des individus. Sur le manteau conservé au NMAI, on peut observer cette influence européenne lorsque l'on observe certains des attributs ornementaux. Un

autre élément distinctif du manteau est constitué par son ensemble décoratif brodé de motifs qui fait, lui, référence à tout un ensemble de connaissances spécifiquement innues.

3. Les motifs innus

Les éléments décoratifs qui ornaient les manteaux innus ont également connu des modifications au fil du temps. Avant le 18^{ème} siècle, la broderie réalisée avec des piquants de porc-épic était un des principaux modes de décoration parmi les peuples du Canada (Goyon 2005, 2006). Les vêtements étaient décorés principalement de motifs peints ou brodés de piquants de porc-épic teints en jaune, noir, violet ou rouge (*ibid.*, Laberge 1998 : 102, Thompson 2013). Étaient également utilisés le poil d'original, les plumes, les morceaux d'écorces, les pierres en formes de perles naturelles ou encore les coquillages pour les régions où l'on pouvait s'en procurer (Laberge 1998).

A partir du 18^{ème} siècle, le « *beadwork* », broderie avec des perles ou « perlage », est rendue accessible par le biais du commerce des fourrures. Les motifs brodés avec du fil de soie, de coton ou avec des perles de verre, semblent avoir remplacé les piquants de porc-épic à la fin du 19^{ème} siècle (Harrison *et al.* 1988, Goyon 2005). Les motifs floraux de broderie auraient notamment été influencés par le style des brodeuses européennes, particulièrement les sœurs des missions religieuses qui l'enseignaient aux jeunes filles amérindiennes (Penney 1998, Karklins 1993, Berlo et Phillips 2006, Goyon 2005). Le style floral, qui se développa en style distinct dès le 18^{ème} siècle, se serait diffusé à partir de la région du St-Laurent (Tadoussac, Trois-Rivières), au Québec, vers l'ouest et les régions des Plaines (Speck 1937 : 102-105, Harrison *et al.* 1988 :81).

Les produits et les styles européens ont été intégrés aux vêtements dès l'arrivée des Européens, et dans certaines régions même avant les premiers contacts directs, grâce au commerce inter-bandes. Pendant plusieurs années, ils ont servi à enrichir les traditions vestimentaires existantes plutôt qu'à les remplacer (Harrison *et al.* 1988, Thompson 2013, Thompson 1994). Les étoffes européennes ou les perles ajoutées comme ornements à leurs vêtements étaient notamment utilisées comme des biens dotés de qualités esthétiques propres à entretenir l'efficacité des relations de réciprocité portées à l'attention des animaux chassés (Speck 2011, Turner 1979, Burnham 1992, Thompson 2013).

Des fleurs aux insectes

Selon Speck, l'élément fondamental de l'art innu serait le motif de la double courbe, qui consiste en « deux courbes opposées comme élément fondamental, avec des embellissements plus ou moins élaborés modifiant l'espace clos et avec une variation de forme et de proportions sur l'ensemble »⁶⁸ (Speck 1914 : 1).

Selon lui, les motifs floraux et géométriques ne seraient que secondaires :

« Si nous acceptons la double courbe comme élément principal dans l'art de la région, les figures florales et géométriques forment une classe subordonnée en importance, que nous pouvons appeler la classe secondaire. Le motif floral réaliste et les dessins géométriques fonctionnent avec une grande ressemblance dans toute la région du nord-est. Les premiers incluent la figure à trois lobés, la fleur, le bourgeon, la feuille et la vrille. Les seconds comprennent le diamant hachuré, le cercle, l'ovale, le zigzag, le rectangle et la bordure dentelée »⁶⁹ (Speck 1914 : 2).

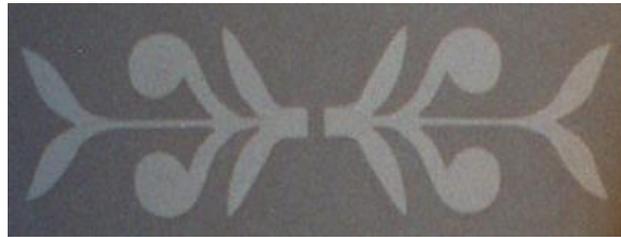


Figure 47. Motif en double courbe. Photo C. Delamour

Speck note toutefois que le cas des Innuatsh du Lac-Saint-Jean est différent et qu'ils ont tendance à transformer leurs motifs de double courbe en formes florales (1914 :11-12). Les motifs floraux comprennent la figuration de fleurs, de plantes, de feuilles, de bourgeons, ou encore de racines. Selon Carole Lévesque, ces motifs à caractère figuratif sont de trois ordres : figuratif-réaliste, figuratif-stylisé et figurative à tendance abstraite (1976 : 90). Les motifs floraux « sans symbolisme apparent » y composeraient le champ artistique le plus riche et le plus communément

⁶⁸ Traduction de : "Two opposed incurves as a foundation element, with embellishments more or less elaborate modifying the enclosed space, and with variation in the shape and proportions of the whole".

⁶⁹ Traduction de : "If we accept the double-curve as the primary element in the art of the region, then the floral and geometrical figures form a class subordinate in importance, which we may term the secondary class. The realistic floral pattern and the geometrical designs run with great similarity through the whole northeastern region. The former include the three lobed figure, the blossom, bud, leaf, and tendril. The latter include the cross-hatched diamond, circle, oval, zigzag, rectangle, and serrated border".

employé sur l'écorce de bouleau, dans le perlage, les broderies de soie ou de coton (*ibid.* :11, 1937).

Dans son étude sur les motifs décoratifs inuatsh, Carole Lévesque (1976) affirme qu'une des lacunes des ethnographies portant sur les cultures algonquiennes est de se concentrer principalement sur la chasse et de laisser de côté la relation au monde végétal (*ibid.* : 109).

Paradoxalement, les études qui portent sur les motifs décoratifs inuatsh prennent le contre-pied de cette lacune et en développent une autre : elles se concentrent principalement sur les motifs floraux et laissent de côté l'étude des motifs animaliers (Speck 1914, 1937, Rousseau 1956, Podolinsky-Webber 1966, Rogers 1967, Lévesque 1976).

Les motifs floraux sont les plus représentés sur des objets anciens ou actuels, qu'ils soient grattés sur de l'écorce, brodés, peints ou perlés. Bien qu'elle puisse être notée, l'utilisation de motifs animaliers n'est que très peu étudiée ou évoquée de façon anecdotique (Speck 1914 :12, Speck 1937, Burnham 1992). L'une des rares mentions de Speck sur les motifs animaliers concerne ceux réalisés sur les plats rituels en écorce :

« Cependant, le pourcentage de reproduction animale est faible parmi les Montagnais, bien que cela fasse partie de leur rituel religieux de reproduire l'image de l'animal sur le plat d'écorce dans lequel la viande est servie »⁷⁰ (Speck 1937: 86).

Pour expliquer la faible part des motifs animaliers, Speck invoque l'influence des prêtres qui auraient préféré le monde innocent des fleurs pour supprimer le rappel des animaux, qui tiennent une place centrale dans la cosmogonie ilnue :

« L'influence des prêtres pour supprimer les pratiques votives des natifs pourrait être responsable du déclin de la représentation des animaux sur les plats et les contenants fabriqués récemment, et de la stimulation correspondante des motifs plus «innocents» de plantes dans le développement parmi les femmes des tendances artistiques pendant cette période »⁷¹ (*ibid.*).

⁷⁰ Traduction de : "The percentage of animal reproduction is, however, low among the Montagnais despite it being part of their religious ritual to place the image of the animal upon the bark dish in which the meat is served."

⁷¹ Traduction de : "The influence of the priests to suppress native votive practices may be accountable for the decline in animal representation on dishes and containers made in recent generation, and for the corresponding stimulation of the more «innocent» plant and nature motives in the growth of art tendencies among the women through this period."

Le manque de connaissances publiées sur les motifs animaliers est encore plus frappant lorsque l'on se tourne vers les motifs d'insectes⁷². Les connaissances ethno-entomologiques, « les savoirs, croyances et comportements qui médiatisent les relations entre les hommes et l'entomofaune » (Costa-Neto 2003 : 96) ont été très peu mises en avant lorsqu'il s'agit des communautés autochtones du Canada, laissant la place à l'étude des relations entretenues avec le gibier consommé. Les précieuses études de Vladimir Randa (2003) ainsi que de Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten (2012) chez les Inuit ont toutefois ouvert ce champ d'intérêt foisonnant. Tout comme l'ont remarqué ces auteurs, le manque d'informations publiées n'est pas représentatif de l'absence de connaissances, mais plutôt d'un déficit d'intérêt des chercheurs. Chez les Innuatsh, les études ont seulement porté sur la signification du terme *mantush* ou *manitush*, catégorie conceptuelle innue qui inclut les insectes mais aussi les reptiles et les amphibiens (Speck 2011, Bouchard et Mailhot 1973, Vincent 1976, Clément 1995). Des récits fondateurs innus mettent également en vedette des insectes, tels que les punaises d'eau géantes (*Lethocerus americanus*) ou les poux (Savard 2004).

Le motif de Tshiheu

Alors que le principe élémentaire de l'art décoratif innu est, selon Speck, la double courbe, il est, selon Jacques Rousseau, représenté par le principe technique de la symétrie bilatérale :

« L'opinion de Speck, si plausible soit-elle, appelle néanmoins des commentaires. La double-courbe est sans doute fréquente, mais il ne s'en suit pas nécessairement que ce soit l'élément de base. D'ailleurs, il faut parfois beaucoup d'imagination pour assimiler les motifs floraux à la double courbe. La plupart des dessins Algonkins, composés d'éléments floraux ou géométriques, sont presque toujours à symétrie bilatérale (exceptionnellement à symétrie axiale). Il serait plus juste de considérer comme élément fondamental de l'art décoratif algonkin, non pas la « double-courbe », mais le motif à « symétrie bilatérale » (Rousseau 1956 : 2).

⁷² Les représentations d'insectes dans l'art sont pourtant, par « leur forme, leur couleur, leur aspect, leur graphisme (...) autant de modèles décoratifs que l'on a pu retrouver à toutes les époques (...) sur des parois, des céramiques ou des textiles » (Sabah 2004 : 18). Les insectes sont utilisés pour créer des pigments de couleur (Klein 2003), comme ornements (Posey 1978) ou comme symboles décoratifs (Capinera 1993).

Si les avis divergent sur la primauté des techniques figuratives innues, le manteau conservé au NMAI illustre parfaitement que les motifs floraux figurés en double courbe sont loin d'être suffisant pour caractériser l'art décoratif innu.



Les motifs représentés sur le manteau ne sont ni des motifs floraux, ni des double courbe. Ils sont réalisés selon le principe de symétrie bilatérale et ont été identifiés, par les Inuit interrogés, comme étant des insectes.

L'approfondissement des recherches menées sur le motif central a été rendu possible grâce à la documentation minutieuse recueillie à titre personnel par Louise et Thomas Siméon. Dans les années 1980, déjà passionnés par les archives relatives aux Inuit, ils avaient obtenu des reproductions des photos conservées au NMAI, dont celle de Luc Siméon prise en 1926 par Frederik Johnson.

A ce moment-là, intrigués par la signification du motif central, Thomas et Louise ont interrogé Gérard Siméon (1922-2009), respectivement le père de Thomas et le beau-père de Louise. Gérard Siméon était un parent éloigné de Luc Siméon et, par alliance, de René Basile⁷³ photographiés par Johnson.

Pour que je puisse approfondir les recherches qu'ils avaient menées dès les années 1980, Louise et Thomas m'ont généreusement transmis les témoignages qu'ils avaient recueillis auprès de

⁷³ Luc Siméon était un cousin du grand-père de Gérard, Malec Siméon. La sœur de Gérard Siméon, Virginie Siméon a épousé Charles Basile, frère de René Basile.

Gérard sous forme de dessins, de notes ainsi que d'enregistrements oraux entre les années 1980 et 1990.

Selon ces témoignages, le motif central du manteau représente *tshiheu*, la naïade d'une libellule qui entretiendrait une relation particulière avec les poissons du Lac-Saint-Jean. Nous verrons un peu plus loin pourquoi.



Figure 48. À gauche : Naïade de l'æschne printanière (*Æshnidæ* : *Basiaeschna janata*). Longueur : 3 à 4 cm. Photo Michel Savard. À droite : Exuvie de la macromie brune (*Macromiidae* : *Didymops transversa*). Longueur : 2,5 à 3,0 cm. Photo Lise Chiricota.

Des motifs semblables d'insectes

Lors de nos recherches, nous avons identifié des motifs stylistiquement proches sur d'autres objets ilnus de collections muséales des États-Unis et du Canada (NMAI, Field Museum, Pulperie de Chicoutimi).

Par exemple, dans la collection du NMAI, les « ornements de vêtement » illustrés à droite dateraient de 1880-1900. Ils sont réalisés avec de la laine et des perles. Ils sont dans la collection « Lac Saint-Jean », mais les seules informations disponibles indiquent « Québec,



Figure 49. Ornements de vêtement NMAI n°118108.000

Canada »⁷⁴. On ne peut pas être sûrs qu'ils proviennent du Lac-Saint-Jean mais ils représentent des motifs peu familiers, plus proches d'insectes que de fleurs.

Un autre motif de naïade de libellule : Le manteau du Field Museum de Chicago

L'exemple le plus frappant d'un motif similaire se trouve sur un autre manteau collecté en 1927 par Frank Speck, également au Lac Saint-Jean. Ce manteau est conservé au Field Museum de Chicago.



Figure 50. Manteau du Field Museum n°176392.000. Photos Véronique La Perrière



Le manteau conservé au Field Museum est en peau d'orignal. Contrairement à celui du NMAI, il possède une ouverture frontale.

Sur le bras près de l'épaule se trouve un ornement en forme de papillon fait en feutre de laine rouge dont le contour est cousu avec du fil bleu. Le motif de papillon est un appliqué et il a été cousu sur le manteau. Ce motif rappelle certains insignes réutilisés par le style militaire décrit plus haut.

Le manteau consiste en :

⁷⁴ « L'histoire de sa collecte est inconnue ; anciennement dans la collection de Charles Erie Locke (1850-1919), un producteur de théâtre et d'opéra puis un businessman de New-York. Acheté en 1908 par George Heye » (Inventaire de la collection Lac-Saint-Jean du NMAI).

« Une simple pièce pour le dos et en deux pièces pour l'avant qui sont cousues sur les côtés du vêtement et aux épaules. Chaque manche est faite de deux pièces en forme de V, une large et une autre étroite. La couture principale de la manche, à l'intérieur de laquelle est cousue une bande étroite de peau d'orignal, est sous le bras. Le col est une pièce séparée de peau et une autre section étroite est insérée entre les pièces du devant et du dos ainsi que du collet. Tout le long devant se trouvent cinq boutons rouges qui sont insérés dans des trous renforcés par du fil rouge. Un sixième est opposés au col et il y a un seul bouton similaire, mais non fonctionnel à chaque manchette » (Vanstone 1982 : 15).

Du ruban de coton rouge longe le rebord du bas, le long des deux côtés de l'ouverture avant et autour du collet. Des bandes de feutre de laine rouge sont cousues dans les coutures qui joignent les manches aux pièces de l'avant et du dos, et autour du rebord des manchettes. Une bande de ruban rouge est cousue autour de chaque manche à 6 cm du rebord de la manchette.

La couleur rouge

Que cela soit au niveau des motifs, des rubans ou des tissus utilisés sur les deux manteaux, on peut observer que la couleur rouge est la plus utilisée.

En parlant du manteau conservé au Field Museum, Speck écrit dans ses notes manuscrites que le rouge a « a symbolic value, i.e. game » (Archives du UPenn, Accession 1734). Le rouge, associé au gibier, donc à la chasse, détient une valeur symbolique forte.

Le rouge est sémantiquement rattaché au mode de vie et aux objets relatifs à la chasse.

« Ça aussi (ses couteaux-croches), ils les mettaient toujours dans un tissu. Mon père il l'enveloppait toujours dans un tissu rouge » (Aînée 4, octobre 2015).

La chasse est l'élément à partir duquel le mode de vie ilnu est expérimenté et organisé. La chasse est une « occupation sacrée » et les relations aux animaux qui y sont dévouées également (Speck 2011 : 72). Par conséquent, le rouge qui représente la chasse, le chasseur, et pas extension le mode de vie ilnu, est extrêmement significatif et important pour les Innuatsh, qui aiment l'utiliser à profusion. Une aînée commente aujourd'hui cette prévalence du rouge comme symbole identitaire :

« Ça représente l'Indien, le rouge c'est autochtone, ilnu. Mon grand-père, il me disait de mettre tout le temps du rouge quand je fais de quoi » (Aînée 11, juillet 2014).

Les motifs de larve de libellule

Sur le manteau du Field Museum, le motif de naïade de libellule est brodé sur le col, selon la symétrie bilatérale, en point de chaînette, avec du fil rouge, jaune et bleu/gris.



Sur le manteau du NMAI, le motif de naïade de libellule est brodé au centre. Nous ne pouvons pas affirmer que les motifs bilatéraux sur le col représentent un insecte. Selon l'entomologiste spécialiste des libellules du lac Saint-Jean Michel Savard, il est tout à fait possible que cela soit également une larve de libellule, stylisée autrement.



Toutefois, le motif se rapproche aussi aux motifs floraux en double courbe répertoriés par Speck (1914, 1937). Dans ses notes manuscrites archivées au NMAI, Speck écrit: « Les motifs sont des « fleurs » (*wapogwun*) » (aujourd'hui écrit *uapukun*) (*traduction libre, Archives du NMAI, 20 avril 1926*).

Il n'a toutefois pas décrit les motifs du col du motif central, qui ne sont clairement pas floraux.

De la même manière, à propos du manteau du Field Museum, Speck écrit: « Les ornements sur le col sont des « fleurs » (*wàpəgwun*) » (*Archives du Upen Accesion 1734*). Là encore, il ne s'agit clairement pas d'un motif floral. Etant donné la prédominance des motifs floraux chez les Innuatsh, je me suis demandé si le terme *uapukun* n'avait pas pu être utilisé comme terme générique, par Speck ou ses interlocuteurs, pour parler des « motifs ». Cela ne semble pas être le cas puisque les termes que j'ai pu relever à Mashteuiatsh pour parler des motifs de broderie est *ulshkuelshikan* (tu fais tes motifs, tes patrons), *ashpikuatshikan* (un patron), *tipishikan* (motif à broder).

Selon l'entomologiste Michel Savard, il ne fait aucun doute que le motif du Field Museum, au même titre que celui du NMAI (tout au moins pour le motif central), puisse représenter une naïade de libellule.

Je n'ai pas pu réaliser d'étude biographique sur l'histoire du manteau du Field Museum car, à ce jour, je n'ai trouvé aucune indication pouvant m'orienter sur l'origine du manteau. Toutefois, la présence répétée du motif sur deux manteaux en peau d'orignal, collectés au même endroit à un an d'écart, atteste et renforce son caractère particulièrement remarquable.

Tshiheu, la libellule. Expertises ilnues et scientifiques

Peu de recherches se sont appliquées à étudier localement les usages et significations des libellules (pour d'autres aires culturelles voir Pemberton 2003, Mitchell et Lasswell 2005, Césard 2006), particulièrement lorsqu'il s'agit des représentations symboliques et iconographiques (voir Boas (2003) pour le Nord-Ouest du Canada, Wissler (1907) chez les Dakota ou Capinera (1993) pour le Sud-Ouest des États-Unis).

A notre connaissance, il n'existe pas de références dans la littérature scientifique sur la libellule chez les Innus, à l'exception de quelques lignes dans l'ouvrage de Daniel Clément (1995 : 127 ; 450) à Ekuanitshit (anciennement appelée Mingan). Clément note que le terme innu pour libellule est « *sheuekâtshu* », également utilisé pour « hélicoptère ». Selon ses interlocuteurs, la libellule ressemble à la tête d'un caribou, ses antennes correspondant à ses *eshkanat* (ramures) (Clément 1995 : 127).

A Mashteuiatsh, le terme ilnu pour libellule est « *tshiheu* » et désigne plusieurs espèces. Ce terme était également utilisé indistinctement par Gérard Siméon pour désigner les naïades et, à ce jour, nous n'avons pas relevé d'autre terme ilnu spécifique pour les nommer.

Le terme générique « libellule » désigne l'ordre des odonates. Le Québec compte 146 espèces représentées par deux sous-ordres, les zygoptères, plus frêles, et les anisoptères, plus robustes (Pilon et Lagacé 1998). Au Saguenay–Lac-Saint-Jean, 94 espèces de libellules ont été inventoriées, dont 71 espèces d'anisoptères, mais seulement 3 à 4 grandes espèces dominant à la fin du printemps dans le paysage visuel des rives des grands plans d'eau de la région (Michel Savard, entomologiste spécialiste des libellules du Saguenay–Lac-Saint-Jean, com. pers. mars 2016). Comme le mentionnent Pilon et Lagacé (1998), les libellules adultes sont beaucoup plus remarquées que les naïades à cause de leur vie aérienne et de leurs couleurs vives. Si les naïades

sont distinguées dans les récits, c'est donc qu'elles ont eu une importance particulière pour celui qui les a ainsi distinguées.

Un être double

Les libellules, leur nombre, leur diversité et leurs caractéristiques esthétiques et comportementales mobilisent l'imaginaire et tendent à fasciner. Elles font partie de la catégorie innue des *mantush*, qui comprend les invertébrés, les reptiles et les amphibiens (Bouchard et Mailhot 1973, Clément 1995). Cette catégorie a donné lieu à plusieurs interprétations. Elle a été comprise comme un diminutif de *mantu*, *manitu* (esprit, forces spirituelles) (Speck 2011), comme un terme péjoratif (Savard 2004), ou encore comme une catégorie d'êtres maléfiques (Bouchard et Mailhot 1973) ou impropres à la consommation et capables de nuire (Clément 1995). Sans revenir ici sur les détails de ces débats qui témoignent de la difficulté d'interpréter l'hétérogénéité du terme générique *mantush*, nous rejoignons la position de Sylvie Vincent (1976) qui considère que les *mantush* ne sont ni « maléfiques » ni « bénéfiques ». Ils possèdent du pouvoir, et sont des êtres doubles, bons ou néfastes selon les circonstances.

Les libellules sont particulièrement sujettes à cette dualité, qui se reflète encore aujourd'hui dans les thèmes de la tradition orale (voir Randa 2003 pour d'autres insectes chez les Inuit). Les Ilnuatsh évoquent la peur qu'elles ne pénètrent dans leur corps – par les oreilles ou en les avalant – car elles pourraient continuer à y vivre.

A *contrario*, elles suscitent la fascination et l'émerveillement par leur beauté et leurs couleurs :

« On est arrivé sur une petite île rocheuse, c'était magnifique comme température, et y'avait comme un genre de petit boisé. Ça faisait face au nord. On s'était installé là avec notre tente. J'avais vu quelque chose sur les roches mais je n'ai pas porté attention. C'est quand on s'est levé le lendemain matin, mon mari a fait du feu pour faire un café, pis à un moment donné, c'est comme parti, c'était toutes des libellules bleues, elles sont plus petites. C'était magnifique. Moi j'appelle ça des cadeaux. C'était magnifique de voir ça »
(Marie Raphaël, 14 septembre 2015).

L'élément le plus fascinant de la dualité des libellules est certainement leurs transformations lors des métamorphoses. A l'état de naïades, elles sont totalement adaptées à la vie aquatique pour

respirer sous l'eau, ce qui n'est pas le cas pour d'autres insectes au stade larvaire (ex. coléoptères, diptères) ou nymphal (ex. hémiptères) qui doivent regagner la surface pour prendre une provision d'air (Michel Savard, entomologiste spécialiste des libellules du Saguenay Lac Saint-Jean, com. pers. mars 2016). Les naïades de libellules peuvent connaître jusqu'à une quinzaine de mues avant d'émerger de l'eau. Lors de la mue, la peau du dos de l'enveloppe de la naïade se fend et laisse alors apparaître la forme ailée de la libellule.

Chez les Inuit, les anthropologues Laugrand et Oosten (2012) observent que la vitalité des insectes, notamment celle des poux qui « gèlent l'hiver et reviennent à la vie l'été », est associée au « pouvoir de constante renaissance, autrement dit leur capacité de passer de la vie à la mort, de relier le monde des vivants à celui des défunts » (*ibid.* : 70).

Pour la libellule, chez les Innuatsh, cette vitalité semble plutôt être associée à leurs multiples et spectaculaires métamorphoses, qui les lient à la fois au monde aquatique à l'état de naïades, et aux mondes terrestre et aérien à l'état d'adultes ailés. Elles font ainsi le pont entre ces mondes qui, sans être totalement séparés, doivent être respectés comme des mondes distincts :

« La dame, quand on était en territoire, j'avais remarqué qu'elle avait un chien. Quand le chien était attaché, on prenait du poisson. On avait un filet. J'ai dit : « Quand on attache ton chien, on pogne [attrape] du poisson et quand on l'attache pas, on ne pogne pas de poisson ». Elle, elle dit comme si c'était ordinaire : « Le chef [des poissons] n'aime pas les chiens ». Parce que les animaux aquatiques n'aiment pas les chiens. Le chien, ce n'est pas un animal aquatique » (Aînée 14, septembre 2015).

Dans le témoignage de cette aînée, on retrouve à la fois la nécessité de conserver une frontière établie entre les mondes aquatique et terrestre et le fait que cette frontière soit respectée grâce au « chef » qui gouverne le monde aquatique. Les libellules, qui passent beaucoup plus de temps dans l'eau que dans les airs⁷⁵, médiatisent ces mondes. Selon l'interprétation recueillie à Mashteuiatsh, nous allons explorer ici la possibilité que le « chef », « roi », « capitaine » ou « esprit » des poissons puisse être *tshiheu*, la libellule.

⁷⁵ Jusqu'à 4 ans au stade de naïade pour certaines espèces, alors que leur vie d'adulte ne dure que quelques semaines.

Des relations privilégiées avec des êtres emblématiques individuels et familiaux

Pour certains Inuatsh, apercevoir une libellule au moment de la pêche est un signe de chance et de pêche fructueuse, alors évoquées comme étant la manifestation d'un ancêtre disparu. Adrian Tanner (1979) rapporte que les Eeyou (Cris) de Mistissini développent des liens d'amitié avec des membres de certaines espèces animales. Selon Tanner, les Mistissini font référence à ces animaux en ces termes : « *u:wi:ciwa:kan* 'ami' or *awhaka:m* 'animal favori' » (Tanner 1979 : 248-49). Lorsque l'homme meurt, l'animal est approché comme étant le parent décédé et certaines interdictions sont alors respectées, comme le fait de ne pas tuer ni consommer cet animal. Jean-Guy A. Goulet observe chez les Dene Tha que certaines personnes acquièrent la force d'un « animal auxiliaire » avec lequel elles entretiennent une relation individuelle particulière : « Avoir du pouvoir, c'est savoir appréhender les ressources qui peuvent apporter la bonne fortune et conjurer le mauvais sort » (Goulet 1998 : 64). Des récits similaires nous ont été transmis à Mashteuiatsh. Ces récits illustrent le décès d'une personne de la famille et la manière dont celle-ci devient un animal, un ours par exemple, qui continue à rendre visite aux membres de la famille. Une relation particulière s'installe entre l'ours et la famille, qui ne peut alors plus le chasser. Des récits attestent également d'une profonde connexion entre un être humain et un animal :

« Dans ma famille, on dit que chacun a une affinité avec un animal. Lui c'était le castor. C'était l'être qu'il remarquait. Tu pouvais être sûr qu'il y aurait du castor s'il était là. C'est l'animal qui choisit la personne. Après on dirait qu'il n'a même pas besoin d'apprendre à connaître l'animal, seulement à porter une attention particulière »
(Homme 9, septembre 2015).

Outre une relation personnelle et individuelle vécue avec un animal, plusieurs Pekuakamiulnuatsh nous ont indiqué qu'il pouvait s'agir « d'emblèmes familiaux » ou d'animaux qui identifient les familles. En voyant le motif de *tshiheu*, ils nous ont confié avoir déjà entendu ce type d'association dans leur famille, telles que les *kak^u* (porc-épic), *matsheshu* (renard), *atshakash* (visons), les *pishu* (lynx), les *namesh* (poissons) ou encore *atihk^u* (caribou). Reproduits sur des vêtements, des raquettes ou sur des tentes, ces animaux auraient permis d'identifier les différentes familles. Dans ses notes manuscrites, Speck utilise le terme « *wabasàcun* » pour expliquer le sens du motif (Archives du Field Museum, Accession 1734 part 1 : 1). En *nehlueun*,

la langue ilnue, ce même terme est aujourd'hui orthographié *uepashtashun* et se réfère à une bannière ou signifie : « quelque chose qui identifie ».

Alanson Skinner observe chez les Eeyou (Cris) que les motifs peints sur les peaux d'animaux marquent la propriété et « symbolisent le fait que la peau soit animée et capable de transférer au propriétaire les pouvoirs particuliers d'un animal » (Skinner 1911 : 54). Ce transfert de pouvoirs ou d'aptitudes est particulièrement remarqué pour les motifs représentés sur les vêtements. Wissler observait chez les Dakota le pouvoir de protection associé aux motifs de libellules représentés sur des robes de la Danse des Esprits (1907 : 35-37). En se référant aux motifs brodés en piquants de porc-épic dans les Prairies canadiennes, Marie Goyon (2006) note aussi que « la libellule, symbole de rapidité, tout comme le lézard, aux capacités de mue et de fougue, étaient souvent associés aux amulettes comme aux vêtements masculins et guerriers » (*ibid.* : 180).

Chez les Inuatsh, la représentation de *tshiheu* pourrait être interprétée selon la satisfaction que le chasseur souhaite donner à l'esprit ou au maître de l'animal tué en décorant un objet à son effigie :

« Grâce à cette coutume, la bénédiction de la révélation onirique est reconnue, et l'esprit est compensé pour l'animal ayant donné son corps au chasseur » (Speck 1937: 86).

Plus qu'un transfert d'aptitudes, ces représentations participent à l'entretien des relations de réciprocité entre le chasseur et le maître des animaux tués (Burnham 1992). Pour certains Inuatsh interrogés lors d'entrevues, le motif de *tshiheu* devait identifier un individu ou une famille et représenter un être essentiel dans la relation qu'elle a entretenue avec son territoire et les animaux qui y vivaient.

Le maître des poissons

Pour les Innus, les relations entre animaux et êtres humains sont fondées sur l'existence de maîtres des animaux que Bouchard et Mailhot décrivent comme

« des êtres mythiques [...] sans l'assentiment desquels les animaux qu'ils contrôlent [...] ne peuvent être chassés et qui communiquent leurs désirs aux hommes principalement par le biais du rêve et de la tente tremblante » (Bouchard et Mailhot 1973 : 61).

En 1634, le Père Paul Le Jeune écrivait :

« Ils disent en outre, que tous les animaux de chaque espèce ont un frère aîné (...). Si quelqu'un voit en dormant l'aîné ou le principe de quelques animaux, il fera bonne chasse, s'il voit l'aîné des Castors, il prendra des Castors, s'il voit l'aîné des Eslans, il prendra des Eslans » (Le Jeune 2009 : 39).

Ces « frères aînés » gouvernent les animaux. Ils s'assurent qu'ils soient bien traités et qu'ils ne soient pas gaspillés. Si le traitement des animaux est respecté, ils assurent aux hommes une chasse et une pêche fructueuse (Speck 2011 ; Bouchard et Mailhot 1973).

Speck a identifié chez les Innus un maître des poissons : « Les bandes Naskapiennes qui sortent à Sept-Iles l'appellent généralement *misəna'k*, les Indiens de Mistassini *mici'cak*, et ceux qui viennent du Lac-Saint-Jean *mictsina'k* » (Speck 2011 : 118). Speck associe ce maître à la « mouche noire de l'élan » ou taon à orignal (*Hybomitra affinis*).

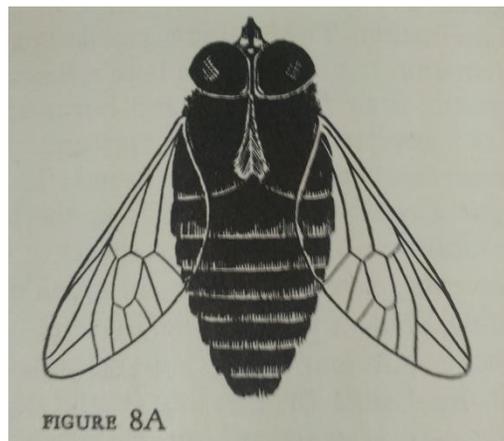


Figure 51. La mouche noire illustrée par Speck (2011 : 118)

Selon José Mailhot (1971), ethnolinguiste spécialiste des classifications innues, Speck aurait confondu les termes locaux pour « mouche noire » et « maître des poissons », prenant pour acquis que l'un était l'autre. Mailhot précise que le terme *messenak* (maître des poissons ou tortue) n'est pas associé à *messak* (mouche noire) par ses interlocuteurs de Matimekush-Lac John (anciennement Schefferville), et c'est le cas également à Ekuanitshit (Mingan) ou à Pessamit (Bersimis). L'auteure démontre donc qu'il existe, dans ces communautés, deux termes différents et faciles à confondre pour « mouche noire » et « maître des poissons ».

Bien que ces données attestent que le maître des poissons ne soit pas nécessairement la mouche noire, la question de son identité n'est pas réglée, tout particulièrement chez les Inuatsh de Mashteuiatsh pour qui il y a une absence de références publiées à ce sujet.

Comme nous l'avons observé pour la libellule, des différences existent entre les termes utilisés à Mashteuiatsh (*tshihieu*) et ceux de la Côte Nord (*sheuekâtshu*).

Messenak^u, utilisé sur la Côte Nord pour « maître des poissons », n'évoque pour les Pekuakamiulnuatsh qu'une tortue (ordre des Testudines). La présence de tortues sur leurs territoires n'est que très rarement attestée et ils s'accordent à penser que la tortue n'est pas, chez eux, un maître des poissons. Il en va de même pour la mouche noire, qu'ils n'associent pas au monde aquatique.

Metsinak et *mishishak* sont les termes relevés à Mashteuiatsh pour désigner la mouche à chevreuil. Selon les explications terminologiques que les Inuatsh nous ont données, le terme *metsi* indique le caractère mauvais de cette mouche.

Speck semble s'être concentré uniquement sur le terme *micstina'k* (*missinak*^y) (mouche noire) pour désigner le maître des poissons, mais nous pensons que selon les témoignages recueillis à Mashteuiatsh ce maître pourrait être un autre insecte, la libellule.

À l'instar de José Mailhot (1971), nous reconnaissons que l'identité du maître des poissons peut varier au sein même d'une communauté, et pensons que les différences d'association du maître peuvent être reliées à l'importance qu'un animal revêt pour celui qui s'exprime. Le témoignage de Thomas Siméon, qui évoque les paroles recueillies auprès de son père Gérard Siméon, renforce l'hypothèse du lien qui existe pour sa famille entre *tshiheu* et les poissons, particulièrement la ouananiche (*Salmo salar ouananich*), un poisson essentiel pour beaucoup de familles ilnues.

« Mon père et ma grand-mère m'ont toujours dit qu'ils aimaient cette larve-là parce que quand il n'y aura plus de tshiheu, quand elle va disparaître, la ouananiche va disparaître aussi. Ils disaient que c'était sa première nourriture » (Thomas Siméon, lac Tshitogama, 22 juillet 2014).

« C'est ça, la libellule, c'est la reine des ouananiches. Ils (son père et sa grand-mère) ne le disent pas pour le saumon, ils spécifiaient juste que si la libellule disparaissait, les ouananiches disparaîtraient » (Thomas Siméon, Mashteuiatsh, 21 août 2015).

Grâce à sa capacité à appartenir autant aux mondes aquatique, terrestre qu'aérien, *tshiheu* semble pouvoir être considérée comme un des maîtres des poissons, et plus particulièrement pour une partie de la famille Siméon qui aimait l'appeler la « reine des ouananiches ».

Luc Siméon, le porteur initial du motif de *tshiheu*, avait marqué les esprits par ses connaissances ichtyologiques. Dans les notes de terrain de William Cabot (Archives du Musée amérindien de Mashteuiatsh), il est à plusieurs reprises fait mention de ses connaissances sur la ouananiche et les autres poissons de son territoire. Ces informations sont *a priori* de simples annotations de terrain. Elles sont toutefois spécifiques à ce chasseur et elles éclairent, dans le contexte de notre recherche, le lien particulier qui pouvait l'unir aux poissons et à *tshiheu*.

Tshiheu et la ouananiche : des indicateurs écologiques ?

La ouananiche (*Salmo salar ouananiche*) est de la famille des salmonidés. Le terme « ouananiche » est une déformation du terme ilnu *aunanish*, de *aunansh* « celui qui va partout, qui est partout ».

Selon Gérard Siméon :

« Le mot *aunan*, ça vient de la chasse du caribou. Quand quelqu'un allait à la chasse au caribou, il disait (« *aunanshuss* » « *Auinanshau* »). Ils commencent à se séparer, d'un bord et de l'autre, ils sont partout, un peu partout, c'est ça que ça veut dire *aunansh*. Lui (la ouananiche), son nom, il s'appelle *Aunansh* parce qu'il est partout, partout, partout » (Entrevue réalisée par Louise Siméon en 1980).

Ce terme est spécifique aux Pekuakamiulnuatsh qui distinguent *aunanish* de *utshashumek*⁴, le saumon marin (*Salmo salar*). En français, ils nomment la ouananiche « le petit perdu » car il était à l'origine un saumon de mer qui est resté pris au *Pekuakami*, lac Saint-Jean.

Selon la documentation ichtyologique, les ouananiches du Lac-Saint-Jean ne se nourrissent qu'à faible part des libellules. La ouananiche, espèce opportuniste, se nourrit principalement d'éperlan (*Osmerus mordax*) (70% à 96% de la masse totale des proies) à l'exception des mois de mai et juin durant lesquels elle consomme des insectes (éphémères, odonates, trichoptères) à près de 70% (Fortin *et al.* 2009).

Les larves d'insectes aquatiques, dont celles des naïades de libellules, constituent toutefois l'alimentation principale des tacons, les jeunes ouananiches mesurant environ 2,5 cm (Fortin *et al.* 2009)⁷⁶. Ces données pourraient expliquer pourquoi *tshiheu* est représentée sous forme de naïade. C'est sous cette forme qu'elle est « *la première nourriture de la ouananiche* ».

Les relations qui unissent les libellules aux ouananiches ne peuvent pas être uniquement analysées selon leurs rapports de prédation. Pour les Inuatsh comme pour les biologistes, outre une relation de prédation, la coprésence des libellules et des ouananiches semble davantage être comprise comme un indicateur de la qualité et de la température optimale des eaux (Lefebvre 2003). Quand l'un et l'autre, ou l'un ou l'autre sont présents, la qualité et la température optimale des eaux est bonne. On peut en effet observer chez la ouananiche un meilleur taux de croissance en juin qui coïncide avec une diminution de la valeur calorifique de sa nourriture au profit des insectes. Lefebvre (2003) attribue toutefois ce taux de croissance à une température optimale des eaux qui serait entre 13 et 16°C, ce qui correspond à la température optimale pour l'émergence des libellules, comprise entre 11 et 14°C (Savard, com. pers.), soit la température de l'eau du lac Saint-Jean au mois de juin. Lorsque la température des eaux est optimale, les libellules émergent en grande quantité et représentent donc une ressource importante facilement accessible.

Selon Bernard *et al.*, les libellules sont « d'excellents indicateurs pour la surveillance de l'état des milieux humides » (2011 :20). La libellule est d'ailleurs représentée par les Navajos pour symboliser l'eau pure (Capinera 1993 : 225). De même, pour certains Inuatsh, contrairement à d'autres « bibittes » qui stagnent au-dessus des eaux et qui peuvent être corrélées à une eau de mauvaise qualité, les libellules et leurs naïades révèlent la présence du poisson et une eau de qualité, comme l'indique cette femme artisanne de Mashteuatsh :

« *Quand on va à la pêche, si y'a trop des petites bibittes qui sont sur l'eau qui ne sont pas mangées, ça veut dire que ce spot-là, ce n'est pas un lac pour le poisson. L'eau n'est pas si bonne que ça, sinon elles seraient mangées* » (...). *C'est sûr quand y'a beaucoup de libellules, il y a plus de poissons. Quand les bêtes émergent de l'eau, là y'a plein de poissons* » (Femme 14, septembre 2015).

⁷⁶ Selon Fortin *et al.* (2009), très peu de données permettent aujourd'hui aux scientifiques de connaître les paramètres alimentaires qui influencent la survie des ouananiches au stade des tacons. Je n'ai pas retrouvé, dans mes entrevues, d'informations à ce sujet.

Ce dernier témoignage fait référence au moment où les naïades émergent pour se transformer en libellules. Selon Michel Savard, entomologiste, l'association entre l'émergence des libellules et l'abondance des poissons près de la rive est très possible dans la région du Lac-Saint-Jean :

« En déambulant sur les fonds pour rejoindre le rivage, les naïades deviennent vulnérables à la prédation par les poissons. La naïade a l'habitude de parcourir une grande distance de la rive pour se trouver un support pour la mue imaginale. Le public remarque alors facilement les exuvies accrochées aux quais, aux billots sur la grève, aux rochers, aux troncs d'arbres et aux murs de structures humaines. Alors que la forme ailée de la libellule ne vit que quelques dizaines de jours estivaux, les naïades qui demeurent des années dans l'eau sont considérées comme des agents naturels de surveillance de l'eau » (Michel Savard, 26 juin 2016).

Les libellules seraient donc des indicateurs précieux, mais seulement lorsqu'elles sont mangées par les poissons, puisqu'elles permettent de les repérer. Même si les Inuats ne peuvent observer les poissons que de façon partielle dans leur milieu aquatique, l'observation des modifications environnementales, des interrelations entre espèces et leurs connaissances sur l'éthologie des libellules et des ouananiches permettent d'induire un lien phénoménologique entre le comportement et les cycles de vie des deux espèces, mais aussi de qualifier l'état des eaux et des poissons.

Outre son caractère esthétique, l'utilisation du motif de *tshiheu* est donc porteuse d'un sens plus profond. La lecture du motif n'est pas univoque et la combinaison de plusieurs indications complémentaires a été nécessaire pour restituer le sens du motif. Il a été replacé dans les contextes culturels, territoriaux mais aussi familiaux dans lesquels il s'inscrit et sans lesquels il ne pouvait être pleinement compris.

Une des difficultés rencontrées pour interpréter un motif qui relève d'un usage et d'un sens personnels et passés a été, bien sûr, de ne pas avoir eu accès à la parole du porteur, ni à aucune information sur le motif datant de la date de sa création. Pourtant l'enquête contemporaine a permis de remonter dans le temps et de reconstituer des savoirs et des interprétations datant d'il y a au moins 150 ans.

Dans un premier temps, grâce à la parole de Gérard Siméon (né en 1922) relayée par son fils et sa belle-fille, nous avons eu accès à une partie de son histoire. Celle-ci s'est ensuite étoffée grâce

aux apports de tous les Inuit qui m'ont transmis leurs connaissances sur l'histoire des porteurs du manteau, sur les maîtres des animaux ou sur la pêche. A partir de ces connaissances, la reconstitution d'une partie de l'histoire du manteau et d'un motif brodé au 19^{ème} siècle a pu s'opérer.

L'intérêt suscité par cette reconstitution répond à un besoin de se réapproprier l'histoire, mais également l'actualisation de ces marqueurs identitaires que sont les vêtements de peau et les motifs décoratifs ilnus. Voyons enfin dans quels contextes, après avoir été si longuement dévalorisés, les vêtements de peau retrouvent peu à peu fièrement leur place, et quels processus de réappropriation sont en cours quant à la (ré)utilisation créatrice des motifs ilnus, et particulièrement des motifs de *tshiheu*.

4. Porter, marquer et affirmer son identité

Porter son identité : de l'humiliation à la fierté retrouvée

Les vêtements possèdent un pouvoir de communication particulier : celui de marquer et d'exprimer efficacement les appartenances sociales et culturelles – individuelles et collectives (Barthes 1957, Roué 1976, 2002, Dubuc 2002).

Outre des indications relatives au sexe, à l'âge ou au rang social, les vêtements véhiculent aussi des valeurs spécifiques à une culture (Zorgdrager 1997) que l'on peut approcher en prenant en compte l'ensemble « axiologique » qui constitue la compréhension du « système vestimentaire », telles que les contraintes, les interdictions ou les exclusions (Barthes 1957 : 431).

Comme nous l'avons vu, les vêtements ilnus de peau ont été assez rapidement influencés puis remplacés par les vêtements en tissus textiles achetés aux postes de traite. Lorsque le manteau conservé au NMAI a été acquis par Speck en 1926, les postes de traite fournissaient depuis plus de deux siècles des produits textiles aux Inuit (Speck 1930, Skinner 1911). En 1926, les vêtements en peaux d'animaux (peau tannée ou fourrure) étaient alors déjà plutôt rares, et étaient portés de façon « occasionnelle » (Speck 1930).

Des vêtements vecteurs d'humiliation

Alors que le port de manteaux en peau n'a pas été attesté auprès des Inuatsh interrogés, ils continuèrent à porter plus longtemps les mocassins et les mitaines en peau de caribou ou d'orignal⁷⁷.

Pour certains adultes, le port de ces mocassins ou de ces mitaines renvoie aux moqueries et aux humiliations proférées par les allochtones à l'encontre de leur culture, lorsqu'ils étaient enfants. Pour ceux qui ont vécu ces humiliations, porter des vêtements ilnus était renvoyé au fait d'appartenir à une minorité « inférieure » en proie à l'hostilité allochtone. S'en est suivi une période durant laquelle :

« Y' a eu une relâche de fierté. [...] Avec tous les préjugés qu'on vivait, les problèmes familiaux, les pensionnats [...] On n'était plus fiers de nous. J'avais plus de fierté d'appartenir à une Première Nation. Je voulais être une blanche et ressembler à une blanche » (Femme 7, mai 2012).

Outre la perte de leur fierté, l'abandon des vêtements ilnus a impliqué l'altération d'une partie de leur identité et de leurs marqueurs identitaires (Buijs et Oosten 1997).

Aujourd'hui au contraire, dans un contexte d'affirmation identitaire et de réappropriation culturelle, la recherche des modes vestimentaires « traditionnels » et des motifs associés tend à renforcer la fierté de porter et d'afficher l'identité culturelle ilnu :

« Cela marque clairement ton identité, tu sais d'où tu viens » (Femme 7, mai 2012).

N'ayant jamais connu ou porté ces vêtements, les Inuatsh sont aujourd'hui particulièrement intéressés à en apprendre davantage sur cette partie de leur patrimoine, et ceci à tous âges confondus. Lorsque je demandais aux Inuatsh quels objets du NMAI ils aimeraient le plus voir, ce sont très souvent les vêtements en peau ou en fourrure qui étaient cités en premiers. Parmi les raisons invoquées, outre l'envie de se réapproprier les connaissances perdues, figuraient la

⁷⁷ Les aînés et certains adultes ont également porté lorsqu'ils étaient enfants, en hiver, des vêtements en peau de lièvre, particulièrement des manteaux, des bas (chaussettes) et des mitaines (moufles). Pour la technique de tricot en boucle des lanières de lièvre, se référer à Speck 1930 : 453 et à Thompson 2013 : 103-105. Dans une vidéo du UPenn Museum, postée sur Youtube, on y voit l'utilisation de cette spire à 6 min 18 sec : <https://www.youtube.com/watch?v=1TxOQeIf-MM&feature=youtu.be>

revalorisation de valeurs telles que le respect des animaux ou le fait de ne gaspiller aucune partie de l'animal. Ces valeurs sont intimement associées à un mode de vie nomade, au sein d'un environnement certes rigoureux mais qui apportait aux Ilnuatsh leur autonomie et tout ce dont ils avaient besoin. Marqueurs du territoire ilnu et mémoires de son occupation ancestrale, les vêtements en peau sont aussi des témoins de la dextérité et de l'ingéniosité des ancêtres sur ce territoire :

« Moi je dirais que les objets que je considère plus importants que d'autres, t'as tout ce qui est vêtement, parce qu'ils ont été brillants dans le fond pour utiliser la peau. Voilà 400-500 ans, y'avait pas le careauté écossais, pour faire les jupes des femmes Ilnuatsh. Tout ce qui s'appelle également l'ingéniosité au travers ça. La conception, son utilité, tout ça c'est important mais c'est aussi une fierté. (...) Pis y'a une dextérité dans la broderie » (Marie Raphaël, septembre 2015).

Comme le mentionne Buijs (1997), lorsque les vêtements européens sont apparus dans le cadre vestimentaire autochtone, ils ont parfois été considérés comme des vêtements de prestige de par leur différence, leur nouveauté et leur valeur monétaire. Plus tard, ils ont été imposés comme des vêtements supérieurs aux vêtements ilnus, alors considérés comme inadaptés à la « civilisation » occidentale canadienne, tout comme le reste de la culture, sujette d'un mépris et d'une volonté d'assimilation.

Aujourd'hui, les vêtements occidentaux font partie de la vie quotidienne. Ils n'ont plus rien de « spéciaux » et participent au contraire des symboles des dépossessions culturelles subies par les Ilnuatsh. Dorénavant, les vêtements qui sortent de l'ordinaire et auxquels les Ilnuatsh octroient une qualité spéciale de prestige, parce qu'associés au mode de vie traditionnel en territoire, sont les vêtements en peau :

« Le vêtement est un étendard de la résistance et un témoignage de la résilience des peuples autochtones face aux bouleversements profonds que la politique gouvernementale a cherché à effacer leur identité » (Sauvage 2013 : 12).

A travers les associations que nous venons d'évoquer relatives au territoire et aux valeurs ilnues, les vêtements en peau, considérés comme étant « traditionnels », sont aujourd'hui des marqueurs largement réutilisés pour revendiquer, exprimer et affirmer les identités ilnues contemporaines, aux yeux de la communauté et de l'extérieur.

Porter sa fierté

A Mashteuiatsh, les vêtements en peau sont le plus souvent portés lors d'occasions spéciales telles que les fêtes communautaires ou les cérémonies, chrétiennes - baptêmes, funérailles - ou reliées à la spiritualité autochtone. Nous avons vu au chapitre précédent l'exemple de la cérémonie des premiers pas. Celle-ci est parfois la première occasion pour les enfants de porter des vêtements en peau, réalisés par l'une des femmes de leur famille.

De plus, comme nous l'avons vu, les Ilnuatsh qui forment aujourd'hui la communauté de Mashteuiatsh ont des origines culturelles distinctes : ilnuatsh, innuatsh, eeyou, atikamekw, abénaquises, malécites ou encore euro-canadiennes. Au sein de cet environnement social et culturel dans lequel il est parfois question de « qui est ilnu » ou de « qui est plus ilnu que l'autre », confectionner et porter des éléments vestimentaires ilnus (ex. mocassins, mitaines, sacs ornés de motifs) est aujourd'hui un des chemins empruntés pour affirmer son appartenance à la communauté des Ilnuatsh du Lac-Saint-Jean. Cette affiliation est comprise avec plus ou moins de subtilité. Le détail des broderies et leur affiliation spécifique sont principalement apparents à l'échelle communautaire (locale ou nationale). En dehors des communautés, les éléments vestimentaires ilnus et leurs ornements rappellent plus généralement une appartenance pan-amérindienne et autochtone.

Une autre arène dans laquelle on peut observer l'utilisation d'attributs vestimentaires ilnus dans les processus d'affirmation de sa place, face à soi et à l'autre, est la scène politique.

Le manteau en peau d'orignal conservé au NMAI appartenait à un chef dont le statut pouvait être saisi grâce aux attributs militaires qu'il arborait ou aux motifs particuliers qui devaient probablement être partagés par un groupe de personnes plus ou moins restreint.

Aujourd'hui, les chefs de bande communiquent également de façon non verbale leur statut en portant, par exemple, des vestes en peau d'orignal ou des chemises en toile de canevas, brodées de motifs floraux en double courbe et/ou de motifs respectant la symétrie bilatérale.

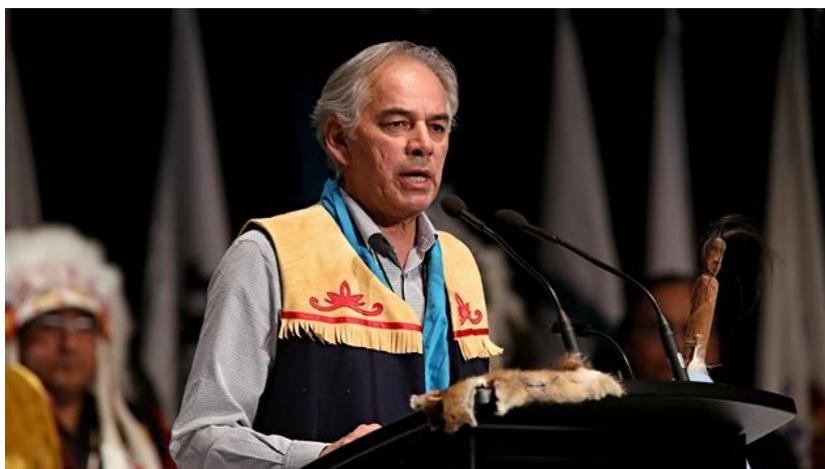


Figure 52. Gislain Picard, Chef innu de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador

Ces vestes sont portées par les chefs lors de représentations publiques à l'intérieur de la communauté (telles que les rassemblements communautaires), mais plus particulièrement lors de représentations politiques à l'extérieur de la communauté. Les vestes de chef ont conservé leur fonction d'identification statutaire. Agrémentées dès le 18^{ème} siècle par des attributs de chefs européens, ces vestes sont au contraire aujourd'hui décorées par des attributs spécifiquement autochtones. Localement, elles marquent le statut de chef du porteur. En dehors de la communauté, y est apposée une autre caractéristique. Elles ne sont plus de « simples » vestes de chefs, ce sont des vestes de chefs autochtones portées pour identifier, marquer et affirmer les différences culturelles spécifiques entre les chefs autochtones et allochtones, à l'époque de la reconquête politique et identitaire.

Des ateliers de réappropriation

Se réapproprier les savoirs et les compétences relatives à la fabrication de vêtements « traditionnels » est aujourd'hui revendiqué pour manifester et résister à un mode de vie imposé par l'Autre. Les vêtements en peau sont, par exemple, revendiqués comme contre-pied au capitalisme marchand, institutionnel et social qui s'est immiscé dans le mode de vie ilnu et qui a, en partie, détruit le mode de vie nomade. L'argumentaire qui revendique l'importance de la réappropriation des vêtements en peau s'oppose au mode de vie occidentalisé : lorsque l'on parle de ces vêtements, y est accolé la valorisation de la confection manuelle et « maison » de ces biens. Toutefois, la rareté de ces vêtements de peau a pour corollaire un manque de connaissances

sur les techniques de préparation des peaux, les parties animales favorisées, les patrons ou encore les motifs utilisés.

Pour pallier ces ruptures et répondre à l'intérêt grandissant des Innuatsh de se réapproprier ces compétences, des ateliers dispensés par des aînés sont offerts aux membres de la communauté. Des ateliers de transmission ont existé il y a de ça plusieurs décennies (fin des années 1970). On y enseignait la broderie, la confection de mocassins, de mitaines ou encore de manteaux en *duffle*. Ils avaient été abandonnés, mais ont été remaniés et sont aujourd'hui de nouveaux proposés par la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh, qui administre le Musée amérindien de Mashteuiatsh et le Site *Uashassihsh* de transmission culturelle.

On y retrouve les ateliers de confection de mocassins et de mitaines ainsi que des nouveautés, comme les ateliers sur les techniques de préparation des peaux. Ces ateliers se déroulent sur plusieurs semaines et permettent aux Innuatsh d'apprendre chaque étape de préparation. Ils sont proposés gratuitement et relayés sur Facebook. On y montre en photo le travail réalisé par les participants et les rassemblements auxquels ils donnent lieu. *Facebook* est également un lieu utilisé par les artisans ou les apprentis artisans pour mettre en valeur et illustrer leurs nouvelles confections. Les réalisations artisanales, de plus en plus nombreuses, alimentent les réseaux de vente locaux et touristiques, tels que la boutique du Musée ou la boutique d'artisanat *Eshkan*. Les nouvelles créations alimentent également les réseaux locaux d'échanges non commerciaux. Les artisans s'échangent entre eux des réalisations ou échangent avec d'autres Innuatsh leur artisanat contre des biens non-monétaires. Ces créations artisanales mêlent des styles, des motifs et des techniques anciennes à des inspirations contemporaines et démontrent toute la créativité et la vitalité des traditions inlues.

L'actualisation créative et inspirée des motifs traditionnels

Des objets et des motifs qui inspirent le présent et le futur

L'étude du manteau conservé au NMAI et surtout la mise en avant de motifs ornementaux autres que floraux ont intrigué et sont devenus pour certains, au fil des recherches, des marqueurs spécifiques à l'identité inlu qu'il serait nécessaire de valoriser davantage. Ces motifs permettent à ceux qui les empruntent de se distinguer en tant qu'Innuatsh du Lac Saint-Jean et d'accéder à des

sources renouvelées de connaissances sur leurs systèmes décoratifs jusqu'ici peu valorisées par les ethnologues. Ils appuient l'affirmation des particularités de l'identité ilnu. En effet, « si l'identité se construit par la création et l'affirmation face au regard de l'Autre, c'est par la comparaison qu'elle se consolide » (Kaine 2004 : 147) :

« *On n'a pas de grands totems. La culture ilnue, ce sont toutes ces petites connaissances* » (Homme 9, juillet 2015).

L'étude menée sur les objets conservés au NMAI est perçue comme un médium qui permet d'en apprendre plus sur les traces laissées par les ancêtres, mais également comme une source d'inspiration pour le futur. S'ils souhaitent perpétuer des modèles anciens, les Ilnuatsh conçoivent également les objets qui les portent comme une source d'inspiration importante :

« *Il faut s'approprier cette culture pour l'exprimer, qu'on trouve dans cette culture des éléments qui vont les inspirer dans leur créativité et dans leur vie* » (Homme 5, mai 2012).

Au fil du temps, des objets et des connaissances se sont perdus, d'autres ont été acquis. La recherche de motifs représente une source de créativité, par exemple pour la confection de mocassins, de mitaines, de sacs, des bijoux etc. Aujourd'hui, celles et ceux qui font de l'artisanat sont très intéressés à aller rechercher les anciens motifs. Lorsque je fréquentais quotidiennement le Musée de Mashteuiatsh, le jeune guide Simon Buissière-Launière (18 ans), artisan hors-pair, souhaitait reproduire des motifs ilnus sur ses créations. Nous avons donc passé en revue les motifs du Lac-Saint-Jean que l'on pouvait retrouver dans les publications de Speck (1914). Certains Ilnuatsh possèdent encore des motifs et des patrons familiaux. D'autres non. Les écrits de Speck deviennent alors de véritables « trésors » que certains aiment reproduire. C'est ainsi que certains font des recherches sur ce que j'ai de nombreuses fois entendu appeler « les motifs de Speck ». Un peu étonnée d'entendre cette expression, je leur ai demandé pourquoi ils les appelaient ainsi :

« *Tant que cela ne fait que rester dans les livres, cela ne vit plus. Ce n'est plus les nôtres. Pour nous les réapproprier, il faut les réutiliser* » (Jeune adulte 6, juillet 2015).

Pour se réapproprier les motifs, les objets ou même les connaissances que Speck a recueillis et qui sont symboliquement associés à ce dernier, il semble important pour les Ilnuatsh de les

réintroduire dans leur vie, notamment en les reproduisant et en les réutilisant dans leurs productions et créations actuelles.

Tshiheu : la réappropriation d'un motif qui perpétue un héritage familial

Les processus de réappropriation - qui visent à rendre propre quelque chose, c'est-à-dire l'adapter à soi, le transformer « en un support de l'expression de soi » (Serfaty-Garzon, 2003 : 2) - sont liés à des processus de redécouverte d'éléments culturels mais également aux processus d'actualisation qui sont essentiels pour réactiver de manière effective le patrimoine ancestral dans la vie quotidienne des Innuatsh.

Le processus de recherche qui m'a menée à étudier le motif de *tshiheu* m'a intégré à un processus plus personnel et familial de réappropriation. Cette insertion n'aurait pas été possible sans la confiance et l'amitié de Thomas et Louise Siméon, qui avaient déjà entamé les recherches en interrogeant Gérard Siméon. La parole de ce dernier s'est rapidement avérée comme le facteur essentiel à la narration concernant l'histoire du motif de *tshiheu*.

A travers les échanges que j'ai eu avec Thomas et Louise, un long dialogue s'est mis en place pour reconstituer l'ébauche d'une mémoire qui puisse être commune ou partagée par d'autres Innuatsh, notamment en cherchant à valider auprès d'autres familles les interprétations relevées.

En parallèle de cette reconstitution des savoirs, s'est mis en place un processus créatif, innovant et stimulant. Thomas Siméon est un artiste autodidacte et multidisciplinaire. Toujours en s'inspirant des histoires et des légendes inuées, il a réalisé de très nombreuses sculptures sur pierre, des gravures ou encore des gaufrages. L'histoire racontée par son père à propos de *tshiheu* et d'*ainansh* l'avait notamment inspiré bien avant que l'on ne travaille ensemble. Il a réalisé en 1996 un gaufrage appelé « *Awuinanch* », représentant la ouananiche et la libellule.



Figure 53. « Awinanch », Gaufrage de Thomas Siméon, 1996

Cette inspiration n'est pas nouvelle dans sa famille, et appuie un peu plus la relation particulière qu'une partie de celle-ci a pu entretenir avec la ouananiche et *thsiheu*, et ce sur au moins trois générations. Cette relation s'est notamment perpétuée à travers l'adaptation des supports permettant son illustration et sa transmission.

On peut voir ci-dessous un magnifique petit sac à tabac ayant appartenu au grand-père de Thomas, de qui il tient son nom : Thomas Siméon. Il est réalisé en peau de loup marin (phoque) et en perles. Le perlage représente une ouananiche.



Figure 54. Sac à tabac de Thomas Siméon. Peau de loup marin et perlé d'un motif de ouananiche. Photo C. Delamour, 2016

Thomas confectionne aujourd'hui des bijoux à partir de pierres semi-précieuses. Lorsqu'il le peut, il s'attache à travailler des pierres de la région du Lac-St-Jean, telle que l'amazonite, une pierre dont les tons varient entre le vert, bleu-vert et le bleu, translucide à opaque.

A la suite des recherches que l'on a menées sur *tshiheu*, poursuivant toujours l'envie de développer de façon renouvelée des motifs propres aux Inuatsh, Thomas s'est de nouveau inspiré de la libellule pour créer des bijoux originaux. Il a dans un premier temps réutilisé des prototypes de différents styles du motif de *thsiheu*, sous sa forme larvaire et sous sa forme ailée (libellule).



Figure 55. À gauche et au milieu : prototypes de libellule en amazonite. À droite : motif d'une naïade sur un pendentif en catlinite. Réalisations Thomas Siméon. Photos C. Delamour, 2016

Pour élargir ses possibilités créatrices, il a utilisé de nouvelles techniques et de nouveaux matériaux pour créer des pendentifs de boucles d'oreilles en nickel silver. Les motifs de libellule, dont il a préalablement travaillé plusieurs patrons, sont découpés à la scie de joaillerie, polis jusqu'à 6 fois de façon manuelle avec du compound (pâte à polir), une meule en coton et une mèche miniature à métal, et sont finalement soudés.



Figure 56. À gauche : patrons de libellules. À droite : pendentifs de boucle d'oreilles en nickel silver et perle d'amazonite. Réalisations Thomas Siméon. Photos C. Delamour, 2016

Par la suite, il a réutilisé ces techniques nouvellement utilisées pour développer d'autres motifs qu'il avait ou non déjà travaillés dans le passé. Il réalise, par exemple, des loutres, des motifs de fleurs propres à sa famille, des caribous ou encore des personnages de légende ilnues.

Parmi ces personnages de légende, il en développe un qu'il avait auparavant représenté sur ses gaufrages, *Tishkuemilnu*.

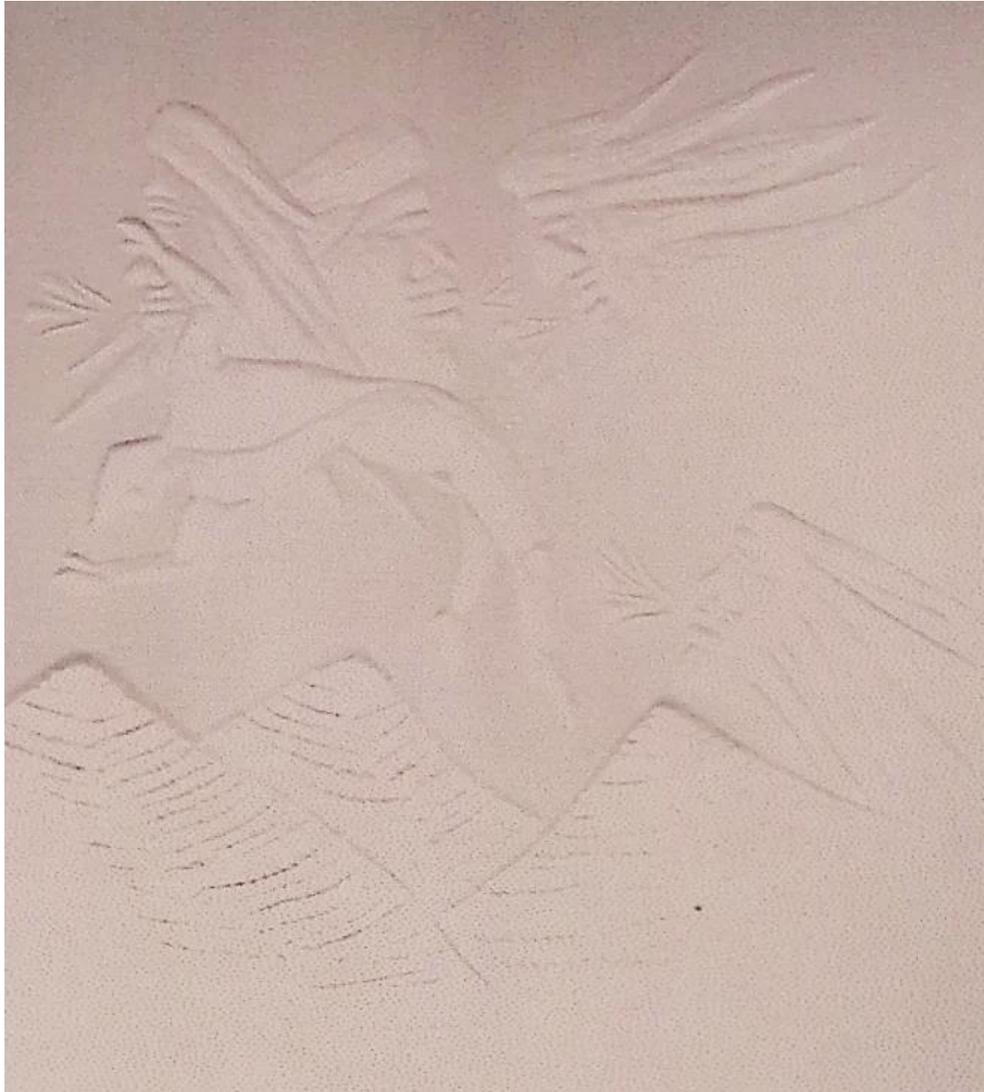


Figure 57. « Thiskuemelnu ». Gaufrage, Thomas Siméon, 1996

« On dit de lui qu'il est si gros et si lourd, que s'il touchait la terre, il pourrait la détruire. Mais heureusement, son corps n'a pas d'épaisseur, ce qui l'empêche de toucher le sol en raison des courants d'air qui circulent entre les montagnes. Ainsi même après mille et une prouesses et contorsions pour tenter de toucher le sol, il ne réussit qu'à effleurer le sommet des montagnes les plus hautes et cela en poussant des cris épouvantables » (Thomas Siméon, Texte accompagnant le gaufrage Thiskuemelnu, 1996)

Il est raconté que lorsque l'on discerne le son puissant du vent, ce sont les cris de *Tishkuemilnu* que l'on entend. Aujourd'hui, Thomas réutilise ce personnage dans son travail et l'adapte à ses nouvelles créations de bijoux. Les motifs de gauche sont des pendentifs de boucles d'oreilles en nickel silver travaillés selon la même technique que les motifs de libellule.



Figure 58. Pendentifs de boucles d'oreilles, motif de Tishkuemilnu. Réalisation Thomas Siméon. Photo C. Delamour, 2016

Le motif de *tshihou* a de nouveau inspiré Thomas dans ses créations et l'a poussé à développer de nouvelles techniques de créations ainsi que de nouveaux motifs. Cultiver de nouveau l'histoire de ce motif pendant le processus de recherche a permis de lui redonner un sens plus explicite, de réactiver la mémoire vivante qu'il véhicule et de valoriser le contexte de transmission familial dans lequel il s'est inscrit. Pour cet artiste qui s'est toujours inspiré des légendes ilnues, la réappropriation des connaissances familiales passe par leur réappropriation créative qui stimule elle-même une production à la fois novatrice et inspirée des traditions ilnues.

Conclusion

Le processus de recherche commencé par Thomas et Louise Siméon, poursuivi avec les Ilnuatsh puis avec l'entomologiste Michel Savard, a permis de restituer une partie de l'histoire de vie du manteau et une partie des connaissances relatives au motif. Au fil des échanges suscités par son étude, le manteau a restitué une partie de la mémoire qu'il a su conserver depuis 1926.

Cette recherche renouvelle l'étude des motifs ilnus, principalement orientée par les ethnographes sur les motifs floraux et sur leur influence européenne. En restituant une partie des significations et des savoirs culturels associés à ce motif, l'étude participe à réattribuer aux Ilnuatsh la paternité et la spécificité de leur patrimoine décoratif.

Cette étude revitalise ainsi certaines connaissances ethno-entomologiques et appuie l'affirmation des spécificités identitaires ilnues. Ce patrimoine intangible faisait déjà partie d'une mémoire

familiale. A travers le processus de recherche mené dans la communauté sur l'histoire du manteau, sur celle des porteurs photographiés, sur son inscription dans un contexte socio-historique de mutations et d'assimilation, ou encore sur les connaissances associées à *thsiheu*, le manteau du NMAI devient le porteur d'histoires et de mémoires partagées collectivement.

Enfin, cette étude démontre à quel point l'expertise locale est absolument nécessaire pour étudier les objets conservés dans les musées. Elle illustre toute la richesse des échanges humains et scientifique qui peut résulter lorsque les membres des communautés ont accès à leur héritage.

De plus, l'accès à des objets hérités du passé, déplacés de leur contexte culturel, a entraîné directement une revitalisation de connaissances qui s'inscrit au sein de réappropriations individuelle, familiale et communautaire. Les connaissances reconstituées à travers le processus de recherche se réactualisent et trouvent aujourd'hui une véritable traduction ainsi qu'une certaine emprise au sein de réalités quotidiennes et artistiques contemporaines. Elles ouvrent de nouvelles pistes qui tendent à renouveler l'interprétation de leurs motifs ainsi que la compréhension des processus locaux de leur réappropriation.

Chapitre 6. Les teuehikan ou les tambours

TSHIUE-NATUAPAHTETAU
KIGIBIWEWIDON



« J'étais émue à la vue de ce teuehikan car il me semblait appartenir à mes ancêtres, ceux de ma famille Basile. Le teuehikan est un objet sacré pour nous les Pekuskamiu-nuastah. Dans ma communauté, nous l'utilisons pour les cérémonies et les rassemblements. »

MARIE-ANGE RAPHAËL

NIKANISHK.CA

Figure 59. Poster de Marie-Ange Raphaël

Le tambour, que les Inuatsh nomment *teuehikan*, est consubstantiel aux traditions spirituelles et sociales de nombreuses nations autochtones. Les ethnographies de Turner (1979 [1894]), Speck (2011), Tanner (1979), Hallowell (1926, 1942), Flannery (1939) ou Cooper (1944) fournissent des exemples des usages et significations du tambour en contexte algonquien⁷⁸. Ces travaux ont notamment montré comment le *teuehikan* est utilisé par les officiants rituels ou par les chasseurs pour établir une communication et un dialogue avec l'animal ou d'autres entités non humaines.

Le *teuehikan* ilnu est un tambour sur cadre circulaire qui possède deux membranes sur lesquelles sont disposés des timbres de résonance. Suspended à une lanière, il se bat de façon individuelle, à l'aide d'un bâton en bois ou en andouiller.

Pour les Inuatsh, le *teuehikan* est une « personne autre qu'humaine » et se distingue des autres formes de tambour, notamment des tambours à main à une membrane (*hand drums*) ou des tambours collectifs (*drums*) qui ont fait leur apparition plus récemment dans la communauté. Pour ces raisons, j'utiliserai uniquement le terme « *teuehikan* » pour désigner le tambour ilnu et le terme « tambour » pour désigner les autres types actuellement en usage dans la communauté. Il est orthographié *teuehikan* à Mashteuiatsh mais d'autres graphies telles que *teueikan*, *teuehigan*, *teuehikan* existent chez les Innuatsh de la Côte-Nord ou chez les Atikamekw.

Pour contextualiser à partir de quel matériel mes recherches ont été menées, je décrirai dans un premier temps les *teuehikan* ilnus actuellement conservés au National Museum of the American Indian. Je présenterai ensuite sa dimension symbolique et le mode d'être au monde dans lequel il interagissait pour mieux comprendre les modalités à travers lesquelles sa pratique s'est transformée en s'inscrivant dans la continuité et le dynamisme culturel des Inuatsh de Mashteuiatsh. Nous essaierons de comprendre ce que traduit le statut qui lui est accordé aujourd'hui, à savoir un symbole sacralisé de la réappropriation identitaire et culturelle ilnue, réinvesti dans les rassemblements communautaires à portée festive, identitaire et thérapeutique.

⁷⁸ Pour d'autres études plus récentes sur les tambours algonquiens : Savard (1971), Laplante et Mailhot (1972), Vincent (1973), Preston (2002), Berbaum (1995), Diamond et al. (1994), Jérôme (2005, 2010) et Audet (2005, 2012).

1. Histoires et généalogies des *teuehikan*

Dans l'inventaire des objets de la collection « Lac Saint-Jean » du National Museum of the American Indian, il existe trois *teuehikan*.

Un tambour à une membrane d'origine inconnue

L'un des trois tambours n'est pas directement identifié comme provenant du Lac Saint-Jean. Dans l'inventaire du NMAI, il est décrit comme « hand drum » et porte le numéro de collection n°101761.000. Il aurait été acquis dans les années 1890-1900. Pour sa provenance, il est seulement indiqué « Québec, Canada » et l'histoire de sa collecte est inconnue. Il a d'abord été conservé dans les collections de la Long Island Historical Society, puis prêté au Museum of the American Indian (MAI) en 1920. Il sera transféré de façon officielle au sein des collections du MAI en 1967.



Figure 60. Teuehikan NMAI n° 101761.000

Ce tambour ne possède qu'une membrane, ce qui nous conforte dans l'idée qu'il n'a certainement pas pour origine le Lac Saint-Jean. Au début du XX^{ème} siècle, les *teuehikan* ilnus étaient à deux faces, mais ceux des groupes innuatsh de l'Est, le long de la Côte-Nord, pouvaient n'avoir qu'une membrane (Speck 2011 :177, Turner 1979 : 190-194, Rogers 1967) :

« La taille ou la forme de ces tambours varie peu, à une exception importante près : les Indiens de l'est de la Sainte Marguerite [Mista Shipu] utilisent un tambour avec une seule

face (*head dans le texte original*) tandis qu'à l'ouest de cette longitude, les tambours ont deux faces » (Speck 2011 : 175).



Figure 62. Teuhikan à deux « faces ». Photo C. Delamour, 2015

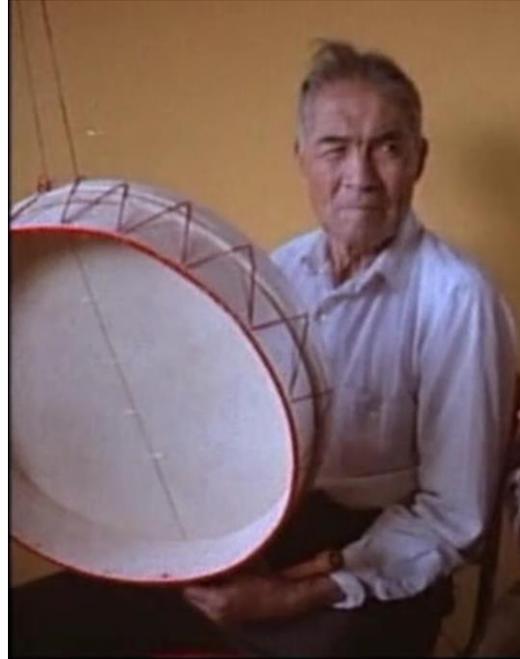


Figure 61. Teuhikan à une « face ». Alexandre McKenzie, dans le film de Lamothe 1983 « Mémoire Battante » : 0.37min.

Puisqu'il n'a qu'une membrane, je me suis demandée si le tambour d'origine inconnue ne pouvait pas être celui que Speck a acquis aux « Escoumins » (communauté aujourd'hui appelée Essipit).

Dans les archives manuscrites de Speck conservées au NMAI, il écrit :

« 10372 : 1 tambour (tewehigan) obtenu auprès du chef (94 ans) des Escoumins. C'est un tambour de sorcier (comparable aux Naskapis, Cris et Esquimaux) qui lui a appartenu depuis sa jeunesse. Les lacets sur tambour sont une caractéristique autochtone, qui se retrouve de l'Alaska au Labrador, et donne un son appelé « en chantant » (*nəkəmən*). C'est le seul tambour de la bande des Montagnais des Escoumins! C'est géographiquement unique! »⁷⁹ (List of Montagnais specimens from Escoumain (Lower St Lawrence) : 1).

Le numéro d'objet donné par Speck dans les archives du NMAI pour celui des « Escoumins » est le n°10372. Ce numéro ne correspond avec le tambour d'origine inconnu, ni avec aucun des

⁷⁹ Traduction de: « 10372 :1 drum (tewehigan) obtained from the chief (94 years old) at Escoumins. This is a conjuror's drum (comparable to Naskapis, Cree and Eskimo) and has belonged to him since his young manhood ; The snares on drum are an aboriginal feature, found from Alaska to Labrador, and furnish a sound called « singing » (*nəkəmən*). This is the only drum in the Escoumins band of Montagnais ! This is geographically unique ! ».

tambours inscrit dans l'inventaire « Lac St-Jean » du NMAI. Il en va de même pour les collections « Mistassini » du NMAI et pour la collection du Field Museum⁸⁰. Si un changement de numéro était envisageable, mes recherches m'ont permis de constater que les numéros d'objets inscrits dans les archives manuscrites de Speck sont toujours similaires à ceux qui sont indiqués dans les collections muséales⁸¹.

Je n'ai pas pu faire de plus amples investigations sur ce premier tambour inscrit dans l'inventaire « Lac Saint Jean » du NMAI. Selon les informations accessibles, je peux seulement affirmer qu'il ne provient pas du Lac Saint-Jean. Revenons sur les deux autres tambours du NMAI qui sont bien des *teuehikan* ilnus.

Deux tambours pour une seule famille

Les deux *teuehikan* du NMAI identifiés « Lac Saint-Jean » dans l'inventaire du NMAI sont des tambours sur cadre de forme circulaire, à double membranes et à timbre.



Figure 63. Teuehikan NMAI n°028900.000



Figure 64. Teuehikan NMAI n°137014.000

⁸⁰ J'ai cherché dans la collection « Mistassini » du NMAI mais le tambour Mistassini N°224137 a été collecté par William Stiles en 1954 et ne correspond pas non plus au tambour des Escoumins. Dans la collection du Field Museum, le numéro du tambour n° 176439 correspond bien au numéro inscrit dans ses archives manuscrites, conservées au Field Museum : « One shaman's drum and two beaters 176439 ». Il ne s'agirait pas non plus de celui des Escoumins.

⁸¹ J'ai étudié les collections du NMAI de Washington, du Field Museum de Chicago et du Musée canadien de l'histoire de Gatineau.

Parmi ces deux *teuehikan*, un seul a été documenté par Speck. Dans son ouvrage *Naskapi* (2011 [1935]), il écrit qu'un des *teuehikan* acquis au Lac Saint-Jean est directement associé à une famille de Mashteuiatsh (Speck 2011 :177).

Ce tambour aurait appartenu à la famille « *Apəci'c* », qui fréquentait le territoire de la rivière aux Rats, au nord du Lac Saint-Jean: « ce même tambour resta dans les mains de ses descendants pendant plusieurs générations » (*ibid.*).

Speck rapporte une histoire que son « précepteur » Joseph Kurtness lui a contée à propos du tambour :

« Le père d'une femme, Madeleine, qui vit maintenant au Lac Saint-Jean, qui s'appelait Gabriel *Apəci'c*, et son frère, campaient un jour au bord de la rivière au Rat. Le vieil homme s'éloigna du campement mais ressentit soudain la peur. Il fit demi-tour et revint au camp, en disant : "Prends ton tambour et joue". Son frère s'exécuta. Au bout d'une quinzaine de minutes, il déclara : "Oui ! Il arrive. Je le sais". Il chanta et joua encore un peu. Puis il sortit et construisit une hutte de sorcier et découvrit, grâce à son pouvoir intérieur, qu'un géant cannibale venait vers eux pour les tuer. Il dirigea ses pouvoirs vers ce démon et le tua. Et plus tard, on découvrit qu'un homme suspecté de cannibalisme avait été retrouvé mort. Son tambour avait dit vrai » (Joseph Kurtness, cité dans Speck 2011: 177).

Je me suis retrouvée face à une difficulté d'interprétation et il m'est impossible d'affirmer avec certitude quel tambour, parmi ceux du NMAI, est associé à la famille *Apəci'c*.

La première difficulté d'interprétation est relative à des confusions entre les données publiées par Speck et celles entrées dans les collections du NMAI. La seconde difficulté est associée au fait que les membres de la famille en question aient connu des changements de noms successifs et qu'ils n'ont aujourd'hui plus de descendants directs.

Des confusions entre les données de Speck et celles entrées au NMAI

Si l'on se fie à Speck (2011: 177), le tambour de la famille *Apəci'c* aurait été acquis en 1924. Ce tambour est illustré dans le livre *Naskapi* sur la planche IX, à la page 93.

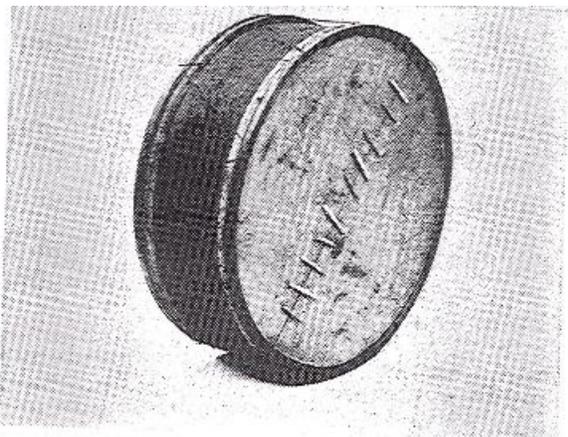


PLATE IX
 MUSEUM OF THE AMERICAN INDIAN
 Upper photograph, cup-and-pin game; lower photograph, eighteen-inch, double-headed drum with two hoops and snare of bird quills (Lake St. John band).

Figure 65. À gauche, Planche IX (Speck 2011 : 93). À droite, Teuehikan 028900.000

Lorsque l'on compare la hauteur et la largeur du cadre, le laçage de la babiche (lanière de peau brute non tannée) et le nombre de plumes utilisées comme résonateurs, le *teuehikan* de la planche IX, décrit comme celui de la famille *Apəci'c*, correspond au n°028900.000 conservé au NMAI. Sylvie Le Bomin, ethnomusicologue au Muséum national d'Histoire naturelle de Paris, m'a également fait remarquer que les traces de frappe sur les membranes sont similaires, ce qui semble indiquer qu'il s'agit des mêmes *teuehikan*.

Le *teuehikan* n°137014 est indiqué dans *Naskapi* sur la planche X de la page 94. Speck identifie le tambour comme étant « Montagnais » et non pas « Montagnais-Naskapi ». L'appellation « Montagnais » correspond principalement, dans les écrits de Speck, aux bandes du Lac Saint-Jean et « Montagnais-Naskapi » aux bandes innues de la Côte-Nord (Deschênes 1979 : 36, Mailhot 1971). Selon ses habitudes terminologiques, on peut affirmer que le *teuehikan* sur la planche X est du Lac St-Jean. Celui-ci correspond au n°137014 puisque le nombre de plumes utilisées comme résonateurs, le laçage de la babiche et la largeur du cadre sont similaires.



Figure 66. À gauche, Planche X, Speck 2011 : 94. À droite, Teuehikan NMAI n°137014.000

Il existe des confusions entre les données et les photos publiées dans l'ouvrage *Naskapi* (Speck, 2011) et les informations contenues dans l'inventaire et les fiches d'objets du NMAI.

Selon les photos publiées dans le livre *Naskapi*, le *teuehikan* de la famille *Apəci'c*, acquis en 1924, serait le n°028900.000. Toutefois, dans les fiches du catalogue du NMAI, sa date d'acquisition est 1910 et dans l'inventaire du NMAI, 1911.

Selon le catalogue du NMAI, le *teuehikan* acquit en 1924 serait davantage le n°137014.000 puisque sa date d'acquisition inscrite est « 1925 ».

Selon nos recherches, Frank Speck était cohérent entre les données qu'il inscrivait dans ses archives manuscrites et celles qu'il publiait (dates d'acquisition, numéro d'objets, descriptions et photos).

Les imprécisions se retrouvent plutôt dans les données entrées dans les fiches et l'inventaire du NMAI. Le n°028900.000 que Speck écrit avoir obtenu en 1924 y est tantôt inscrit « 1910 » (dans les fiches), tantôt 1911 (dans l'inventaire). Le n°137014.000 est indiqué « 1925 » et non 1924. De plus, de nombreux objets apparaissent dans l'inventaire, mais sont manquants dans les fiches d'objets.

Les différences observées entre les données de Speck et celles entrées par le NMAI apparaissent être davantage rattachées au processus muséologique de retranscription qui peut générer des

erreurs dans les données, particulièrement si l'on considère que les collections ont été transférées entre le MAI de New-York et le NMAI de Washington.

Malgré ces incohérences, nous pouvons affirmer que les deux *teuehikan* du NMAI portant les numéros n°028900 et n°137014 proviennent du Lac Saint-Jean. Par contre, puisqu'il y a une confusion de dates entre les données de Speck et celles des fiches du NMAI, nous ne pouvons associer l'un ou l'autre de façon définitive à la famille *Apəci'c*. Autrement dit, les informations rédigées par Speck sur le *teuehikan* de cette famille pourraient correspondre à l'un ou à l'autre des *teuehikan*.

Une famille dont on perd la trace : La famille *Apəci'c* (Apishishou ou André)

Je n'ai pas trouvé d'indications sur la manière dont Speck a acquis le tambour de la famille *Apəci'c*. Il semble cependant ne pas avoir connu les membres de cette famille. Le seul témoignage qui y est relié est conté par Joseph Kurtness. Celui-ci a-t-il fourni à l'anthropologue le tambour ou l'a-t-il seulement renseigné sur la famille d'origine ? Nous ne le savons pas.

Dans les données généalogiques de la communauté, les membres de la famille *Apəci'c* sont nommés « Apishishou », « Apichacho » ou « André » (Centre d'archives du MAM). Cela témoigne de la difficulté qu'il peut parfois y avoir à retracer les liens généalogiques qui unissaient les membres d'une même famille car ils ne portaient pas nécessairement le même nom. Un individu pouvait changer de nom de famille plusieurs fois, notamment au gré des volontés missionnaires. Aujourd'hui encore, certains adultes ne portent pas le même nom de famille que leurs parents ou grands-parents.

Une difficulté supplémentaire s'est ajoutée pour obtenir des informations sur cette famille *Apəci'c* : ce nom n'est plus porté depuis les années 1960.

Ils ont cependant des descendants dans plusieurs familles dont la famille Jourdain, avec qui ils partageaient les mêmes territoires sur la rivière au Rat. Les membres de la famille Jourdain occupent encore ces territoires ⁸².

Selon certains Innuatsh, si les *Apəci'c* (André) vivaient sur les territoires des Jourdain, c'est qu'ils venaient de la Côte-Nord (ce nom de famille s'y retrouve encore aujourd'hui) et que des Innuatsh du Lac Saint-Jean leur auraient prêté un territoire. D'autres pensent, au contraire, que le nom de famille *Apəci'c* (Apishishou) a pu être traduit par les prêtres sans qu'ils aient de lien direct avec les André de la Côte-Nord.

Selon les données généalogiques, les derniers Apishishou (André) seraient, soit décédés sans enfants, soit mariés à des Jourdain (Centre d'archives du MAM). Madeleine *Apəci'c* (1873-1951), dont Speck parle dans les informations qu'il donne sur le tambour, ne s'est pas mariée. Parmi ses frères et sœurs, seuls Julie et Charles Nicolas se sont mariés. Ils se sont unis à des frères et sœurs Jourdain, Georges Jourdain et Marie Alice Jourdain.

La mémoire locale se rappelle de Madeleine comme une « vieille fille » vivant avec sa sœur, Julie André, dit Apishishou, (1879-1964), appelée aujourd'hui la « Grande Julie ».

Je n'ai pas réussi à savoir quel lien Madeleine avait avec le *teuehikan* collecté par Speck, mais un aîné m'a affirmé qu'il avait vu Julie jouer du *teuehikan*.

Entendre dire un aîné qu'il a vu une femme jouer du *teuehikan* n'est pas anodin. Outil de communication avec les esprits des animaux dans le cadre de la chasse, le *teuehikan* était en effet davantage associé aux hommes. Voyons maintenant dans quel contexte d'utilisation le *teuehikan* s'appréhende.

⁸² Si le territoire de la Rivière aux Rats était fréquenté par les Apishishou, il s'avère que ces territoires étaient, et sont encore, occupés par les membres de la famille Jourdain. Sur la carte des territoires de chasses réalisée par Speck (1927 :388), la rivière aux Rats comporte les terrains 3, 7, 8, 16, 17.

Territoire 3. Prote Jourdain, et Pierre Jourdain, son fils (Speck, 1927: 399)

Territoire 8. Mathieu Jourdain (Late-Chief) “Naiwəctdn natwəkdmc'i'c”, Dead-water, little dead-water (idem.)

Territoire 17. Charles Jourdain (heredit. Chief) “Onəmweo ci bi”, Growling River (Speck, 1927: 400)

2. Un instrument de communication spirituelle et sociale

Le tambour est indissociable des traditions rituelles et spirituelles des Premières Nations d'Amérique du Nord. Au Québec, Speck (2011) pour les Innuatsh et les Naskapi, Turner (1979) et Brightman (2002) pour les Eeyou, Laugrand et Oosten (2008) pour les Inuit, ont décrit comment le tambour, ses chants et les danses qui l'accompagnent, était un attribut indispensable de l'officiant rituel.

Entité « capable de parler » (Homme 9), le *teuehikan* est un outil de communication avec les esprits et les non-humains, mais aussi un outil de divination, notamment dans la pratique de la chasse. Pour établir un dialogue avec les animaux, l'officiant utilisait le *teuehikan* dans certains rituels comme celui de la tente tremblante.

Chez les Innuatsh, Armitage (1992) rapporte que le *teuehikan* était pratiqué par les vieux chasseurs lors des danses communes qui suivent les *mukushum* (festins collectifs) ou plus individuellement sur le territoire ancestral.

Le *teuehikan* pouvait être remplacé par les *shishikun* (hochets). Certains sont constitués d'un arceau sur lequel est tendue et cousue une peau. La poignée du hochet est alors constituée par le prolongement de l'arceau en bois. D'autres spécimens pouvaient être réalisés avec des petites boîtes métalliques, comme des boîtes à plomb, dans lequel était inséré un manche en bois. Chaque modèle était rempli de petites roches, de sables ou de graines. Utilisé traditionnellement dans la communication avec les esprits au même titre que les *teuehikan*, les *shishikun* ont perdu leur usage rituel et sont aujourd'hui utilisés comme jouet ou pour endormir les enfants.



**Figure 67. Shishikun. En haut :
NMAI n°028961.000. En bas :
NMAI N°028900.000_A**

Le *teuehikan* a été décrit comme un élément central des traditions spirituelles innuatsh, mais il joue également un rôle important dans les relations sociales. L'ethnologue Lucien Turner écrivait en 1890 que chez les Innuatsh le tambour était

présent à chaque moment de la vie. Rien n'était entrepris, ni même envisagé, sans que l'on batte préalablement le tambour :

« L'instrument ne se tait que lorsqu'ils dorment ou sont en voyage. Si quelqu'un va mal, on bat le tambour. Si quelqu'un va bien, on bat le tambour. Si la chasse a été bonne, on bat le tambour. Si un décès survient dans la communauté, on bat encore le tambour » (Turner 1979 : 192).

Sans prétendre pouvoir présenter l'exhaustivité de la complexité du réseau de signification auquel le *teuehikan* renvoie, je vais donner ici quelques exemples de son utilisation.

Une entité vivante qui communique avec l'autre monde

Le *teuehikan* n'est pas un simple objet, c'est une entité vivante, parfois considérée comme une personne. Speck (2011: 176) notait dans les années 1930 le « symbolisme de la vie » associé au *teuehikan*, perçu comme ayant une tête, un corps et une queue.

En *nehluen*, le terme *teuehikan* entre dans la catégorie grammaticale du genre animé. Il est formé du radical (*teue-*) : *te* désigne le cœur (*utei*), le morphème *-ue* ou *-uehi* est associé à la vibration, au mouvement et le suffixe *-kan* renvoie à l'idée d'un outil ou de quelque chose « qui sert à » ou « qui contient » (Entrevues, Speck 2011, Diamond *et al.* 1994, Jérôme 2010, Audet 2012). Selon ces significations, le *teuehikan* serait le gardien des sons du cœur ou ce qui sert à diffuser les sons du cœur.

Un interlocuteur Atikamekw de l'anthropologue Laurent Jérôme exprime à ce sujet :

« Les paroles, l'acte de parler, ne se fait pas par le corps, ni par la bouche, elle se fait par l'âme, atcakw, qui elle-même se trouve dans le cœur, otehi. Le tambour exprime ce qu'on a dans le cœur, il exprime le plus profond de notre âme. Les chants en sont le support, le véhicule » (Ayami, septembre 2005, cité dans Jérôme 2010 :239).

Comme entité vivante, le *teuehikan* est capable de « parler ». Le *teuehikan* est un moyen de connaissance et de diffusion des informations, notamment en territoire où les distances et le manque de moyens de communication ne permettaient pas d'avoir rapidement des nouvelles de tous ses proches :

« Ils le faisaient parler. C'est un objet très précieux pour faire des messages, recevoir des messages, ou pour prédire qu'il va y avoir de la visite. Il ressentait aussi s'il y avait une mauvaise personne » (Femme 7, juillet 2014).

« Nos mushum (grands-pères) savaient beaucoup de choses grâce au teuehikan » (Aînée 6, septembre 2015).

Plusieurs histoires familiales se réfèrent à l'histoire d'un chasseur perdu, qui n'est pas revenu au campement après une chasse. Selon ce qui m'a été conté à plusieurs reprises, l'aîné de la famille était amené à battre son *teuehikan* pour savoir si le chasseur n'était pas en mauvaise posture, pour connaître l'endroit où il se trouvait ou encore pour présager du moment de son retour.

« Ils sont arrivés deux jours plus tard. Mais avant, le soir, mon grand-père il a joué du teuehikan. Puis il dit qu'il les a vus, que tout allait bien. Ils ne pouvaient pas descendre tout de suite parce qu'ils avaient tué un orignal. C'était plus pour communiquer ». (Aînée 4, octobre 2015).

Lorsqu'une personne mourait sur un territoire éloigné, le *teuehikan* était aussi battu pour accompagner la famille à distance, ainsi que le mort auprès des esprits. Speck écrivait à ce sujet :

« Il s'agit là d'une « télédiffusion » de tambour, pas étonnant donc qu'ils soient si peu impressionnés par la radio. Cela fait longtemps qu'ils connaissent le principe de la vibration que leurs sorciers utilisaient via le tambour pour l'émission et via leur ressenti pour la réception » (2011 : 179).

Dans le film *Mémoire battante* d'Arthur Lamothe (1983), un Innu de Unamen Shipu (La Romaine) explique le pouvoir du tambour pour le chasseur en utilisant une analogie contemporaine semblable: « C'est comme la télévision. Tu vois tout ce que tu vas tuer quand tu chantes avec le tambour».

Décrite par Speck (2011 :72) comme une activité sacrée, nous avons déjà vu que la chasse est comprise par les Innuatsh comme un mode de vie déterminant chaque action quotidienne qui nécessite la tenue de gestes et de relations d'attention envers les animaux. Dans ce contexte, le *teuehikan* était un outil de connexion entre le chasseur et l'esprit de l'animal qui lui indiquait où se trouvait le gibier et/ou si c'était un bon moment pour chasser :

« Jouer du tambour pour l'aîné c'est de chanter et après son chant, il rêve (vision) et lorsqu'il sort de son rêve, il sait où se trouve le caribou. Le premier chant qu'ils interprétaient, c'était un chant très lent. Il veut manger et il demande au Créateur et à ses grands-pères " Apportez-moi quelque chose pour manger ". Après le premier chant, il en rajouta un autre et c'est sur ce chant que les caribous dansaient en entendant le grand-père chanter. Il y avait plein de traces qui tournaient et ce sont les caribous qui dansaient et les gens qui étaient là dansaient eux aussi pour manger. Le lendemain matin après qu'il ait chanté, il a vu sur son tambour où étaient les caribous. Le chasseur se dirigeait à l'endroit vu par la vision de l'aîné. Le chasseur de caribou était accompagné du Créateur et était entouré de son aide pour qu'il puisse entendre et penser. C'est de cette façon qu'on s'en servait »

(Charles Api Bellefleur, Juillet 2015, Entrevue réalisée avec Sandy Raphaël, traduite par Berta Basilish).

La valeur que les Inuatsh lui attribuent quant à la chasse est reliée à sa capacité de médiation entre le monde des humains et des non-humains :

« C'est le seul objet connu qui fait le lien entre les deux mondes. Y'a un monde parallèle que les Inuatsh connaissaient. Quand tu vis, tu vis dans un monde, quand tu meurs, tu vis dans un deuxième monde. Pis le deuxième il est aussi important que le premier parce que c'est par respect pour le deuxième que quand tu meurs, ils les enterraient avec leurs armes pour qu'ils continuent à chasser dans le deuxième monde. Si tu ne respectais pas ce deuxième monde, ça pouvait avoir un impact sur le premier monde. C'est toujours le respect. Quand tu tues l'animal, tout ce qu'on faisait, c'est le respect : dialoguer avec lui avant de le tuer, prendre ses os et les remettre à l'eau pour le castor, ou les accrocher dans un arbre, c'est toujours ce lien-là qui maintenait le respect. Donc le teuehikan, c'est le lien entre ces deux mondes » (Homme 16, octobre 2015).

En expliquant l'utilisation du *teuehikan*, le dernier témoignage fait le lien avec l'attention portée à l'animal. Le *teuehikan* permet d'entretenir cette relation d'attention et de respect avec les « personnes autres qu'humaines ». Les animaux continuent à communiquer avec les chasseurs tant que les gestes post-mortem sont honorés. Sans ces gestes de remerciement et d'attention, le *teuehikan* n'aurait pas le même effet et les chasses ne seraient pas aussi fructueuses.

C'est en entretenant de bonnes relations avec les entités non-humaines que le joueur acquière des rêves de meilleure qualité et, à terme, une plus grande clairvoyance sur la signification de ses rêves (Speck 2011 :188). Si le *teuehikan* pouvait communiquer, il ne le faisait pas avec n'importe qui. Il communiquait avec celui qui était capable de le comprendre. Avant de voir qui avait la capacité de jouer du *teuehikan*, revenons sur le processus onirique qui transmet à un individu les connaissances relatives au *teuehikan*.

L'acquisition par les rêves

Le rêve, pour les Ilnuatsh, comme pour d'autres peuples algonquiens (Goulet 1994, Poirier 1994), donne accès au monde spirituel, lieu d'expression des entités non-humaines. Traditionnellement, le rêve fait partie du processus de révélation par lequel un individu acquérait ses connaissances.

C'est aussi par le rêve qu'une personne « reçoit » l'injonction de jouer du *teuehikan*. Selon les témoignages que j'ai recueillis, il faut rêver au *teuehikan* (trois fois selon certains, une fois selon d'autres) pour être autorisé à confectionner son *teuehikan*, à le frapper et à chanter. Dans chaque rêve qui m'a été conté, une personne reconnue ou non par le rêveur, apparaît et le guide vers le cheminement qui le mènera au *teuehikan*. Selon les Ilnuatsh, ce sont les ancêtres, des parents décédés ou le Créateur qui les guident dans leur quête du *teuehikan*, et plus largement dans leur quête de connaissances

Johnny Bossum, aujourd'hui décédé (1915-2006), m'a souvent été décrit comme le dernier joueur de *teuehikan* à Mashteuiatsh. Grâce à son petit-fils Jimmy Bossum (22 ans), j'ai eu accès à une entrevue filmée dans laquelle il parle du *teuehikan* et des rêves. C'est Jimmy Bossum qui m'a traduit les paroles de son *mushum*, son grand-père :

« J'ai déjà rêvé. C'est à cause de ce rêve-là que j'ai eu un teuehikan. J'entendais quelqu'un me parler. C'est peut-être le créateur ou quelqu'un qui me soufflait, me parlait. Je voyais le chemin, avant y'avait pas d'asphalte, c'était rocailleux. C'était en pente. Au fond, y'avait une lumière pis je me sentais vraiment bien. Je tenais le tambour. Tu dois continuer comme ça sur ce chemin-là mais ça va être difficile mais il faut toujours continuer. C'est ce chemin-là qu'on doit suivre. Plus je marchais, plus ça devenait plat. Après ça, il y avait plein de fleurs sur le bord de la route, j'étais en train de jouer du teuehikan et je chantais. (...) C'était un chant pour la vie, le chemin de la vie que j'ai rêvé. C'est ça que j'ai chanté. Le chant va aller chercher la personne. Un chant c'est pour les arbres. Je chante vraiment pour la vie, pour toute la vie. Je ne suis pas seul. On habite sur la terre, on marche tous sur la terre, nous avons comme ça les connaissances de la terre et de la vie. » (Johnny Bossum, Entrevue réalisée par Evelyne St-Onge, Production Manitu, date inconnue, traduite par Jimmy Bossum)

Comme l'a conté Johnny Bossum, c'est à travers le rêve qu'il a reçu son premier chant. Les chants (*nikamun*) accompagnant le *teuehikan* sont aussi reçus lors des rêves, et sont transmis du sommeil à l'état de veille par la mémoire.

Les chants du *teuehikan* sont personnels mais peuvent se transmettre au sein d'une même famille ou entre un chanteur et un apprenti de confiance. Certains peuvent aussi être composés par des chanteurs expérimentés.

Les chants mettent le performateur, généralement un chasseur expérimenté, en contact avec des entités non-humaines, par exemple les esprits-maîtres des animaux. Il existe aussi des chants de voyage pour accompagner les déplacements, pour savoir où se trouvent les parents, des chants de chasse pour « demander à manger », des chants pour remercier les animaux, mais également des chants à teneur plus sociale, comme des berceuses, des chants sur les femmes, les épouses etc.⁸³.

Les chants du *teuehikan* ne sont pas compréhensibles pour la plupart des Inuatsh. Ils sont comparés à des « vocalises » (Aînée 1, juillet 2014) et sont :

« chantés dans un langage ésotérique, reconnu comme le langage des esprits (...) ; ce peut être, par exemple, des répétitions de syllabes ou de voyelles, des ajouts de préfixes ou de suffixes » (Audet 2012 : 69).

Comme le mentionne l'anthropologue Véronique Audet (2012: 53-54): « Le rêve n'est pas seulement une représentation du monde, mais un savoir-action dans le monde ». Favoriser le contact avec les entités non humaines, *via* le rêve, est une source d'un plus grand savoir et d'un plus grand pouvoir.

Mistapeu, littéralement le « grand homme » de chaque individu (de *mista*, grand, et *napeu*, homme), décrit comme étant l'esprit ou "l'âme" de l'homme qui est situé dans le cœur, converse avec le monde des esprits non-humains et emploie les rêves pour les révéler à l'Innu (Speck 2011 : 34-35, Rousseau 1956, Vincent 1976). Le rêve est ainsi le principal canal de communication avec le monde des esprits et le *teuehikan* permet de révéler les sons du cœur dans lequel se trouve le *Mistapeu*. Selon Speck (2011 :174), le pouvoir du son du *teuehikan* renforce l'esprit, le Grand-Homme de l'individu. Alors que sa pratique est conditionnée en grande partie

⁸³ Pour plus d'information sur les chants innus, se référer à l'ouvrage Innu Nikamu de Véronique Audet (2012).

par le rêve, jouer du *teuehikan* entraîne le joueur à rêver davantage et ainsi à accroître son savoir et son pouvoir.

Le *teuehikan* est ainsi l'expression d'un pouvoir spirituel en grande partie déterminé et transmis par l'activité onirique.

Sa transmission fait également appel aux réalités oniriques. Une aînée m'a racontée comment elle a su à qui elle devait transmettre le *teuehikan* de son grand-père décédé :

« Oui, ça peut se transmettre ton tambour. J'ai tout le temps demandé à mon grand-père : " A qui ça va aller le tambour ? ". " Tu vas le savoir plus tard ". Je n'ai jamais su. C'est rien que les rêves que j'ai fait qui me l'ont dit. Quand mon grand-père est décédé, même pas un an après je pense, j'ai accroché le tambour, j'en ai pris soin. Là, j'ai commencé à rêver au grand-père, il était comme dans une tente là, y'avait du sapin dans mon rêve pis y'avais ce tambour. Là, il me dit : " Il s'en vient, il va arriver tantôt ". Pis là, je dis : " C'est qui ? ". Il me dit : " C'est kamanitoshit, ***** [nom d'un homme de Mashteuiatsh] ". Il me dit : " Il va venir le chercher. Il faut qu'on se dépêche pour qu'on lui donne ". Quand ***** [ce même homme] est venu, je lui ai donné, j'ai pas rêvé depuis ce temps-là. ***** [ce même homme], il les gardait souvent la grand-mère pis le grand-père. » (Aînée 11, juillet 2014).

Le *teuehikan* est capable de communiquer, mais il ne le fait qu'avec « celui qui le comprend ». Il ne peut donc être transmis à n'importe qui. Cette aînée a ainsi su, par le biais du rêve, à qui son grand-père souhaitait transmettre son *teuehikan*. C'est à travers un rêve qu'il lui a indiqué le nom d'une personne. Il a précédé le nom de cette personne par le terme *kamanitoshit*, qui est utilisé pour désigner une personne ayant des compétences particulières pour jouer du *teuehikan*.

Les différents joueurs du *teuehikan*

Celui qui porte le tambour a été choisi par les esprits, par les *mushum* (grands-pères) et les *kukum* (grands-mères). Il est considéré comme ayant un statut particulier. Selon les Inuatsh, pour jouer du *teuehikan* :

« Ça prenait un personnage, un grand homme » (Homme 16, octobre 2015),

« C'était comme un sage » (Homme 6, juillet 2014)

« C'est quelqu'un qui avait des connaissances particulières » (Homme 9, juillet 2015).

Le kakushapatak et le kaminotoshit

Dans les traditions algonquiennes, il existe des distinctions quant aux types de personnes capables de jouer au *teuehikan*. Les officiants rituels étaient particulièrement distingués dans leur pratique du *teuehikan*. Tanner (1979) note qu'il existe chez les Eeyou de Mistassini une distinction entre les *mitew* (une personne qui a la capacité de changer les événements par des moyens magiques) et les *emitewaaciyt*, dont le pouvoir est plus limité, dans le sens qu'il est seulement capable de savoir ce qui se passe, ou ce qui va se passer, à la fois dans le monde des esprits et dans des endroits éloignés de lui.

Les Innuatsh distinguent le *kakushapatak* et le *kaminotoshit* (Vincent 1973, Savard 2004, Audet 2012). En 1961, William Van der Putt a réalisé une entrevue auprès d'un membre de la famille Siméon. Celui-ci distingue les deux types d'individus en ces termes (Fond d'archives Van Der Put, conservé au centre d'archives de la SHAM, 1961) :

Le *kajakushapete* :

« C'est un « sorcier » qui a beaucoup de pouvoir avec de grands pouvoirs de clairvoyance, pour lesquels il n'a pas besoin d'instrument ou de gadgets. Ce genre de sorciers est généralement très connu et respecté, parfois craint à cause de ses pouvoirs extra-ordinaires ».

Le *kaminotoshit* :

« C'est le 'sorcier' de tous les jours qui devient clairvoyant après d'intenses concentrations, avec le teuehikan, metinshawan [scapulomancie]. Ces personnes ne sont pas si puissantes, elles sont moins dangereuses ».

L'interlocuteur ajoute : *« La plupart du temps, avant que quelqu'un ne devienne un kajakushapete, il devait passer à travers une période d'apprentissage de kaminotoshit »* (Fond d'archives Van Der Put, conservé au centre d'archives de la SHAM, 1961).

Le *kakushapatak* est décrit comme l'officiant qui réalise la cérémonie de la tente tremblante (*wabano*). Le morphème *kushapat* fait référence à la capacité de voir à distance (Vincent 1973, Savard 2004, Audet 2012). Pour cette cérémonie, était érigée une tente temporaire, faite de poteaux placés à intervalles réguliers, liés ensemble au sommet et couvert de fourrures ou d'écorce. La tente tremblante (*wabano*) est un exercice rituel et spirituel lors duquel l'officiant

communiqué avec les esprits du territoire. L'officiant préside à l'intérieur de la tente, tandis que les observateurs sont regroupés à l'extérieur. À l'aide du son du *teuehikan* et des chants, les esprits invoqués entrent dans la tente, se manifestent par des sons, des paroles et des chants, et leur présence fait trembler la tente d'un bord et de l'autre (Vincent 1973 chez les Innuatsh, Turner 1979 chez les Naskapi, Feit 1978 chez les Eeyou). La pratique du *teuehikan* permet au joueur d'expérimenter les perspectives des personnes non-humaines et de partager leurs perceptions, leurs intentions et leur localisation.

« Il va rentrer là, le soir pis il va chanter, il va jouer du tambour et à un moment donné tu entends parler. T'entends parler pis ce n'est pas juste une personne qui parle. T'entends parler à plusieurs. T'entendais mettons le tambour pis c'est comme une mélodie, c'est doux, ça peut durer longtemps. Il y'a un cercle pis tu ne peux pas dépasser ça, tu dois rester en dehors du cercle. Mais je ne m'étais pas avancé plus que ça (rires). Ça a duré plusieurs heures pis à un moment donné, la compréhension que j'ai de ça, c'est que... t'sais Papa, il disait « C'est ceux qui étaient partis, ils reviennent ». Tu comprends-tu ? Ça veut dire les esprits » (Marie Raphaël, septembre 2015).

Marie Raphaël a observé la tente tremblante à Mistassini. Elle n'est aujourd'hui plus attestée à Mashteuiatsh. Aujourd'hui, le terme *kakushapatak* semble s'être perdu. Puisque la tente tremblante n'est plus pratiquée, il paraît probable que le terme pour désigner son officiant ait été oublié. Le terme *kamanitoshit* (*manitu*- esprit) est par contre toujours utilisé. Il est d'ailleurs utilisé de façon générique pour désigner les hommes ayant eu des pouvoirs particuliers ou tout officiant rituel.

Le terme désignant l'officiant de la tente tremblante n'existe plus, mais il perdure pour les Innuatsh une distinction sémantique entre ce qui est aujourd'hui appelé « les sorciers » et les *kamanitoshit*. Ces derniers sont décrits comme des hommes ayant des connaissances approfondies et une acuité à lire et à comprendre leur environnement:

« Au niveau des kamanitoshit, dans notre famille, on ne croit pas à celui qui est sorcier. Sans ça on lui demanderait les prochains numéros de la loterie (rires). Mais on pense plutôt que c'est quelqu'un qui a de très grandes connaissances et qui sait s'en servir » (Homme 9, août 2015).

« Ce n'est pas du surnaturel. ça va avec les connaissances que t'as des animaux, comment ils réagissent, ils ont leurs habitudes » (Aîné 6, juillet 2014).

Il existe dans les discours rapportés une volonté de se démarquer d'une réalité mystique et de valoriser des compétences et des savoirs locaux, toujours ou non en usage. Ces citations sont typiques de ce qu'on peut entendre sur les 'rituels' ou les gestes reliés à la chasse. De façon pragmatique, les Ilnuatsh interrogés associent les pouvoirs du *kamanitoshit* aux connaissances approfondies qu'ils avaient du territoire et des animaux, et non pas à leurs compétences spirituelles de « sorcier ».

Les Ilnuatsh disent qu'il n'y a plus personne, parmi eux, qui entretient des relations avec le monde des esprits. Toutefois, certaines pratiques se sont perdues localement, mais d'autres se sont conservées et ont été transmises. Tout comme le note Marie-Pierre Bousquet (2002) chez les Anishinabeg, les très bons chasseurs Ilnuatsh sont encore réputés pour entretenir des relations particulières avec les animaux, de respect et de bonne entente.

N'ayant pas ou que très peu connus d'officiants rituels, les Ilnuatsh décrivent les *kamanitoshit* à partir de ce qu'ils connaissent. La façon dont ils sont décrits tend à valoriser un rapport intime avec le territoire ancestral ainsi que des connaissances qui tendent à disparaître, mais que les Ilnuatsh cherchent à se réapproprier. Les activités spirituelles de divinations telles que la tente tremblante ne sont plus pratiquées et les connaissances associées commencent également à s'étioler. Dans un contexte où la fréquentation du territoire et les connaissances associées diminuent, ce qui est actuellement valorisé dans cette plus haute distinction de statut qu'est celle du *kamanitoshit* n'est plus déterminée par des pouvoirs spirituels « extraordinaires », mais par des connaissances approfondies de l'environnement naturel.

Les femmes et le teuehikan

Pour mes interlocuteurs, ce qui est déterminant pour être capable de jouer du *teuehikan*, ce ne sont pas les compétences surnaturelles d'un individu mais bien les compétences qu'il a pour interpréter son environnement :

« Il faut que tu connaisses tes animaux et puis ta nature. La nature, la vie en forêt, savoir l'écouter, savoir le vivre, connaître ton fil de l'eau. C'est tellement grand cette chose-

là. Connaître le nom de chaque arbre, des rivières et de tous les endroits et les apprendre par cœur et bien les mémoriser pour qu'il puisse chanter avec le tambour ». (Aîné 6, août 2014).

Selon cette perspective, chaque chasseur expérimenté avait la possibilité de se voir investir par le *teuehikan* en rêve. Comme nous l'avons vu, les rêves permettent à toute personne de communiquer aussi bien avec son moi le plus intime (*mistapeu*) qu'avec tout un éventail de personnes non humaines. Le *teuehikan* peut se manifester en rêve tout autant aux femmes qu'aux hommes :

« Moi on m'a dit que c'était réservé aux chasseurs, traditionnellement. Mais l'autre chose qu'on m'a dite, qui pourrait changer la donne, c'est quand tu rêves trois fois au teuehikan, c'est le teuehikan qui t'appelle. Si une femme rêve trois fois au teuehikan, c'est le teuehikan qui l'appelle, donc... D'après moi, traditionnellement, c'est légitime qu'une femme y joue si c'est le teuehikan qui l'appelle » (Homme 16, octobre 2015).

Au nom de la tradition, certains pensent que ce sont les « chasseurs expérimentés, généreux et respectueux » (Audet 2012 : 66) qui pouvaient jouer du *teuehikan*. Au nom de cette même tradition, d'autres affirment qu'une femme qui avait de grandes connaissances sur son environnement pouvait, au même titre que les hommes, jouer du *teuehikan*.

Hallowell (1971) avait observé dans les années 1930 une femme officier la tente tremblante chez les Ojibwa. Speck écrivait en 1935 qu'il avait lui-même observé au Lac Saint-Jean « une très vieille femme qui est décédée en 1924, (qui) chantait parfois tout en jouant du tambour » (Speck 2011 : 182). Lorsque j'enquêtais sur l'origine du *teuehikan* que Speck a documenté, un aîné m'a affirmé avoir vu une des filles de la famille, Julie André (Apishishou), jouer du *teuehikan*. Il ne semblait pas contradictoire pour cet aîné que les femmes puissent battre cet instrument.

Une autre aînée nous a expliqué qu'en cas de besoin, une femme pouvait être amenée à battre le tambour :

« Ben c'est une histoire que j'ai entendue. Mettons que t'es dans le bois, t'as une famille pis la madame, c'est son mari qui meurt. Il faut que tu chantes une chanson avant qu'il y ait l'enterrement, tout ça. Si y'a rien qu'une femme-là, elle prend le tambour de son mari pis elle va être obligée de... au lieu de donner ça à un enfant t'sais, c'est elle qui va le garder et en prendre soin.

Mais une femme toute seule, qui n'a pas de mari. Elle pouvait avoir un tambour à elle ?

Non. Comme moi j'ai tout le temps voulu avoir un tambour, mon grand-père il n'a jamais voulu, non.

Donc, elle l'hérite en quelque part ?

Oui. » (Aînée 11, juillet 2014).

En résumé, l'usage du *teuehikan* par les femmes semble, d'après certains témoignages, rare et lié à des situations spécifiques, notamment lorsqu'il n'y avait pas d'hommes habilités à le faire dans le groupe familial. Cependant, plusieurs témoignages, passés et actuels, confirment que contrairement à ce qui est rapporté dans la grande majorité des publications, certaines femmes pouvaient jouer et manipuler le pouvoir du *teuehikan*.

Le pouvoir du *teuehikan* est, en partie, déterminé par son mode d'acquisition et de fabrication. Selon mes interlocuteurs, pour qu'il « ait de la force » et qu'il entretienne de bonnes relations avec les esprits, il faut que l'utilisateur en ait rêvé et l'ait fabriqué lui-même, ou qu'il l'ait acquis par transmission d'un joueur l'ayant fabriqué.

3. Spécificités des *teuehikan* ilnus

Les *teuehikan* ilnuatsh sont traditionnellement des tambours sur cadre, de forme circulaire. Les tambours d'autres Nations pouvaient être légèrement décorés. Speck (1935), Skinner (1911) et Rogers (1967) ont notamment décrit les décorations en pointillé de couleur vermillon sur les tambours des Eeyou (Cris). Toutefois, les *teuehikan* traditionnels semblent ne pas l'avoir été. Il existe plusieurs grandeurs de *teuehikan*. Leur diamètre varie de 30 à 70 cm. Ils possèdent la plupart du temps un timbre sur lequel sont fixés des résonateurs en os ou en plume d'oiseau.

Les *teuehikan* possédaient deux membranes, contrairement à celui des Innuatsh de la Côte-Nord. Cette distinction n'est aujourd'hui plus aussi évidente. Le *teuehikan* à deux faces n'est plus utilisé à Mashteuiatsh alors que les joueurs de *teuehikan* que j'ai eu la chance de voir jouer et chanter, Charles Api Bellefleur et Paul-Arthur McKenzie, sont originaires de la Côte-Nord, respectivement de Unaman Shipi (la Romaine) et Uashat Mak Mani-Utenam (Sept-Iles), et

possèdent un *teuehikan* à deux faces. De plus, tout comme il est parfois difficile de savoir si Speck parle des Inuatsh ou des Eeyou, il est parfois difficile de discerner s'il ne généralise pas des traits culturels du Lac Saint-Jean ou de la Côte Nord à tous les Innuatsh.

Pour les Innuatsh, la fabrication d'un tambour est un enseignement en soi dont il faut être digne et pour lequel il faut avoir vécu certaines expériences. Un des derniers *teuehikan* connus a été réalisé par Gérard Siméon au début des années 2000. Il a été confectionné avec l'aide de son fils, Thomas Siméon. La peau utilisée est celle du premier caribou tué par Thomas dans les années 1980. Le *teuehikan*, ainsi que des chants enregistrés, ont été exposés lors de l'exposition Résonance du Musée canadien de l'histoire et y sont encore aujourd'hui conservés.



Figure 68. Teuehikan réalisé par Gérard Siméon, Musée canadien de l'histoire, n°2001.39.1

Selon ce qui est largement partagé, il n'y a plus d'Innuatsh qui puisse ou qui ose entreprendre la confection d'un *teuehikan* à deux faces. Toutefois, les données que je présente ici sur la réalisation du *teuehikan* ont été recueillies à Mashteuiatsh. Certains Innuatsh possèdent des connaissances sur toutes les étapes de fabrication car ils ont déjà observé ou participé à sa fabrication ; d'autres possèdent des connaissances sur certaines d'entre elles. L'intérêt de cette recherche a donc été de pouvoir rassembler ces connaissances et de pouvoir affirmer que les connaissances pour réaliser le *teuehikan*, bien que parfois éparées, sont encore bien présentes à Mashteuiatsh.

Pour certaines étapes, j'ai complété les informations recueillies à Mashteuiatsh par des données relevées dans certaines publications et auprès de vidéos filmées dans d'autres communautés (Speck 2011, Turner 1979, Rogers 1967, Lamothe 1983 ; Pour les illustrations : voir le site internet *nametauinnu*⁸⁴ : <http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/outil/detail/43>).

Je présenterai ici des étapes techniques qui ont déjà été documentées par ailleurs ainsi que certains savoirs écologiques associés. Selon les Inuatsh, seuls les matériaux ayant une profonde signification ou récoltés à des moments particuliers, par exemple la peau du premier caribou ou orignal tué, seront utilisés pour confectionner le *teuehikan*. Le choix des matériaux peut varier selon les préférences personnelles, familiales et selon les ressources présentes dans l'environnement des territoires occupés.

3.1. Les membranes ou les « faces » du *teuehikan* (*teueikaniapi* : la peau du *teuehikan*)

Pour parler des membranes du tambour, les Inuatsh parlent de « faces » car elles font référence au corps du *teuehikan*, la première face étant la tête, l'arceau le corps et l'autre face la queue (Speck 2011: 176). Tout comme pour le *nimapan*, nous retrouvons cet analogisme corporel qui, dans le cas du *teuehikan*, rappelle le symbolisme de la vie qui accompagne cet objet animé d'une force et d'une vitalité particulière.

Les membranes sont faites en peaux de caribou, renne des bois (*Rangifer tarandus caribou*), ou d'orignal, élan d'Amérique (*Alces americana*). Le caribou est très valorisé pour la réalisation du *teuehikan*. Pour les Inuatsh, il est l'animal le plus noble et le plus important. Il gouverne tous les autres animaux. *Papakassik*^u est le maître des animaux terrestres ainsi que le maître des caribous (Vincent 1976, Bouchard et Mailhot 1973). Le caribou, animal migrateur, est connu comme l'animal parcourant le plus les territoires inuatsh et comme l'animal qui en a les meilleures connaissances. Pour la réalisation du *teuehikan*, médium de connaissance sur les non humains

⁸⁴ Le site Nametau innu est « spécifique à la nation innue où des aînés transmettent leur savoir-faire et leur culture à des plus jeunes ».

peuplant le territoire, utiliser la peau de caribou permet donc d'investir ou de recevoir ses précieuses connaissances.

La peau de caribou est aussi préférée pour sa qualité et sa finesse. Elle est plus mince et plus souple que celle de l'orignal. Elle favorise une meilleure sonorité qui est plus forte et plus claire. Le caribou n'est toutefois plus présent dans la région du Lac-Saint-Jean et il est donc très difficile pour les Inuatsh d'obtenir des peaux pour la réalisation des tambours. Quelle que soit l'espèce utilisée (caribou ou orignal), pour que la peau soit la plus fine possible, ils utilisent principalement la peau de jeunes animaux ou celle des femelles.

Les *teuehikan* du NMAI semblent avoir été réalisés avec des peaux de caribou (entrevues) mais étant donné l'état des peaux, il n'est pas possible de l'affirmer à 100%. Les peaux sont « brutes », uniquement grattées et tirées, comme c'est le cas traditionnellement pour les *teuehikan*. Certains Inuatsh préfèrent parfois utiliser une peau ayant subie une première étape de tannage, jusqu'à l'étape du boucanage, incluant les étapes du graissage et de l'étirement. Cette préférence est associée à la différence de son que la peau ainsi tannée produit. Les peaux tannées procurent un son plus grave alors que les peaux brutes, utilisées traditionnellement, procurent un son « plus clair, plus aiguë ».

L'avantage de la peau tannée est aussi de moins réagir aux différences d'humidité et donc de nécessiter moins d'entretien. Les membranes de peaux brutes ne sont pas graissées ni assouplies. Lorsque le *teuehikan* n'est pas utilisé, ces peaux brutes doivent absolument être « *deslaquées* », c'est-à-dire qu'il faut délayer les lanières pour détendre la peau. À défaut d'être détendue, la peau brute continue de travailler et risque de craquer. Avant de le réutiliser, il est nécessaire d'humidifier la peau.

3.2. Le cadre ou le corps du *teuehikan* (teuekenashk ; mishkuashk)

Le cadre, ou le fût, du *teuehikan* peut être composé à partir de différents bois, mais ce sont principalement le bouleau à papier (*Betula papyrifera*) ou le sapin (*Abies balsamea*) qui sont utilisés. Selon les témoignages recueillis auprès des personnes qui en ont fabriqué à

Mashteuiatsh, le bouleau a été utilisé à chaque fois. Le sapin est toutefois parfois préféré pour son élasticité et le son produit, mais il semble plus difficile de trouver « *un bon sapin sans nœud que l'on peut plier* ». La nature du sapin, sa faible densité et son élasticité en font en effet un bois parfait pour la réalisation du tambour : « Sa résistance à la flexion est plus grande (...) le son se propage dans le sapin avec la même vitesse que dans le verre ou l'acier » (Masson 1840 : 70).

Le bois est « *cueilli* », coupé de préférence en hiver afin qu'il ait moins de sève et que les pores du bois soient plus serrés, qu'il soit plus sec. Il est ainsi plus facile à fendre.

Le bois doit être « parfait », c'est-à-dire sans nœud, bien droit, de façon à pouvoir imbriquer les 3 ou 5 pièces circulaires du tambour (voir point 3.3. *Les modalités d'attache*). Pour cela,

« *Il faut bien connaître tes arbres, savoir les observer. Il ne doit pas être tordu, il doit être lisse, pas de nœud* » (Aîné 6, juillet 2014).

La méthode de débitage consiste à suivre le bois, tout en l'écoutant et en l'observant :

« *Au fur et à mesure que tu fends ton bouleau, il va te dire comment le fendre. Si tu t'es trompé, il va te le dire aussi « tu t'es trompé de bouleau, je suis tordu ». On voit tout de suite s'il va être bon ou s'il va être juste pour le chauffage* » (Homme 9, octobre 2015).

Cela peut être réalisé avec un outil électrique mais le bois risque de fendre. Le bois est d'abord coupé à la hache. Des planches de 8 à 10 cm de large sont ensuite égalisées et finalisées au couteau-croche pour réaliser le cadre et les cerceaux qui serviront à maintenir la peau.

Toutes les pièces doivent être d'égale épaisseur. La hauteur du cadre en bois ne doit pas être trop grande (entre 10 et 15 cm) et ne doit pas, selon mes interlocuteurs, dépasser la longueur d'une lame de couteau-croche, à défaut de ne pas donner une bonne résonance.

« *Celui que papa a fait, il n'était pas plus épais que la largeur du couteau croche. Il m'a dit : "C'est la lame qui va décider de la largeur de mon tambour, c'est la lame, c'est pas plus large"* » (Thomas Siméon, septembre 2015).

« *Ils prenaient des limes d'environ 8 pouces (20 cm) mais la queue rentre dans le manche et le bout est plié. Donc il reste une lame de 4-5 pouces (10-12cm), pas plus* » (Homme 9, novembre 2015).

Pour cette raison, le *teuhikan* n°028900.000 du NMAI semble, aux yeux de certains, ne pas avoir été fait de manière traditionnelle ni manuelle :



« Celui-là (028900), c'est comme s'il avait été fait à la machine, à la planeuse, car la planche est trop haute » (Homme 9, été 2014).

3.3. Les modalités d'attaches de la peau sur le cadre

Après avoir réalisé les planches en bois et avoir tanné la peau, il est nécessaire de réaliser le cadre. Quatre autres cerceaux en bois, très fins, sont aussi réalisés, deux pour installer les peaux et deux autres pour les tendre.

Pour les Inuatsh, il est important de ne pas avoir à recommencer plus de trois fois cette étape, sans quoi le tambour ne serait pas « efficace » et perdrait de son « pouvoir » à communiquer avec les personnes non-humaines.

« Si tu recommences plus de trois fois, cela veut dire que tu ne dois pas continuer. Ou que ton tambour ne servira que pour la musique » (Aîné 4, septembre 2015)

La planche en bois pour le cadre central est pliée et réunie pour former un cerceau. Le cadre est attaché à l'aide de chevilles de bois et de coutures de racines ou de ficelles. Sur les *teuehikan* du NMAI, on peut observer ces coutures.

La tension voulue sera obtenue grâce aux cordes de babiche, ou lanières de peau brute, que l'on serre ou desserre pour tendre la peau. Lorsqu'il y a deux faces, la peau est tendue par la babiche lacée au centre. Lorsqu'il n'y a qu'une face, la babiche est lacée dans le bois, à l'intérieur du fût.



De chaque côté du cadre principal en bois est inséré un premier cerceau sur lequel la peau est tendue. Elle est repliée et fixée à l'intérieur du cerceau.



Figure 69. Etirement de la peau sur le cadre en bois. Jean-Baptiste Bellefleur, Innu de Unaman-shipu : <http://www.nametauinu.ca/fr/culture/outil/detail/43/44>

Un deuxième cerceau est déposé sur le cerceau recouvert de peau pour permettre l'accordage et exercer une pression sur la peau. Le cerceau externe, par lequel les cordes sont passées, est légèrement plus grand que celui dans lequel est insérée la peau.



Une fois que le cerceau recouvert de peau et le cerceau d'accordage sont placés de chaque côté du cadre, on relie les membranes grâce à une lanière de babiche (ou une ficelle), ce qui permet de tendre ou de détendre les peaux.



Figure 70. Jean-Baptiste Bellefleur, Innu de Unaman-shipu ;
<http://www.nametauinu.ca/fr/culture/outil/detail/43/44>

3.4. Le timbre ou le battement de cœur du *teuehikan*

Le timbre de résonance est ensuite installé, sur une ou deux faces.



Figure 71. Installation du résonateur. Jean-Baptiste Bellefleur, Innu de Unaman-shipu ;
<http://www.nametauinu.ca/fr/culture/outil/detail/43/44>

Ce

dispositif appelé en nehlueun « *utepiat* » ou « *unnupiat* » sert de résonateur et produit un bourdonnement soutenu qualifié de « chant », « d'écho », de « battement de cœur ». Cet élément annexe ajouté sur la membrane, le « timbre », frappe directement la peau et la fait vibrer. Selon les témoignages, ce timbre peut être fait en tendon d'orignal ou de caribou, ou en ficelle industrielle.

Il peut y être ajouté quatre, six, huit ou dix sections d'os (phalanges ou fémur) de fœtus de caribou ou d'orignal (*umanishish*) récoltés au printemps. Ils sont utilisés comme vibrateurs pour amplifier la résonance. A cause des petites protubérances à l'extrémité des phalanges, celles-ci sont appelées les « pattes » ou les « danseurs » : « *Il ne faut pas qu'ils soient collés sur la peau. C'est pour ça qu'ils leur faisaient comme des petites pattes, c'est pour ça on appelle ça des danseurs* » (Homme 9, juillet 2015).



Figure 72. Osselets NMAI n°169780.000

Ce sont quelques fois des plumes d'oiseaux qui sont utilisées (*shishipumikun* : *shiship* : gibier d'eau (générique) ; *mikun* : plume), principalement des plumes d'outardes, ou bernaches du Canada (*Branta canadensis*).

La partie de la plume utilisée est celle identifiée comme étant le « calamus », la partie creuse et centrale à la base de plume, qui naît dans l'épiderme. Ce sont des plumes que l'on retrouve sur les timbres des tambours conservés au NMAI.

Le nombre de « danseurs » dépend des préférences individuelles, du son souhaité, des matières à disposition et du lien entretenu avec l'animal dont proviennent les ressources.

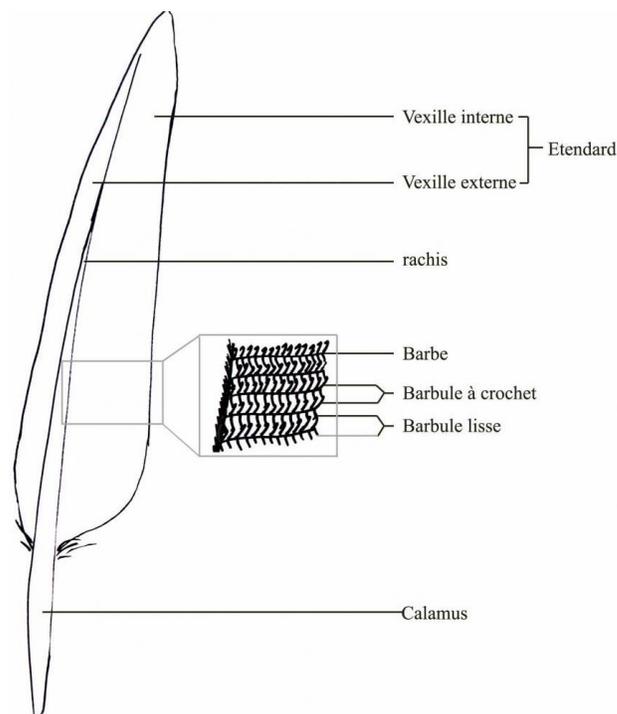


Figure 73. Schéma des parties d'une plume

A Mashteuiatsh, je n'ai pas eu plus de précision sur la raison pour laquelle on utilise préférentiellement des os de fœtus comme résonateur (ou « danseur »). Dans son ouvrage sur la zoologie des Innus de Ekuanishit, Daniel Clément (1995) conte deux histoires sur les *ushîpûteun*, décrites comme :

« "Les choses pour avoir de l'endurance en marchant" (...) qu'on dit présente, du moins chez le caribou, au bout des pattes d'un fœtus et que celui-ci perd après la naissance (comm. pers. Jean Huot). L'étymologie du terme est par ailleurs reliée à la croyance qui suit :

On donnait ça surtout aux jeunes garçons, parce que le mot, ça veut dire 'celui qui marche longtemps sans se fatiguer'. Puis on disait celui-là, il va être un garçon qui ne se fatiguera pas vite. Il va marcher longtemps à la chasse » (P. B. et A. M., Mingan 14.11.85) (...). Il dit qu'il va être un chasseur infatigable » (E.L. et J.N., Mingan, 14.11.85) » (Clément 1995 : 96).

On peut se demander quel rôle imputer à la relation qui existe entre cette conviction et l'utilisation de la partie postérieure du fœtus sur le *teuehikan*. Pourquoi cette partie est-elle associée à l'endurance qui permettra au chasseur de marcher longtemps en quête du gibier ? Il n'est certes pas anodin de le retrouver sur un moyen de divination et de communication utilisé pour la chasse des animaux.

3.5. Techniques de jeu

À travers les groupes autochtones du Canada, les tambours peuvent prendre diverses formes et se jouer de plusieurs manières. Le son du *teuehikan* est produit par la vibration de la membrane tendue sur le cadre, ce qui n'est pas le cas, par exemple du tambour Haida en bois plié, à partir duquel le son est produit à partir de l'instrument lui-même lors d'une frappe directe.



Figure 74. Tambour en bois plié haida

Le *teuehikan* ilnu n'est frappé que par un seul individu. Contrairement aux « tambours à main » (hand drum) qui sont portés par une main et frappés par l'autre (voir le qilaut inuit), le *teuehikan* est suspendu par une lanière d'attache (*tekuianiap*), aux poteaux de la tente, ou à des poteaux installés de façon conique dans le sol. Le bas du cadre est alors tenu par une main et la membrane est frappée par l'autre main avec le bâton (*utaneikenashk* ; *utamahikan*) (Fig.76).



Figure 75. Qilaut inuit



Figure 76. Charles Api Bellefleur qui joue du teuehikan. Photos C. Delamour, 2015

Le joueur de *teuehikan* (*kateuhitshet* ; *kateueitsetsh*) se concentre sur l'instrument et commence par frapper pour installer un rythme. Ce battement de petits coups rapides fait vibrer et grésiller la membrane et le timbre :

« Ça (le timbre), ça va faire un bruit, ça a un double coup. T'as le son du tambour pis t'as le son des petites pattes. C'est comme si t'avais des billes. Ça vibre » (Aîné, 1979 Archives du MAM).

Ensuite il peut garder le même battement bourdonnant ou battre un rythme répétitif sur lequel il chante des chants. Le joueur alterne des battements longs et courts et les accompagne de chants.

Lorsque le *teuehikan* n'est pas utilisé, le joueur détend ses lanières afin que la peau ne craque pas lorsqu'elle est au « repos ». Les *teuehikan* sont conservés dans des sacs de forme circulaire (*teuehikan miush* – *enveloppe à tambour*) spécifiquement réalisés à cet effet, aujourd'hui en toile de tente, très richement décorés de broderies. Avant de le réutiliser, le joueur resserre les lanières et humidifie



Figure 77. Enveloppe à teuehikan, collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh, 1991.136.3

légèrement la peau (en passant un mouchoir humidifié sur la peau) afin de lui redonner sa souplesse.

Les joueurs que j'ai observés jouer du *teuehikan* n'étaient pas des Innuatsh de Mashteuiatsh et il n'y existe plus de joueurs qui s'identifient comme tels. Quelles sont les raisons qui ont amené à cette situation et à travers quelles transformations pratiques et sémantiques le *teuehikan* est-il aujourd'hui envisagé ?

4. Situation actuelle du *teuehikan* à Mashteuiatsh

« *Le teuehikan est endormi pour le moment. Il fera surface à nouveau* » (Gilbert Dominique, Chef des Pekuakamiulnuatsh de mai 2013 à mai 2017, Ouverture du Grand Rassemblement de Mashteuiatsh, 2014).

La situation actuelle de la pratique du *teuehikan* à Mashteuiatsh diffère de celle décrite par Frank Speck il y a cent ans. Différents facteurs ont participé à l'altération et au déclin de la pratique, mais pour beaucoup d'Innuatsh, le *teuehikan* est « endormi » et se réveillera lorsque les personnes seront à nouveau « prêtes » à l'accueillir dans leur vie.

Dans cette dernière partie, je vais analyser les raisons pour lesquelles le *teuehikan* s'est « endormi », puis nous verrons ce qui est actuellement entrepris par les Innuatsh pour être de nouveau « prêts » à en jouer, comment sa pratique est aujourd'hui réinvestie et en quoi elle peut être révélatrice de certaines différences sociales et culturelles intergénérationnelles.

Interdictions et manipulations religieuses provoquant le déclin des pratiques du *teuehikan*

L'influence des missionnaires a eu un impact sur la pratique du *teuehikan*. Cette influence n'a pas été la même à toutes les périodes de la colonisation et elle s'est accentuée au moment de la sédentarisation puis de la scolarisation des Innuatsh.

L'époque des premiers missionnaires

En 1615, en réponse à l'appel de Samuel de Champlain qui demandait de l'aide pour la « francisation » et la « catholicisation » du Canada autochtone (Anderson 2009 :76), les missionnaires de l'ordre des Récollets firent incursion les premiers au Canada. En 1632, le Cardinal Richelieu restreint le domaine du missionnariat canadiens aux seuls Jésuites (*ibid.* : 82). C'est à cette date que la mission des Jésuites fut établie ; elle sera supprimée en 1774. En 1632, le père Paul Le Jeune fut envoyé à titre de supérieur de la mission jésuite au Canada de 1632 à 1639. Il fut le premier auteur des Relations des Jésuites⁸⁵.

Dès l'arrivée des missionnaires, les *teuehikan* furent associés aux traditions rituelles « démoniaques » qu'il était nécessaire d'éradiquer pour imposer la foi chrétienne. Ils furent dépeints par les missionnaires comme des « superstitions », des « ignorances » ou encore des « tintamarres » (Le Jeune 2009 : 54-57). Les officiants de la tente tremblante, notamment, étaient perçus comme la quintessence de tout le mal qui frappait la société innue.

Se référant à la cérémonie de la tente tremblante pendant laquelle l'officiant pouvait être amené à marcher sur la tente en écorce ou en fourrure sans la traverser de part en part, le Jésuite Paul Le Jeune, qui a vécu avec un groupe d'Innuatsh dans le bois l'hiver 1633-1634, écrit :

« Je me doute neantmoins qu'il y en a quelques uns qui ont vrayement communication avec le Diable, s'il est vray ce qu'en disent les Sauvages, car on les voit marcher sur leur cabane sans les rompre » (*ibid.*).

Comme l'a noté Laurent Jérôme (2010) dans sa thèse sur les pratiques des tambours chez les Attikamekw Nehirowisiwok, nation voisine des Innuatsh, Speck avait noté dans les Relations du Père Buteux, missionnaire en Mauricie, des pratiques visant à l'éradication du tambour :

« Chaque Têtes de Boule ou Indien Poisson blanc [Attikamekw], selon James Buteux (Jésuite, 1641), avait un tambour de sorcier, qui représentait tout pour lui ; le donner à un prêtre étant considéré comme une reddition inconditionnelle à la foi. Le Père Buteux était

⁸⁵ De ses relations sera tiré l'ouvrage Relations de 1634 de Paul Lejeune. Le missionnaire, l'apostat, le sorcier (1973). Teintées d'interprétations et de postulats ethnocentriques, les Relations demeurent aujourd'hui, par les descriptions des pratiques autochtones relatées, riches en informations factuelles ethno-historiques.

occupé à brûler dans les feux de joie les tambours qui lui étaient donnés » (Speck 1977 : 178 cité dans Jérôme 2010 : 223)⁸⁶.

Les conditions numériques inférieures des missionnaires couplées au fait qu'ils n'étaient pas en contact quotidien avec les Innuatsh ne leur permirent pas toujours de faire preuve de coercition directe à l'encontre des pratiques du *teuehikan*. Le Père Paul Le Jeune, dont la survie fut à la merci du groupe d'Innuatsh avec qui il séjourna l'hiver 1633⁸⁷, fit davantage preuve d'une violence symbolique en entreprenant d'humilier publiquement « le sorcier » :

« Bas ton tambour dix jours durant, chante et fais chanter les autres tant que tu voudras, fais tout ce qui sera en ton possible pour retrouver ta santé, si tu n'en guery dans ce temps-là, confesse que ton tintamarre, que tes hurlements et que tes chansons ne te sçauroient remettre en santé, abstiens toy dix autres jours de toutes ces superstitions, (...) et je me retireray trois jours durant en oraison dans une petite cabane qu'on fera plus avant dans le bois, là je prieray mon Dieu qu'il te donne la santé du corps et de l'ame (...) tu feras de tout ton cœur les prieres que je t'enseigneray ; promettant à Dieu que s'il luy plaist de te rendre la santé, tu appelleras tous les Sauvages de ce lieu, et en leur presence tu brusleras ton tambour, et toutes les autres badineries dont tu te sers pour les ammasser, que tu leur diras que le Dieu des Chrestiens est le vray Dieu, qu'ils croyent en luy, et qu'ils luy obeissent, si tu promets cecy veritablement et de cœur, j'espere que tu seras delivré de ta maladie, car mon Dieu est tout puissant (Thwaites 1896-1901, vol 7 : 130-137).

Malgré des tentatives de convaincre ses hôtes du bienfondé de la puissance divine, Le Jeune fut plutôt la risée du groupe et n'eut pas vraiment l'influence religieuse escomptée⁸⁸. Comme le fait remarquer Jérôme (2010 : 224), il n'est pas possible de savoir dans quelles conditions se sont déroulés les « dons » de tambours dont parlait le missionnaire Buteux : « Sous la contrainte, de manière éclairée, par conviction religieuse et foi en la nouvelle religion ? ». Contrairement à la conversion et à l'affiliation chrétienne qui induit une vision exclusive et dichotomique des rites religieux, les Innuatsh ne considéraient pas nécessairement que prendre part à certaines observances chrétiennes était inévitablement corrélé au renoncement total de leurs réalités spirituelles et culturelles (Anderson 2009).

⁸⁶ Traduction de: « Every Têtes de Boule, or White Fish Indian, according to James Buteux (Jesuit, 1641), had a sorcerer's drum, which was everything to him, giving it to a priest being considered unconditional surrender to the faith. Father Buteux was busy burning in bonfires drums which have been given to him ».

⁸⁷ Alors qu'il était tombé malade, Le père Le Jeune sera sauvé par les Innuatsh qui bravèrent la glace des eaux du fleuve St Laurent en plein mois d'avril et le ramenèrent à Québec pour qu'il se fasse soigner.

⁸⁸ Pour une lecture critique de la Relation du Père Lejeune, se référer à Anderson 2009 et Le Bras 1994.

L'étude de l'historienne des religions, Emma Anderson, à propos de l'histoire du jeune innu Pastedechouan, éduqué par les missionnaires Récollets en 1612 puis devenu intermédiaire du Père Le Jeune en 1633, met en évidence un certain relativisme religieux innu. Ouvert aux idées chrétiennes, il n'excluait pas l'affirmation de certaines pratiques et visions innuatsh. Anderson affirme la capacité de négociation des Innuatsh face à des éléments exogènes potentiellement utilisables en contextes nouveaux :

« Ils n'attendaient pas passivement l'empreinte de l'évangélisation chrétienne (...) [ils] étaient plutôt des acteurs culturels qui cherchent à maintenir leurs valeurs sociales et religieuses tout en adaptant avec créativité la technologie, la culture matérielle et les idéations religieuses étrangères à leurs propres besoins et priorités en une époque de changement systématique » (Anderson 2009 : 246).

Les témoignages les plus complets sur la vie des Innuatsh du 17^{ème} siècle proviennent surtout des Relations écrites par les Jésuites et concernent en majorité les groupes fréquentant la côte du fleuve Saint Laurent, entre Québec et Tadoussac. Qui plus est, les renseignements sur les groupes de l'intérieur, comme ceux occupant la région du Lac-Saint-Jean, sont plus tardifs et partiels (Simard 1980).

L'époque de la sédentarisation : une rupture accélérée

Les Pères de l'ordre des Oblats de Marie Immaculée s'installèrent en 1845 au poste de traite de la Baie d'Hudson de Metabetchouan (construit en 1676 à environ 40km de Mashteuiatsh). En 1880, le poste de traite ferme et sa chapelle est transférée en 1875 à « Pointe-Bleue », ou Mashteuiatsh. A la création de la réserve de Mashteuiatsh en 1856, les Pères Oblats commencèrent par visiter les Innuatsh puis installèrent un presbytère dans la communauté en 1889.

Qu'ils aient « feint » la foi catholique, comme l'écrit Jérôme (2010 : 224), ou qu'ils n'aient pas trouvé de contradiction à pratiquer les rites chrétiens au village et le *teuehikan* dans la forêt (Armitage 1992, Anderson 2009, Bousquet 2007), certains Innuatsh ont continué à jouer du *teuehikan* à l'abri des missionnaires, sur leurs territoires de chasse, ce qui a participé, dans un premier temps, à la poursuite de la transmission des connaissances associées.

L'histoire orale raconte que les interdictions religieuses furent ressenties avec plus de violence en raison des contacts plus fréquents des missionnaires au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle, c'est-à-dire

lorsque les Ilnuatsh furent de plus en plus sédentarisés et que les missionnaires purent s'installer au sein des réserves.

A la période où Frank Speck fréquenta les Ilnuatsh du Lac-Saint-Jean, entre les années 1910 et 1930, il observait plus nettement l'influence chrétienne et l'ambivalence quant à l'utilisation du *teuehikan*. Basil du Lac-Saint-Jean, lui affirma, en parlant du *teuehikan* :

« Je ne crois pas en tout ça. Cela appartient au passé. C'est ce qu'on nous a appris pour appeler le diable. Les temps ont changé. Avec l'arrivée des Blancs et du christianisme, les démons du bois ont été repoussés vers le nord, où il n'y a pas de christianisme. Et le sorcier [conjuror dans le texte] n'existe plus parmi nous, nous n'en avons plus besoin. Tout comme nous n'avons plus besoin du tambour » (Basile cité dans Speck 2011 : 177).

Speck poursuit :

« Il n'empêche que mon ami avait un hochet dans son propre camp, où je l'ai aperçu par accident. Lorsque je demandai à le voir, sa femme me l'apporta et il rit lorsque je l'accusai de jouer du tambour. Il avoua utiliser parfois un hochet. Basil l'utilisait parfois en chantant et en arpentant son camp (...). Je dirais que c'est sa manière, christianisée peut-être, d'obtenir une révélation » (*ibid.*).

Les Ilnuatsh associent aux années 1940 et 1950 une attaque renouvelée et plus destructrice de leurs modes de vie traditionnels et nomades, notamment avec la mise en place des pensionnats qui, en plus d'imposer des interdictions culturelles et religieuses, cherchèrent à anéantir l'usage des langues maternelles.

A ce moment-là, l'affiliation chrétienne fut davantage vécue de façon exclusive. La diabolisation, puis la ridiculisation du *teuehikan* eurent de plus en plus d'influence au sein de la communauté. Pour les plus chrétiens des Ilnuatsh, le *teuehikan* a en effet de plus en plus été associé à une superstition risible, comme le mentionne cet aîné en 1978 : « *Aujourd'hui, si nous dansions au son du tambour, on se ferait rire de nous* » (Aîné, Archives du MAM).

Les différents facteurs de sédentarisation et d'exploitation industrielle des ressources forestières ont forcé les Ilnuatsh à occuper de moins en moins leurs territoires de chasse ancestraux, ce qui a accéléré la perte des connaissances relatives au *teuehikan*, qui jusque-là perduraient dans un contexte forestier. Les aînés qui ont vu leurs grands-pères jouer pour la chasse, m'ont indiqué que leur père jouait également, mais ont ajouté que c'était déjà « *plus pour nous amuser* ».

Ensuite, le contexte des pensionnats a souvent engendré chez ceux qui y sont allés, parfois chez leurs enfants, des situations de détresse psychologique et sociale, d'alcoolisme ou de toxicomanie. Pour certains Ilnuatsh interrogés, ces situations représentent aujourd'hui une des plus grandes entraves à la pratique du *teuehikan*:

« Maman m'a conté une fois, avant qu'elle ne décède, que mon frère lui avait conté son rêve. Elle lui a dit : "Ben ce serait le temps que tu prennes le teuehikan". Je ne connais pas le rêve mais c'est ça qu'elle avait répondu à mon frère. Mais mon frère ne voulait pas le prendre parce qu'il se sentait pas prêt à ça. C'est peut-être à cause, ben je dis ça, c'est peut-être à cause du changement de vie. Avec tout ce qu'on vivait, tout ce que lui a vécu. Avec ce que les gens ont vécu, ben c'est difficile pour eux de prendre le teuehikan, peut-être par rapport à ça : " Non, j'ai bu dans ma vie, non c'est pas pour moi"» (Femme 7, juillet 2014).

Comme le mentionne cette femme, ceux qui ont été, à un moment de leur vie, enclins à consommer de l'alcool ou à la drogue ne se sentent pas « dignes », ni « prêts » pour entreprendre le processus d'apprentissage et de confection du *teuehikan* qui est un objet spirituel hautement important, et ceci même après en avoir rêvé. Cette dévalorisation est aussi associée au sentiment de ne pas maîtriser les connaissances culturelles et spirituelles qu'il nécessite pour entrer en contact avec des entités puissantes. Le manque de confiance en soi ressenti par certains Ilnuatsh ne leur permet pas de se sentir légitime pour en jouer.

Il est assez paradoxal de constater que la profonde considération portée envers le *teuehikan* est parfois un frein à la réappropriation de sa pratique. Johnny Bossum, aujourd'hui décédé (1915-2006), m'a souvent été décrit comme le dernier joueur de *teuehikan* à Mashteuiatsh. A travers les enrichissantes rencontres que j'ai faites, j'ai toutefois observé qu'il existe plusieurs porteurs de *teuehikan*, à qui on a transmis un *teuehikan* ou qui en ont rêvé, mais qui n'en jouent pas, qui attendent d'être prêts ou qui sont dans un processus de recherche d'informations et d'apprentissage. Pour beaucoup, ils n'ont pas vu leurs aînés le pratiquer, ou alors très partiellement, et leurs seuls guides sont les aînés d'autres communautés, la littérature ethnographique et leurs ancêtres qui se manifestent en rêve.

Aujourd'hui, le statut particulier du *teuehikan*, appréhendé à travers le prisme d'un retour à la spiritualité autochtone, le réintroduit au sein des pratiques sociales communautaires et individuelles. Avant de revenir sur ces pratiques, j'ai essayé de comprendre quels étaient les motifs signifiants qui lui confèrent un caractère « sacré ». Qu'est-ce qu'il revêt pour les Inuatsh ? Est-ce que ce statut est considéré de façon homogène par tous ? Est-ce que ce statut a une influence sur la manière dont le *teuehikan* est réinvesti ?

Un objet sacré ?

Lorsque l'on vient de l'extérieur de la communauté, on perçoit très rapidement l'importance du *teuehikan*. Il est revendiqué par les Inuatsh comme un « objet sacré ».

Ce caractère semble *a priori* évident si l'on considère son pouvoir de médiation spirituel entre les humains et les non-humains, mais lorsque l'on s'intéresse de façon plus approfondie à ce que ce statut recouvre, on se rend compte qu'il est pluriel et diffère entre les générations et au sein même des générations.

Ishpiteljitamun, la considération

Lorsque j'ai essayé de comprendre, en nehlueun, comment exprimer ce à quoi renvoie le caractère « sacré » du *teuehikan*, je n'ai pas cherché à savoir comment traduire directement le terme « sacré » mais d'abord comment exprimer le statut particulier du *teuehikan*.

J'ai demandé à certains aîné(e)s de me dire quels termes ils utilisent pour expliquer ce que représente le *teuehikan*. Ce sont les termes *ishpiteljitamun* ou *ishpiteljelum* qui sont revenus le plus souvent. Je leur ai ensuite demandé s'ils pouvaient me traduire ce terme en français. Il a parfois été traduit par « on pourrait dire sacré », mais l'explication de ce terme polysémique est davantage riche de sens.

Ishpiteljitamun définit dans un premier temps quelque chose qui **est précieux, qui a beaucoup de valeur** pour la personne :

« C'est comme quelqu'un qui perd quelque chose de précieux, quelque chose d'important. C'est beaucoup pour moi ; *Ishpiteljelum* c'est considérer les objets ; *Quand*

quelqu'un donne quelque chose : ishpitekten, tship, ship : précieux » (Aînée 9, octobre 2015).

Ce terme traduit également **un sentiment de confiance** :

« Nishpetelten/ nishpitelemun « j'ai confiance en ça » (Aîné 1, octobre 2015) ;

« Je crois en lui, il est très fort » (Aînée 8, septembre 2015).

Par exemple par rapport au *teuhikan*, le terme *ishpitolitakuan* signifie :

« On croit en son pouvoir, par rapport à ses rêves (...). Ishipitelma : on croit à la personne par rapport à son teuhikan » (Aînée 8, septembre 2015).

Ishipitelitamun suscite la notion de **considération** quant à quelque chose auquel on a confiance, mais **qui est aussi plus grand que soi**. *Ishipitel* renvoie en effet à :

« Quelque chose de haut, à un niveau plus haut (...) ; temun, c'est un sentiment, comment je ressens la chose. C'est donc quelque chose que je ressens de plus haut que moi » (Femme 25, novembre 2015).

Si *ishpitolitamun* renvoie à quelque chose de plus grand que soi, cela renvoie aussi à **quelque chose d'intime, de propre à soi** :

« C'est comme une prière en dedans de moi » (Aînée 6, octobre 2015).

« Tu le gardes toujours en dedans de toi » (Aîné 8, octobre 2015) ;

« C'est garder quelque chose en dedans de lui qui est fort » (Aînée 6, octobre 2015).

En lisant ces citations, on entrevoit une relation entre ce qui *ishpitolitamun* et ce qui est secret. On peut se demander si *ishpitolitamun* demeure si intime car ce que l'on garde « en dedans de soi » est toujours intime et secret, et que cela participe donc seulement d'une relation individuelle entre soi et quelque chose de plus « fort » ? Ou plutôt parce que la religion chrétienne aurait interdit des croyances et des pratiques, qualifiées de diaboliques, qu'elle a essayé d'éradiquer et qu'il est donc nécessaire de garder pour soi ?

J'ai cherché à savoir si ce qui m'a été traduit en français par « prière intérieure » rejoignait peu ou prou le sens du sacré chrétien, mais mes interlocuteurs m'ont répondu qu'ils le distinguaient de la prière chrétienne.

Dans un deuxième temps, j'ai demandé aux mêmes personnes, cette fois-ci de façon directe, s'il y avait une façon de traduire le mot « sacré ».

A la prononciation du terme « sacré », c'est le terme *aiamiau* (elle/il prie) qui m'était donné comme traduction. Puis, lorsque j'ai demandé si je pouvais dire ce terme (*aiamiau*) pour parler du *teuehikan*, on m'a répondu que non.

Le terme *aiamiau* et tous les termes associés font référence à la prière et à religion chrétienne qui a eu, pendant longtemps, la seule légitimité de définir et qualifier le sacré : *aiamieu-mashinaikan* (livre de prière ; Bible) ; *aiamieunikashun* (nom de baptême) ; *aiamieuapui* (eau bénite).

Si le *teuehikan* est défini par les Inuit, en français, comme étant un objet « sacré », son appréhension ilnu se rapprocherait davantage de la conception d'*ishpiteljitamun* que du terme *aiamiau*, qui s'apparente davantage au sacré investi dans la religion chrétienne.

Le terme *ishpiteljitamun* utilisé pour parler du statut du *teuehikan* se distingue d'une connotation chrétienne du sacré. Pour résumer, *ishpiteljitamun* désigne quelque chose d'une grande valeur, quelque chose qu'on garde longtemps « en soi », quelque chose de précieux ; auquel on croit, auquel on a confiance, qui vient de plus haut et qui est plus grand que soi. C'est donc également « *quelque chose auquel il faut faire très attention* » (Aînée 8, octobre 2015).

La considération portée au *teuehikan* ainsi que le réseau d'interaction dans lequel il est intégré, ne peuvent pas s'appréhender complètement à travers le terme « sacré ».

A vrai dire, cette considération est moins véhiculée dans la langue ilnu qu'à travers l'observation et l'expérience. En effet, l'association directe qui m'était faite lorsque je demandais ce qui distingue le tambour des autres objets ; c'est le fait qu'« **il ne faut pas jouer avec** » :

« Ils étaient bien emballés et étaient accrochés. Il fallait que mon père te donne la permission. C'est lui qui le prenait. Toi, t'avais pas droit de le prendre » (Aîné 1, juillet 2014).

« Apumluss: n'y touche pas, c'est pas bon pour toi de toucher à ça quand t'es pas supposé » (Aîné 1, octobre 2015).

Le statut particulier du *teuehikan* est très tôt incorporé car les aînés ou les parents somment les enfants ne pas y toucher. Comme nous l'avons vu, tous les Inuit n'étaient pas autorisés à jouer

du *teuehikan*, notamment les enfants et, hormis en de rares occasions, les femmes. Traditionnellement, il était principalement utilisé par les chasseurs expérimentés et les officiants rituels. En cela, son approche était déjà réservée statutairement et les Inuatsh ont continué à observer une retenue à l'égard de cet objet qui n'est pas à appréhender comme les autres, et à lui porter des gestes d'attention et de respect, associés à son statut singulier. Ce qui sacré et qu'il faut respecter, c'est aussi et, dans une large mesure, les paroles et les gestes des ancêtres qu'il véhicule.

Les paroles et les gestes des ancêtres

« C'est parce que je sais que mes ancêtres l'utilisaient pour faire des chants, faire des prières mais aussi pour les animaux » (Femme 17, septembre 2015).

Jimmy Bossum, âgé de 22 ans, n'a connu son grand-père Johnny Bossum (1915-2006), l'un des derniers joueurs de *teuehikan*, que jusqu'à l'âge de 12 ans. Il est aujourd'hui joueur de tambour collectif lors des rassemblements tels que les Pow Wow, dont je parlerai en dernière partie. A la suite du visionnement de l'entrevue avec son grand-père, Jimmy m'a confié avoir lui-même rêvé et, selon ses dires, c'est en écoutant son grand-père qu'il a mieux compris le sens de son propre rêve ainsi que le soutien de ses ancêtres :

*« J'ai déjà rêvé que je marchais dans les montagnes pis c'était vraiment beau, c'était tout enneigé partout. Après ça, c'était vraiment difficile que je marche là-dedans pis y'avait une personne en face de moi. J'ai suivi cette personne-là. Après, j'entendais comme les chants de la montagne. C'est la première fois que j'entendais ça, je suis jamais monté dans une montagne aussi haute comme celle-là, enneigée. Après ça, je marchais. Tout d'un coup, je suis tombé par terre pis la personne qui était en face de moi, je ne savais pas qui c'était, elle avait comme une capuche brune. Après ça, y'a comme eu des marches qui sont apparues au lieu de la personne. J'ai monté les marches, j'ai comme vu une vaste étendue de forêt. Ça m'a pris du temps à comprendre ce rêve-là. Mais c'est presque le même rêve qu'a fait mon grand-père. La forêt en tant que telle, j'ai réalisé que ma vision du monde après la vie, c'était vraiment la forêt, *nutshimistsh*, ça veut dire comme « là d'où on vient », c'est vraiment là que mes ancêtres sont encore. [...] Pis dans le fond, le*

fait d'avoir rêvé à ce rêve-là, ça venait encore plus confirmer que mes ancêtres sont encore là pour m'aider, même si je vais encore trébucher » (Juillet 2014).

Ishpiteljtamun traduit l'idée de devoir « prendre soin de quelque chose » et on comprend qu'est associé à cette idée le fait que cette chose **provienne de loin, c'est-à-dire des ancêtres.**

« C'est quelque chose qu'on garde longtemps, ça peut être quelque chose de quelqu'un qui est mort » (Femme 22, octobre 2015) ;

« C'est conserver quelque chose qui nous vient de quelqu'un qui est décédé » (Aînée 9, octobre 2015).

La confiance, la considération et le respect associés au terme *ishpiteljtamun* sont relatifs à la transmission et à la succession de ce qui provient des ancêtres. Ainsi, s'il fait le lien entre les humains et les non-humains, le *teuehikan* est aujourd'hui considéré comme sacré car il fait également le lien entre les vivants et les esprits des ancêtres. Nous verrons en deuxième partie que cette appréhension du caractère sacré a toute son importance et se révèle très significative lorsqu'on interroge, en dehors du *teuehikan*, ce qui est 'sacré' pour les Inuit.

Le *teuehikan* a été la cible des interdictions religieuses et de dévalorisations identitaires. Comme le note l'anthropologue Audet (2012 : 42) dans d'autres communautés inuites, le tambour relève « d'un mode d'être au monde qui s'est perpétué non sans changements majeurs ». Les Inuit l'identifient généralement à la génération des aînés et aux ancêtres mais il est toujours présent, interprété et signifiant. Le *teuehikan* est même aujourd'hui fièrement brandi comme un symbole d'honneur et de vitalité culturelle. Nous allons voir selon quelles modalités sa pratique est traduite et intégrée aux expériences contemporaines de revitalisation des savoirs, savoir-faire et savoir-être pour répondre à un contexte social en pleine mutation.

Le retour de la pratique du *teuehikan* à Mashteuiatsh

Au Québec, les anthropologues Laurent Jérôme (2010) et Véronique Audet (2005, 2012) ont étudié l'usage du *teuehikan* au sein des environnements algonquiens contemporains, respectivement atikamekw et innus. Ils se sont tous deux intéressés aux processus de revitalisation au sein desquels intervient le *teuehikan*. Jérôme (2010) se concentre sur la pratique du tambour collectif réalisée par de jeunes joueurs lors des rassemblements communautaires tels que les pow-wow. Il interroge notamment ce qu'implique la transposition de rituels liés à l'univers forestier dans un contexte communautaire. Les travaux sur les pow-wow de Tara Browner (2004), historienne et ethnomusicologue Choctaw en études autochtones, m'ont également aidé à appréhender les dynamiques collectives et locales qui sont en jeu lors de ces rassemblements parfois appréhendés comme une « invention de la tradition » susceptible de provoquer une perte des identités locales en faveur d'une culture homogénéisée. Véronique Audet (2005, 2012), qui se concentre principalement sur les communautés innuatsh de la Côte-Nord, étudie quel rôle attribuer aux musiques et chants dans la valorisation de l'identité et le processus de guérison personnelle et sociale dans les communautés innuatsh. Ces études ne traitent pas des spécificités des Innuatsh du Lac Saint-Jean, mais m'ont été très utiles pour comprendre et analyser les processus de revitalisation et de réappropriation du *teuehikan* à Mashteuiatsh.

Dans un contexte où les autochtones ont cherché à se réapproprier ce dont ils ont été dépossédés, cette revitalisation culturelle s'est en grande partie présentée, depuis les années 1960, sous la forme d'une reconstruction thérapeutique et spirituelle.

La fonction thérapeutique de la revitalisation du tambour

« Il faut être en mesure de ramener une partie de notre histoire, de venir confirmer la pratique de certaines pratiques ancestrales, qui peuvent encore se pratiquer, ramener des objets qui ont une immense valeur et que chez nous ça laisse des trous béants, comme les teuehikan qui ont été envoyés ailleurs. On sent au niveau de la communauté que ça manque pour assurer notre équilibre » (Homme 5, mai 2012).

À partir des années 1970, se mettent en place des mouvements de réaffirmation identitaire orientés vers l'autodétermination des droits des Peuples Autochtones. Ces revendications s'inscrivent, entre autres, en réaction au contexte historique d'oppression qui a nié et supprimé les libertés culturelles et religieuses des autochtones (Waldram 1997, Niezen 2000, Irwin 2006). Chez les Innuatsh, Adrian Tanner (2004) et Colin Samson (2004) montrent que le choc de la rencontre interculturelle et la subordination dans le système social historique a provoqué et alimenté une insécurité ontologique et identitaire qui a des conséquences concrètes se révélant dans les problèmes sociaux, la maladie ou le suicide. Des chercheurs autochtones diagnostiquent l'impact de la colonisation et des politiques d'assimilation sur les peuples autochtones en utilisant le concept de trauma (ou traumatisme) historique (Brave Heart *et al.* 2011, Duran et Duran 1995, Wesley-Esquimaux et Smolewski 2004). Celui-ci se répercute sur plusieurs générations à travers la mémoire trans-générationnelle et les auteurs arguent qu'il est nécessaire de le prendre en considération dans le traitement des pathologies actuelles, individuelles et collectives (Duran *et al.* 1988 :62 cité dans Thornton 2002 : 21). Selon Anderson (2000), la « guérison » de ces traumas implique un processus de transformation thérapeutique qui permet à une personne de retrouver sa santé mais aussi et surtout sa capacité d'interagir socialement. Selon ces perspectives, les processus de guérison sont compris avant tout comme une guérison sociale qui vise un rétablissement de la qualité de la santé sociale d'une personne et de sa collectivité (Krawll 1994). La guérison est considérée comme un processus holistique qui met en jeu la communauté et les individus (*ibid.*).

Les discours sur « la guérison » ont émergé de façon concomitante et interdépendante avec les processus de revitalisation identitaire et culturelle. La guérison est apparentée à un processus de développement communautaire que les Autochtones doivent accomplir dans une optique qui vise à réparer les traumas infligés par la dépossession culturelle (Laugrand et Delâge 2008, Irwin 2006). L'affirmation, la (re)valorisation et la revitalisation identitaire, culturelle et spirituelle sont brandies comme des piliers du processus de guérison sociale dans les communautés (Waldram 1997, Adelson 2000, Tanner 2004).

Dans ce contexte, des réseaux de revitalisation pan-amérindiens orientés vers des processus de guérison se sont répandus partout en Amérique du Nord (Niezen 2000, Irwin 2006, Boudreau et Nabigon 2000). L'accent y est mis sur la réappropriation des pratiques de guérison dites

«traditionnelles» qui sous-tendent une revalorisation des pratiques spirituelles et culturelles basées sur des valeurs et des croyances ancestrales réactualisées au grés des influences contemporaines. Ces réseaux pan-amérindiens partagent certaines pratiques rituelles (comme les cérémonies de la tente à sudation, la fumigation à la sauge et au foin d'odeur), des symboles (la Terre-Mère, la Roue de médecine, la symbolique des quatre éléments naturels -terre, feu, air et eau-, les quatre directions), des entités (le Créateur, les esprits, les ancêtres), et se voit appelée « spiritualité autochtone » ou « spiritualité traditionnelle » (Contré Migwans 2013). Selon Duran et Duran (1995), retourner aux enseignements traditionnels est une partie de l'antidote au trauma car la guérison passe en partie, par la réparation de ce qui a été endommagé.

Revitalisation de la pratique du tambour : entre (re)appropriations et affirmation de son identité

Parmi les enseignements dits « traditionnels » réinvestis dans les processus de revitalisation et de guérison, la pratique du tambour obtient un rôle central. Malgré les tentatives missionnaires d'éradiquer sa pratique, et en réaction à cette répression, le tambour est aujourd'hui revendiqué comme un symbole d'une identité partagée par l'ensemble des premières Nations du Québec, du Canada et d'ailleurs (Keillor 1985). Instrument par excellence de la spiritualité autochtone, le *teuehikan* devient un symbole de la remise en question de l'héritage religieux et plus largement occidental, et donc de l'affirmation identitaire et culturelle autochtone.

Comme dans d'autres communautés autochtones, les Inuatsh octroient au *teuehikan* un rôle important dans les processus de revitalisation culturelle et spirituelle, et c'est ce qui a participé à le réintroduire dans la communauté. Ils revisitent notamment la valeur thérapeutique de sa pratique qui est, en partie, attribuée à sa prédisposition à créer de l'échange et à resserrer les liens sociaux. La fonction thérapeutique du *teuehikan* n'est pas nouvelle puisque la pratique de la « suerie » (tente suante, tente à sudation) est décrite depuis les premiers missionnaires comme intégrée au complexe tambour-chant-guérison. Le Père Paul Lejeune, a décrit la part de prière et de médecine que recouvrait l'utilisation du *teuehikan* (1974 :53-63) :

« Ils chantent encore et font ces bruits en leurs sueries : ils croiroient que cette médecine, qui est la meilleure de toutes celles qu'ils ont, ne leur serviroit de rien s'ils ne chantoient en suant (...). Ils chantent, ils crient, ils hurlent dans ce four, ils haranguent, parfois le Sorcier y bat son tambour » (Lejeune 1973 : 45-46).

La pratique sociale de la danse, accompagnée du *teuehikan*, pouvait également recouvrir une visée thérapeutique car elle avait pour propriété de renforcer le *mistapeu* (*grand-homme*) des danseurs. Selon les descriptions de Speck, le joueur de *teuehikan* utilise ses moyens spirituels pour renforcer le *mistapeu* (*grand-homme*) de ceux qui dansaient en les faisant suer. Cet effet de sudation, qui est le signe d'une force grandissante était provoqué à la fois par les nombreux vêtements portés et par le chant et le battement du tambour :

« Ils attribuent à la séance un certain stimulus physique qu'ils interprètent comme un réveil de l'esprit-âme et un développement de la force. La danse vise notamment à provoquer la sudation. Celle-ci a tendance à cultiver la force et à apporter la bonne fortune, car « la danse est un remède, il est dans la sudation » (Speck 2011 :186).

Je n'ai pas ici l'ambition ni les données ethnographiques nécessaires pour analyser les processus transformatifs thérapeutiques associés à la pratique du *teuehikan* dans le cadre des modalités de guérison qui constituent, encore une fois, un sujet de doctorat à part entière (À venir, Marie-Noëlle Petropavlovsky, Thèse de doctorat).

Je souhaite toutefois prendre la mesure de la continuité, reformulée, des fonctions thérapeutiques du *teuehikan*, notamment à travers les activités sociales et les processus d'affirmation identitaires et de revitalisation culturelle auxquels il est associé dans la communauté.

Le *teuehikan* à deux faces demeure aujourd'hui un symbole très fort des activités traditionnelles en territoire. Les tambours contemporains collectifs ne sont pas pour autant dénués de connotation spirituelle et nous allons voir qu'ils permettent même de générer et de perpétuer des enseignements relatifs au *teuehikan*. Quelles sont les dynamiques actuelles qui sous-tendent les pratiques contemporaines du tambour ? Comment sont-elles conceptualisées et représentées ?

La pratique du tambour collectif (drum) de Pow-wow

Aujourd'hui, les tambours collectifs sont principalement battus lors des pow-wow. Ce sont des rassemblements festifs durant lesquels les autochtones se réunissent « pour célébrer leur culture à travers la danse et la musique » (Browner 2004 :1, Berbaum 1997). Les pow-wow intertribaux sont les plus courants. Ils réunissent des danseurs et des joueurs de tambour qui proviennent de différentes Nations, ainsi que des spectateurs non-autochtones. Les pow-wow ont lieu de mai à juin de chaque année, dans des centaines de communautés.

Les pow-wow viennent à l'origine des prairies des États-Unis et du Canada (Hofmann 1997, Browner 2004). Les premiers pow-wow au Québec se sont développés dans les années 1990 et il existe désormais la « route des pow-wow » qui relie des rassemblements partout au Québec, au Canada et aux États-Unis. Lors de ces fêtes, il existe plusieurs styles de danses auxquelles correspondent des régalias⁸⁹ différents. Les hommes et les femmes dansent séparément.

Il y a le style « traditionnel », féminin et masculin ; le style dit « danse de l'herbe », en principe effectué par les hommes ; le style dit de « clochette » (*jingle dress*), en principe dansé par les femmes ; enfin, le style *fancy* ou « de fantaisie », à la fois masculin et féminin.

Il existe aussi une danse « intertribale » à laquelle tout le monde est invité à participer, sans distinction d'âge, de costume, ni d'origine culturelle. Les pow-wow sont des espaces d'échange et d'interaction entre différentes Premières Nations mais également de rencontres entre autochtones et non-autochtones.

Pour accompagner les danseurs, plusieurs groupes de « *drummers* » se réunissent et jouent autour des tambours collectifs qui sont appelés à Mashteuiatsh, et dans d'autres communautés, des « *drums* ». Les *drums* sont des tambours à deux membranes, dont la caisse a comme diamètre environ 150 centimètres. Autour du *drum*, jusqu'à douze « *drummers* » peuvent chanter et jouer. Les membranes peuvent provenir de différents animaux. De fines lanières de peau servent à tendre ces membranes et quatre pieds porteurs supportent le tambour qui est déposé à quelques centimètres du sol.

⁸⁹ A l'origine, les régalias étaient des instruments ou des vêtements royaux. Dans le contexte du pow wow, les régalias sont les vêtements portés par les danseurs. Ils sont uniques et sont confectionnés par le danseur lui-même ou par sa famille. Ils peuvent être également constitués de pièces offertes en cadeaux. Les régalias, dont les attributs sont souvent obtenus par l'entremise de rêve, revêtent une portée symbolique particulière pour chaque danseur.



Figure 78. À droite, drum de Pow-wow. À gauche, le groupe Eastern Sound de Mashteuiatsh. Photo C. Delamour, 2015

Un rassemblement Autochtone ‘inter-Nations’ ?

A Mashteuiatsh, le pow-wow est intégré depuis 2006 au Grand Rassemblement qui se déroule la deuxième fin de semaine de juillet, sur deux jours. Il accueille plus d’une centaine de danseurs et plusieurs groupes de joueurs de tambours.

Le *drum* collectif est très différent du *teuehikan* ilnu, et on peut se demander selon quelles dynamiques le *drum* et ces pow-wow sont en train de devenir une expression valorisante de la culture ilnue. Ces rassemblements qui ont tendance, *a priori*, à uniformiser les pratiques, laissent-ils la place aux spécificités ilnues ?

Comme c’est souvent le cas dans d’autres communautés, ce sont davantage les jeunes et les jeunes adultes qui se sont approprié la pratique du tambour collectif. Selon Preston (1985), dans un contexte culturel et social qui a subi de nombreuses ruptures, ces pratiques répondent aux besoins de jeunes autochtones de plus en plus coupés du mode de vie nomade de s’identifier comme Autochtones. Cette affirmation identitaire a pris son essor dans un climat social et politique de décolonisation (Lassiter 1998, Browner 2004).

Pour Thomas Moar, approcher la pratique du *drum* collectif a été une manière de s’inscrire dans un processus d’apprentissage, d’affirmation identitaire et de décolonisation des pratiques euro-canadiennes :

« Moi j'étudie en musique. Je suis arrivé avec mes notions occidentales. Mais avant d'être un instrument de musique, c'est quelque chose pour communiquer avec l'au-delà. Pis quand tu comprends ça, déjà là, tu as beaucoup plus de facilités à le jouer. Moi en musique, on apprend à respecter les règles de la rythmique, c'est-à-dire à respecter le BPM, le battement par minute. Pis quand je suis arrivé, j'ai dit : « Comment on fait pour groover, avoir le bon BPM ? Je vais apporter un métronome ». « Ben non, pas besoin quand on fait du teuehikan ». C'est le battement de la terre mère qu'on fait. Dans un Pow wow, quand tu fais l'analyse rythmique d'un chant traditionnel, t'entends que le BPM il va jouer, il va ralentir, il va accélérer, parce que physiquement, un cœur va jamais avoir le même battement. Ça, c'est assez spécial. C'est pour ça quand on pratique, il faut vraiment ressentir l'énergie du groupe. Si y'en a un qui chante de son côté, c'est sûr qu'on est out » (novembre 2015).

Les pow-wow peuvent être compris comme l'expression et l'affirmation d'une identité qui dépasse les frontières du local et intègre des références culturelles et sociales plus larges, largement tributaires des cultures des Plaines (Lassiter 1998, Lassiter et Dunham 2005, Jérôme 2005). En participant aux pow-wow, les Inuit se reconnaissent comme faisant partie de cette grande communauté Autochtone « inter-Nations » dont les symboles et les valeurs sont partagées à travers tout l'Amérique du Nord.

La « route des pow-wow » inscrit chaque événement, et chaque participant, au sein de cette grande communauté Autochtone. Pourtant, participer à cette route des pow-wow peut être aussi vécu comme un détour enrichissant pour mieux revenir chez soi. La gestion d'éléments externes permet en effet de se positionner face à sa propre identité culturelle.

Revitalisation de spécificités inuites

Les études portant sur les pow-wow se sont principalement arrêtées sur les éléments pan-amérindiens, en affirmant une perte des identités locales en faveur d'une culture homogénéisée. Comme le fait remarquer Tara Browner (2004 :2), ces études ont principalement caractérisé les pow-wow comme étant une :

« interprétation inauthentique d'un passé glorieux, d'une simulation sans référents culturels internes, et d'une élaboration théâtrale ethnique où les Autochtones construisent une identité idéalisée présentée à l'étranger⁹⁰ » (Browner 2004 :2).

Ces analyses reflètent une vision statique et immuable des traditions. Si on envisage la tradition comme une entité dynamique, sensible aux changements et en évolution permanente, on peut alors observer selon quelles dynamiques les représentations, les normes ou les éléments culturels varient dans leur forme et leur contenu en fonction des référentiels socioculturels.

Le concept de « revitalisation » des traditions est de plus en plus utilisé dans la littérature anthropologique, mais il est paradoxalement très peu défini. Ce concept est aujourd'hui utilisé pour insister sur les ruptures qu'il y a eu dans la transmission des traditions. J'emprunte à l'anthropologue Jean Pouillon sa définition de la tradition, qu'il définit comme :

« Ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, la transmettent » (Pouillon 1991 : 710).

La transmission des traditions n'est jamais une répétition à l'identique. Elle s'effectue de génération en génération et répond en elle-même à des mécanismes de rupture, d'oubli, d'emprunts, de réinterprétations et d'appropriation (Vincent 2009, Choron-Baix 2000). La transmission permet à un message de perdurer en se transformant car si « tout changement s'opère sur fond de continuité, toute permanence intègre des variations » (Debray 1998 : 20).

La tradition institue finalement une « filiation inversée » (Lenclud 1987) ; elle n'est pas une permanence du passé dans le présent, mais le produit du présent (Pouillon 1975). Au même titre, la revitalisation produit une interprétation du passé en fonction de critères contemporains.

« Il ne s'agit pas de plaquer le présent sur le passé mais de trouver dans celui-ci l'esquisse de solutions que nous croyons justes aujourd'hui **non parce qu'elles ont été pensées hier mais parce que nous les pensons maintenant** » (Pouillon 1975 : 160, je souligne).

Ce processus dynamique de continuité et de ruptures induit une appropriation et une réactualisation du passé et des traditions qui donnent sens et éclairent les transformations du présent (Vincent 1991). C'est la raison pour laquelle je me détache des conceptions qui

⁹⁰ Traduction de : « inauthentic renditions of a glorified past, simulation without internal cultural referents, and elaborate ethnic theater where indians construct an idealized identity and present it to outsiders ».

définissent la revitalisation culturelle comme reflétant une « renaissance » des traditions (Lobo et Talbot 2001 : 470), encore plus de celles relevant d'un « copier-coller (...) dont l'opérateur décide (...) de déplacer les données, afin de les réordonner en séquences nouvelles » (Galinier et Molinié 2006 : 9). La notion de « copier-coller » ne permet pas de définir les mécanismes d'appropriation qui présupposent la sélection de certains éléments culturels qui s'adaptent et se reformulent au sein de contextes sociaux en pleine mutation. La terminologie de « renaissance » suppose en elle-même une fin attribuée à partir de laquelle une vie peut reprendre. Selon cette acception, la notion de renaissance ne permet pas de conceptualiser la revitalisation comme :

« Un processus complexe de continuité qui passe par des transformations, et qui implique l'articulation (alliance culturelle et politique), la performance (formes d'exposition pour différents publics) et la traduction (communication partielle et dialogue à travers les divisions culturelles et générationnelles) »⁹¹ (Clifford 2013: 240).

Comme le définit l'anthropologue James Clifford dans la citation précédente, la revitalisation des traditions est un processus culturel qui engage les différentes générations, mais également un processus qui engage les communautés autochtones face aux autres communautés, et face aux allochtones. A mon sens, c'est là toute la particularité de la revitalisation des traditions. La revitalisation étant une forme de transmission des traditions, elle répond aux mêmes mécanismes de continuité, de rupture et de transformation inhérents à n'importe quel processus de transmission. Sa spécificité est la mise en valeur consciente d'éléments culturels inscrits dans un contexte politique autochtone de reprise de pouvoir et d'affirmation identitaire et culturelle.

Si les pow-wow ne sont pas d'origine ilnue, les pratiques du *drum* collectif lors de ces rassemblements sont loin de constituer « une invention des traditions » dénuée de tout ancrage ancestral, ou d'un ancrage « plus ou moins fictif » (Hobsbawm et Ranger 1983).

Pour Jimmy, jouer au *drum* collectif, c'est prendre la relève de son grand père qui jouait également au tambour, mais sous une autre forme : celle du *teuehikan* ilnu.

« *Mon grand-père, c'était un joueur de teuehikan, pis à son décès, quand j'avais 12 ans, je me souviens qu'il voulait que quelqu'un chante pour quand il allait décéder, mais y'a pas eu vraiment de drummer qui ont pris la relève dans notre famille. Pis ça, ça m'a*

⁹¹ Traduction de : “A complex process of continuity through transformation, involves articulation (cultural and political alliance), performance (forms of display for different publics) and translation (partial communication and dialogue across cultural and generational divides)”

toujours quand même marqué. Je me disais, si j'avais pas été aussi jeune, j'aurais voulu. C'est pour ça que aujourd'hui, j'ai commencé à drummer y'a peut-être 2-3 ans » (juillet 2014).

Si les jeunes jouent au *drum* collectif et participent avec entrain aux pow-wow, ils n'oublient pas pour autant « d'où ils viennent », comme le dit Thomas Moar :

« C'est bien d'en jouer mais il ne faut pas oublier d'où on vient » (novembre 2015)

Les Innuatsh ayant décidé de démontrer aux yeux de tous leurs spécificités, les pow-wow de Mashteuiatsh sont d'ailleurs officiellement ouverts et clôturés par des chants innuatsh accompagnés du *teuehikan*. Puisqu'il n'y a plus de joueurs de *teuehikan* ilnu à Mashteuiatsh, ces chants sont réalisés par des aînés d'autres communautés innuatsh. Les chants sont précédés d'un discours, du Chef ou d'un Conseiller politique, qui insiste sur la nécessité de continuer à entendre le *teuehikan* pour se réapproprier sa pratique. Aux yeux des Innuatsh et des non Innuatsh, il est alors présenté publiquement comme le symbole de l'identité ilnue.

Jouer du *drum* collectif est une façon pour les jeunes d'approcher les enseignements qu'il était nécessaire de connaître pour jouer du *teuehikan* ilnu. Pour les joueurs que j'ai rencontrés, jouer du *drum*, c'est acquérir des savoirs sur les règles et les codes de réciprocité (comme le nourrir, le protéger ou le couvrir) qu'il faut valoriser et respecter pour en être digne. Sont aujourd'hui ajoutés à ces enseignements des exigences considérées comme des valeurs de vie telles que la non-consommation d'alcool ou de drogue. Dans son analyse des pratiques de *drum* en contexte atikamekw, Laurent Jérôme (2010) observe également que la pratique individuelle du *teuehikan* peut-être mise en relation avec la pratique collective du *drum* car elles répondent aux mêmes exigences de « responsabilité culturelle » :

« Jouer du tambour, que ce soit pour l'officiant rituel, le chasseur ou pour ces jeunes adultes, c'est acquérir des savoirs spécifiques dont on devient porteur et responsable. Ces savoirs renvoient à des règles et des codes qu'il faut valoriser lors de la pratique, mais également dans sa vie quotidienne » (ibid. :245).

Si la pratique du *teuehikan* ilnu n'est aujourd'hui plus pratiquée à Mashteuiatsh, une partie du système de savoir-être et de valeurs qu'il véhiculait est aujourd'hui transmise à travers la pratique du *drum* collectif. Jouer du *drum* devient une façon de se réapproprier une partie de son héritage,

tout en négociant individuellement les modalités de cette incorporation dans ses propres réalités et son apprentissage de vie.

Des rassemblements qui continuent « ce qui se faisait avant » (Aîné 5, juillet 2014)

Les avis divergent localement sur la pratique du *drum* collectif et sur les pow-wow. Certains Ilnuatsh reprochent aux jeunes d'intégrer à la communauté des pratiques qui n'en faisaient pas partie. Ces jeunes répondent à ces accusations de diverses manières. En se référant au silence de certains aînés très catholiques et à leur réticence quant à la pratique du *teuehikan* ilnu, certains jeunes affirment qu'ils sont allés chercher les connaissances qu'on a bien voulu leur enseigner. D'autres, en se référant au mode de vie forestier de la pratique du *teuehikan* ilnu, affirment qu'il n'est pas contradictoire de jouer du *drum* collectif dans une communauté puisqu'ils ne vivent plus en territoire. Cette pratique est transposée collectivement. Elle ne fait plus référence à la quête de gibier, mais à la quête de soi et des autres.

Ce qui peut sembler être un conflit générationnel n'est pas si facilement analysable de la sorte puisque malgré certaines réticences que l'on peut encore observer, des aînés m'ont clairement affirmé que la forme de festivités observées lors des pow-wow est une sorte d'actualisation de ce qui se faisait dans le passé, transposé dans la communauté.

S'il existe des différences entre la pratique du *teuehikan* reliée au mode de vie en forêt et celle du *drum* reliée au mode de vie communautaire, les pow-wow sont perçus par certains comme une manière d'opérer une continuité entre les deux. Selon ces aînés, cette continuité passe notamment par les festins du *mukushum* qui clôturent le pow-wow et par les danses sociales:

« On n'appelait pas ça le pow-wow icitte, mais ce qu'on fait là, on suit ce qui se passait avant. On re-suit, on continue ce qui se faisait avant, c'était comme ça [le pow-wow]. Ce qu'on fait, on montre aux jeunes ce qu'on faisait avant. Pis même si on est plus là demain, ils vont continuer à faire ce qu'on faisait pis ce que nos ancêtres faisaient » (Aîné 7, juillet 2014).

« Avant le repas, ils nous faisaient danser à l'entour. Après ça, quand on avait fini, les enfants étaient d'un bord, les femmes d'un bord et les hommes de l'autre bord. Et on se préparait pour manger. La graisse d'animal, que ce soit un ours, tout le monde, tous les plus vieux, ils en prenaient une cuillère et mettait ça en dedans du poêle pour remercier

l'ours qui a donné sa vie, pour nous donner à manger, c'est un remerciement » (Aîné 1 novembre 2015).

Même s'ils ne portaient pas le nom de « pow-wow », ces rassemblements, tous comme les *mukushum* ilnus sont l'occasion de remercier, de cuire et de manger les animaux chassés. Ils sont aussi l'occasion de partager le son du tambour (même si sa forme a changé), les chants et les danses. En plus de désigner le repas partagé collectivement, le *mukushum* désigne en effet la danse traditionnelle ilnue accompagnée du tambour. Les danseurs se suivent les uns derrière les autres, formant un cercle ou un huit (8), se déplaçant vers la gauche ou vers la droite (Speck 2011 : 104). Les danseurs font des pas fléchis répétitifs et un mouvement du corps oscillant de haut en bas :

« Les pas des femmes sont plus discrets et leurs bras font presque un battement d'ailes. Les mouvements des hommes sont plus larges et vifs, suggérant la démarche déterminée du chasseur » (Audet 2012 : 70).

Les pratiques relatives aux pow-wow sont ancrées dans un contexte local particulier. Les Ilnuatsh se sont approprié cette occasion de se rassembler, de danser mais aussi de perpétuer ce que faisaient les ancêtres lors des rassemblements intergénérationnels tels que les *mukushum*.

Les pow-wow ne sont pas seulement le lieu d'une appropriation de symboles et de pratiques externes à la communauté (comme le *drum* ou les *regalias*). Ils deviennent aussi une arène communautaire où il est possible de transmettre et de se réapproprier, à travers la pratique du *drum* collectif, un ensemble de valeurs, de codes sociaux et de significations culturelles associés au *teuehikan* ilnu.

Le partage de certaines références pan-amérindiennes échangées au sein des pow-wow n'est pas nécessairement synonyme d'uniformisation des systèmes référentiels. S'identifier ou se distinguer des pratiques du pow-wow participe en effet à se positionner face à des éléments qui ne viennent pas de sa communauté et donc à affirmer sa propre affiliation culturelle. L'appartenance pan-amérindienne partagée lors des pow-wow a donc ceci de paradoxal : elle rassemble et transcende les distinctions culturelles, tout en participant à les renforcer localement. Cette appréhension ne renie en rien le fait qu'une identité « autochtone » plus large soit célébrée mais elle permet d'appréhender en quoi ces rassemblements *a priori* uniformes participent localement à l'affirmation d'identités ilnues, anciennes et contemporaines.

Conclusion

Le *teuehikan* n'est pas un simple instrument de musique. Il éclaire un rapport au monde innu, c'est-à-dire des expériences, des savoirs, des savoir-être et des valeurs ancrés au sein d'espaces et de modes de vie particuliers et mouvants.

Alors qu'il servait d'intermédiaire dans la communication avec les non-humains, il est aujourd'hui un vecteur de communication des savoirs ilnus entre les générations mais aussi un moyen de communiquer et d'affirmer la culture et l'identité des Ilnuatsh auprès des non-Ilnuatsh.

Aujourd'hui, ce n'est pas tant sa fonction qui diffère que la raison pour lequel on le convoque. En effet, si la pratique spirituelle relative à la chasse n'a plus cours, sa force spirituelle est aujourd'hui réinvestie autrement. On ne lui demande plus de l'aide pour trouver le gibier mais on lui demande de l'aide pour les jeunes, pour surpasser les difficultés rencontrées et pour recouvrer sa fierté. Si certains ne se sentent pas encore prêts à toucher au *teuehikan*, pour d'autres, la pratique du tambour fait aujourd'hui partie intégrante du processus de guérison des maux de l'entreprise coloniale. Intégré au sein de processus de revitalisation culturelle, le *teuehikan* retrouve peu à peu sa place dans la communauté.

On voit apparaître avec les pratiques contemporaines du tambour (tambour collectif, tambour à une face) l'investissement d'acteurs pour qui il n'était pas permis de jouer du *teuehikan* : les jeunes et les femmes. Les premiers, en quête d'identité, et les secondes, en quête d'affirmation, investissent particulièrement le *teuehikan* tel un instrument de revalorisation/revitalisation culturelle, trouvant dans cette pratique l'occasion de renouer avec les traditions, de vivre et d'exprimer, quoique de façon renouvelée, leur culture.

Les femmes, comme les hommes, se sont battues pour se réapproprier les éléments culturels dont elles ont été coupées. Aujourd'hui, les différents processus qui les mènent à se sentir « prêt » pour approcher et utiliser le *teuehikan* font partie de leur propre cheminement personnel et/ou spirituel. Les processus de guérison dont se réclament ceux qui réutilisent le tambour s'inscrivent dans le domaine thérapeutique mais également politique. La volonté de faire ressurgir les traces ensevelies du passé est un geste qui cherche à s'affranchir du pouvoir établi de force. A travers cette quête de mieux-être, les Ilnuatsh cherchent à s'émanciper

« des dominants de la société en valorisant ce qui leur est propre, soit leur identité, leurs pratiques et héritage culturels, leur langue, leur territoire ancestral, en se définissant par eux-mêmes et pour eux-mêmes » (Audet 2012 : 12).

Cette étude montre que la vitalité et l'importance du *teuehikan* s'exprime aujourd'hui de différentes façons. Il est le témoin matériel du réseau relationnel établi à travers l'espace onirique entre les Ilnuatsh, les esprits, les animaux et leur territoire. Il incarne des normes et des valeurs à travers lesquels les enseignements culturels sont actuellement transmis. Loin de représenter une rupture des traditions, l'évolution de la pratique du *teuehikan* éclaire une continuité en illustrant le caractère dynamique, créatif et adaptatif des pratiques ilnues à travers le temps (entre les générations) et l'espace : celui de la forêt et celui de la communauté.

Enfin, l'étude du réseau relationnel dans lequel s'inscrit le *teuehikan* a mis en lumière des catégories conceptuelles telles qu'*ishpitolitamon* qui nous permettent notamment d'appréhender et de remettre en perspective la notion de « sacré ». Cette concept ilnu sera, en dernière partie, couplé à celui de respect développé au chapitre sur le nimapan, et sera plus largement analysé dans le cadre des enjeux relatifs au processus de rapatriement des Ilnuatsh.

De l'étude des objets à la demande de rapatriement des Ilnuatsh

Au début de mon doctorat, en septembre 2013, aucune liste d'objets n'avait été arrêtée par les Ilnuatsh pour une demande de rapatriement. À l'automne 2016, un groupe de travail a été formé à Mashteuiatsh afin d'organiser des ateliers de consultation auprès de la communauté et pour déterminer quels objets demander au NMAI. Ce comité a réuni Sandy Raphaël (directrice Patrimoine et Culture), Nina Bossum (coordonnatrice à l'occupation du territoire), Bibiane Courtois (coordonnatrice communautaire du projet ARUC) et Louise Siméon (responsable du Patrimoine ilnu au Musée).

Après les consultations menées localement par le comité pour déterminer quels objets revendiquer en priorité, une première liste de 106 objets a été arrêtée. Cette liste avait pour objectif de préparer un futur voyage au NMAI de Washington. Il s'agissait en effet de demander au personnel du NMAI de sortir et de préparer ces objets afin que la délégation ilnue puisse y avoir accès. La délégation a été choisie par le comité rapatriement afin de répartir le plus

équitablement possible le nombre de représentants Ilnuatsh des deux sexes, tout en tenant compte de la capacité de voyager de chacun. Finalement, elle fut composée de deux aînés, Mariette Etienne et Gordon Moar, de Sandy Raphaël et de Bibiane Courtois.

En décembre 2016, j'ai participé à une rencontre à Mashteuiatsh avec la délégation pour recueillir le plus d'information possible sur les objets sélectionnés, pour valider ou non leur insertion dans la liste d'objets à voir à Washington et pour préparer le voyage au NMAI.

La délégation s'est ensuite rendue à Washington le 10 et le 11 janvier 2017. Elle fut accompagnée par Filipa Esteves, assistante du projet ARUC, qui réalisait la traduction entre le personnel du NMAI et les Ilnuatsh. La délégation a été accueillie par le personnel du musée : Jackie Swift (directrice du rapatriement), Amy Van Allen (directrice de projets avec les communautés), Terry Snowball (coordinateur au rapatriement, Nation Potawatomi) ainsi que trois autres spécialistes du rapatriement au NMAI: Nancy Vickery, Lauren Seig et Risa Arbolino. Durant les deux journées, les aînés de Mashteuiatsh ont pu accéder aux objets sélectionnés. Ils ont échangé entre eux sur les objets, ainsi qu'avec le personnel du NMAI. Ils ont été informés sur les procédures à suivre pour engager la demande de rapatriement, pour rédiger la lettre d'intention et le rapport visant à argumenter leur demande.

Au retour de Washington, d'autres discussions et consultations ont été menées pour choisir définitivement les objets. Je ne peux pas ici entrer davantage dans le détail de la demande des Ilnuatsh car il s'agit d'un processus de négociation encore en cours. Je peux seulement indiquer que se trouvent dans leur demande les *teuhikan* et les *nimapan*. Le rapport appuyant leur demande de rapatriement est encore en cours de réalisation.

Les recherches menées dans le cadre du projet ARUC ont déterminé le choix des objets de ma thèse, et elles ont également influé le choix des Ilnuatsh puisque deux des trois objets étudiés ici font partie de leurs sélection. Ces recherches ne sont toutefois pas les seules à l'origine du choix des Ilnuatsh, qui a été également orienté par des injonctions imposées par le NMAI. Réciproquement, et pour accompagner la demande des Ilnuatsh, ces injonctions ont finalement orienté mes propres intérêts et analyses de recherche. Parmi les discussions suscitées par le processus de rapatriement, les questions relatives à l'affiliation culturelle, la propriété collective des objets ou la définition des objets sacrés se sont avérées primordiales à développer.

PARTIE 3 : Des injonctions muséales aux processus d'affirmation identitaire

Après avoir décrit et analysé trois types d'objets conservés au NMAI, voyons maintenant comment ils nous permettent d'apporter un éclairage sur trois enjeux qui s'avèrent stratégiques pour les Inuatsh, mais qui sont également primordiaux pour une (re)conceptualisation ilnue des objets.

Ces enjeux concernent (1) les difficultés soulevées par les échanges culturels et l'obligation de devoir prouver l'affiliation culturelle des objets, (2) la nécessité de concevoir la catégorie conceptuelle d'« objet sacré » selon des principes de vie quotidiens tels que le respect et la valorisation des traces ancestrales, et enfin (3) la mise en commun des savoirs locaux et scientifiques ainsi que les échanges qui peuvent en résulter.

Je développerai chacun de ces sujets en me concentrant particulièrement sur un type d'objets particulier et en me basant sur les analyses développées en deuxième partie de thèse. Nous analyserons notamment les relations qui existent entre territoire, identité et sacralité.

Nous nous demanderons comment le contexte d'injonctions imposées par le NMAI peut orienter (en fortifiant ou en altérant) les processus locaux d'identification et d'affirmation identitaire et culturelle. Est-ce que ces processus ne constituent pas de nouvelles formes d'injonctions coloniales? Quelles sont les avenues qui ouvrent des voies pour sortir des rapports de pouvoirs inhérents à ces processus de revendication ? Est-il possible d'affirmer et de faire reconnaître des appréhensions conceptuelles ilnues qui réorientent et enrichissent les catégories muséales ? Comment l'affirmation des distinctions culturelles ilnues peut participer à la reconnaissance de leurs savoirs et de leur expertise locale ? Finalement, comment les Inuatsh négocient-ils ces injonctions pour faire reconnaître leur identité, leurs savoirs et leurs expertises locales ?

Avant d'analyser quel est l'effet du cadre légal et des catégories utilisées par le NMAI sur les processus d'identification et de revendication ilnus, revenons sur les manières d'appréhender localement les notions d'affiliation culturelle et d'objets sacrés.

Chapitre 7. Les catégories d'objets du NMAI comprises selon les pratiques et les conceptions ilnues

Pour déposer une demande de rapatriement, chaque communauté requérante doit fournir le « fardeau de la preuve » (Smithsonian 2014 :5). La communauté doit argumenter et justifier son choix d'inscrire les objets revendiqués dans les catégories « objets sacrés » ou « objets du patrimoine culturel », telles que définies par le NMAI (chapitre 1. Point 1.5). Le NMAI exige également que la communauté apporte les preuves de l'affiliation culturelle qu'elle possède avec les objets qu'elle revendique. Cette « affiliation culturelle » doit prouver que les membres de la communauté sont les descendants directs de ceux qui possédaient et utilisaient les objets revendiqués.

Les catégories selon lesquelles sont évaluées les demandes de rapatriement ne sont pas neutres et ont pour effet de limiter la quantité d'objets éligibles au rapatriement (Robbins 2014 : 111). Bien que les catégories selon lesquelles sont évaluées les demandes de rapatriement semblent ne pas se prêter « à un ensemble fixe de lignes directrices » (Smithsonian 2014 : 7), et que chaque demande de rapatriement diffère dans sa compréhension et sa mise en application (Conaty 1997, Johnson 2007, Matthews 2016), sont davantage considérées comme recevables les demandes concernant les restes humains ou les objets funéraires et sacrés.

La catégorie des « objets du patrimoine culturel » est celle à partir de laquelle on définit le reste des objets et sur laquelle on impose d'importantes restrictions. Pour les rapatrier, il faut faire la preuve que le musée a acquis de façon illégale les biens : la communauté doit démontrer qu'elle détenait autrefois un droit de propriété collectif sur l'objet et par conséquent, qu'aucun individu n'aurait pu aliéner l'objet en question, encore moins le vendre ou le céder. Moira Simpson (2009) fait très justement remarquer que ces évaluations ne permettent pas de considérer le contexte socio-historique dans lequel vivaient les personnes ayant vendus certains objets : « Au lieu de laisser tes enfants mourir de faim, tu vas vendre les objets » (*ibid.* : 126). De même, Skrydstrup (2008: 60) note que le consentement pouvait être obtenu « à travers des négociation ou même des manipulations ». Finalement, cette nécessaire légitimation décourage le plus souvent les communautés à demander le rapatriement de leurs objets (Harkin 2005, Robbins 2014).

1. L'affiliation culturelle et collective

L'affiliation culturelle ou la mise en place de frontières entre les groupes

En absence d'une requête d'un descendant direct, une communauté peut revendiquer les objets avec lesquels elle est capable de prouver son affiliation. Tel que stipulé par la politique de rapatriement du NMAI, les preuves d'une affiliation culturelle peuvent recouvrir plusieurs formes, de la datation au carbone 14 à la tradition orale. « L'affiliation culturelle » est donc une catégorie vague, difficile à circonscrire et susceptible, dans la pratique, de convoquer des intérêts concurrents. Elle a pour objectif affiché d'établir les relations qui unissent les objets à leurs propriétaires « légitimes » et d'éviter des revendications concurrentes provenant d'autres communautés autochtones (Johnson 2007, Matthews 2016). Pourtant, si réclamer une affiliation culturelle peut devenir un moyen de renforcer des droits de souveraineté sur des biens culturels (Echo-Hawk 2000), cette affiliation peut aussi générer des difficultés dans la revendication d'objets situés à la frontière de plusieurs communautés, voire de plusieurs Nations.

Les échanges constitutifs de l'histoire de Mashteuiatsh : richesse ou fardeau ?

Le mode de vie semi-nomade des Ilnuatsh était propice aux échanges entre différents groupes. Les flux humains étaient accompagnés d'échanges de biens matériels qui réaffirmaient les affinités et les alliances partagées avec les autres groupes, autochtones et allochtones (Anderson 2009 : 66).

Pour une communauté telle que Mashteuiatsh, qui a toujours été un carrefour d'échanges culturels et sociaux, à la fois humains et matériels, et cela même avant l'institutionnalisation de la réserve, établir de façon stricte l'affiliation des objets peut s'avérer être une tâche des plus délicates, pour ne pas dire absurde, particulièrement lorsque de nombreux Ilnuatsh ont des ancêtres provenant d'autres communautés ou d'autres Nations autochtones :

« Maman est Cri [Eeyou] protestante. Nous on parle cri et on est protestantes. Maman meurt en 1954. On est dans un foyer nourricier à Québec parce que maman avait la tuberculose pendant plusieurs années, elle était hospitalisée. Elle est morte en février 1954. Quand maman est décédée, papa a demandé qu'on revienne chez lui [à

Mashteuiatsh]. Alors papa, il parle français, il parle montagnais, c'est un catholique. Juin 1954 on revient ici premièrement en septembre on était inscrite ici à l'école en Français, on commence à parler montagnais, français et en décembre on est baptisées catholiques » (Marie Raphaël, septembre 2015).

Ce témoignage illustre parfaitement la richesse des échanges culturels, linguistiques et même religieux qui fondent la vie des membres de la communauté de Mashteuiatsh. Tout comme beaucoup de citoyens de notre époque ont acquis une bi-nationalité, les groupes du même ensemble culturel acquièrent, à travers les intermariages de leurs parents ou grands-parents, plusieurs identités. Cependant à travers leur propre mariage, et leur lieu de résidence, ils sont sans aucune contestation possible des Ilnuatsh de Mashteuiatsh, et en tant que tels liés aux objets conservés au NMAI.

L'intérêt de Speck pour les objets de facture « traditionnelle » a orienté ses choix de collecte vers des objets *a priori* « authentiques » faisant état de matériaux et de techniques traditionnels et dont les qualités esthétiques, la rareté et l'ancienneté en constituaient les valeurs principales (Hallowell 1951, Preston 1975, Deschênes 1981). Speck a en effet favorisé des objets ne présentant *a priori* que peu d'échanges ou d'emprunts occidentaux. Si ces emprunts sont plus subtils qu'ils n'y paraissent, comme on a pu le voir avec la coupe du manteau en peau d'orignal, les échanges avec les autres Nations autochtones avoisinantes sont encore moins flagrants.

Revenons sur l'exemple des *nimapan*. Ces objets nous interrogent sur les échanges linguistiques et matériels qui se trouvent à la frontière entre les Ilnuatsh et leurs voisins du nord : les Eeyou (Cris) de Mistassini.

Nous l'avons vu, au début du 20^{ème} siècle, les Eeyou (Cris) de Mistassini descendaient à Mashteuiatsh plusieurs semaines par année pour vendre leur fourrure au poste de traite. C'est à Mashteuiatsh que Speck a longuement échangé avec les Eeyou sur lesquels il a écrit, et c'est également à Mashteuiatsh qu'il a acquis des objets « de Mistassini » (Speck 1930). Dans ses notes manuscrites, Speck écrit qu'il a même acquis des objets de « Mistassini » via l'intermédiaire « de Montagnais de Chicoutimi » (Archives du NMAI, Collection submitted to Museum of American Indian. 28 April 1927: n.p.). Aussi, dans la collection « Lac Saint-Jean » du NMAI, plusieurs objets (34) de la collection sont indiqués comme étant « Montagnais ou Mistassini ».

La restitution de ses informations et les écrits de Speck entretiennent donc une certaine confusion, ou du moins une ambiguïté, entre ce qui peut être strictement Innu et Eeyou. Les analyses et descriptions qu'il donne des objets du Lac-St-Jean comprennent même des observations et des témoignages recueillis auprès d'Eeyou de Mistassini. S'il donne parfois le nom de ses informateurs, il généralise aussi les connaissances qu'il met en avant et indique alors « Informateur de Mistassini ou Lac Saint-Jean » (ex : Speck 2011 : 211).

Certains des individus de Mashteuiatsh qu'il cite, comme l'un de ses principaux interlocuteurs à Mashteuiatsh - Joseph Kurtness, avaient des origines Eeyou. Intégrés aux familles par alliance et partageant les mêmes territoires que les Innuatsh du Lac-St-Jean, ces individus appartenaient déjà à la bande de Mashteuiatsh et étaient reconnus par le groupe comme étant Innuatsh. Ces mêmes individus sont les ancêtres des Innuatsh et les échanges humains, matériels et idéologiques qu'ils ont suscités sont constitutifs de leur identité actuelle.

Finalement, la situation décrite n'est autre que l'histoire des hommes en général, avec ses flux, ses échanges et la vitalité des cultures. Pourtant, dans le cadre du rapatriement, elle se pose aujourd'hui comme un véritable « problème » pour les Innuatsh. En effet, comment apporter la preuve de l'affiliation culturelle des objets lorsque la pratique et les informations de Speck ne sont pas à même de clairement les distinguer ?

Un modèle généalogique discriminant et raciste

S'il est nécessaire pour les Innuatsh d'apporter des « preuves » de l'affiliation culturelle des objets qu'ils revendiquent, nous voyons qu'il peut être inopportun de se baser uniquement sur ce que Speck a écrit des objets. Toutefois, ces questions sont des plus sensibles à aborder, et sont susceptibles de soulever localement, si ce n'est des tensions, du moins des frustrations. Dans le passé, les multiples origines des Innuatsh (qu'elles soient autochtones ou allochtones) ont alimenté des débats violents sur « qui est plus Innu que qui ? », sans doute nés dans un climat où les droits conférés par l'état euro-canadien dépendaient de cette identification. Devoir justifier de cette affiliation culturelle aurait tendance à raviver ces tensions.

L'affiliation culturelle, concept si vague soit-il, se base sur une conception de ce que l'anthropologue Tim Ingold appelle le modèle généalogique (2000 : 1). Dans ce modèle

généalogique utilisé par les sociétés occidentales, le rapport au passé est appréhendé selon une linéarité. L'une des caractéristiques de la pensée généalogique est de concevoir le passé comme un âge révolu, qui n'a plus aucun rôle à jouer dans ce qui est à venir.

Le principe d'affiliation culturelle, basé sur le modèle de descendance ancestrale, révèle le caractère discriminant, et même raciste de la démarche :

« Cela ne devrait pas être une surprise, puisque les concepts de race et de génération, dans le sens spécifique de la procréation impliquée par le modèle généalogique, sont liés étymologiquement, tous deux étant issus du latin *genare*, engendrer (Wolf 1994: 1). Toutes les tentatives d'attribution de l'identité autochtone sur le critère de la descendance ont été envahies par le problème du métissage et par le souci des degrés d'impureté raciale auxquels il peut donner lieu » (Ingold 2000 : 137)⁹².

La citation d'Ingold explicite les tensions qui peuvent émerger localement quant aux questions arbitraires de descendance « pure » ou « métissée », particulièrement lorsqu'elles sont constitutives d'un droit. Paradoxalement, les efforts réalisés pour prendre en compte :

« les réelles complexités des relations généalogiques au sein des catégorisations essentialistes basées sur le partage d'une substance à travers la descendance ont invariablement conduit à la ramification sans fin de lignes de discrimination et d'exclusion toujours plus fines - qui peut avoir de réelles conséquences pour les personnes touchées »⁹³ (*ibid.*).

Pourtant, si les différentes origines des Inuatsh (qu'elles soient autochtones ou allochtones) ont pu dans le passé alimenter des tensions au niveau local, elles réapparaissent aujourd'hui au contraire comme constitutives d'une histoire à reconnaître et à valoriser. Les Inuatsh que j'ai la chance de connaître affirment aujourd'hui avec fierté la diversité de leurs origines. Le jeune Jimmy Bossum par exemple, dont les ancêtres sont à la fois Inuatsh et Eeyou (Cris), se revendique même comme étant un « CrInnu » (Cri et Innu).

Les objets participent également à cette reconnaissance puisque leur biographie permet de retracer et de relier les histoires des différentes familles de Mashteuiatsh. Ils sont l'incarnation

⁹² Traduction de : “This should come as no surprise, since the concepts of race and of generation, in the specific sense of procreation implied by the genealogical model, are etymologically linked, both derived from the Latin *generare*, to beget (Wolf 1994: 1). All attempts to ascribe indigenous identity on the criterion of descent have been plagued by the problem of miscegenation, and by concern over the degrees of racial impurity to which this is perceived to give rise”.

⁹³ Traduction de : “In practice, efforts to accommodate the real complexities of genealogical connection within essentialist categorisations based on the sharing of substance through descent have invariably led to the endless ramification of ever finer lines of discrimination and exclusion whose imposition, which may have real consequences for those affected”

matérielle des relations et des échanges vécus entre les familles sur les territoires ancestraux. Ils sont également l'illustration de relations parfois oubliées entre plusieurs familles. Ils nous permettent même de retracer une partie, certes infime, mais précieuse, de l'histoire de vie de familles dont le nom a disparu et dont les descendants sont aujourd'hui éparpillés au sein d'autres familles. En ce sens, les objets, à travers les Ilnuatsh, deviennent des agents de transmission de la mémoire du territoire ilnu, de sa fréquentation, de la richesse de ses échanges et de ses histoires familiales.

Les sentiments d'appartenance des Ilnuatsh interrogés trouvent leurs racines, sans jamais s'y limiter, dans les traces des ancêtres (Homme 18), dans leurs valeurs (Homme 10) ou encore dans les territoires familiaux (Homme 7). Cette appartenance fait fi des frontières établies de façon exogène et intègre en son sein tous ceux qui ont vécu sur les territoires ancestralement partagés par les Ilnuatsh.

Toutefois, puisque les informations de Speck peuvent susciter une incertitude quant à l'origine exacte des objets, les Ilnuatsh ont dû exclure de leur choix des objets faisant partie de la collection « Lac St-Jean », mais ayant un lien possiblement établi par Speck avec les Eeyou. Force est de constater que dans les faits, le processus de rapatriement tend donc à mettre de côté tout un pan de l'histoire des Ilnuatsh pour favoriser une histoire qui tend à être essentialisée. Cette histoire est retranchée et se cantonne à une vision étriquée et statique de leur « culture », qui appuie les présupposés racistes décrits par Ingold plus haut quant à cette affiliation culturelle et à son modèle généalogique, tels que pratiqués dans le cadre du rapatriement.

Si la richesse des échanges culturels qui fonde l'identité actuelle des Ilnuatsh devient un enjeu majeur dans l'affirmation de leur affiliation culturelle, une autre affiliation leur pose problème dans le cadre légal du rapatriement : celle de l'affiliation collective des objets.

L'affiliation collective ou la mise en marge des individualités

Pour remplir sa demande de rapatriement, une communauté doit démontrer qu'elle détenait autrefois un droit de propriété ou de contrôle collectif sur les objets. Dans le cas d'un « **objet sacré** », ce droit de **propriété pouvait être détenu individuellement** par un membre de la communauté. Dans le cas des « **objets du patrimoine culturel** », il est nécessaire de démontrer

que le **droit de propriété était collectif** ou que l'objet était considéré comme inaliénable par le groupe.

Les notions de « collectivité » et de « communauté » apparaissent somme toute relatives lorsque l'on envisage de définir le mode de fonctionnement de la vie nomade des Inuit. Ces derniers, traditionnellement chasseurs-cueilleurs semi-nomades, vivaient sur leurs territoires en groupes familiaux. Ils se déplaçaient sur de vastes distances selon un cycle annuel bien réglé. Les Inuit partaient à la fin de l'été vers leurs territoires de chasse en canots, passaient l'hiver dans les terres en groupes familiaux, et redescendaient les rivières au printemps pour se rassembler l'été sur les rives du Lac St-Jean.

Si le mode de vie était clairement orienté autour de la famille, la nature de celle-ci et de l'occupation des territoires suscitent toutefois des discussions. Frank Speck a basé ses analyses des territoires de chasse familiaux inuit (1927), ou plus généralement algonquiens (1915, 1923, 1931), en définissant le groupe de chasse familial :

« Comme un groupe de parenté composé d'individus unis par le sang ou le mariage, qui maintient le droit de chasser, de piéger et de pêcher dans un certain district hérité, délimité par certaines rivières, lacs ou autres repères naturels »⁹⁴ (Speck 1915: 290).

S'il ne définit pas clairement la composition des groupes familiaux, Speck les associe aux familles nucléaires ou aux familles élargies proches, reliées entre elles par la consanguinité ou l'affinité. Selon Speck, l'organisation territoriale de ces groupes de chasse familiaux était antérieure à la période de contact avec les européens.

De son côté, l'anthropologue Eleanor Leacock affirme que ces groupes auraient davantage été multifamiliaux:

« Ces groupes de deux à cinq ou six familles sont basés à la fois sur l'amitié et la parenté, qui est aussi bien matrilineaire que patrilineaire »⁹⁵ (Leacock 1954 : 21).

⁹⁴ Traduction de : "As a kinship group composed of individuals united by blood or marriage, maintaining the right to hunt, trap and fish in a certain inherited district bounded by some rivers, lakes or other natural landmarks"

⁹⁵ Traduction de : "These groups of two to five or six families are based on both friendship and kinship, which is matrilineal as well as patrilineal"

Contrairement à Speck, Leacock (1954) affirme que l'organisation stricte des territoires de chasse familiaux est postérieure à l'arrivée des Européens, et qu'elle est relative au système de traite des fourrures. Tout comme Leacock, Simard (1980) observe que dans les premiers témoignages écrits sur les « Montagnais », notamment dans les Relations des Jésuites, il n'y avait pas mention de système de répartition territoriale individuelle ou familiale. Les premières mentions d'un tel mode de possession semblent n'apparaître qu'au début du 18^{ème} siècle. Selon les analyses de Leacock, l'économie mercantile de la traite des fourrures a orienté le mode d'exploitation vers la chasse des animaux à fourrure. L'économie fut alors divisée en deux sphères : la chasse pour la traite et celle pour la subsistance. La chasse au castor, très largement privilégiée, aurait favorisé l'adoption d'un mode d'occupation plus restreint, moins mobile que pour le gros gibier, et aurait favorisé la création de territoires de chasse familiaux et le développement d'un « réseau lâche de familles nucléaires de plus en plus indépendantes » (Leacock 1986 : 162). Pour favoriser la conservation du castor trop fortement chassé, et dans un contexte plus large où le projet des Jésuites est de sédentariser les Innuatsh et d'introduire la pratique de l'agriculture, le Père Le Jeune préconisait dans ses Relations de 1635 que chaque famille se concentre sur « un quartier » :

« Or on fera en sorte que nos Montagnais, avec le temps, que chaque famille prenne son cartier pour la chasse, sans se jeter sur les brisées de ses voisins » (Le Jeune, Relation de 1635, cité dans Cooper 1939 : 76).

En se référant à cette controverse et à l'écrit du Père Le Jeune tout juste cité, John Cooper écrivait en 1939 :

« Nous devons rappeler que cette région avait été profondément perturbée à la suite des guerres entre Algonquin-Huron-Iroquois et que Trois Rivières avait été pendant deux décennies un important centre commercial et missionnaire. Les guerres et les influences européennes auraient pu facilement décomposer tout système de tenure foncière qui existait auparavant, que ce soit en solitude ou en commun. Il y a au moins une chance même que Le Jeune ait simplement l'intention de rétablir un système qui prévalait auparavant ou de modeler son plan sur ce qu'il savait des systèmes autochtones existant ailleurs le long du Saint-Laurent »⁹⁶ (Cooper 1939 : 76).

⁹⁶ Traduction de: "We have to recall that this region had been profoundly disrupted as a result of Algonquin-Huron-Iroquois wars, and that Three Rivers had been for two decades an important trading and missionary center. The wars and European influences could easily have broken down whatever system of land tenure had previously existed, whether in severalty or in common. There is at least an even chance that Le Jeune was merely planning to restore a previously prevalent system or was modeling his plan on what he knew of aboriginal systems existing elsewhere along the St. Lawrence"

Comme l'affirme également Cooper, se baser uniquement sur les Relations des Jésuites pour affirmer que le système de répartition familiale n'existait pas avant la traite des fourrures ne permet pas d'avoir une lecture complète de la situation historique puisqu'elles ne représentent qu'une interprétation partielle. Selon les histoires orales qui se réfèrent aux histoires familiales et à la tradition orale, le mode de vie traditionnel en territoire était familial, tout du moins à l'automne, en hiver et au printemps. La taille et la composition de la famille pouvaient différer selon les situations, mais la vie communautaire se limitait à cette délimitation familiale la plus grande partie de l'année.

A l'époque où Speck a acquis les objets conservés au NMAI, entre les années 1910 et 1930, les Inuatsh étaient encore nomades et se regroupaient à Mashteuiatsh durant les périodes estivales. Chercher à prouver une propriété collective des objets semble donc ne pas faire sens pour les Inuatsh. De la même manière, le fait de prouver qu'un objet était considéré comme inaliénable par un individu devrait prendre en considération les différentes pratiques familiales, qui peuvent parfois diverger. Pour les *teuehikan*, par exemple, certaines familles affirment que lorsqu'un joueur décède, il doit être enterré avec son *teuehikan*. Nous avons vu le cas d'une aînée qui s'était vu transmettre en rêve le nom de la personne à qui elle devait donner le *teuehikan* de son grand-père. D'autres Inuatsh affirment que le *teuehikan* doit être transmis de son vivant. Si les avis divergent sur son aliénation, ils affirment tous que s'ils se retrouvent à Washington, c'est qu'ils ont dû être acquis de façon inacceptable ou que la relation qui unissait son propriétaire avec Speck était particulière car :

« *On ne donne pas un teuehikan à un étranger, et on le vend encore moins* » (Aînée 11, juillet 2014).

Les questions relatives à l'affiliation familiale et collective ont également une influence sur la manière d'appréhender et de répondre aux impératifs des catégories « objets sacrés » / « objet du patrimoine culturel ». Apparaît ici un autre paradoxe auquel doit faire face les Inuatsh. Alors qu'un objet qui peut être identifié comme sacré peut avoir été la propriété d'une seule personne, le NMAI part du principe qu'un « objet du patrimoine culturel » doit nécessairement avoir appartenu au collectif pour être rapatrié. Je me permets ici de citer les paroles de ma directrice de thèse Marie Roué qui sont tout à fait éloquentes à ce sujet :

« *C'est une illusion de darwinisme social. Les Occidentaux croient qu'ils ont inventé l'individualisme et que les autres groupes sont un collectif pour lequel l'individualité n'est pas légitime* » (com. pers. avril 2017).

En effet, c'est comme si le statut accordé aux objets sacrés les autorisait à appartenir à cette classe d'objets ayant eu une propriété et un possible symbolisme individuel ; les autres objets, les « simples » objets du patrimoine culturel des Autochtones, ne pouvant être que l'expression triviale d'un communautarisme sociologique et culturel.

2. Les objets sacrés : ceux qui accompagnent l'Ilnu dans sa vie quotidienne

« *S'il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c'est la terre qui va venir à nous* » (Femme 7, décembre 2016).

Un des enjeux majeurs du processus de rapatriement a été de définir et de légitimer ce que recouvre la notion de sacré pour les Ilnuatsh. Nous avons principalement discuté de la notion de sacré au chapitre 5 sur les *teuehikan*. Nous aimerions ici reprendre certains de nos propos pour y apporter un niveau un peu plus général d'analyse.

Les analyses de Frank Speck (2011 : 72), largement orientées vers l'appréhension religieuse des objets, définit la chasse comme étant une activité « sacrée »:

« Conformément à l'idée que la chasse est une occupation sacrée et que le gibier lui-même est également sacré, nous voyons comment la vie aborigène tout entière et l'existence de ce peuple baignent dans une lumière sacrée. Cette simple affirmation explique tout le programme doctrinal économique et social des autochtones » (Speck 2011 : 10).

Comme nous l'avons développé tout au long des chapitres sur les objets, les pratiques quotidiennes des Ilnuatsh étaient tournées vers les activités relatives à la chasse et à l'entretien des relations de réciprocité avec les animaux. Les objets, partenaires de vie du quotidien nomade des Ilnuatsh, se comprennent au sein de ce complexe relationnel et systémique tourné vers la réalisation de la pratique de la chasse. Si l'on considère l'inscription quotidienne du mode de vie

décrit par Speck comme « sacré », il est alors logique de considérer que le caractère sacré est conféré à tout objet qui accompagnait l'Ilnu dans sa vie de tous les jours.

Toutefois, les analyses de Speck se construisent en fonction d'une réalité vécue il y a de cela cent ans. Depuis, les relations qui unissent les Inuatsh au territoire et aux animaux ont été bouleversées. Aussi, ses analyses ne permettent pas d'appréhender toute l'étendue que cette notion recouvre actuellement pour les Inuatsh. En nous référant aux analyses développées sur les compréhensions actuelles et locales des notions de respect et de sacré, notamment à travers l'étude des *nimapan* et des *teuhikan*, nous tentons une réflexion plus globale de la compréhension ilnue des objets « sacrés ». Nous nous demanderons comment les Inuatsh appréhendent cette notion de sacré aujourd'hui? A quoi renvoie-t-elle? Comment est-elle utilisée et légitimée discursivement? Comment s'y incorporent les « objets sacrés »?

« *Tout ce qui se fait dans le bois est sacré* » et doit être respecté

*« Le sacré dans le monde indien est comme la rosée du matin, il tombe sur tout. Rien n'est exempt, tout est sacré. Mais il y a des degrés de sacralité, des endroits où la rosée n'est que légèrement touchée, et d'autres où la rosée se revêt violemment. Ce sont des domaines de sacralité intense, de pouvoir. En fin de compte, nous devons retourner dans nos collectivités pour obtenir ces réponses aux aînés. Nous allons devoir traiter avec eux »*⁹⁷ (Georges Horse Capture, cité dans Morris 1994: 2).

« La nature : c'est mon chapelet » (Jacques Germain, Innu de Mashteuiatsh, dans le film *Kapatatau : prenons le portage*⁹⁸)

⁹⁷ Traduction de "Sacredness in the Indian world is like the early morning dew, it falls over everything. Nothing is exempt, everything is sacred. But there are three degrees of sacredness, places where the dew only lightly touched, and others where the dew heavily coated. These are the areas of intense sacredness, of power. The bottom line is that we have to go back to our communities for these answers to the elders. We are going to have to deal with them". Georges Horse Capture est de la Nation Gros Ventre, Assistant directeur des ressources culturelles du NMAI en 1994.

⁹⁸ Film réalisé par Patrimoine, culture et territoire, Pekuakamiulnuatsh Takuhikan, [Mashteuiatsh], 2014, 15 min 22 s : https://www.youtube.com/watch?v=y307_rGU3cw&t=14s

Dans le vécu ilnu, l'Innu (l'être humain) se situe au sein d'une réalité qui se réfère à tous les êtres visibles et invisibles, humains ou non humains, qui la constituent. Pour certains Innuatsh, le caractère sacré d'un objet peut se définir par l'utilisation spirituelle qui en est faite. Cet acte spirituel peut être un moyen d'entrer directement en communication avec les êtres invisibles du monde, notamment avec les esprits des animaux (Homme 8, Femme 9).

Cela peut aussi être une action moins « directe » qui s'intègre aux relations respectueuses vécues avec ces êtres :

« La spiritualité, on nous ne le disait pas c'était quoi. C'était une certaine façon d'agir, quand ils apportaient un animal, ils le posaient à côté de ma mère qui était à côté du poêle. Il fallait pas passer par-dessus l'animal, par respect. C'était cette façon-là. Pis mon grand-père quand il fumait sa pipe. Il en jetait au-dessus du poêle. J'ai jamais demandé pourquoi il faisait ça. Mais par contre aujourd'hui je le sais, c'est comme un genre de remerciement » (Aînée 4, octobre 2015).

Aussi, si certains Innuatsh considèrent que les objets « sacrés » permettent d'entrer directement en communication avec les esprits des animaux, comme les *teuehikan*, d'autres affirment que :

« Tout ce qui se fait dans le bois est sacré » (Aîné 1, mai 2012).

L'affirmation de cet aîné renvoie au caractère sacré du territoire tout entier dans lequel la spiritualité ilnue se déploie au quotidien par des gestes et des valeurs spécifiques. En questionnant les membres de la communauté sur l'intérêt du retour des objets dans le cadre du projet de rapatriement, on comprend que ce n'est pas tant la rareté de la matérialité d'un objet qui lui confère de la valeur aux yeux des Innuatsh que les connaissances et les valeurs qu'il permet de médiatiser. Ce sont les connaissances des valeurs qui entrent en jeu dans la confection des objets telles que la réciprocité qui entraîne l'attention respectueuse, entraînant elle-même des principes de parcimonie, qui sont largement privilégiées :

« Quand ta vie dépend de ce qui t'entoure, il faut respecter le matériel que tu vas utiliser, prendre le temps de regarder ta technique, réfléchir à ta façon de le faire » (Homme 19, décembre 2012).

« Aujourd'hui, t'en a qui ont appris d'une bonne façon, ils ont eu les valeurs. Parce que oui, il y a la confection des objets mais aussi y'a les valeurs et c'est ça qui fait la différence, à savoir si un objet est respecté ou non » (Jeune adulte 7, novembre 2015).

Comme l'écrivait Georges Horse Capture (cité dans Morris 1994: 2), il y a « *des degrés de sacralité* » et nous pouvons lire différentes acceptions de la sacralité ilnue des objets. Au-delà de ceux qui permettent d'entrer en contact direct avec le monde des esprits, abordons maintenant la question de la sacralité telle qu'elle est conçue aujourd'hui : comment des objets peuvent-ils être appréhendés comme sacrés parce qu'ils participent à perpétuer les assises spirituelles du territoire en véhiculant des relations ancestrales et des valeurs telles que le respect ?

Ishpiteljitamun : un terme qui unit les notions de sacré et de respect

Au chapitre sur le *teuehikan*, nous avons vu que *ishpiteljitamun*, utilisé par mes interlocuteurs pour me parler du sacré, désigne quelque chose d'une grande valeur, quelque chose qu'on garde longtemps « en soi », quelque chose de précieux ; auquel on croit, auquel on a confiance, qui vient de plus haut et qui est plus grand que soi, et auquel il faut faire très attention. Cette notion diffère du terme *aiamiau* qui fait référence à la prière et à religion chrétienne.

En m'intéressant à la notion de « sacré », un lien direct s'est opéré avec la notion de « respect ». Au chapitre sur les *nimapan*, lorsque je cherchais à mieux comprendre la signification du « respect », les aînés m'avaient indiqué des termes relatifs à l'attention des animaux ou des ressources : « c'est y faire attention », « il ne faut pas jouer avec », « il ne faut pas le toucher ». De la même manière, l'association qui m'était faite lorsque je demandais ce qui distingue le *teuehikan* des autres objets, c'est également le fait qu'il ne faut pas jouer avec :

« *Apumluss*: n'y touche pas, c'est pas bon pour toi de toucher à ça quand t'es pas supposé » (Aîné 1, octobre 2015).

Selon les explications de mes interlocuteurs, on retrouve les mêmes idées lorsqu'il s'agit de définir ce qui est sacré et ce qu'est le respect.

Lorsque l'on cherche dans les dictionnaires de langue innue⁹⁹ la traduction de « respect » (dictionnaire innu-aimun.ca, Drapeau 1991), on trouve :

- *ishpitenitakuan* (quelque chose est digne de respect, estimable, considérable) ou
- *ishpitenitamun* (la considération, le respect pour les gens, pour les objets).

Dans la *Politique d'affirmation culturelle des Pekuakamiulnuatsh* (la version en nehlueun), le respect est traduit par les termes *ishpetelitaman* (p.6), *ishpitolitamun* (p.14), *ishpitolimitinanun* (p.13). C'est une « valeur qui fait prendre en considération l'environnement physique, matériel et immatériel. Sentiment qui reconnaît la valeur de quelqu'un ou de quelque chose et qui témoigne de la considération que nous y accordons » (Pekuakamiulnuatsh Takuhikan 2006 : 32).

On retrouve donc le terme *ishpitolitamun* pour **désigner le respect**, terme également convoqué par les Inuatsh pour **m'exprimer le caractère sacré** et la considération portée aux objets. En plus de converger vers les mêmes idées, les notions de « sacré » et de « respect » tendent à être désignées par une terminologie dont l'origine syntaxique est relative à *ishpitolitamun*.

D'ailleurs, selon les Inuatsh, le caractère inaliénable d'un objet est relatif à ce qui est *ishpitolitakun*, à ce qui est à respecter :

« *On ne peut pas vendre non plus une chose ishpitolitakun* » (Aînée, décembre 2016).

Ce qui est utilisé par mes interlocuteurs pour définir la considération portée au caractère sacré se recoupe donc avec la terminologie relative au respect. Ce vers quoi il est nécessaire de porter une attention respectueuse peut donc être traduit et défini, en langue française, comme étant « sacré » par les Inuatsh.

Sacralisation relationnelle des traces ancestrales et territoriales

Au chapitre sur le *teuehikan*, nous avons vu que la confiance, la considération et le respect associés au terme *ishpitolitamun* sont relatifs à la transmission et à la succession de « ce qui provient de loin », « ce qui vient des ancêtres » :

⁹⁹ Dictionnaires des communautés de la Côte-Nord dont la variété dialectale remplace les L par des N.

« *Je te dirais que c'est plus les paroles de mon grand-père qui sont sacrées* » (Jeune adulte 4, septembre 2015).

Tout comme les objets sont capables de transmettre la parole des ancêtres à travers les échanges sociaux et la mémoire collective qu'ils libèrent, ils matérialisent également les gestes des ancêtres :

« *Ce sont nos ancêtres qui passent à travers nos mains* » (Femme 13, octobre 2015)

Les objets auxquels on octroie une grande valeur sont ceux qui ont partagé un moment de vie des ancêtres, et qui ont potentiellement des histoires personnelles à restituer :

« *Les mitaines, c'était émouvant de les voir car c'est l'histoire de la personne qui les a faites qu'il y avait en face de moi. (...) On retrouve dans les objets de Speck des matériaux utilisés par ma grand-mère, qu'on ne trouve plus aujourd'hui, des couleurs aussi, le rouge, le vert.* » (Femme 15, novembre 2015)

Ce fut également une des raisons qui interpella l'étudiante Gabrielle Paul lorsqu'elle décida de s'intéresser au manteau, lors de son voyage à Washington :

« *Il contient la vie des ancêtres. Il avait vraiment l'air d'avoir une histoire particulière derrière le manteau. La broderie particulièrement me semblait intéressante. Je me demandais c'était quoi la symbolique puis j'avais vraiment envie d'en savoir plus là-dessus. C'est mystérieux. C'est comme si le manteau contenait encore la présence du porteur* ».

C'est aux objets les plus personnalisés qu'on affecte de grandes valeurs personnelles, car ils prennent de la valeur lorsqu'ils sont intégrés à l'intérieur de vécus : « Tout objet tend vers l'unique dès lors qu'il est possédé par un sujet qui lui insuffle du sens » (Gonseth 1984 :18).

Ces associations les transforment en objets de contemplation, voire en objets de culte suscitant de fortes émotions. En se référant au séjour de 2017 passé au NMAI de Washington en compagnie d'aînés pour documenter les objets, Bibiane Courtois raconte :

« *Les Aînés visualisaient les personnes derrière les objets. Cela faisait référence à leur propre vie. [...] Quand on part [du NMAI], c'est toujours un déchirement de laisser les objets. Malgré la distance, le temps, il existe un lien très fort, émotif* ».

Lorsque j'ai rencontré une aînée, Caty Bossum, j'avais les photos des objets du NMAI avec moi. J'étais accompagnée d'une de ses amies qui me traduisait ses paroles en français. Caty m'a confié que le *teuehikan* lui faisait beaucoup penser à son grand-père, qui en jouait, et que pour cette raison, il était très important pour elle. A la fin de notre rencontre, je lui ai demandé si elle voulait un souvenir et je lui ai donné les photos des *teuehikan*. Gênée, elle était toutefois très émue d'avoir ces photos. Elle m'a alors dit : « *nishpiteliten mishkuain* », traduit par son amie : « je suis tellement contente de le recevoir [photo du tambour], c'est important pour moi de le recevoir ». On retrouve ici « *nishpiteliten* » (*ni* (moi)-*ishpiteliten*), ce qui traduit un sentiment de grande considération (sacrée) et de respect quant à la photo du *teuehikan* qu'elle a reçue.

Certains Inuatsh sont plus gênés à l'idée d'affirmer l'omniprésence du caractère sacré qui, selon eux, a été accolé à leurs pratiques de façon exagérée et parfois inexacte, notamment en référence à certaines pratiques pan-amérindiennes. Néanmoins, ces mêmes personnes ont tendance à faire une distinction *a priori* anodine, mais à mon sens riche de sens. Alors qu'ils n'acceptent pas que l'on dise que « tout est sacré », ils ne contredisent pas que « tout ce qui est fait dans le bois est sacré ».

Une femme qui se trouvait mal à l'aise face à l'affirmation que tous les objets seraient sacrés me précisa ainsi ce qu'elle même considère comme sacré :

« Ma mère est née en 1952. Quand elle était jeune fille (...), mon grand-père lui a fait une paire de raquettes pis elle les a utilisées tout le temps. Voilà 5 ans, elle avait les larmes aux yeux pis elle m'a dit : "Tiens, je veux que tu en prennes soin. C'est mon père qui m'a fait ça quand j'étais jeune fille pis je veux que tu les utilises". Pis moi aussi je pleurais quand elle m'a donné ça parce que c'était mon grand-père qui les a faites ».

« Ces raquettes, il faut y faire attention, ça vient de mon grand-père. Mais il voulait que je les utilise. Ça a une grosse valeur sentimentale car il les utilisait dans le bois »
(Femme 15, novembre 2016).

Pour cette femme, la valeur des traces ancestrales de ces raquettes est décuplée par le fait qu'elles reflètent l'empreinte du territoire que ces objets portent et transportent en eux. Une des valeurs soulignées un bon nombre de fois par les Inuatsh par rapport aux objets se réfère au fait qu'ils aient été utilisés, et que cette utilisation renvoie à la poursuite de leur mode de vie en forêt. Les

traces de ces raquettes, et plus largement les objets des anciens, s'inscrivent donc au sein de ce vaste champ relationnel.

Relationalité et ancestralité

Pour proposer un modèle qui soit susceptible de répondre au modèle occidental de la succession générationnelle, l'anthropologue Tim Ingold (2000 : 140) propose d'appréhender l'ancestralité de façon relationnelle.

Contre l'image générationnelle qui favorise la métaphore de la succession sans lien apparent des branches d'un arbre, Ingold utilise la métaphore du rhizome pour illustrer son modèle relationnel :

« Cela doit être envisagé comme une grappe dense et enchevêtrée de fils ou filaments entrelacés, tout point pouvant être connecté à n'importe quel autre »¹⁰⁰ (*ibid.*).

Dans le modèle du rhizome, les ancêtres ne se limitent pas à des lignées générationnelles humaines, mais :

« Les ancêtres peuvent être des êtres humains ordinaires qui vivaient dans le passé, ou des habitants spirituels du paysage, ou des personnages mythiques autres que des humains, ou des êtres créateurs originaux »¹⁰¹ (*ibid.*).

Ce modèle :

« a la vertu de nous donner une façon de commencer à réfléchir sur les personnes, les relations et les territoires qui s'éloignent de la linéarité statique, décontextualisante du modèle généalogique, et nous permet de concevoir un monde en mouvement, où chaque partie ou région englobe, dans sa croissance, ses relations avec tous les autres »¹⁰² (*ibid.*).

Selon le modèle généalogique, le cycle de la vie commence à la naissance et se termine à la mort. Quand une personne meurt, sa vie est finie. Avec le modèle relationnel, en revanche, la vie ne commence ni ne s'arrête. Empruntant une phrase de Deleuze et Guattari, Ingold (2000: 250)

¹⁰⁰ Traduction de : "This is to be envisaged as a dense and tangled cluster of interlaced threads or filaments, any point in which can be connected to any other".

¹⁰¹ Traduction de : "Ancestors can be ordinary humans who lived in the past, or spirit inhabitants of the landscape, or mythic other-than-human characters, or original creator beings".

¹⁰² Traduction de : "It has the virtue of giving us a way of beginning to think about persons, relationships and land that gets away from the static, decontextualising linearity of the genealogical model, and allows us to conceive of a world in movement, wherein every part or region enfolds, in its growth, its relations with all the others".

écrit : « C'est une question d'aller et venir plutôt que de commencer et de finir ». Parmi les êtres investis dans ces relations, l'anthropologue donne l'exemple des animaux chassés. Pour les Eeyou (Cris) que Brightman a rencontré (1988 : 240 cité dans Ingold 2000 : 142), l'animal qui a disparu n'a pas cessé d'être. Il existera sous une autre forme, et sera susceptible de continuer d'agir dans la réalité des hommes. Il en est de même pour tous les autres êtres, humains ou non humains. Puisqu'ils sont susceptibles d'avoir une influence sur les êtres à venir dans le monde vivant, les êtres non vivant qui forment l'ancestralité des humains s'inscrivent dans une sphère de soins et d'attention, ou de ce que nous avons appelé l'attention respectueuse.

Une relationalité sacralisée

Les objets matérialisent et s'inscrivent dans un réseau relationnel et ancestral proche de celui défini par Ingold. Si ces objets ont été éloignés des vivants pour un moment par leur « mise en réserve », ils reprennent peu à peu leur place auprès des Inuatsh en transmettant aujourd'hui les relations dont ils sont porteurs. Les objets deviennent sacrés parce qu'ils ont été donnés aux Inuatsh (humains) par leurs ancêtres, ce qui les lie à ces formes de relationalité (Godelier 2010). Selon moi, dans le contexte actuel de la communauté, ce sont les relations que ces traces transportent qui tendent à être sacralisées.

Dans un article prenant comme contexte les nombreuses protestations qui ont eu lieu contre le *pipeline* qui devait traverser le site sioux de Standing Rock, Rosalyn R. LaPier, une chercheuse Blackfeet en étude environnementale et en religion autochtone, nous transmet les paroles de ses grands-parents:

« Mes grands-parents disent que les lieux sacrés sont des lieux réservés à la présence humaine. Ils ont identifié deux types principaux de lieu sacré: ceux mis de côté pour le divin, comme une habitation, et ceux mis de côté pour le souvenir humain, comme un lieu de sépulture ou de combat »¹⁰³.

Cette notion de *souvenir humain* est essentielle pour comprendre la sacralisation des traces ancestrales et territoriales que l'on observe à travers les discours sur les objets. Ces traces

¹⁰³ “My grandparents said that sacred areas are places set aside from human presence. They identified two overarching types of sacred place: those set aside for the divine, such as a dwelling place, and those set aside for human remembrance, such as a burial or battle site”: <https://theconversation.com/profiles/rosalyn-r-lapier-313342>

demeurent essentielles aujourd'hui dans les processus de revitalisation et de réappropriation et des savoirs et savoir-faire ancestraux.

Aujourd'hui, la notion de sacré n'est pas attribuée par tous les Inuatsch aux mêmes choses ; le sens de cette notion diffère selon les générations et les expériences vécues par les individus.

Reprenons l'exemple du *teuehikan*. Pour la plupart des aînés, si le *teuehikan* est un objet particulier sublimé et animé d'une force vitale, il n'est « pas plus important que les autres ». Tous les objets possèdent leur importance, et font partie d'un tout. Sans les autres objets utiles à la vie en forêt ou utiles à la fabrication du *teuehikan*, celui-ci n'aurait eu aucune utilité, ni aucune efficacité :

« *Le teuehikan, sans les autres, n'aurait pas eu de grands pouvoirs* » (Aînée 8, octobre 2015).

Si le *teuehikan* n'est plus appréhendé selon les mêmes expériences vécues selon les générations, ce qui demeure, c'est la compréhension relationnelle de son caractère sacré. Pour les aînés, sa force sacrée, ou son pouvoir de médiation dans la relation partagée avec les animaux, s'inscrit intimement au sein de savoirs, de savoir-faire et de savoir-être reliés à un mode de vie nomade. Pour les plus jeunes, cette force réside également dans l'affirmation de ces savoirs et de ces relations ancestrales et territoriales, mais qu'il est désormais nécessaire de se réapproprier et de renouveler en contexte communautaire. La violence des processus d'assimilation a en effet favorisé le développement de pratiques de résistance dont la mise en avant du caractère sacré peut être envisagée comme un processus de régulation des tensions dans une situation où l'ordre culturel ilnu s'est vu défié. Cette mise en avant permet de résister, de justifier, de légitimer et de réguler des pratiques culturelles mises à mal. Affirmer une sacralité peut être ainsi comprise comme une volonté de se démarquer du groupe majoritaire pour affirmer, protéger et valoriser des distinctions culturelles que l'entreprise assimilatrice canadienne a essayé d'annihiler. Affirmer ses distinctions culturelles, et particulièrement le caractère sacré de pratiques ou d'objets, permet de sublimer la violence et les interdictions subies, de se réapproprier symboliquement les éléments cibles de cette violence, de les réactualiser et d'en créer à nouveau quelque chose de positif et de valorisé.

Les processus locaux qui cherchent à protéger, valoriser et à revitaliser certaines pratiques participent également à (re)sacraliser ou à réinterpréter certaines relations telles que les relations au territoire, aux ancêtres et aux animaux. Affirmer les particularités culturelles des Inuatsh ne signifie pas exclure les pratiques actualisées et adaptées au contexte communautaire car elles perpétuent certaines valeurs ilnues. C'est le cas avec la pratique du drum de Powwow :

« Notre culture, c'est ta relation avec ce qui t'entoure à tous les jours. Avec tous les changements, on observe des gestes d'affirmation à certaines occasions, alors qu'avant, ces gestes, c'était tous les jours. Les jeunes s'identifient à ça car ils ne connaissent que ça, ils adhèrent à ce qu'ils connaissent » (Femme 9, mai 2012).

A partir des générations ayant vécu l'expérience des pensionnats, l'adjectif « sacré » enveloppe les objets d'un voile emblématique de la culture dont ils ont été coupés. Il est attribué à des objets qui deviennent des symboles dont la force est de pouvoir porter et légitimer leurs revendications. Cible des interdictions religieuses et culturelles passées portées à l'encontre des pratiques ilnues, les objets sont aujourd'hui revendiqués comme des symboles de résistance et brandit comme une des manifestations de la continuité des traditions ilnues dans le contexte actuel.

Cent ans après les écrits de Speck, la chasse ne définit plus aujourd'hui le mode de vie ilnu, mais la relation entretenue, vécue ou imagée, avec le territoire et les animaux est toujours extrêmement forte. Plus que de consacrer la chasse (Speck 2011), il apparaît que les Inuatsh consacrent aujourd'hui la relation entretenue avec les animaux et le territoire. Les objets ilnus, aujourd'hui rarement utilisés pour la vie en territoire, sont le symbole et l'affirmation des relations qui lient les Inuatsh à leurs ancêtres et à leur mode de vie ancestral.

Ils ont valeur de symboles identitaires et il apparaît qu'on les consacre pour appuyer le caractère sacré de leur réappropriation. Au sein de ces processus, les objets conservés au NMAI démontrent encore tout leur potentiel dynamique et transformatif dans le champ des relations entre les êtres, humain et non humain, vivants ou non.

S'inscrivant au sein de ces relations, l'appréhension ilnue du sacré est donc dynamique et transitoire. Un même objet peut être considéré comme sacré, non sacré, ou plus ou moins sacré, par deux personnes différentes. L'attribution sacrée que les Inuatsh accordent à un objet

dépend de sa trajectoire, de son histoire, par quelles mains il est passé (ancêtres), de son utilisation passée et actuelle, son éloignement dans le temps et l'espace. Cela dépend également du rapport aux ancêtres de la personne qui lui attribue de la valeur, et du lien affectif et personnel qu'elle crée avec l'objet.

Conclusion

Nous avons vu que les différentes catégories imposées par le NMAI participent d'une appréhension généalogique et linéaire qui tend à figer les identités et les appartenances culturelles. L'analyse du contexte et des appréhensions locales, ainsi que la lecture du modèle de Tim Ingold nous permettent de décrire le caractère relationnel à travers lequel il est nécessaire de concevoir ces catégories conceptuelles.

Selon nos observations, ce n'est pas tant un objet qui peut être sacré, mais la mise en relation avec cet objet, notamment les relations qu'il permet de revitaliser, de se réapproprier et de communiquer: relation aux ancêtres, au territoire ancestral et aux connaissances et savoir-faire associés ; relations intergénérationnelles et même relations avec les non-Ilnuatsh. L'évolution de la notion de sacré peut en effet également être mise en corrélation avec ce qui est important et nécessaire à valoriser vis-à-vis des modalités occidentales, notamment dans les processus de reconnaissance culturelle.

A travers les preuves à apporter sur l'affiliation culturelle, le processus de rapatriement exacerbe également les questions d'appartenance et réinjecte localement des débats parfois virulents sur les frontières de l'identité ilnue. On peut même se demander à quel point les demandes et les preuves d'identification peuvent influencer la perception des liens identitaire d'un groupe et la manière dont ce groupe définit et affirme son identité.

Chapitre 8. La négociation des injonctions muséales dans les processus d'affirmation identitaire

Les processus de rapatriement, à travers les justifications qu'il est nécessaire de donner sur son affiliation et son identité culturelle, nourrissent des enjeux d'affirmation qui s'inscrivent au sein d'une remise en question des conceptions occidentales du patrimoine. Au cœur d'un cadre imposé par le NMAI, comment les Inuatsh se servent-ils des objets, et des connaissances associées, pour nourrir des formes de justification qui renforcent les processus d'affirmation et de reconnaissance de leurs distinctions culturelles ?

1. Le rapatriement : un cadre patrimonial né de normes et de valeurs occidentales

Les catégories et les formes de justification imposées dans le cadre du rapatriement relèvent d'une conception préétablie d'un patrimoine qui aurait une portée collective et qui devrait être conservé pour les « générations futures » (Poulot 2001, Gabriel et Dahl 2008, Mauzé 2010, Feest 1995, Unesco 1972, 2003).

Selon Laurajane Smith (2006), le fait que le patrimoine doive être « inévitablement sauvé pour les générations futures » introduit une dimension rhétorique qui amoindrit la possibilité du présent de changer ou de modifier le sens et les valeurs de ce patrimoine, empêchant en quelque sorte une société d'évoluer ou la menaçant de perdre l'accès légitime à son patrimoine si c'était le cas (Smith 2006 : 29). Ce faisant, cette conception promeut le monopole du monde occidental sur l'interprétation des identités culturelles puisqu'elle oblige les communautés requérantes à légitimer leurs patrimoines en des termes qu'il a lui-même fixés. Comme le souligne Ingold (2000 : 151), si les communautés articulent leurs revendications en des termes qui sont incompatibles avec leur compréhension du monde, c'est qu'elles sont obligées de le faire à l'intérieur d'un contexte discursif et politique établi par les États-nations. Compris selon cette perspective, le patrimoine devient un moyen de maintenir du pouvoir sur les groupes minoritaires puisque les valeurs et les perspectives qui s'en éloignent sont marginalisées dans le but de reproduire une « normativité qui réitère des positions qui font appel à l'ordre [de domination] colonial » (Paquette 2012 : 6).

De même, la conception d'un patrimoine universel qu'il est nécessaire de conserver à des fins scientifiques ou pédagogiques pour « l'intérêt général » participe à la légitimation des institutions, tels que les musées, qui reconnaissent et reproduisent ce discours (Smith 2006). En renvoyant à un bien collectif, la définition du patrimoine néglige donc de tenir compte des valeurs locales quant à la propriété privée, et individuelle, des objets et au savoir qui y est associé, notamment lorsqu'il s'agit d'objets « sacrés ».

La place du sacré dans les pratiques muséales

L'importante place de la religion aux États-Unis¹⁰⁴ a eu des effets considérables sur la manière de reconsidérer les valeurs culturelles associées aux patrimoines autochtones, particulièrement celles des objets « sacrés ». La mise en pratique des lois NAGPRA et du NMAIA en est une bonne illustration. Ceci a également eu pour effet heuristique de provoquer des réflexions et de renouveler les pratiques muséales. Par exemple, favoriser une meilleure compréhension de la signification des objets et des besoins locaux peut mener à la constitution, dans les musées, d'espaces réservés au traitement cérémoniel et spirituel des objets (Rowley et Hausler 2008, Conaty 2008, Clifford 2013, Peers and Brown 2003).

Cependant, tous les modèles ne favorisent pas cette reconnaissance. C'est le cas notamment de la France où l'affirmation parfois virulente du principe de laïcité prévaut sur toute demande de rapatriement d'objets sacrés (Mauzé et Rostkowski 2007). En parlant de la gestion des collections, le chercheur Alain Froment exprime la force du principe de « neutralité » et les inquiétudes qui peuvent naître du lien entre religion et communautarisme :

« Toute communauté a droit au respect de ses croyances religieuses. Pour autant, nul n'a le droit d'imposer ses croyances aux autres. Dans le contexte de collections publiques, les principes laïques et républicains de neutralité doivent prévaloir. Tout manquement conduit inéluctablement à une dérive communautariste, qui s'est imposée dans de nombreux pays, mais qui n'est pas conforme à la tradition philosophique française » (Froment 2011 : 26).

¹⁰⁴ Malgré le principe de laïcité assuré dès 1789 par la constitution, les références à la religion sont omniprésentes dans la société et les différentes confessions participent activement à tous les domaines de la vie sociale et politique du pays. Par exemple, et même si rien ne les y oblige officiellement, les nouveaux Présidents prêtent serment sur la Bible. Pour une lecture des choix idéologiques et institutionnels des États-Unis en matière religieuse, se référer à Marienstras (1993 : 12) qui analyse le mythe national américain qui fonde son destin sur « une destinée manifeste » et sur l'intervention de la Providence ainsi que sur le concept de la Terre promise.

Poursuivant la lignée de ce qui est affirmée dans la citation précédente, l'anthropologue Sally Price affirme que la mise en avant française du principe de laïcité semble mettre le musée national, chargé de célébrer la diversité culturelle, dans la situation de « purifier » ce qui peut se mettre en travers d'un modèle républicain craignant un « communautarisme à l'américaine » (Price 2011 :128).

Malgré les effets très positifs que la reconnaissance du fait religieux en Amérique du Nord peut avoir sur les pratiques de rapatriement des patrimoines autochtones, cette même reconnaissance peut devenir un biais. Par exemple, elle peut finir par constituer un argument « supérieur » par rapport à ceux qui protègent d'autres types de biens culturels, notamment dans le cas d'une demande liée à un besoin de réappropriation et de transmission d'un héritage (techniques, savoirs, modèles) devenu rare ou parfois disparu. La rareté de certains objets n'est en effet pas considérée ni analysée dans l'évaluation des demandes de rapatriement. Pourtant, dans les communautés autochtones, comme Marie Mauzé et Joëlle Rostkowski (2007 : 95) le soulignent : « Des objets profanes, de simples outils par exemple, se voient attribuer la qualité d'objets sacrés en raison de leur très grande rareté ».

Pour certains Ilnuatsh, des objets *a priori* « du quotidien » qui participent à l'entretien des relations de plus en plus ténues avec le territoire ancestral, ou même qui symbolisent les pertes culturelles subies, peuvent se voir consacrés. Des *teuehikan* aux paires de raquettes, en passant par les contenants en écorce ou les mitaines, une diversité d'objets peut ainsi se retrouver sous cette catégorie d'objets sacrés. Toutefois, selon le NMAI qui définit les objets sacrés comme devant être « requis pour la pratique de religions amérindiennes par les chefs traditionnels religieux amérindiens », la plupart des objets ilnus sont considérés comme de 'simples' objets du « patrimoine culturel ». Nous verrons que cette question de chef religieux, qui peut faire sens pour certaines communautés autochtones, n'a pas nécessairement de sens pour les Ilnuatsh.

Des régimes de valeur occidentaux qui mènent à une essentialisation

Si les catégories utilisées par les musées dans le cadre du rapatriement sont un moyen (certes arbitraire mais certainement nécessaire) de définir les demandes de rapatriement, et *de facto* de

les limiter, il n'en demeure pas moins qu'un des enjeux sous-jacents à ces classifications est le régime de valeur qui leur est associé. Accorder dans les faits plus de chances aux objets sacrés d'être rapatriés, c'est présupposer que ce qui est sacré aurait une valeur différente, si ce n'est plus grande. C'est également présumer, à la place des communautés requérantes, que ces objets auraient plus de valeur. Des auteurs tels que Christian Feest affirment que si le concept de sacré ne peut être clairement défini, il peut en revanche être sujet à manipulation de la part des Autochtones :

« Il semble qu'il n'y ait pas de raison convaincante pour que les matériaux considérés comme sacrés soient plus facilement retournés que d'autres, surtout lorsqu'il existe des preuves que le caractère sacré peut être une attribution d'une population présente à quelque chose qui n'a pas été considéré comme sacré par les ancêtres »¹⁰⁵ (Feest 1995:37).

Christian Feest semble ignorer ce que les Autochtones, eux, savent très bien : malgré la volonté d'affirmer dans ce cadre contraignant leurs propres valeurs, les Innuatsh savent que ce qui recouvre pour eux une valeur sacrée ne sera pas rapatrié.

Pour répondre à l'argument avancé par Feest, Gerald T. Conaty et Robert R. Janes (1997: 35) (alors conservateur et directeur du Glenbow Museum de Calgary) affirment que ne pas reconnaître la complexité du caractère sacré revient à imposer aux Autochtones notre propre définition de ce que signifie être Autochtone. Débattre du caractère sacré en insinuant qu'il n'a pas de continuité avec les conceptions ancestrales constitue un « allochronisme » qui invoque des intérêts sans tenir compte de leurs présupposés idéologiques (Fabian 2006 :73). Selon Johannes Fabian :

« Le rejet rationnel typiquement occidental d'une possible présence des ancêtres et de l'efficacité de la magie repose en grande partie sur la négation des idées de coexistence temporelle (que ces conceptions et ces pratiques supposent » (*ibid.* : 76).

Les allochronismes décrits par Fabian peuvent mener à des situations des plus accablantes pour les musées. Maurren Matthews (2014, 2016), conservatrice au Musée du Manitoba, a mis à jour « *a wrongful repatriation* » qui illustre les limites et les risques de dérive que constitue la nécessité de prouver la continuité des pratiques culturelles traditionnelles. Malgré l'affiliation directe des Anishinaabe de Pauigassi avec une collection d'objets du musée de l'Université de

¹⁰⁵ Traduction de: "There seems to be no compelling reason why materials regarded as sacred should be more readily returned than others, especially when there is evidence that the sacredness may be an attribution by a present population to something that was not considered sacred by ancestors".

Winnipeg, ces derniers ont appris en 1998 que 41 objets sacrés de leur communauté, dont un tambour à eau, avaient été donnés à un groupe de « revitalisation des cérémonies traditionnelles » ojibwa car les descendants de Pauigassi :

« Ont échoué à interpréter « la culture » selon la satisfaction de ceux qui étaient impliqués dans le rapatriement » (Matthews 2014 :131).

Après de nombreuses démarches et de longues années, les objets ont fini par rejoindre leurs descendants légitimes. Ce cas s'est toutefois résolu de façon funeste pour l'aîné Omishoosh qui n'aura jamais revu le tambour à eau de son grand-père, et dont la demande sera restée sans réponse du musée jusqu'à sa mort.

Cette situation désastreuse a le mérite d'illustrer la nécessité que recouvre l'affiliation culturelle qu'exige le NMAI. *A contrario*, il démontre également une des perversités de la politisation du concept de « culture », tout particulièrement lorsqu'il devient constitutif d'un droit à revendiquer quelque chose. Dans le cas du rapatriement, ne pas réussir à '*performer sa culture*' telle que le personnel des musées la conçoivent peut devenir un argument avancé contre le droit de se voir retourner une partie de son patrimoine (Matthews 2016).

2. Faire face au cadre occidental pour affirmer sa souveraineté identitaire et culturelle

Dans le cadre des revendications politiques et culturelles dont fait partie le rapatriement, la « culture » est devenue un outil politique dans la reconnaissance de droits particuliers (Poirier 2004, Friedman 2010). Poursuivant ce que Tim Ingold reprochait au modèle généalogique inhérent à l'affiliation culturelle, Laurent Berger affirme que « la culture remplace aujourd'hui la race dans la classification des différences humaines » (Berger 2008 : 9). Alors que les droits des Autochtones dérivent de leurs connaissances des pratiques ancestrales et de leur identité culturelle, ils sont souvent obligés de présenter une image essentialisée et 'culturellement authentique' d'eux-mêmes, ou plutôt « une expression authentique de ce qui a été défini à l'avance par le musée » (Matthews 2014 : 130), ce qui tend à gommer les transformations et les différenciations politiques, économiques ou sociales des communautés.

Malgré les biais imposés par la légitimation de cette « culture » dite ancestrale, il n'en demeure pas moins qu'elle reste, dans les faits, fondamentale dans les discours portés par les Autochtones (Hémond 1997, Rappaport 2008: 20). Les Ilnuatsh, comme d'autres Premières Nations, se sont donc approprié ce que la critique indienne Gayatri Spivak a appelé l'« essentialisme stratégique » (Spivak 1987). Ils se sont approprié les modalités de l'essentialisation culturelle en les utilisant de façon stratégique pour répondre aux critères néo-coloniaux imposés à la résolution de leurs revendications. A la lumière des analyses d'Ingold (2000) ou de Spivak (1987), on comprend que soutenir l'identification d'une essence dont on sait qu'elle est en partie artificielle peut se révéler stratégiquement utile lorsque l'on se trouve à négocier des droits définis par l'Autre.

La demande de rapatriement de Mashteuiatsh

Les premières listes sélectionnées par le comité rapatriement de Mashteuiatsh fin 2016, après diverses consultations locales, étaient constituées d'un peu plus d'une centaine d'objets, dont plus de 80 étaient classés comme 'sacrés'. Au fil des démarches de rapatriement et des réflexions sur les meilleures conditions et stratégies qui participeraient à l'obtention d'un retour d'objets, cette liste s'est peu à peu amenuisée à moins de dix objets. A l'heure où j'écris ces lignes, la liste d'objet, la demande ainsi que le rapport l'accompagnant sont encore en cours de rédaction.

Tout en considérant les intérêts locaux, une partie des efforts s'est concentrée à déterminer quels objets pourraient être considérés comme « sacrés » par le NMAI. Les membres du comité ont alors sélectionné des objets qu'ils pouvaient justifier en ces termes. Pour répondre aux critères du NMAI, ils ont dû laisser de côté des « objets du patrimoine culturel » qui ont une importance fondamentale et dont la pratique s'est perdue localement, tels que les vêtements en peaux de lièvre et les contenants en écorce. Le comité a donc été contraint de pratiquer une autocensure car il sait que ces objets n'ont aucune chance d'être rapatriés.

Les *teuehikan* ont quasiment été mis d'office dans la demande. Ces entités constituent en effet des objets dont le caractère sacré, bien qu'attribué différemment, est à la fois reconnu par les Ilnuatsh et le NMAI. A travers les recherches menées dans le cadre du projet ARUC et de ma thèse, les *nimapan* ont également révélé tout leur potentiel à être admissibles dans la catégorie « sacrée » du NMAI, notamment quant aux pratiques cérémonielles dans lesquelles ils s'intègrent.

D'autres biens ont été ajoutés à la demande en fonction de la compréhension ilnue du « sacré » qu'ils avancent dans la demande. Après consultation et discussions, la compréhension développée quant à *ishpiteljitamun* (sacré/respect) a été utilisée pour approcher leur conception, intégrant leur argumentation au caractère sacré de la chasse et aux relations de respect qui unissent les humains et non humains.

Affirmer les spécificités d'une religion peu ritualisée

Là où les politiques de rapatriement accordent une valeur toute particulière aux témoignages des chefs religieux, il a fallu pour les Ilnuatsh affirmer leurs spécificités quant à cette question. Les Ilnuatsh affirment que leurs gestes 'religieux' sont davantage le fait de gestes quotidiens et personnels. Ils ne possèdent pas, comme les Occidentaux ou d'autres groupes ethniques, de « chef religieux » ou de prêtres, dont la parole aurait valeur de sacrement. Les savoirs concernant les pratiques à respecter quant aux objets sont partagés par les différentes familles, selon leurs expériences vécues sur un territoire et auprès d'animaux particuliers.

A contrario, la définition du NMAI sous-tend une mise en commun de gestes collectifs et ne conçoit pas une individualisation des gestes posés telle que pratiquée par les Ilnuatsh. Déjà à l'époque de la collecte des objets ilnus (1910-1920), leurs pratiques s'inscrivaient davantage dans le cadre d'expériences personnelles que dans le cadre de rassemblements collectifs, comme Speck en témoignait :

« Les peuplades algonquines de l'extrême Nord-Est ne manifestent pas ces développements communautaires de foi et de performance religieuse qui caractérisent les tribus des régions centrales. Les sociétés médicales et les masques imagés sont absents. L'immensité du pays, la très faible densité de population et la nécessité de se séparer en unités familiales isolées les unes des autres pendant de longues périodes en hiver pourraient suffire à expliquer l'absence de célébrations en communauté. Des rassemblements sociaux consacrés au culte ou à des cérémonies religieuses seraient quasiment impossibles, excepté pendant la courte période au rendez-vous d'été, sur la côte. Et même ici, au beau milieu de la nourriture abondante en vente et de l'exaltation commerciale, sans parler des distractions fournies par les missions catholiques romaines, qui ont accaparé l'attention pendant un siècle, il ne reste que peu de place pour la célébration de rites en communauté » (Speck 2011 : 10 -11)

Comme nous l'avons vu au chapitre sur le *teuehikan*, il existait à l'époque de Speck des *kajakushapete* qui étaient des hommes possédant « de grands pouvoirs extraordinaires » et

pratiquant le rituel de la tente tremblante. Il pouvait également exister dans chaque famille des *kaminotoshit* qui ont une acuité particulière pour lire et comprendre leur environnement (relations de prédilection, oniriques et spirituelles avec les animaux). Ces *kajakushapete* ou *kaminotoshit* n'étaient toutefois pas des « chefs religieux » au sens où ils auraient dispensé une parole ou des pratiques à respecter quant aux « objets sacrés ».

Aujourd'hui, s'il n'y a plus de *kajakushapete* ou de *kaminotoshit* qui se revendique comme tel. Les savoirs sont collectivement partagés à travers les familles qui ont été forcées de se sédentariser dans la communauté. Ces savoirs ne sont plus l'expression d'une expérience personnelle, mais le résultat d'un savoir hérité des ancêtres et partagé collectivement. L'ethnologue Sylvie Vincent, qui a longuement étudié la tradition orale innue, définit l'histoire orale comme :

« Le résultat du travail d'un historien qui utilise des témoignages oraux afin de documenter des événements qui ne le sont pas, ou pas suffisamment, par les sources écrites. (...) Il s'agit de souvenirs autobiographiques recueillis auprès de personnes qui ont vécu ces événements » (Vincent 2013 : 76).

Elle précise que, bien qu'ils soient oraux, ces témoignages et souvenirs ne font pas nécessairement partie de la tradition orale qui est :

« Un ensemble très vaste qui, selon les cultures, inclut différents types de « textes », dont des récits historiques, mais aussi des récits sur les origines, des contes, des formules, des proverbes, des comptines, des chants, etc. (...) » (ibid. : 77).

Elle distingue donc les sources orales des traditions orales « en ce sens que ces dernières ne sont pas contemporaines de ceux qui les relatent. Elles ont été transmises de bouche à oreille avant que ne vienne au monde ces informateurs » (ibid. : 77). Selon ces acceptions, nous pouvons affirmer que les savoirs culturels ne sont donc plus seulement constitutifs des histoires orales familiales (expériences vécues), mais participent à composer peu à peu la tradition orale (savoir collectif issu des ancêtres) de la communauté (Vincent 2013). Aussi, si cet héritage se comprend et s'appréhende à travers les savoirs et les trajectoires familiales, il recouvre paradoxalement aujourd'hui une valeur collective toute particulière car « *c'est la culture ilnu qui s'effrite sur le plan collectif* » (Homme 5).

Pour reconstituer cette culture qui s'effrite, les Inuit tiennent à pouvoir réinvestir dans la communauté les savoirs, les savoir-faire et les savoir-être ancestraux que les objets contiennent. Il en est de même pour le « sacré » :

*« Moi je pense que le sacré, il est partout. Mais pourquoi on dit « le sacré il est dans le bois » ? Parce qu'on a comme construit quelque chose d'hermétique quand on nous a déplacés vers les réserves. **Parce que le sacré il était partout. Mais le fait qu'on ait été consigné dans des réserves pis coupés de nos activités, ça a fait en sorte que même le sacré, on l'a pas transposé dans ce monde-là tant que ça.** Sauf pour les anciennes générations. Mais pour les jeunes, le sacré dans une réserve... ils voient une réserve pis tout ce qui va dedans. Les difficultés, les problèmes sociaux. Donc moi je pense que le défi, ce serait justement de ramener ça, ce qui était. **Parce que là, on est en train de compartimenter, de dire : "Bon ben ça, c'est le territoire, ça c'est la communauté".** Avant, le cycle comprenait les deux, la chasse, pis on revenait sur le bord du lac, ils faisaient leurs activités, ils se mariaient, ils échangeaient. C'était comme un tout. Tandis que là, on le voit comme deux choses. **Donc le sacré, il est supposé être autant ici. Le respect de tout, il faudrait le faire ici aussi.** Je pense que cet enseignement-là, il aurait dû se perpétuer. Ça aurait dû se perpétuer, être transformé, amélioré pis tout ça. On en serait peut-être pas aujourd'hui avec ce qu'on vit dans les communautés » (Homme 16, octobre 2015, je souligne).*

Cet extrait est très révélateur de la dualité qui existe toujours entre le territoire et la communauté, dualité que certains aimeraient abolir. Lorsque les Inuit vivaient de façon nomade, et ne revenaient que de façon épisodique au village, un certain équilibre leur permettait de conserver leurs pratiques à l'abri du regard des prêtres. La relation ilnue au sacré, et ses gestes quotidiens, pouvait être ainsi laissée dans le bois. On la retrouvait une fois qu'on y revenait. Mais à partir du moment où la vie s'est définitivement instituée dans la communauté, le fait de « laisser le sacré dans le bois » a commencé à poser problème. L'équilibre précaire qui existait entre les pratiques de la communauté vs. les pratiques du bois a commencé à se déliter.

L'homme qui, dans la citation précédente, voudrait ramener le sacré dans la communauté, se projette dans un temps futur plus ou moins éloigné. Si le dualisme a fonctionné pendant un temps. Il ne fonctionne plus et il est alors nécessaire d'aller chercher ce qu'il y a dans le bois pour le ramener dans la communauté afin d'avancer vers une voie apportant un nouvel équilibre.

Les membres de la communauté ressentent le besoin d'accéder aux connaissances et aux valeurs associées aux objets pour cheminer dans leurs propres processus de reconstruction, et pour se réappropriier et renouveler l'utilisation de ces objets.

L'ethno-muséologue Moira G. Simpson, en parlant du retour de sacs sacrés Blackfoot, souligne l'importance qu'ils recouvrent aujourd'hui dans un contexte de revitalisation culturelle à cause de l'impact que leur perte a eu sur :

« la vie cérémonielle en supprimant les mécanismes de transmission des connaissances et de l'autorité pour les sacs et les cérémonies. L'élimination des sacs du cycle normal de transfert a conduit à une réduction du nombre de *cérémonialistes* et à une diminution des connaissances traditionnelles telles que les plus anciens les transmettaient, et peu ont suivi les voies traditionnelles d'apprentissage et d'acquisition de l'autorité et des responsabilités associées à la conservation du sac »¹⁰⁶ (Simpson 2009 : 126).

Chez les Inuit, pour qui les objets sont utilisés et associés à des valeurs et des gestes de respect quotidiens, la perte de ces objets n'affecte pas « juste » les pratiques cérémonielles mais toutes les pratiques quotidiennes qui s'établissent dans la relation avec les animaux et le territoire.

Dans la définition du NMAI, les objets sacrés doivent être nécessaires aux pratiques religieuses, ou au renouvellement de ces pratiques. Pour les Inuit, il s'agit donc d'affirmer que les gestes de respect posés pour satisfaire l'esprit des animaux sont des pratiques religieuses, et que les objets qui participent à ces relations sont sacrés et nécessaires au renouvellement des pratiques associées. Les rapatrier ne consisterait donc pas seulement à un retour matériel des objets, mais bien au-delà, également au renouvellement de leurs aspects immatériels.

Affirmer et devoir justifier ses traditions

Le processus de rapatriement a orienté la poursuite et la nature des savoirs mis en avant afin qu'ils répondent aux sujets à aborder dans la demande des Inuit. Si l'on garde en arrière-plan

¹⁰⁶ Traduction de "on ceremonial life by removing the mechanisms for transmitting and perpetuating knowledge of and authority for the bundles and the ceremonies. The removal of the bundles from the normal cycle of transfer led to a reduction in the number of ceremonialists and a decrease in traditional knowledge as older ceremonialists passed on and fewer followed the traditional pathways of learning and acquiring the authority and responsibilities associated with bundle keeping. [...] It is not, therefore, just the sacred bundles as objects that are being returned but the means to transfer and perpetuate knowledge".

les intentions « stratégiques » développées plus haut par Spivak, ces savoirs ont été maniés (au sens étymologique d'employés par nos mains – celles du comité rapatriement et les miennes), mais n'ont pas été remaniés au sens d'une manipulation de savoirs inopérants localement.

L'existence de ces « stratégies » ne signifie pas qu'il ne subsiste aucune tension ou négociation internes dans les processus d'identification culturelle contemporains. Par exemple, certains Ilnuatsh regrettent qu'à travers ces démarches, d'autres mettent leur culture sous une « cloche de verre » (Homme 5, avril 2012) :

« Quand t'as été brimé, c'est la seule affaire à laquelle tu peux te raccrocher. On a tellement été en état de survie, qu'on a voulu préserver tout ce qui nous restait [...] mais là ça devient ridicule car ça nous fige dans le temps [...]. Parfois, on a l'impression qu'on n'a plus le droit d'être autrement [...]. On s'éloigne de la survie en voulant trop se sauver » (Femme 3, mai 2012).

Devoir se définir par rapport au passé est d'autant plus regretté par les Ilnuatsh qu'ils sont conscients que, tout comme n'importe quel autre système socioculturel, leur propre culture n'a cessé de s'adapter tout au long de son histoire. Des choses se sont perdues, d'autres ont été acquises :

« Je sais très bien que dans le temps de mon père, y'a des choses qui se faisaient déjà plus. Il y a des connaissances que lui a perdu, des savoirs que l'autre génération connaissait » (Homme 7, juin 2012).

Toutefois, le discours sur le passé peut également être utilisé pour éclairer de ses interprétations les situations actuelles :

« Le discours sur le passé n'a rien de statique. Il puise dans l'immense réservoir de la tradition orale ce qui donne du sens aux transformations du présent » (Vincent 1991 : 141)

Si le cadre légal a orienté la présentation et l'identification des objets, toute la force des Ilnuatsh a été de se servir de ce processus pour engager une revitalisation des connaissances et des pratiques associées aux objets.

Selon Clifford (2013 : 302), les processus d'identification, bien qu'encouragés par les stratégies autochtones depuis les années 1960, continueront de dépasser les seuls agendas politiques. Loin de constituer des inventions purement stratégiques, ces processus participent au contraire au

renouveau des traditions dans la constitution actuelle des modalités d'affirmation culturelle et identitaire (Hémond 1997) :

«Le fait que les gens fassent les choses différemment, par rapport à la façon dont ils les faisaient dans le passé, ne signifie pas qu'il y ait eu une rupture des traditions ou un échec de la mémoire. Ce qui briserait réellement la continuité, cependant, ce serait si les gens étaient contraints et forcés de répéter un même motif fixé par leur descendance généalogique, ou de "traditionnaliser le traditionnel" »¹⁰⁷ (Ingold 2000 : 147-148).

En ce sens, les démarches de justification des objets ont été fructueuses dans le sens où elles ont permis (et continuent) aux Ilnuatsh de s'interroger sur certaines pratiques locales, mais aussi de revaloriser et reformuler certains savoirs constitutifs de leur identité culturelle.

Comme nous l'avons illustré avec le motif de *tshiheu*, si les Ilnuatsh souhaitent redécouvrir d'anciens modèles, ils les envisagent aussi, et avant tout, comme une source d'inspiration et d'innovation importante pour les membres de la communauté.

Conclusion

Nous avons pu décrire et analyser selon quelles modalités les injonctions du NMAI s'imposent aux Ilnuatsh, mais aussi comment elles influent sur la manière dont ils doivent s'auto-identifier et se démarquer des Nations voisines.

Malgré des intérêts parfois très forts pour certains objets, ils ont été contraints de se restreindre et ont éliminé de leur liste les objets pour lesquels il y avait une ambiguïté quant à leur origine. Par exemple, ils ont été contraints d'abandonner un objet indiqué comme étant « Montagnais » car Speck y associe une description dont le témoignage provient d'un homme d'origine eeyou de Mistassini, même s'il est aujourd'hui l'ancêtre d'Ilnuatsh de Mashteuiatsh. Ils ont ainsi exclu les objets indiqués « Montagnais-Mistassini », et cela même si dans le même temps ils cherchent à démontrer que les échanges avec les autres Nations sont aujourd'hui constitutifs de leur identité.

¹⁰⁷ Traduction de: "Just because people are doing things differently now, compared with the way they did them at some time in the past, does not mean that there has been a rupture of tradition or a failure of memory. What would really break the continuity, however, would be if people were forcibly constrained to replicate a pattern fixed by genealogical descent, or to "traditionalize the traditional".

Dans ces cas précis, la légitimation de leur affiliation tend à figer une identité et des pratiques qui doivent s'affirmer dans la mise en place de frontières rigides et plus ou moins fictives. Les injonctions du NMAI ont également limité le nombre d'objets revendiqués, notamment en consacrant certains objets au détriment d'autres, et ont orienté la façon dont sont présentés les objets dans la demande de rapatriement.

Si leurs choix ont été contraints par des enjeux stratégiques, on peut toutefois se demander si les affirmations et les choix qu'ils ont eux-mêmes à faire ne peuvent pas, dans le futur, instaurer une ambiguïté sur une notion d'origine et d'appartenance qui n'émanerait pas entièrement d'eux, mais des réglementations auxquels ils doivent se soumettre. Cette appartenance aujourd'hui affirmée pourrait-elle se retourner contre eux ou même influencer la vision identitaire de la génération suivante ?

En dépit des difficultés rencontrées et des questions que cela amène pour le futur, la démarche des Inuatsh consiste toutefois également à exprimer et à affirmer dans le même temps les spécificités de leur identité et de leur patrimoine. On comprend à travers leur démarche qu'affirmer ses distinctions culturelles, c'est aussi et avant tout affirmer son droit de pratiquer et de transmettre sa « culture » selon ses propres modalités.

N'ayant pas le choix que de se battre avec « les armes » définies par le NMAI, les Inuatsh ont tout de même pris le parti d'affirmer leurs propres valeurs et pratiques culturelles, en explicitant par exemple une conception moins hermétique de leurs relations aux objets sacrés et des caractéristiques de leur affiliation culturelle. A travers ce processus de légitimation qui appuie ce que les Inuatsh sont (font) ou ne sont (font) pas, la communauté reprend en partie le pouvoir de définir, d'affirmer et de renforcer leur propre identité (Fforde 2012 : 38). Les Inuatsh tendent également à faire reconnaître des interprétations et des représentations plus conformes à leurs formes d'appréhensions - intimes, personnelles et quotidiennes – des relations entretenues avec les animaux, les territoires, les ancêtres ou les objets sacrés.

La démarche des Inuatsh participe en ce sens à ce que Susie West appelle la mise en valeur d'un patrimoine « non-officiel » qui a pour objectif d'interroger la façon dont doit être défini, évalué et géré le patrimoine imposé par l'Occident (West 2010: 1). Sans savoir encore si la volonté des Inuatsh de s'affirmer sera porteuse de résultats dans le cadre de leur rapatriement, cette volonté revêt une portée non négligeable qui pourrait créer des précédents dans la prise en compte des

spécificités des modes de vie semi-nomades et familiaux des Peuples du Nord-Est. Plus largement, il s'agirait de sortir du cadre collectif du patrimoine et de participer à la reconnaissance des significations et des valeurs culturelles locales à l'origine des demandes de rapatriement (Krpmotich 2012, Kramer 2004, Fforde et al. et 2002).

Les processus de rapatriement, aussi longs et fastidieux soient-ils pour les communautés, peuvent ainsi participer à la reconnaissance de leur souveraineté quant à la définition et à l'interprétation de leur patrimoine. Pour que cette reconnaissance puisse s'institutionnaliser, voyons comment il est nécessaire de l'imposer au sein des rapports de pouvoir inhérents à la (re)production des savoirs sur le patrimoine « officiel » (West 2010).

Chapitre 9. Reconnaissance et dialogue des expertises locales et scientifiques

Les enjeux d'affirmation dont nous venons de discuter ne peuvent trouver un écho dans les pratiques que dans la mesure où ils seraient reconnus et légitimés au sein des rapports de pouvoir dominés par l'Occident. L'affirmation de sa propre identité se réalise à travers la reconnaissance que les Autres en font. Aussi, l'interprétation des objets et des savoirs associés, susceptibles de différer selon les familles, a fait l'objet d'une préoccupation constante de la part de mes interlocuteurs : celle de vouloir la confronter à une double validation, communautaire, mais aussi scientifique.

« Cela a éveillé beaucoup de choses sur la réappropriation. Avant, je pensais que le musée, c'était quelque chose de mort, que les choses étaient finies. Mais c'est le plus essentiel, c'est transmettre sa culture, mais c'est aussi se faire reconnaître » (Femme 15, novembre 2015).

1. Validation et valorisation des expertises locales et scientifiques

Si les savoirs ilnus peuvent être le résultat d'une acquisition personnelle d'expériences vécues, ils peuvent également être véhiculés de génération en génération à travers la tradition orale, et avec d'autant plus de force qu'ils ne se limitent pas seulement, comme ceux de la biologie, aux observations « objectives », mais qu'ils relient des enseignements ancestraux, territoriaux et spirituels. Comme l'ont écrit Marie Roué et Douglas Nakashima (2002 : 387) :

« Alors qu'il nous a fallu attendre que la science occidentale souffre de sa trop grande compartimentation pour envisager une construction de l'objet qui prenne en compte l'ensemble des disciplines nécessaires à sa compréhension, les savants locaux que sont les experts autochtones ont d'emblée une vision intégrée et systémique du fonctionnement des écosystèmes dont ils se considèrent comme partie prenante ».

La science et les expertises ilnues sont intégrées et systémiques, et les connaissances varient selon les contextes individuels et familiaux. Ce que les Inuatsh savent des animaux, par exemple, fluctue selon les familles, leurs territoires et les milieux occupés par ces animaux sur ces

territoires. Les connaissances ilnues, bien que partagées au niveau local, ne sont pas homogènes et « n'existent nulle part comme une totalité » (Sillitoe et Marzano 2008 : 15). Des différences existent selon les genres, les âges, les conditions sociales et même entre des individus d'une même famille qui possèdent des savoirs plus spécialisés selon les domaines.

Les connaissances relevées sur les objets sont intimement liées à l'observation de phénomènes qui nécessitent une expérience du territoire, des cours d'eaux, de la faune aquatique et terrestre. Cependant, la sédentarisation, le rythme scolaire et professionnel, le développement industriel, les barrages hydroélectriques et les coûts engendrés pour accéder aux territoires familiaux sont autant de raisons qui rendent aujourd'hui difficile l'accès à ces derniers. Ces facteurs ont bouleversé l'état des savoirs et ont accentué la différenciation des savoirs que les Ilnuatsh possédaient individuellement. Ces savoirs ne sont donc plus nécessairement l'expression d'expériences personnelles, mais le résultat d'un savoir hérité des ancêtres et partagé collectivement. La distinction que Sylvie Vincent (2013) fait entre histoire orale (l'expression d'une expérience vécue) et tradition orale (savoir collectif sur le passé hérité des ancêtres) convient parfaitement aux précautions que prennent les Ilnuatsh avec qui j'ai travaillé. En effet, lorsqu'ils relatent des événements, ils distinguent ceux dont ils ont été témoins de ceux qui leur ont été rapportés par leurs aînés.

De la validation à l'essentialisation des savoirs : vers une pensée unique ?

Les recherches ont participé à la mise en avant discursive d'une diversité et d'une richesse familiale des connaissances ilnues. A cette diversité, qui tend malheureusement à disparaître, répond une particularité culturelle relative à la transmission des savoirs : celle de leur validation. Lorsque je demandais aux aîné(e)s leur accord pour utiliser les informations qu'ils me partageaient lors des entrevues, cet accord était parfois soumis à leur préoccupation de valider leurs dires auprès d'autres aînés :

« Si je ne me suis pas trompée, ça ne me dérange pas. Il y a des choses que j'ai vues, mais d'autres qu'on m'a dites. Avant, on se rencontrait pour parler et voir si on avait raison. On échangeait nos idées » (Aînée 8, octobre 2015).

Tout comme Jean-Guy Goulet l'a observé pour les Dene Tha, le savoir ilnu, qui se constitue à travers une expérience personnelle, est propre à chacun. Le savoir médiatisé par autrui est alors considéré avec doute (Goulet 1998 : 34). Pour remédier à ce doute, les aînés échangeaient beaucoup entre eux.

Cette caractéristique, partagée par d'autres nombreux groupes autochtones (Goulet 1998, Preston 2002), a une implication sur la façon dont les Inuatsh enseignent ou partagent leurs savoirs, particulièrement lorsque leurs interlocuteurs sont des ethnologues ou des apprentis ethnologues. Une des difficultés à laquelle je me suis trouvé confrontée lorsque je faisais des recherches sur les objets conservés au NMAI - collectés il y a cent ans et pour lesquels il ne demeure parfois pas beaucoup de connaissances - c'est d'obtenir de la part de mes interlocuteurs qu'ils acceptent de me transmettre des savoirs qu'ils « n'ont fait qu'entendre ». Si la personne n'a pas expérimenté ou vu par lui-même ce dont il parle, il ne le considère pas comme un savoir qu'il est en droit de transmettre :

« Il y a des choses que je pourrais te dire mais les personnes dont je tiens ça sont plus là, donc je peux pas savoir si ce que je dis est vrai » (Aînée 3, septembre 2015).

La plupart du temps, mes interlocuteurs précisent si les connaissances évoquées sont de première ou de deuxième main, et de qui elles sont tenues. Ils admettent même volontiers que leurs connaissances proviennent des livres, si c'est le cas. Travaillant sur les mythes Dene Tha, Moore et Wheelock ont observé les mêmes préoccupations et la même rigueur. Un de leurs interlocuteurs Dene Tha leur confia :

« Je ne suis pas à l'aise à conter ces histoires. Pourquoi ? Comment puis-je être certain que je dis la vérité sur des événements qui se sont déroulés avant mon temps ? C'est pourquoi il me semble parfois que je me charge d'un mensonge. Je ne veux pas dire quelque chose dont je ne suis pas sûr »¹⁰⁸ (Moore et Wheelock 1990 :12).

Jean-Guy Goulet (1998 : 34) écrit : « Ils n'affirment pas ce qu'ils ne peuvent pas garantir, sans quoi cela remettrait en doute leur réputation comme source d'information ». Je pense que plutôt qu'une crainte de perdre sa réputation, il s'agit aussi, de même que la validation par les pairs chez

¹⁰⁸ Traduction de: "I'm not always comfortable telling these stories. Why is that? How can I be certain that I am telling the truth about events that happened before my time? That's why it sometimes seems to me like I'm burdening myself with a lie. I don't want to tell something which I can't be sure is true"

les scientifiques, de la vérification collective d'un savoir, qui peut conforter un individu dans ce qu'il semble connaître :

« Tous les vieux que j'ai entendu parler, des fois où y'a eu des réunions chez nous, ils se mettaient tout le temps en doute là-dessus aussi : "Mais on n'est pas sûrs", "Ça pourrait être ça", "Qu'est-ce que t'en penses ? " » (Homme 3, septembre 2015).

Cette particularité de vouloir valider auprès des autres ce que l'on avance est considérée localement comme un « trait ilnu » car il ne s'agit pas d'affirmer avec virulence son point de vue contre celui des autres, ni même de rechercher l'approbation des autres. Il s'agit encore moins de vouloir contredire ou de remettre en question la véracité des connaissances d'autrui. Au contraire, il s'agit de reconnaître les différences individuelles et familiales des savoirs selon les expériences de chacun, vécues sur des territoires distincts. Il s'agit aussi de transmettre et d'apprendre d'autrui des savoirs qui ne sont pas également partagés par tous les Inuatsch.

Aujourd'hui, l'altération de cette recherche de validation est perçue comme une conséquence de l'influence occidentale sur les modes de transmission ilnus et sur les modes de socialisation :

« Lorsque j'étais petite, il y avait tout le temps des tablées chez ma grand-mère. Je ne comprenais pas tout, ils parlaient en indien. Mais je sais qu'ils se racontaient ce qu'ils vivaient en territoire, ils comparaient ce qu'ils vivaient. Ils se rencontraient des heures. Aujourd'hui, on ne se rencontre plus. On reste chacun chez soi » (Aînée 3, septembre 2015).

En plus d'être vécu comme une rupture sociale, le manque de consultation et de validation est vécu comme un risque majeur menant à la perte de diversité des connaissances ilnues:

« Nos parents, nos grands-parents cherchaient toujours à valider ce qu'ils disaient, ils n'affirmaient rien. Aujourd'hui, même celui qui ne sait rien il va parler et cela va être pris pour une référence. Ils disent que les savoirs se perdent mais ils ne retiennent qu'une ou deux versions. Les autres, on ne veut pas les entendre. Le peu qui reste, ça va se perdre » (Homme 9, septembre 2015).

On observe en effet, au sein même de la communauté, une tendance à vouloir présenter et à diffuser une version « uniformisée » des savoirs et des savoir-faire ilnus. Cela a parfois pour effet que les gens n'osent plus partager ou avancer des savoirs qu'ils possèdent. Pour l'avoir

amèrement observé, ils préfèrent parfois ne rien dire plutôt que de risquer d'être pris pour des « affabulateurs ».

En plus des processus d'assimilation subis par les Ilnuatsh, cette situation s'est, d'après mes observations, accentuée par la politisation des savoirs culturels développée dans le cadre des revendications territoriales et culturelles. Ces revendications induisent les Ilnuatsh à justifier d'UNE identité culturelle qui tend à s'essentialiser et sont, par le fait même, des vecteurs d'uniformisation des savoirs locaux.

La volonté de valider ses connaissances auprès d'autrui était autrefois un stimulant à l'échange de connaissances entre les Ilnuatsh. Aujourd'hui, cette validation a paradoxalement l'effet inverse car, à force d'entendre dire que certaines connaissances ne sont pas « bonnes » ou ne sont « pas ilnues », elles ne sont plus partagées. Par effet de ricochet, la diversité familiale locale des savoirs se meurt à une vitesse accélérée. Dans le cadre de revendications, il est de fait de plus en plus difficile pour les Ilnuatsh d'apporter les « preuves » de cette diversité, et par le fait même d'affirmer leur spécificité.

Tout comme la validation auprès d'autrui est considérée comme un critère de véracité et de scientificité des savoirs partagés, la validation de ses savoirs auprès de savoirs académiques est un intérêt que certains Ilnuatsh partagent, et cela depuis longtemps.

Des savoirs scientifiques légitimés par des acteurs locaux et des savoirs locaux reconnus par les scientifiques

Lorsque l'on travaillait sur *tshiheu*, et sa relation interspécifique avec la ouananiche (salmonidé), il m'était souvent demandé si cette relation avait une véracité vis-à-vis des faits scientifiques. Sans appréhender nécessairement cet intérêt comme une nécessaire validation scientifique des savoirs ilnus, je l'ai compris comme étant un possible prolongement de la validation et de la comparaison des savoirs qui se fait au niveau local.

Si l'on considère que les territoires occupés par les Ilnuatsh constituaient des environnements épistémologiques et phénoménologiques différents, il s'agit, dans les processus de validation, d'échanger et de comparer des savoirs et des savoir-faire différemment appréhendés à travers ces environnements. Actuellement, il ne s'agit plus uniquement de comparer des savoirs entre

Inuatsh vivant sur des territoires différents, mais de les comparer à d'autres épistémologies telles que celles des sciences académiques.

Pour revenir sur l'exemple de la ouananiche, celle-ci a longtemps été considérée par les ichtyologues comme une sous-espèce du saumon atlantique (*Salmo salar*) (Legault et Gouin 1985). Aujourd'hui, les ichtyologues considèrent qu'ils sont de la même espèce : la ouananiche étant la forme « dulcicole » (qui ne vit qu'en eau douce) du saumon atlantique « anadrome » (qui migre de l'eau salée vers l'eau douce pour se reproduire).

Selon les aînés Inuatsh, il y a bien deux espèces : le saumon dit ancien (*utshashumek*) et la ouananiche (*aunansh*).

« Ils [les anciens] disent qu'elle serait parente au saumon. Mais le saumon, c'est lui le vrai saumon. Fait que faut croire, probablement comme ils disent, que la ouananiche est un poisson enfermé à l'intérieur. Mais tous les vieux que j'ai entendu parler, des fois où y'a eu des réunions chez nous, ils se mettaient tout le temps en doute là-dessus aussi. Ils aimait mieux que ce soit une espèce bien à elle, la ouananiche, parce que y'en a partout pis elle a un nom ben typique à elle dans notre langue, aunansh, auinansh, qu'ils disent. « Ouananiche », ça veut dire par exemple, comme si y'en avait plusieurs petites. Des petites, des bébés, mais plusieurs « auinanishits ». « Auinanish », ça veut dire qu'il y en a plusieurs petites ouananiches. Mais « auinansh », c'est le poisson, le poisson adulte, ils l'appellent auinansh. Pis utshashumek, ça veut dire le vrai poisson ancien, utshashumek, c'est l'ancien poisson (saumon) [tiash : vieux : nemesh : poisson] »
(Thomas Siméon, septembre 2015).

Connaître le point de vue scientifique à ce sujet ne les a pas empêchés de continuer à penser qu'il serait mieux de les considérer comme deux espèces. Que des scientifiques donnent une autre version explicative ne contredit pas leurs propres connaissances, elle leur apporte un autre point de vue.

Comme l'affirme le dernier témoignage, la ouananiche est représentative des spécificités de la culture et de la langue ilnu, car la ouananiche n'est que très peu connue par les Innuatsh vivant sur la Côte-Nord où elle n'y est pas terminologiquement distinguée. La « préférence » des aînés pour l'hypothèse des deux espèces de salmonidés semble dans ce cas-ci reliée à la volonté de

différencier et de mettre en avant une espèce (*aunansh*) qui soit propre aux Ilnuatsh du Lac-Saint-Jean.

Aujourd'hui, des connaissances se sont perdues, le territoire ne peut plus être occupé comme autrefois et les aînés sont en train de disparaître, leurs connaissances avec. Il y a donc une urgence et une volonté d'interroger et de documenter les savoirs des anciens. Parfois, comme ce fut le cas pour les connaissances sur *tshiheu*, les connaissances relevées chez les aînés sont partielles, et malheureusement ces aînés ne sont plus là pour pouvoir les compléter.

Certaines expertises académiques peuvent donc être utilisées pour approfondir, reconstituer et mieux comprendre les savoirs partiels des aînés. Pour l'exemple de *tshiheu*, les connaissances entomologiques apportées par le spécialiste des libellules Michel Savard nous ont permis de mieux saisir les connaissances ilnues auxquelles nous avons accès. Ses connaissances précises sur l'éthologie des différentes espèces de libellules, à des stades différents, nous ont orienté pour interpréter et comprendre pourquoi et comment, du point de vue de leur comportement, ces insectes larvaires ont pu être remarqués et fasciner autant.

Les informations recueillies auprès des Ilnuatsh, celles données par Michel Savard ainsi que celles relevées dans la documentation ichtyologique et entomologique nous ont permis d'analyser, de comprendre et d'appuyer l'association ilnu des deux espèces (libellule et ouananiche), sur le plan du récit et des relations interspécifiques. Les approches et des connaissances de chacun ont véritablement été complémentaires. Elles nous ont permis de reconstituer un récit ilnu et de mieux comprendre à quels phénomènes écologiques et biologiques il faisait référence.

Se référer aux connaissances scientifiques n'est donc pas incompatible avec le développement et le renforcement des connaissances locales, bien au contraire. Parallèlement, l'étude menée sur *tshiheu* a également permis à Michel Savard d'envisager des relations de réciprocité et des corrélations interspécifiques qu'il n'avait jusqu'à présent pas évaluées, ni même envisagées. L'article lui a notamment fait prendre conscience de certaines corrélations: lorsque je parle de la température optimale de croissance des ouananiches (entre 13 et 16°C), il m'a dit que la température d'émergence des libellules était aux mêmes températures donc cela donne une corrélation qui expliquerait la disponibilité de la ouananiche au moment de l'émergence des

libellules. L'étude du motif de *tshiheu* illustre la co-production de savoirs scientifiques légitimés par des acteurs locaux et, inversement, de savoirs locaux reconnus par les scientifiques.

Conclusion

Avant même qu'il n'y ait un retour d'objet, le processus de recherche nécessaire à la demande de rapatriement a permis de constituer de nouveaux savoirs sur des objets qui n'avaient pas été étudiés depuis Speck dans les années 1920.

Nos recherches sur les objets ont montré que si le savoir local est à la base du savoir anthropologique de Speck, ce dernier a aujourd'hui localement une influence qui s'institue au sein d'une (re)construction dynamique et mutuelle des savoirs ilnus. Les savoirs locaux circulent en effet aujourd'hui à travers le dynamisme d'une transmission locale ouverte aux écrits scientifiques.

La parole des Inuatsh est toutefois ici utilisée avec autorité dans la légitimation des savoirs constitués sur les objets. Les savoirs actuels des Inuatsh nous ont en effet permis de remettre en perspective certaines informations erronées ou contradictoires que Speck a écrit sur les objets, de mettre en avant des connaissances jusque-là peu documentées ou valorisées, et surtout d'actualiser les connaissances et les pratiques actuelles partagées sur ces objets.

Aujourd'hui, le savoir écrit et la tradition orale sont interconnectés. Les recherches menées sur les objets illustrent ces nouvelles formes de construction des savoirs, et si dans le processus de rapatriement, les savoirs académiques viennent nécessairement légitimer les savoirs locaux, nous voyons ici comment les savoirs locaux peuvent parallèlement venir légitimer les savoirs académiques.

La résolution des démarches ilnues sera relative à la reconnaissance que le NMAI concèdera à leur demande, et donc à leurs savoirs. L'échange de savoirs entre acteurs locaux et académiques n'échappe donc pas à des rapports de pouvoir puisqu'ils sont soumis à des processus de légitimation qui renforcent, ou parfois affaiblissent, leurs positions réciproques quant aux revendications soulevées (Jankowski et Le Marec 2014). Nous allons maintenant voir si ces « zone de pouvoir » peuvent réellement se transformer en « zone de contact » (Clifford 1997, Pratt 1992) et dans quelles conditions.

2. Le processus de rapatriement : des allers-retours entre des « zones de pouvoir » et des « zones de contact »

Quelle reconnaissance des savoirs ilnus dans un « régime de vérité » occidental ?

Le réflexe irrépressible que l'on peut avoir de poser la question rhétorique : « Les connaissances locales n'ont-elles de valeur que si elles trouvent une traduction scientifique ? » est légitime, mais doit être accompagné d'une posture critique quant à l'hégémonie idéologique des sciences occidentales.

De plus, lorsque l'on parle de la résolution de revendication de droits, de territoires ou de biens culturels, la « fiabilité » de la tradition orale est une question qui se pose (Vincent 2013). Même si les Inuit misent sur l'affirmation de leurs propres savoirs, dans le monde global dans lequel ils évoluent, le poids accordé aux preuves de tradition orale est souvent moindre que celui accordé aux preuves dites scientifiques¹⁰⁹. Un des plus célèbres cas en Amérique du Nord qui illustre cette situation est celui de l'homme de Kennewick. Les restes de l'homme préhistorique ont été retrouvés en 1996 dans l'état de Washington. Après cette découverte, les représentants de cinq nations amérindiennes ont revendiqué la restitution des restes de leur « ancien ancêtre » en affirmant que, d'après leur tradition orale, ils ont toujours habité cette terre, et que l'homme de Kennewick est donc un ancêtre qu'il faut laisser en paix et enterrer dignement. Ils ont d'abord eu gain de cause, en application de la loi NAGPRA de 1990. Mais un groupe d'anthropologues, privés de leur « objet d'étude », ont alors poursuivi le gouvernement fédéral. S'en suivit un contentieux de 21 ans (Owsley 2014). En 2004, la Cour d'appel des États-Unis a conclu qu'il n'avait pas été possible de prouver de façon satisfaisante l'existence d'un lien significatif entre cet homme estimé à environ 9500 BP et une quelconque communauté autochtone contemporaine. Avec cette conclusion, la cour d'appel a estimé que les tribus étaient incapables de prouver leur parenté avec cet homme, tout en soulignant que les récits oraux présentés en preuve étaient

¹⁰⁹ Avec l'arrêt *Delgamuukw* de 1997 qui portait sur la définition et la portée du titre aborigène (droit à l'utilisation et à l'occupation du territoire), la Cour suprême du Canada a conclu que les tribunaux doivent tenir compte des traditions orales autochtones indépendamment des preuves écrites (Melançon 1998, Bell et Napoleon 2003, Cook 2013 : 56).

insuffisants car ils avaient inévitablement changé au fil des ans dans le contexte de leur transmission. Par conséquent, les restes humains ne pouvaient tout simplement pas être considérés comme autochtones au sens du NAGPRA¹. Il a fallu attendre le séquençage du génome de l'homme de Kennewick en 2015 (Rasmussen *et al.* 2015) pour résoudre le conflit en faveur des nations amérindiennes ! Après 20 ans, elles ont enfin pu ré-inhumer les restes de leur « ancien ancêtre » en février 2017.

Dans le cadre des démarches de rapatriement, et malgré le fait que les experts soient les membres des communautés, l'importance accordée à la tradition orale est ainsi moindre que celle des preuves écrites, dites scientifiques. L'apport d'experts scientifiques ou de sources écrites tend à renforcer le poids de l'argumentation avancée par une communauté (Bell et Napoleon 2008, Schaepe et Joe 2006, Whittham 2015).

Nous l'avons explicité, les démarches de rapatriement s'appuient sur une idéologie et des moyens occidentaux qui imposent une acception particulière des notions d'autochtonie, de propriété, de collectivité ou d'individualité. Qui est en mesure de stipuler de tels droits, et à qui ? Helen Robbins (2014), directrice du rapatriement au Field Museum de Chicago, souligne les conflits d'intérêts inhérents aux dispositions légales qui remettent aux mains des musées le contrôle des procédures du rapatriement. Ces musées, qui doivent répondre à d'autres obligations comme conserver, étudier et exposer les collections, se retrouvent dans la position de devoir évaluer les demandes et interpréter si les « preuves » fournies par les communautés répondent aux critères des catégories définies par la loi. Plus qu'un conflit d'intérêt, les musées qui jugent du bien-fondé des demandes se retrouvent eux-mêmes pris au sein de rapports de pouvoir qui se constituent sur des enjeux de légitimation des savoirs avancés.

Michel Foucault nous invite à analyser les « mécanismes de pouvoir présents à l'intérieur des discours scientifiques » qui définissent les règles de production du « savoir » qui se réfèrent alors à « toutes les procédures et à tous les effets de connaissance qui sont acceptables à un moment donné et dans un domaine défini » (Foucault 1978 : 49). Selon Foucault, la conjonction entre savoir et pouvoir aboutit à la domination d'un « régime de vérité » particulier (Foucault 2001 : 402). La science, qui est précisément le régime de vérité dans lequel sont plongés les sociétés et les musées occidentaux, a impulsé l'hégémonie occidentale au sein des réalités contemporaines autochtones en leur imposant une interprétation et une représentation de leurs propres cultures

(Gramsci 1996, Saïd 1994 et 2000), ceci au détriment de leurs propres régimes de vérité (Denzin *et al.* 2008, Tuhiwai Smith 1999, Kovach 2010, Bishop 1998).

Bien qu'il s'agisse d'un cas relevant d'enjeux différents de ceux des objets culturels, le cas de l'Homme de Kennewick nous apprend que le caractère satisfaisant de la preuve de tradition orale est toujours relatif « au régime de vérité » de la science occidentale, qui influe la compréhension que s'en font les juges, ou même les anthropologues eux-mêmes. Il ne s'agit pas de discerner le « savoir vrai » du « savoir faux », mais de s'intéresser plutôt aux types de savoir que le régime de vérité présent, à savoir la science, fait fonctionner comme vrai et les effets de ce « dire vrai » sur les acteurs sociaux (Foucault 2001 : 158). A ce titre, les écrits de Jack Goody (1972, 1977) nous invitent à interroger la question du pouvoir conféré à l'écrit. En prenant l'exemple d'un mythe africain du *Bagré* qu'il a retranscrit, l'anthropologue expose comment la version qu'il a retranscrite, parmi les centaines qui existent, tient lieu aujourd'hui de version officielle. Selon Goody (1977), l'écrit opère une limite dans l'infinie variété des versions que la tradition orale recèle, et dont la permanence (graphique) conduirait à créer une norme. Ces normes, de plus en plus disponibles, tendent à s'imposer et le recours nécessaire aux sources anthropologiques pour la résolution des revendications autochtones ne fait qu'étendre cette dynamique et interroge de surcroît la question déjà posée plus haut sur les effets futurs de ces processus d'identification exigés par l'Autre.

La collaboration : zone de contact ou zone de pouvoir ?

Pour rejoindre les régimes de vérité mis de côté par le modèle occidental, et contre l'imposition de cadres culturellement non adaptés, l'anthropologue Michael Ames appelait à développer de plus nombreuses collaborations pour augmenter le nombre d'Autochtones travaillant avec les musées (1992, 1994). Alors que l'approche collaborative n'est pas « nouvelle » dans la méthodologie anthropologique, elle représente pour Holmes et Marcus (2008) un élément central dans ce qu'ils nomment une « pratique transformative » dans l'intérêt de promouvoir des changements dans l'entreprise ethnographique. Les approches collaboratives ont pour postulat principal une révision de la production de connaissances scientifiques, révision qui prend acte d'une redéfinition des rapports de pouvoir (Cook 2009). Certains des chercheurs impliqués dans

ce type de recherches appellent à rejeter la hiérarchie entre les différents acteurs des recherches et énoncent un principe d'équité : la recherche étant faite *par* et *pour* les acteurs (Anadón 2007, Heron et Reason 2001). Le deuxième « rejet », lié au premier, est celui de la hiérarchie entre les savoirs des acteurs impliqués (Desgagné 2007).

Pour Darré (1999), ce qui se joue dans la collaboration, ce n'est pas tant que les acteurs possèdent des savoirs différents, mais c'est la question du statut qu'ils accordent au savoir de l'autre - s'ils lui en accordent un - ainsi qu'à leur propre savoir. Le rapport au savoir que l'on projette de construire peut être analysé comme le fruit d'interactions et de perspectives appartenant à des « mondes sociaux » différentes (Becker 1986).

Ces mondes pourraient se rencontrer et encourager un changement social dans les sphères sociales, politiques et économiques que sont les musées (Clifford 1997). Les processus de rapatriement sont d'ailleurs souvent traités comme une possibilité de mettre en place des relations de collaboration qui réajustent les relations de pouvoir dans une « ère *post-coloniale* » (Mauzé 2010 : 98, Peers et Brown 2003, Jacknis 1996, Phillips 2003, Tythacott et Arvanitis 2014, Jérôme 2014). James Clifford (1997) utilise le concept de « zone de contact », emprunté à Mary Louise Pratt (1991, 1992), pour définir une nouvelle muséologie orientée vers une rencontre dialogique des altérités qui « se rencontrent, se heurtent et s'attaquent mutuellement, souvent dans des contextes de relations de pouvoir hautement asymétriques, comme le colonialisme »¹¹⁰ (Pratt 1991 : 34).

Pratt définit cette zone de contact comme un espace :

« de rencontres coloniales, l'espace dans lequel les peuples géographiquement et historiquement séparés entrent en contact les uns avec les autres, établissent des relations en cours, impliquant généralement des conditions de coercition, d'inégalités radicales et de conflit insoluble »¹¹¹ (Pratt 1992 : 6-7).

Le caractère dialogique des échanges dans ces zones suppose de :

« remettre en question l'autorité du discours et de se positionner en tant qu'acteur du processus, au même titre que les autres participants, ne pas nier sa propre voix, mais sans usurper celle des autres » (Dubuc 2007 : 69).

¹¹⁰ Traduction de : “where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism ”.

¹¹¹ Traduction de : “is a space of colonial encounters, the space in which peoples geographically and historically separated come into contact with each other, establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict”.

Ruth Phillips (2003) pose une question fondamentale. Elle se demande si ces changements de pratiques théorisées dans le concept de musée comme « zone de contact » reflètent des changements sociaux réels dans le traitement des peuples autochtones par la société dominante, ou s'ils ne servent pas simplement à dévier le rapatriement des questions plus contestables. Robin Boast fait remarquer que ces zones de contact, malgré les échanges qu'ils favorisent, demeurent le lieu de pouvoirs inégaux :

« Des espaces fortement asymétriques (c'est-à-dire inégaux) où une culture dominante offrirait un espace « négocié » pour certains types d'échanges culturels, de négociations et de transactions nécessaires au maintien du programme impérialiste »¹¹² (Boast 2011 : 57).

De fait, l'établissement d'une nouvelle relation « post-coloniale » de collaboration entre les musées et les communautés dans ces « zones de contact » est parfois contestée par certains auteurs qui les qualifient de « *not yet post-colonial* » (Ames 1994) ou même de « *neocolonial* » (Boast 2011). Nous l'avons vu, l'idéologie et les structures inhérentes aux demandes de rapatriement ne permettent pas totalement de renverser l'asymétrie de ces rapports de pouvoir puisque le contrôle intellectuel et décisionnel des requêtes demeure entre les mains des musées (Tythacott et Arvanitis 2014, Jacobs 2009). De fait, ces relations sont, selon les cas, les personnes impliquées et leur degré de réflexion sur l'épistémologie des savoirs, plus ou moins décolonisées.

Quelle « zone de contact » entre le NMAI et Mashteuiatsh ?

Les activités réalisées en collaboration entre les jeunes du secondaire de Mashteuiatsh, certains aînés, le projet ARUC et le NMAI ont eu pour objectif affiché de favoriser l'accès des Innuatsh aux collections et de mieux comprendre des intérêts de chacun. Quoique ces activités semblent avoir avantagé tous les participants, tant du côté du musée que du côté de la communauté, il existe encore un certain nombre de barrières à franchir pour parvenir à un équilibre des rapports de force.

Le NMAI met à disposition plusieurs de ses ressources pour les formations, mais les communautés doivent se déplacer à Washington et se loger une fois sur place, ce qui est très coûteux pour les membres d'une communauté. Dans le cas qui nous intéresse, ce voyage aurait

¹¹² Traduction de : “deeply asymmetrical (i.e., unequal) spaces where a dominant culture would provide for a “negotiated” space for certain kinds of cultural exchange, negotiations, and transactions necessary to the maintenance of the imperialistic program”.

été très difficilement réalisable, d'un point de vue matériel et procédurier, sans la collaboration du projet ARUC. Au-delà de l'apport financier, il demeure difficile, pour ne pas dire strictement impossible, pour une communauté francophone de passer à travers les procédures bureaucratiques d'une institution aussi imposante, qui plus est en anglais. Les communautés francophones n'ont pas nécessairement les ressources pour échanger en anglais et ne connaissent pas toujours les personnes ressources à contacter au sein de cette énorme institution.

Les projets et les chercheurs occidentaux demeurent de ce fait encore nécessaires pour médiatiser les relations et les échanges entre les communautés et les musées nationaux. Il reste donc encore beaucoup à faire pour que ces communautés aient les moyens de réaliser ces démarches par elles-mêmes.

Nous devons également interroger les manières de faciliter cet accès au plus grand nombre. Comme alternative au rapatriement physique qui peut s'avérer contraignant pour toutes les parties concernées, les processus de restitution virtuelle et visuelle peuvent se révéler être un moyen intéressant et plus accessible pour restituer aux populations les informations qu'elles désirent, soit par l'accès aux catalogues en ligne, la restitution des photos d'objets ou des photos d'archive (Peers et Brown 2003, Gabriel et Dahl 2008, Tythacott et Arvanitis 2014).

Pourtant, et cela même en réalisant toutes les activités et les procédures demandées par le NMAI, il a été très fastidieux pour Mashteuiatsh d'obtenir des photos haute qualité des objets et leurs droits d'utilisation communautaire. Pour simplement obtenir les photos des objets, ils se sont retrouvés confrontés à de nombreuses réticences et à des procédures de plus en plus décourageantes, comme par exemple le fait de devoir remplir des demandes individuelles pour chaque photo des 514 objets. Au début, les Inuit se portaient volontaires pour participer à ces alternatives. Ils ont fini par se décourager à force d'être sans cesse renvoyés à des procédures retardant toujours plus leur accès à de simples photos. Cela a fini par alimenter de nouvelles incompréhensions et par exacerber leur sentiment de dépossession culturelle ainsi que leur volonté de revendiquer leur droit au rapatriement d'objets.

En poursuivant la ligne de Boast, on peut dire que la zone de contact dans laquelle se sont rencontrés les Inuit et le personnel du NMAI demeure « un espace asymétrique où la périphérie vient gagner un avantage petit, momentané et stratégique, mais où le centre finit par

gagner »¹¹³ (Boast 2011: 66), ce qui a comme effet de perpétuer la politisation des relations de pouvoir existant entre le musée et la communauté.

Pourtant, et malgré l'asymétrie de ces rapports de force, il convient également de mettre en lumière les apports mutuellement bénéfiques qui ont découlé de la prise en compte des intérêts légitimes de toutes les parties.

Des objets qui produisent des gestes d'alliance réciproques entre les Inuatsh et les musées

Si les démarches menées avec les Inuatsh avaient pour objectif principal de documenter les objets et d'essayer de remplir les « trous béants » (Homme 5, mai 2012) laissés par la perte des objets et des connaissances associées, elles avaient aussi pour objectif secondaire de démontrer que le rapatriement n'est pas nécessairement une perte pour les musées. Il peut même représenter un gain de connaissances.

Nous sommes conscients que le rapatriement des objets peut être perçu comme une autre dépossession, cette fois-ci celle des institutions culturelles qui ont pour vocation d'être des espaces :

« De production et de diffusion d'une connaissance la plus objective possible sur l'espèce humaine et sur son histoire universelle ; mais aussi un lieu d'archivage, d'étude et de témoignage de la diversité des cultures matérielles nécessaires aux modes de vie et d'élaboration du rapport au monde et à autrui » (Berger 2008 : 10).

Selon ces visées, on comprend qu'il peut être dommageable pour les musées ainsi que pour leurs visiteurs de perdre ces merveilleux supports de savoirs.

Les Inuatsh, eux aussi, sont conscients des problématiques actuelles de conservation et de diffusion des connaissances, qu'ils partagent d'ailleurs en grande partie. Les objets dont il est question dans le projet intéressent les Inuatsh pour la réappropriation des connaissances culturelles, l'affirmation identitaire qu'ils peuvent supporter ou encore pour les échanges intracommunautaires qu'ils peuvent produire. Néanmoins, ils pensent qu'il leur serait également bénéfique de profiter des échanges que les objets peuvent susciter en dehors de la communauté :

¹¹³ Traduction de : "Thus, always, is the contact zone an asymmetric space where the periphery comes to win some small, momentary, and strategic advantage, but where the center ultimately gains"

« *J'aimerais que ça nous revienne, mais pour le partager ensuite* » (Jeune adulte 3, juin 2012).

Pour les Inuatsh rencontrés, les objets culturels ont toujours voyagé :

« *Tout ça voyage. Les mocassins, les mitaines : ils voyageaient déjà. La transmission faisait que les objets voyageaient de familles en familles, sur différents territoires. Avec les mariages, ils ont voyagé* » (Homme 2, mai 2012).

Comme le précise cette citation, les objets entrent dans le cercle des relations sociales d'échanges entre alliés, et il ne leur paraît donc pas insensé qu'ils continuent à voyager dans le cercle des connaissances humaines, bien au contraire.

L'échange des objets avec d'autres institutions culturelles autochtones ou occidentales est perçu comme un bon moyen de se faire connaître et, là encore, d'affirmer son identité culturelle :

« *C'est un gros défi de se faire connaître parce qu'il y a beaucoup de gens qui pensent qu'on est presque du domaine de la mythologie, de la légende alors qu'on est un peuple qui est encore vivant, c'est sûr qui subit plein de transformations mais on est encore là* » (Femme 5, mai 2012).

Les échanges supposent cette affirmation identitaire puisqu'ils reposent sur une reconnaissance de l'Autre, et donc de soi (Todorov 1992). Pour le cas des Inuatsh, cette affirmation passe par la prise de conscience de la valeur de leur propre culture. Une fois cette valorisation établie, l'affirmation de leur identité se réalise lorsqu'elle se confronte à d'autres identités, le rapport à l'altérité étant fondamental dans la production et la reproduction des identités :

« *C'est bien que comme société on existe ailleurs aussi. On parle de nous autres ailleurs, fait qu'on existe à travers les autres aussi* » (Femme 13, mai 2012).

« *C'est bien de pouvoir dire : "On n'est pas si différents" ou au contraire : "On est très différents" pour savoir qui nous on est* » (Femme 5, mai 2012).

De plus, le partage culturel est essentiel afin que chacun puisse également avoir accès à la richesse d'autres cultures :

« *Ça permettrait de profiter aussi à des gens qui ne peuvent pas voyager, de voir des choses, mais pas que les nôtres, aussi des autres* » (Aînée 1, mai 2012).

La volonté de continuer à faire circuler les objets avec d'autres institutions culturelles a émergé dans un grand nombre d'entretiens. Pour essayer d'analyser ce que peut révéler ces propos, j'ai tenté d'approfondir ce que signifie l'échange d'objets pour les Inuatsh en réutilisant certaines idées de la notion de « don » instituée par Marcel Mauss en 1924.

Des objets investis d'une force « maussienne »

Dans son article « Essai sur le don », Mauss décrit les systèmes d'échanges de biens. Par l'échange de don, les hommes posent des gestes d'alliances réciproques selon trois moments qu'il décrit comme étant ceux de : « donner, recevoir, rendre » (Mauss 2003: 205). C'est à partir de ces dons reçus puis rendus que les hommes se situent au centre d'un réseau de relations. L'échange de dons est considéré par Mauss comme un « système de prestations totales » (*ibid.* :151) qui influe sur toute la société, sur ses institutions et ses membres.

Les objets qui se trouvent actuellement au NMAI ont été donnés ou achetés par l'anthropologue Frank G. Speck. L'utilisation de la notion de « don » peut donc paraître ici incorrecte. Mais, même lors de situations « non-agonistiques » (Godelier 2010 : 56), ou non conflictuelles, l'échange de « dons » n'est pas nécessairement effectué de façon désintéressée. Il est au contraire bien souvent contraint et intéressé. La simple rétribution financière échangée contre des objets que les Inuatsh étaient capables de reproduire facilement a peut-être permis d'alimenter un peu plus leur vie quotidienne (Archives du Speck *Indian Specimens from Labrador Peninsula and Province Quebec: non-paginé*, Homme 9, mai 2012).

Les Inuatsh rencontrés sont d'ailleurs souvent reconnaissants envers Frank G. Speck pour les avoir collectés et envers le NMAI pour les avoir conservés :

« *S'ils n'avaient pas été dans les musées, ils se seraient perdus* » (Homme 8, juin 2012).

Cet homme rajoute :

« *Un jour ils vont revenir dans la communauté. Ils les ont protégés mais le chemin va faire qu'ils vont nous revenir un jour. C'est comme le tambour, il a vu des gens, il est allé ailleurs pis quand sa visite sera terminée, il va revenir chez nous, c'est comme ça* ».

On retrouve dans cette citation l'idée maussienne selon laquelle les objets sont investis d'une force « magique » et « spirituelle » (Mauss 2003 : 157) qui va un jour les faire revenir à leur point d'origine. C'est en effet une des raisons exprimées par certains (Femme 8 ; Homme 6)

pour expliquer le fait qu'ils attendent le retour des objets que leurs ancêtres ont donnés, en quelque sorte un contre-don pour un don.

Si l'on considère à nouveau le modèle relationnel de l'ancestralité développé par Ingold (2000) dans lequel s'inscrit les objets, on se souvient que les êtres non vivants ne cessent pas d'être, ils continuent « d'aller et venir » et il existe toujours la possibilité de leur retour.

De la même manière, ce qui caractérise l'échange chez Mauss, c'est que les biens peuvent circuler mais également revenir à leur lieu d'origine (Mauss 2003 : 175-191). Le principe de don et de contre-don relève d'une obligation que le receveur a de rendre la chose échangée car celle-ci n'est pas « inerte », grâce à sa force spirituelle : « Même abandonnée par le donateur, c'est encore quelque chose de lui » (*ibid.* : 159). Cette force est présente dans les objets mais également à l'intérieur des hommes qui en sont les créateurs. Elle oblige donc le receveur à rendre l'objet à celui à qui est attribuée « sa qualité magique » (*ibid.* : 101). Le retour des biens permet d'annuler la « dette » contractée par l'acquéreur envers le donateur (*ibid.* : 197).

Robert Crépeau (2010) reprend les analyses de Godbout (2002) qui affirme que le don ne doit pas être compris uniquement selon la circulation matérielle des objets, mais avant tout du point de vue des relations sociales. En effet, nous avons vu que la force des objets animés est en partie relative, pour les Inuit, à leur place dans le système d'échange sociaux et au rassemblement social qu'ils permettent de susciter entre des partenaires avec lesquels on interagit (Partie 1, chapitre 3). Selon Crépeau, cette « force magique » est, pour Mauss, liée à un système juridique ou un cadre légal. C'est ce qui lie le donateur et le donataire, notamment en rendant possible aussi bien le don que le contre-don de l'objet ou du service :

« Le donneur donne quelque chose de lui-même, non pas de manière ontologique ni mystique, mais en terme juridique de statuts, de droits et d'obligations envers un partenaire spécifique et selon un objet spécifique (terme ou service) de l'échange » (Crépeau 2010 : 108)¹¹⁴.

L'anthropologue Maurice Godelier (2010) affirme que la « force » des objets est une réalité qui s'explique par la distinction entre droit de propriété et droit d'usage. Selon lui, le principe de don et de contre-don est à comprendre en fonction de ce qui est aliénable ou de ce qui ne l'est pas

¹¹⁴ Traduction de : « The donor is giving away something of himself, not ontologically or mystically, but in juridical terms of status, rights and obligations in relationship to a specific partner and a specific object (term or services) of exchange ».

(Godelier 2010 : 48). Lorsque l'on cède un objet, ce qui est aliéné, ce n'est pas tant la propriété que l'usage qui peut en être fait. Il se maintiendrait constamment un lien inaliénable entre le possesseur originel de l'objet cédé et cet objet, le donateur se considérant toujours comme le propriétaire légitime.

Ce lien semble être toujours maintenu par les Inuit. La force constitutive des objets, dont on m'a parlé pour expliquer leur retour, est toujours bien perçue par les Inuit. Ils se considèrent bien comme étant les gardiens les plus légitimes de ces objets, issus de leur territoire et de leurs ancêtres. Cette légitimité est accentuée par la nécessité de combler les trous béants laissés par l'absence de leur culture matérielle. Si l'on ne peut nier que les revendications à la pleine propriété des objets aient été exacerbées par le sentiment de dépossession et par les modalités politico-juridiques à remplir lors de demandes de restitutions, la conception des objets qui consiste à les comprendre comme des choses à « garder » plutôt qu'à « posséder » participe peut-être encore à les considérer comme des objets de partages et d'échanges culturels.

Le sentiment de propriété que les Inuit ont actuellement vis-à-vis des objets du NMAI pourrait également être rapporté à l'importante dimension que la propriété recouvre dans les processus de réappropriation. Dans ce contexte de prêt, la notion de propriété tire son sens et sa légitimité, non pas d'un titre légal attestant de la possession juridique d'un objet, mais de sa définition stricte, soit l'intervention d'individus pour le rendre propre à eux même (Serfaty-Garzon 2003). La propriété est ici d'ordre moral, psychologique et affectif. Elle est indépendante de la propriété juridique mais peut néanmoins se superposer à celle-ci, sans en constituer un préalable ni une conséquence nécessaire pour les Inuit.

L'ambivalence du rapatriement : faire de l'un l'obligé de l'autre

Donner institue un double rapport entre celui qui donne et celui qui reçoit. Le don rapproche les parties intéressées puisque le don est partage de ce que l'on est. Néanmoins, l'acquéreur se met en dette vis-à-vis du donateur puisqu'il lui doit un rendu. Le don éloigne donc également les parties puisqu'il « fait de l'un l'obligé de l'autre » (Godelier 2010 : 21). Ceci vient attester du caractère équivoque de tout échange, notamment celui prenant acte lors du rapatriement d'objets. Par son ambivalence, « le don trouve les conditions idéales de son exercice et de son développement au sein de société dont le fonctionnement repose avant tout sur la production et le

maintien des rapports entre les groupes qui composent la société », notamment les rapports de pouvoir et de connaissances (Godelier 2010 : 22).

Tout d'abord, la « dette » contractée par les musées relève d'un devoir moral de réparation envers les peuples autochtones. Ceci est d'autant plus vrai lorsque la dépossession des biens autochtones prend sa source dans des périodes de domination coloniale (Berger 2008). Dans une période où les maux coloniaux viennent encore accabler certains États-Nations, les musées qui y sont rattachés ne souhaitent pas perdre « la face » devant un non rendu symbolisant des relations politiques de domination (Mauss 2003 : 212). De plus, refuser de redonner c'est quelque part refuser l'alliance établie par les échanges. En effet, les dons d'objets ne servent pas tant à échanger des objets qu'à nourrir des relations sociales. Les dons et contre-dons créent un état de dépendance mutuel qui peut servir les attentes et les intérêts de chaque partie agissante.

Si comme l'affirme M. Mauss, « on se donne en donnant » (2003 : 227), puisque présenter une chose à quelqu'un c'est lui présenter une partie de soi, on comprend à quel point le geste de donner constitue un risque. On porte un geste envers l'autre en le mettant au défi de se comporter de la même manière. En acceptant de nouveaux rapatriements, les musées encourent le risque de voir leurs collections devenir l'objet de demandes récurrentes de restitutions (Taylor et Berger 2008). Cependant, ces risques comportent un enjeu des plus importants pour le futur. Il s'agit de poser des gestes d'alliances et de collaboration entre partenaires institutionnels et communautés autochtones.

Cette posture rejoint celle empruntée par les Inuatsh vis-à-vis de leurs négociations. Tout comme pour les approches territoriales, ils adoptent pour les demandes de rapatriement une posture de conciliation et de négociation afin de « *s'affirmer dans le respect de l'histoire, des besoins et des valeurs d'autrui* » (Femme 5, mai 2012). Loin d'être désintéressée, la volonté de créer de nouvelles relations réciproques entre « partenaires » fait basculer l'asymétrie politique initiale. Prenant la forme du partage, l'attitude digne et respectueuse des Inuatsh vient en quelque sorte sublimer la violence de la relation entretenue avec la société dominante. Ces « alliances » et ces échanges de « soi » permettent à chaque partie de partager ses valeurs afin que l'autre puisse en accepter et en considérer les composantes alors qu'elle tend à poursuivre ses propres intérêts

Conclusion

Les objets ilnus de la collection du NMAI ont été catalogués, sans jamais être exposés, ni même étudiés. Favoriser l'accès des Inuatsh à ces objets ne vient donc pas entraver « l'intérêt public » ni même l'accès aux « connaissances universelles » qu'ils pourraient susciter (Taylor et Berger 2008). *A contrario*, l'accès des Inuatsh à ces objets a participé à enrichir les connaissances et a même favorisé la reproduction de la diversité culturelle.

A travers le processus de recherche mené en collaboration avec les Inuatsh, nous avons ensemble (re)-constitué, grâce à leurs témoignages, une somme non négligeable de savoirs sur des objets qui n'avaient pas été étudiés depuis leur mise en réserve. Les témoignages et l'expertise à partir desquels nous avons formalisé les savoirs sur les objets apportent une réelle profondeur sur des connaissances, savoir-faire, savoir-être qu'il était impossible de développer à partir des seuls écrits de Speck. Si la valorisation des expertises locales s'inscrit dans une démarche éthique de remise en question de l'autorité ethnographique et muséographique, elle s'inscrit également dans une véritable démarche scientifique d'élaboration et de co-construction des savoirs.

En commençant à écrire : « *A travers les recherches menées avec les Inuatsh, et cela même si certains objets seront rapatriés, ils continueront « à vivre dans une sorte de monde universel de la comparaison des cultures et de l'histoire de l'humanité » (Godelier in Taylor et Berger 2008 : 56)* », je me rends compte à quel point il est encore nécessaire de justifier l'accès des communautés à leur héritage culturel vis-à-vis d'une perspective scientifique et muséale pour laquelle prévaudrait « l'intérêt public ». Mais qui fait réellement partie de « l'intérêt public » ? Si « l'intérêt public » est un argument parfois utilisé pour s'opposer aux requêtes autochtones, c'est finalement que ce concept ne comprend pas en son sein ces peuples. En ce sens, il cherche davantage à rejoindre « l'intérêt occidental ». Bien qu'il puisse être légitime, et à mon sens toujours nécessaire, d'interroger à qui revient le droit de décider de la suprématie de l'intérêt général sur les intérêts particuliers des communautés, cette réflexion est relativement caduque si elle ne permet pas d'établir de façon constructive de nouvelles relations entre les musées et les communautés.

Pour collaborer de façon durable autour de ces questions, les intérêts scientifiques et culturels doivent pouvoir, au contraire, se compléter et s'alimenter réciproquement. Bien que ce sujet laisse entrevoir des interrogations auxquelles il est difficile de répondre de façon univoque, les échanges entre les musées et les communautés nécessitent encore de développer des gestes d'alliances à travers lesquels chacun peut accéder à une contrepartie satisfaisante. Si nous sommes parfois tentés de nous laisser aller à l'exaspération face à des situations d'incompréhension d'intérêts particuliers, la meilleure façon d'illustrer tout le potentiel et la force des démarches de rapatriement demeure l'attitude pédagogique qui tend à démontrer comment ces processus peuvent venir conforter à la fois les attentes socioculturelles des communautés et les intérêts scientifiques des musées.

Conclusion générale

À travers cette thèse de doctorat, nous avons cherché à comprendre comment le processus de sélection des objets du NMAI et leur étude ethnographique, menés avec les Ilnuatsh, ont pu engager un processus réflexif de définition, d'affirmation et de légitimation de leur héritage culturel et de leur être-au-monde. Après avoir suivi la trajectoire de vie d'objets ilnus conservés au NMAI, quelles pistes ont été éclairées ? Quels traits des distinctions culturelles ilnues les objets permettent-ils d'affirmer? Eloignés dans le temps et l'espace, quel héritage laissent-ils aux Ilnuatsh aujourd'hui ? Comment, et selon quelles modalités, ces objets du passé, encore conservés au NMAI, peuvent-ils avoir une emprise sur les réalités contemporaines des Ilnuatsh ? Enfin, comment les recherches menées sur ces objets peuvent-elles participer aux actions que la communauté mène pour reprendre possession de son patrimoine ?

Après avoir posé le cadre du processus de recherche collaboratif mené à Mashteuiatsh sur les objets ilnus conservés au NMAI, nous avons retracé l'histoire de vie de trois types d'objets puis nous avons interrogé les enjeux et les pratiques d'affirmation et de légitimation identitaires et culturelles sous-jacentes au processus de rapatriement.

Dans la première partie, nous avons présenté le contexte local dans lequel le projet ARUC s'est intégré, en établissant la situation historique et sociale de la communauté de Mashteuiatsh. À travers ses institutions scolaires et culturelles, la communauté met actuellement en place des processus de revitalisation des connaissances, selon leurs propres modes de transmission culturels. Les initiatives présentées ne sont pas isolées et d'autres projets sont en cours à Mashteuiatsh pour se réapproprier les savoirs et les pratiques culturelles mis à mal par l'entreprise coloniale. À une plus grande échelle, il s'agit pour la communauté de rapatrier le contrôle exercé sur son patrimoine culturel et la manière de le transmettre. Nous avons ensuite décrypté comment les savoirs sur les objets étudiés dans cette thèse se sont constitués, dans le cadre d'activités et d'un processus collaboratif partagé avec des Ilnuatsh de plusieurs générations. Nous avons présenté les acteurs impliqués, puis analysé les processus de légitimation discursive mis en avant quant aux objets et aux savoirs ilnus. Cette thèse s'est constituée selon l'évolution de ces processus. Elle s'est laissée guider par l'émergence et la mise en évidence progressive de

certaines objets, dont le récit et les savoirs qu'ils portent ont rejoint les intérêts des différents acteurs impliqués dans la recherche.

Dans la deuxième partie, nous avons approfondi la connaissance que nous avons de ces objets que sont les *nimapan*, un manteau en peau et le motif de *tshiheu* ainsi que les *teuehikan*. Pour redonner vie à ces objets au sein de leurs histoires actuelles et passées, mais aussi pour rendre compte de leurs positions successives, la démarche biographique nous a permis de décrire leur parcours en prenant en compte leurs détenteurs d'origine : ceux qui les ont connus et les connaissent, ceux qui les ont utilisés, mais également ceux qui réactualisent aujourd'hui leur usage. Les compétences et l'expertise des Ilnuatsh nous ont permis de reconstituer à la fois l'histoire des objets, les connaissances ethnoécologiques associées, leur utilisation ainsi que leur insertion dans le champ des relations sociales humaines et non-humaines, et cela à travers le temps. Ces objets sont des médiums qui permettent d'en apprendre plus sur les traces laissées par les ancêtres, mais deviennent également des supports qui inspirent celles appartenant au futur.

Dans la troisième et dernière partie, nous avons cherché à confronter les principes sous-jacents des politiques de rapatriement du NMAI aux savoirs, catégories et pratiques ilnus relatives à la filiation identitaire ou aux objets sacrés. Au cœur d'un cadre imposé par le NMAI, nous avons cherché à interroger comment les Ilnuatsh se réapproprient ce cadre : comment se servent-ils des objets et des connaissances associées pour nourrir des formes de justification qui tendent à renforcer les formes de reconnaissance de leurs distinctions culturelles ? Nous avons vu que les différentes catégories imposées par le NMAI participent d'une conception généalogique et linéaire qui tend à essentialiser les identités, les histoires et les appartenances culturelles. Pour avoir une chance d'obtenir une réponse positive de la part du NMAI, les Ilnuatsh ont donc été contraints de sélectionner des objets qui pouvaient répondre aux critères du NMAI, et notamment ceux qui concernent les objets sacrés. Ils ont dû renoncer à des « objets du patrimoine culturel » qui ont pourtant une importance fondamentale pour eux. Au sein de ces injonctions, les Ilnuatsh ont toutefois cherché à déterminer et à affirmer leurs propres perspectives. Avec l'étude menée sur les objets, ils peuvent notamment appuyer le point de vue ilnu quant à l'appréhension des objets sacrés ou quant aux pratiques et savoir-être d'une religion peu ritualisée. L'étude démontre aussi toute la difficulté rencontrée par la communauté pour prouver une affiliation culturelle lorsque celle-ci se constitue à la frontière de différentes Nations et s'inscrit au sein d'un mode de vie davantage familial que communautaire.

L'agentivité des objets ilnus conservés au NMAI et leur force animée

Dans chaque partie, nous avons cherché à apporter des éléments d'analyse pour appréhender la complexité des champs relationnels à travers lesquels l'agentivité des objets ilnus conservés au NMAI a pu opérer dans le passé ainsi qu'au cours du processus de rapatriement, notamment avec les ancêtres, le territoire, les non-humains, les Ilnuatsh et les non-Ilnuatsh.

Une réappropriation sociale des objets

Dans les discours que j'ai recueillis auprès des Ilnuatsh, ce qui est valorisé quant aux objets, c'est avant tout leur capacité à créer du lien social, familial ou culturel. Au fil du processus, les objets du NMAI ont été le prétexte et le cœur d'échanges entre Ilnuatsh de plusieurs générations, mais également entre Ilnuatsh et non-Ilnuatsh à travers les activités organisées à Washington et à Mashteuiatsh. Nous avons voulu rendre compte des processus évanescents d'allers-retours itératifs et collaboratifs par lesquels ont pu se formaliser les échanges et les connaissances restituées dans cette thèse. Les entrevues, les rencontres informelles au musée, au site de transmission ou sur le territoire, constituent l'espace au sein duquel ces savoirs se sont construits à travers des dynamiques relationnelles d'acteurs et des rapports discursifs de légitimation des savoirs. Comme l'écrivent Jankowski et Le Marec (2014 : 21) :

« L'identification de cet espace est en soi un résultat, issu des exigences méthodologiques et épistémologiques de penser authentiquement des conditions de production des savoirs au sein de recherches participatives, au-delà des représentations limitées que l'on peut avoir des articulations entre savoirs scientifiques et savoirs locaux, et donc de visions qui maintiennent l'idée d'un intérieur et d'un extérieur de la recherche académique ».

Les interactions vécues au sein de ces espaces ont nourri la co-construction des savoirs sur les objets. Bien qu'ils portent en eux les traces d'une époque passée, ces objets véhiculent ainsi désormais la mémoire des échanges actuels qu'ils ont suscités lors des recherches au sein de ces espaces partagés entre les Ilnuatsh de plusieurs générations. Ce faisant, ils reprennent vie auprès des Ilnuatsh et participent de nouveau à leur « présent-se-transformant-en-avenir » (Clifford 1996 : 244). Nous avons en effet constaté qu'ils peuvent redevenir une source de créativité, comme c'est le cas du motif de *tshiheu*, mais aussi de renouveau culturel à travers lequel les

Ilnuatsh expriment et négocient d'anciennes et de nouvelles formes culturelles, comme c'est le cas avec les réappropriations communautaires des *nimapan* et des *teuehikan*.

Des médiums de transmission

Les échanges sociaux et relationnels suscités et médiatisés par les objets sont à la source des transferts de connaissances restitués dans cette thèse. Depuis 2012, les objets conservés au NMAI sont devenus des actants avec lesquels on interagit, dont on parle, à qui on associe des familles et des individus et qui permettent de communiquer un grand nombre de compétences et de connaissances. C'est par le biais de ces échanges que la mémoire des histoires véhiculées à travers ces objets a pu se déclencher. Cette mémoire est encore bien vivante. Si les processus de transmission des savoirs culturels ont été transformés par les procédures d'assimilation, des stratégies de résistance menées par les individus et les institutions scolaires et culturelles ont néanmoins émergé pour ouvrir de nouvelles voies de production et de diffusion des connaissances. Une de ces voies a été le processus de rapatriement des objets conservés au NMAI. Alors qu'aucun objet n'est encore revenu à Mashteuiatsh, un grand nombre de connaissances ont en effet été produites. Le rapatriement physique des objets et de leurs titres légaux sont bien sûr attendus. Toutefois, s'ils revenaient seuls, dépourvus des histoires et des savoirs mis en lumière à travers les recherches, quel serait leur impact auprès des Ilnuatsh ? La force de la démarche de rapatriement ne se trouve pas seulement dans une démarche purement administrative pour un retour matériel. Ce qui importe et ce qui tend à démarquer la démarche menée par les Ilnuatsh, en collaboration avec le projet ARUC, c'est justement le processus en lui-même, les connaissances mises à jour à travers celui-ci, l'implication des différents acteurs locaux et l'impact (aussi ténu soit-il dans l'immédiat) qu'il a pu avoir sur leur quotidien, leurs souvenirs ou leur apprentissage. Rapatrier ces objets ne consiste donc pas juste au retour des objets, mais également au renouvellement de leurs aspects intangibles.

Enfin, au-delà des objets et des connaissances, il s'agit d'un processus relationnel vécu et expérimenté qui s'est avéré être souvent émotif. Parler des objets et des savoirs associés peut en effet faire ressurgir des blessures relatives aux pertes culturelles, familiales et territoriales. Toutefois, ce processus participe également à la valorisation de connaissances et de pratiques culturelles et linguistiques parfois mises de côté ou dénigrées. Il s'agit donc de penser, mais

également de penser ces pertes par la réflexion, la parole, l'échange mais aussi parfois par l'acceptation de cheminer à nouveau sur ces traces physiques ou symboliques douloureuses. C'est aussi prendre conscience que même s'il y a eu des pertes, et même si les connaissances sont parfois éparses, elles sont encore bien présentes dans la mémoire collective de Mashteuiatsh. C'est finalement réaliser qu'il y a encore beaucoup à valoriser et à transmettre.

Comprendre l'importance des objets dans les échanges sociaux et leur capacité à rassembler nous permet de compléter l'appréhension locale du concept d'objet animé. Nous l'avons vu, l'utilisation actuelle du caractère animé des objets s'étend au potentiel qu'ils ont de recréer de l'échange social, à la source des transferts de connaissances. C'est cette capacité à créer du lien social qui leur permet de déployer la force animée dont ils sont porteurs. C'est aussi cette force animée qui est appréhendée comme celle qui les fera revenir auprès des Ilnuatsh. D'une certaine manière, cette force les a déjà réintégrés au sein de la vie des Ilnuatsh à travers les échanges suscités et les connaissances reconstituées.

Une sacralité relationnelle

La notion ilnue « d'objet sacré » développée dans cette thèse contraste avec la conception muséologique occidentale qui tend à être univoque. L'appréhension ilnue est diffuse et associée à des principes de vie quotidiens tels que le respect et la valorisation des traces ancestrales et territoriales. Elle met en lumière toute la complexité du réseau relationnel dans lequel les objets se trouvent investis ; réseau qui évolue aujourd'hui dans des contextes d'affirmation et de légitimation identitaires et culturels.

Le terme *ishpiteljitamun* est ressorti de nos échanges avec les Ilnuatsh pour expliciter en *nehluen* le sens d'un objet sacré, désigné comme quelque chose d'une grande valeur, quelque chose qu'on garde longtemps « en soi », quelque chose de précieux, auquel on croit, auquel on a confiance, qui vient de plus haut, qui est plus grand que soi, auquel il faut faire très attention et qu'il faut respecter. Ce vers quoi il est nécessaire de porter une attention respectueuse peut donc être traduit, en langue française, comme étant « sacré » par les Ilnuatsh.

Ce qui confère à un objet de la valeur aux yeux des Innuatsh, ce sont les connaissances et les valeurs qu'il permet de médiatiser. Ce sont les connaissances des valeurs qui entrent en jeu dans la confection des objets telles que la réciprocité qui entraîne l'attention respectueuse, entraînant elle-même des principes de parcimonie, qui sont aujourd'hui largement privilégiées et respectées. Ce n'est donc pas tant un objet en soi qui peut être sacré, mais la mise en relation avec cet objet, notamment les relations qu'il permet de revitaliser, d'actualiser, de se réapproprier et de communiquer : relation aux ancêtres, au territoire ancestral et aux connaissances et savoir-faire associés, relations intergénérationnelles, mais également relations avec les non-Innuatsh.

S'inscrivant au sein de ces relations, l'appréhension innue du sacré est dynamique et transitoire. Un même objet peut être considéré comme sacré, non sacré, ou plus ou moins sacré, par deux personnes différentes. L'attribution du caractère sacré que les Innuatsh accordent à un objet dépend de sa trajectoire, de son histoire, par quelles mains il est passé, de son utilisation passée et actuelle, son éloignement dans le temps et l'espace. Elle dépend également du rapport aux ancêtres de la personne qui lui attribue de la valeur, et du lien affectif et personnel qu'elle crée avec l'objet. La sacralité des objets ne varie donc pas seulement entre les communautés, mais au sein même des communautés, selon leurs histoires et les enjeux politiques et culturels qu'elles rencontrent. Aujourd'hui, ces objets appuient et apportent une assise matérielle aux démarches plus abstraites que sont les processus de revendication et de réappropriation culturelles et identitaires. L'évolution de la notion de sacré peut en cela également être mise en corrélation avec ce qu'il est important et nécessaire de valoriser aujourd'hui aux yeux des Euro-canadiens, notamment dans les processus de reconnaissance culturelle.

Les recherches menées avec les Innuatsh nous ont permis de discuter et de développer un peu plus la compréhension de la notion de sacré chez les Innuatsh, notamment telle qu'elle fut décrite par Speck. Pour lui, la chasse est une activité sacrée car elle médiatise les relations entre les Innuatsh et les esprits des animaux. Nous avons montré que si les relations spirituelles entretenues avec les animaux se comprennent dans un cadre relationnel entretenu par des gestes d'attention respectueuse, celui-ci n'est possible que grâce aux connaissances et aux compétences expertes que les Innuatsh ont des animaux et de leur environnement. Ce sont ces connaissances et ces compétences qui permettent d'entretenir les relations de réciprocité et de respect avec les

animaux. En ce sens, ces compétences et connaissances sont sacrées. Le savoir, qui est conçu comme une compétence, constitue donc le socle essentiel du pouvoir. Il s'agit du pouvoir d'interagir et de communiquer avec les animaux, les êtres invisibles et les formes de vie présentes sur le territoire.

Cent ans après les écrits de Speck, la chasse ne définit plus aujourd'hui le mode de vie ilnu, mais la relation entretenue, vécue ou imagée, avec le territoire et les animaux est toujours extrêmement forte. Plus que de consacrer la chasse, il apparaît que les Ilnuatsh consacrent aujourd'hui la relation entretenue avec les animaux et le territoire. C'est d'ailleurs l'ensemble des savoirs relatifs à la vie des ancêtres en territoire qui sont valorisés à travers les objets. Aujourd'hui, il ne s'agit toutefois pas seulement de valoriser l'expérience en territoire, mais bien de trouver les moyens d'intégrer ces connaissances et ces valeurs au sein même de la vie communautaire. Pour les Ilnuatsh, il s'agit donc d'affirmer que les gestes de respect posés pour satisfaire l'esprit des animaux sont des pratiques religieuses, et que les objets qui participent à ces relations sont sacrés et nécessaires au renouvellement des pratiques associées.

La figure de Frank G. Speck

Speck a collecté les objets il y a près de cent ans. Pour certains d'entre eux, il a pris un grand soin de les documenter. Les Ilnuatsh sont en grande majorité reconnaissants envers Speck de les avoir collectés puisqu'ils ont pu être conservés. Aujourd'hui, les legs de Speck - ses publications et ses archives - deviennent une source privilégiée qui permet aux Ilnuatsh de documenter ces objets et d'apporter des éléments de preuves quant à leur demande de rapatriement. Pulla (2006 : 219-230) a décrit les pratiques ethnographiques de Speck dans le cadre plus large d'une anthropologie impliquée et engagée, notamment par rapport à ses engagements relatifs à la reconnaissance des droits territoriaux autochtones. En envisageant ses pratiques, il est plutôt paradoxal de se demander s'il avait pu envisager un jour que ses propres recherches et ses nombreuses notes seraient utilisées pour tenter de rapatrier les objets qu'il a lui-même collectés et vendus aux musées.

Quoi qu'il en soit, à partir des recherches de Speck, les recherches actuelles menées avec les Ilnuatsh ont permis d'enrichir, d'actualiser et parfois de réviser ou spécifier les interprétations qu'il avait avancées. Nous avons notamment développé de nouvelles analyses sur les modalités

actuelles de réappropriation des objets et des connaissances au sein de la communauté. Nous avons cherché à actualiser l'histoire de ces objets, telle que les Ilnuatsh la racontent et se la représentent « en tant que cette histoire prend sens dans [leur] discours présent » (Bonnot 2002 : 24).

Les écrits de Speck sont aujourd'hui réinvestis par les Ilnuatsh. Tout comme l'on me parle des « motifs de Speck », j'entends parfois dire que ce sont les « objets de Speck ». Aussi, cette relation *a priori* transactionnelle opérée par Speck, à travers laquelle les objets ont été déplacés, constitue aujourd'hui une partie de leur appartenance et de leur identité. Les traces matérielles encore présentes du début du XX^{ème} siècle sont en effet largement représentées par celles qu'il a collectées. Il en va de même pour les connaissances et le patrimoine immatériel qu'il a décrits. Il a ainsi façonné l'image de la culture ilnue du début du XX^{ème} siècle. A travers les processus de rapatriement, et quelque peu paradoxalement, ses recherches continuent d'alimenter la manière dont les Ilnuatsh représentent aujourd'hui leur culture.

Nous avons vu que la validation des savoirs auprès des pairs est encore aujourd'hui importante pour les Ilnuatsh, que cela soit auprès d'autres aînés ou des chercheurs. Speck est en quelque sorte devenu une figure d'autorité dans la validation des savoirs ilnus. Lorsque nous parlions en groupe des objets, il m'était souvent demandé, avant ou après qu'un aîné se soit exprimé à son sujet : « Et qu'est-ce que Speck dit sur cet objet ? ».

Pourtant, on se méprendrait si l'on entendait que les informations publiées par Speck font office de référence et auraient la primauté face au savoir des aînés de la communauté. Il s'agit au contraire, pour les Ilnuatsh, d'une mise en avant du savoir des ancêtres, qui est passé par l'intermédiaire de Speck. En effet, si ce que Speck a à dire sur ces objets est tant mis en avant, il me semble que c'est davantage parce que ses informations sont le résultat des rencontres et des savoirs échangés avec les Ilnuatsh des années 1930. Il ne s'agit donc pas seulement de demander : « Qu'est-ce que Speck dit à ce sujet ? », mais bien de s'intéresser à : « Qu'est-ce que nos ancêtres ont dit à Speck à ce sujet ? ». Cette interprétation nécessite d'interroger, si ce n'est de remettre en question, la prévalence octroyée aux preuves écrites et appelle des questions aussi simples que : à partir de quand un récit ou des connaissances retranscrites à l'écrit perdent leur statut de sources orales ? Dans un contexte où les autochtones se réapproprient le pouvoir de produire et d'imposer une représentation légitime d'eux-mêmes, pourquoi les écrits des

anthropologues sont encore considérés comme étant plus fiables que les histoires et les traditions orales sur lesquels leurs écrits se basent ?

« *La culture ilnue, ce sont toutes ces petites connaissances* »

« La culture ilnue, ce sont toutes ces petites connaissances ». Je crois qu'il est important de valoriser cette affirmation *a priori* anodine, que l'on m'a si souvent répétée avec tant de justesse. En effet, en plus d'avoir acquis un rôle d'agents pédagogiques dans les processus de transmission, les objets du NMAI, par le biais de ces « petites connaissances », obtiennent désormais également une place centrale dans les revendications identitaires ilnues, car ils incarnent l'affirmation et la légitimation de leurs particularités culturelles.

Les processus de définition, de légitimation et d'affirmation de leurs pratiques culturelles constituent, au sein de ces démarches de rapatriement, une arène où les Inuatsh peuvent débattre, de façon implicite ou explicite, de leur identité, de leurs différences et de leurs désaccords en ce qui concerne leurs traits culturels spécifiques. Des savoirs en voie de reconnaissance y sont (re)découverts, (re)formulés, voire négociés à travers ce qui constitue l'unité des Inuatsh, au sein même de leur diversité. Il s'agit en effet d'affirmer une vision communautaire, à la fois passée et actuelle, sans toutefois gommer la diversité et les divergences d'opinion et de pratiques familiales qui fondent la richesse culturelle des Inuatsh.

La constitution des identités s'établit à travers l'intériorisation, la valorisation et la réappropriation des traces du passé mobilisées et interprétées dans le présent pour servir des besoins et des objectifs contemporains, mais également futurs. En ce sens, le rapatriement participe à la constitution des identités contemporaines à travers la déconstruction et la réinterprétation des anciennes, façonnées et imposées de façon exogène. Il suppose alors des actes d'autodétermination. Les Inuatsh sont ainsi tenus, à la fois par la complexité de leur passé et par les différentes interprétations qui se croisent dans la communauté, à éclaircir, analyser, à faire comprendre face aux normes parfois réductrices des musées, tout l'enchevêtrement passé et actuel constituant leur identité culturelle.

L'étude de ces objets remet en question les pensées dichotomiques entre tradition/modernité, passé/avenir, patrimoine matériel/immatériel, mode de vie ancestral/assimilation et colonisation. Elle laisse voir un mode d'être au monde particulier qui persiste aux bouleversements des ordres sociaux, culturels et historiques. On voit notamment comment ces objets peuvent apporter une force structurante aux processus d'identification qui permettent d'affirmer ce qu'est l'identité ilnue, comment elle se reformule et se réélabore en permanence en fonction des relations entretenues entre les humains et les non-humains, entre les générations, entre les Autochtones (dans l'établissement de frontières et de distinction dans les pratiques culturelles et de distinction) et avec les allochtones (dans le cadre du rapatriement, avec les membres des musées et des universités). Ces objets qui étaient à l'origine, à des niveaux différents, des outils de communication dans les réseaux d'interaction entre les humains et les non-humains sont ainsi devenus des actants dans les processus de revendication, de communication et de légitimation identitaire et culturelle au sein de la communauté et dans les relations avec le NMAI et les chercheurs du projet ARUC.

Un processus qui se réalise « dans le respect des objets et des gens »

Cette thèse est une des premières études approfondies d'un processus de rapatriement au Québec. Elle analyse et restitue un point de vue autochtone, et plus particulièrement ilnu, sur les attentes, les démarches et les effets d'un tel processus. La thèse articule notamment comment la démarche de rapatriement des Inuatsh s'inscrit dans un processus de revendication identitaire, culturel, spirituel, et peut-être même juridique puisqu'il va à l'encontre du cadre juridique occidental et colonial imposé par les musées. Le cadre juridique ilnu serait davantage basé sur les relations entretenues avec les ancêtres et les autres partenaires que sont les non-humains et les objets. Revenir aux attentes et aux fondements culturels des démarches de rapatriement permet de s'éloigner du cadre juridique colonial pour observer ces multiples relations. Prendre en compte les perspectives locales et la complexité de ces réseaux relationnels nous oblige à interroger et à critiquer les régimes de valeur monolithiques des musées qui deviennent les garants de l'identité et de la sacralité autochtone.

Les défis importants auxquels font face les communautés autochtones ne seront pas résolus uniquement par un contact rapproché avec leur patrimoine conservé dans les musées. Il existe d'ailleurs toujours des obstacles à cet accès. Les communautés n'ont pas nécessairement les ressources financières, logistiques et linguistiques pour se permettre d'entamer, par leurs seuls moyens, des procédures aussi longues et coûteuses. Il n'est pas toujours non plus aisé pour eux de faire face à une machine administrative aussi gigantesque que celle du NMAI qui, malgré une rhétorique collaborative, tend à perpétuer la politisation des relations de pouvoir existant entre le musée et les communautés. Aussi, le véritable changement que les communautés souhaitent voir se dessiner ne peut s'effectuer que par la redéfinition des relations de collaboration interculturelle. Malgré les difficultés qui subsistent, le rapatriement est un processus qui fait partie de ce dialogue plus général dans lequel chaque partie cherche à se définir par rapport à l'autre. En effet, si le rapatriement demeure contraint par un cadre et des valeurs occidentales, le processus qui le rend effectif passe par des efforts de médiation impliquant des épistémologies et ontologies différentes, ce qui tend à favoriser une plus grande compréhension des intérêts de chacun.

Lorsqu'il se fait dans le « respect des objets et des gens » (Femme 14 ; Homme 8), le processus de rapatriement peut apporter des bénéfices mutuels aux communautés et aux musées. Notre étude démontre notamment le fort potentiel que les collections muséales possèdent lorsqu'un lien est renoué avec la mémoire et le savoir scientifique de leurs communautés d'origine. L'étude renouvelle les approches du rapatriement en dépassant la dialectique du retour ou non-retour des objets. Elle démontre que le contrôle du patrimoine autochtone peut être accru autrement que par le retour physique des objets. Les processus de rapatriement se révèlent primordiaux pour les communautés dans le contrôle et l'interprétation de leur patrimoine et de leur histoire, mais également dans la réappropriation et la revitalisation de certains savoirs ou pratiques culturels. Ils permettent d'alimenter la recherche et le partage de savoirs au sein de la communauté, notamment à travers de nouveaux canaux de transmission institutionnalisés par le musée ou l'école. Finalement, ce qui est recherché dans ces processus, ce n'est pas seulement le retour des objets, mais également le retour des moyens de transférer et de perpétuer les connaissances culturelles. C'est la recherche de ce vers quoi il est possible de tendre en recouvrant le contrôle de son héritage culturel.

Cette recherche ouvre de multiples voies de réflexion et d'actions. À l'heure où j'écris ces lignes, la démarche de rapatriement des Inuatsh est encore en cours. Certaines connaissances et analyses développées dans le cadre de cette thèse sont réutilisées dans le rapport accompagnant leur demande auprès du NMAI, ce qui est pour moi une satisfaction peut-être encore plus grande que de finaliser cette thèse. Il s'agit maintenant de suivre le processus de rapatriement ainsi que le retour des objets au sein de la communauté. Comment les Inuatsh vont-ils décider de légitimer leur demande et le choix des objets revendiqués ? Pourront-ils imposer au sein de cette lourde procédure leur propre appréhension des objets ? Comment sera-t-elle reçue par le NMAI ?

Nous l'avons vu, l'histoire de l'objet ne se termine pas lorsqu'il entre au musée. De la même manière, cette histoire commence un nouveau chapitre lorsqu'il sort du musée pour retourner à sa communauté d'origine. On ne peut donc pas s'attendre à ce qu'ils retrouvent aujourd'hui le sens qui leur était donné au début du siècle. Ce qui est fascinant justement, c'est de pouvoir suivre l'histoire de vie de ces objets et observer les chemins qu'ils vont de nouveau emprunter auprès des Inuatsh. C'est ce que j'espère pouvoir continuer à faire. Quelles dynamiques sociales leur retour peut-il engendrer ? Comment ces objets seront valorisés et (ré)introduits dans la réalité des Inuatsh ? Seront-ils les instigateurs d'autres formes de recherches communautaires ?

Si rien ne peut être affirmé avec certitude, cette recherche nous a sensibilisés à la conservation et à la valorisation des patrimoines familiaux. Nous l'avons vu, chaque objet met en lumière des particularités culturelles propres aux Inuatsh de Mashteuiatsh qui ne peuvent se comprendre qu'au sein d'histoires et de compétences familiales particulières. Ces analyses rejoignent la position de Speck (1915, 1927) quant au caractère fondamentalement structurant de la famille dans l'organisation sociale des Inuatsh. Pourtant, la dimension familiale des patrimoines matériels et immatériels autochtones n'est pas suffisamment prise en compte dans les politiques muséales, particulièrement dans les démarches de rapatriement qui tendent à imposer une dimension patrimoniale collective et communautaire. Malgré cela, d'impressionnants patrimoines familiaux, matériels et immatériels, sont toujours présents dans la communauté. Les Inuatsh sont d'ailleurs préoccupés par leur conservation et leur mise en valeur. Ils se demandent même pourquoi il n'y a pas autant d'efforts qui sont déployés pour étudier les objets qui sont toujours auprès d'eux. Les meilleurs experts sur ces objets sont les Inuatsh eux-mêmes et il serait en effet possible de restituer autant, si ce n'est plus, de connaissances que celles développées à partir des

objets du NMAI. De telles recherches seraient susceptibles de faire reconnaître un peu plus l'être au monde ainsi que les expertises culturelles et scientifiques des Ilnuatsh de Mashteuiatsh.

Bibliographie

ABU-LUGHOD, Lila. 1991. « Writing against culture ». Dans *Recapturing anthropology*, dirigé par R. G. Fox : 137-162. Santa Fe : School of American Research Press.

ALBERT, BRUCE. 1995. « Anthropologie appliquée ou « anthropologie impliquée » ? ». Dans *Les applications de l'anthropologie : un essai de réflexion collective depuis la France*, dirigé par J-F. Baré : 87-118. Paris : Karthala.

AMES, Michael M. 1977. « Visible storage and public documentation ». *Curator* 20 (1) : 65-80.

AMES, Michael. M. 1987. « Libérer les Amérindiens de leur destin ethnologique : l'apparition du point de vue des Amérindiens dans les expositions à leur sujet ». *Muse* : 20-25.

AMES, Michael M. 1992. *Cannibal Tours and Glass Boxes: The anthropology of museums*. Vancouver: UBC Press.

AMES, Michael M. 1994. «The politics of difference: Other voices in a not yet post-colonial world ». *Museum Anthropology* n°18 (3) : 9-17.

ANADON, Marta (dir.). 2007. *La recherche participative: multiples regards*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

ANDERSON, Emma. 2009. *La trahison de la foi. Le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Québec : Presses de l'Université Laval.

ANDERSON, Kim. 2000. *A recognition of being: Reconstructive Native womanhood*. Toronto: Second Story Press.

APNQL (Assemblée des Premières Nations Québec-Labrador). 2005. *Protocole de recherche des Premières Nations du Québec et du Labrador*. Wendake : APNQL.

APPADURAI, Arjun (dir.). 1986. *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge : Cambridge University Press.

ARMITAGE, Peter. 1992. « Religious ideology among the Innu of Eastern Quebec and Labrador ». *Religiologiques* 6: 64-110.

AUGUSTINE, Millie et GAMBLE, Joan. 1997. « Le point de vue d'une juriste autochtone sur la situation des Amérindiens ». *Revue des sciences de l'éducation* 23 (1) : 161-167.

BACK, Francis. 2006. « Aux origine du "bonnet montagnais" ». *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec* 85 : 32-35.

BARMAN, Jean ; HÉBERT, Yvonne et MCCASKILL, Don. 1986. *Indian Education in Canada*, Volume 1. Vancouver : UBC Press.

BARTHES, Roland. 1957. « Histoire et sociologie du Vêtement. Quelques observations méthodologiques ». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 3 : 430-441.

BARTHES, Roland. 1985. *L'aventure sémiologique*. Paris : Éditions du Seuil.

BATTISTE Marie et BARMAN, Jean (dir.). 1995. *First Nations Education in Canada : The Circle Unfolds*. Vancouver : UBC Press.

BATTISTE, Marie et HENDERSON James Y. 2000. *Protecting indigenous knowledge and heritage: A global challenge*. Saskatoon: Purich Publishing.

BEAULIEU, Alain. 1997. *Les autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*. Québec : Le Musée de la Civilisation.

BEAULIEU, Alain. 2009. « Une histoire instrumentalisée. Réflexions sur l'usage du passé dans les revendications autochtones ». *Vert, le droit ? Conférence des juristes de l'État* : 349-371. Cowansville : Yvon Blais.

BECKER, Howard. 1986. *Doing things together*. Evanston: Northwestern University Press.

BÉLIARD, Aude et EIDELIMAN, Jean-Sébastien. 2008. « Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique ». Dans *Les politiques de l'enquête*, dirigé par A. Bensa et al. : 123-141. Paris : La Découverte.

BELL, Catherine et NAPOLEON, Val (eds.). 2008. *First Nations cultural heritage and law. Case studies, voices and perspectives*, Vancouver : UBC Press.

BELL, Catherine. 1992: « Aboriginal claims to cultural property in Canada: a comparative legal analysis of the repatriation debate », *American Indian Law Review* 17 (2) : 457-521.

BERBAUM, Sylvie. 1995. « Spiritualité et musique chez les Ojibwa ». *Revue Internationale d'études canadiennes* 12 : 182-200.

BERBAUM, Sylvie. 1997. *Autour d'un powwow Ojibwa. Analyse musicale et mythologie*. Thèse de doctorat. Montréal : Université de Montréal.

BERGER, Laurent. 2008. « Des restes humains, trop humains? », *La vie des idées* : 1-11. [En ligne : <http://www.laviedesidees.fr/Des-restes-humains-trop-humains.html>], consulté le 13 mars 2015.

BERLO, Janet et PHILLIPS Ruth. 2006. *Amérique du nord, Arts premiers*. Paris : Albin Michel.

BISHOP, Russell. 1998. « Freeing ourselves from neo-colonial domination in research. A Maori approach to creating knowledge ». *International Journal of Qualitative Studies in Education* 11 : 199-219.

BOAS, Franz, 2003 [1927]. *L'Art Primitif*. Paris : Adam Biro.

BOAST, Robin. 2011. « Neocolonial collaboration. Museum as contact zone revisited ». *Museum Anthropology* 34 (1) : 56-70.

BONNOT, Thierry. 2002. *La vie des objets. D'ustensiles banals à objets de collection*. Paris : Éditions de la MSH.

BONNOT, Thierry. 2014. *L'attachement aux choses*. Paris : CNRS Éditions.

BOUCHARD, Serge et MAILHOT, José. 1973. « Structure du lexique : les 'animaux indiens' ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3(1-2) : 39-67.

BOUCHER, Nathalie. 2005. *La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh*. Mémoire de maîtrise. Québec : Université Laval.

BOUCHER, Pierre. 1964 [1664]. *Histoire véritable et naturelle des mœurs et productions du pays de la Nouvelle-France vulgairement dite le Canada*. Boucherville : Société historique de Boucherville.

BOUDREAU, François et NABIGON, Herbert. 2000. « Spiritualité, guérison et autonomie gouvernementale dans le contexte politique Ojibwas ». *Reflets : revue d'intervention sociale et communautaire* 6 (1) : 108-127.

BOUSQUET, Marie-Pierre. 2002. « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ? Réflexions sur le bestiaire contemporain ». *Théologiques* 10 (1) : 63-87.

BOUSQUET, Marie-Pierre. 2007. « Catholicisme, pentecôtisme et spiritualité traditionnelle ? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec ». Dans *Les systèmes religieux amérindiens et inuit : perspectives historiques et contemporaines*, dirigé par C. Gélinas et G. Teasdale : 155-166. Paris : L'Harmattan.

BOUSQUET, Marie-Pierre. 2008. « Tourisme, patrimoine et culture, ou que montrer de soi-même aux autres: Des exemples anicinabek (algonquins) au Québec ». Dans *Le tourisme indigène en Amérique du Nord*, dirigé par K. Iankova : 17-41. Paris: L'Harmattan.

BRASSER, Theodore. 2009. *Native american clothing. An illustrated history*. Richmond Hill : Firefly Books.

BRAVE HEART, Chase M. ; ELKINS, J. et ALTSCHUL, D. B. 2011. « Historical trauma among indigenous peoples of the Americas: Concepts, research, and clinical considerations ». *Journal of Psychoactive Drugs* 43 (4) : 282-290.

BRAY, Tamara L. 2001. *The future of the past: Archaeologists, Native Americans, and repatriation*. New York: Garland Publishing.

BRIGHTMAN, Robert A. 2002 [1973]. *Grateful Prey: Rock Crée Human-Animal Relationship*. Regina : University of Regina

BROUSSEAU, Kevin. 2011 « La lexicographie des dialectes cris, innus, naskapis et atikamekws au Québec ». Dans *Les langues autochtones du Québec*, dirigé par L. Drapeau : 129-152. Québec : PUQ.

BROWNER, Tara. 2004. *Heartbeat of the People : music and dance of the Northern Pow-Wow*. Urbana: University of Illinois Press.

BUIJ, Cunera et OOSTEN, Jarich. 1997. *Braving the cold. Continuity and change in Artic clothing*. Leiden: Research School CNWS.

BUIJ, Cunera. 1997. « Ecology and the principles of polar clothing ». Dans *Braving the cold. Continuity and change in Artic clothing*, dirigé par C. Buijs et J. Oosten: 11-34. Leiden: Research School CNWS.

BURGESSE, Allan J. 1944. « The woman and the child among the Lac-St-Jean Montagnais ». *Primitive Man* 17 (1-2) : 1-18.

BURGESSE, Allan J. 1945. « Property concepts of the Lac-St-Jean Montagnais ». *Primitive Man* 18 (1-2) : 1-25.

BURNHAM, Dorothy. 1992. *To please the caribou : painted caribou-skin coats worn by the Naskapi, Montagnais and Cree hunters of the Quebec-Labrador peninsula*. Toronto: Royal Ontario Museum.

CAPINERA, John L. 1993. « Insects in art and religion. The American Southwest ». *Entomological Society of America* 39 (4) : 221-229.

CAPITAINE, Brieg. 2009. « Y a-t-il un temps pour être violent ? La violence comme indicateur de potentialité du mouvement culturel ». *Troisième congrès de l'Association Française de Sociologie, Violence et Société*. Paris : Université Paris VII.

CARDUCCI, Guido. 1997. *La restitution internationale des biens culturels et des objets d'art volés ou illicitement exportés : Droit commun, Directive CEE, Conventions de l'Unesco et d'Unidroit*. Paris: L.G.D.J.

CÉSARD, Nicolas. 2006. « Des libellules dans l'assiette : les insectes consommés à Bali ». *Insectes* 140 (1) : 3-6.

CHAREST, Paul. 2001. « Les Montagnais ou Innus ». Dans *Atlas historique du Québec : le Nord, habitants et mutations*, dirigé par G. Duhaime : 37-51. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.

CHAREST, Paul. 2005. « Les assistants de recherche amérindiens en tant que médiateurs culturels : expériences en milieux innu et atikamekw du Québec ». *Études/Inuit/Studies* 29 (1-2) : 115-129.

CHARLEVOIX, Pierre. 1976 [1744]. *Histoire et description générale de la Nouvelle-France*. Montréal : Élysée.

CHORON-BAIX, Catherine. 2000. « Transmettre et perpétuer aujourd'hui ». *Ethnologie française* 30 (3) : 357-360.

CLATWORTHY, Stewart. 2009. « Modifications apportées en 1985 à la *Loi sur les Indiens* : répercussions sur les Premières nations du Québec ». *Cahiers québécois de démographie* 38 (2) : 253–286

CLAVIR, Miriam. 2002. *Preserving what is valued. Museums, conservation, and First Nations*. Vancouver : UBC Press.

CLÉMENT, Daniel. 1995. *La zoologie des Montagnais*. Paris : Peeters.

CLERMONT, Normand. 1977. *Ma femme, ma hache et mon couteau croche: deux siècles d'histoire à Weymontachie*. Québec : Ministère des affaires culturelles.

CLIFFORD, James. 1996. *Malaise dans la culture : l'ethnographie, la littérature et l'art au 20ème siècle*. Paris: Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts.

CLIFFORD, James. 1997. *Routes. Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD, James. 2007. « Expositions, patrimoine et réappropriations mémorielles en Alaska ». Dans *Objets & mémoires*, dirigé par O. Debary and L. Turgeon : 91-127. Paris: Maison des sciences de l'homme.

CLIFFORD, James. 2013. *Returns: becoming Indigenous in the twenty-first century*. Cambridge: Harvard University Press.

CLIFFORD, James et MARCUS, George (eds.). 1986. *Writing culture: The poetics and politics of ethnography : A school of american research advanced seminar*. Berkeley: University of California Press.

CONATY, Gerald T. 2004. « Le rapatriement du matériel sacré des Pieds-Noirs : deux approches ». *Anthropologie et Sociétés* 28 (2):63-81.

CONATY, Gerald T. 2008 : « The effects of repatriation on the relationship between the Glenbow Museum and the Blackfoot People ». *Museum Management and Curatorship* 23(3) : 245-259.

CONATY, Gerald T. et JANES Robert R. 1997. « Issues of repatriation: a canadian view ». *European Review of Native American Studies* 11 (2) : 31-37.

CONKLIN, Harold. 1954. *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. Thèse de doctorat. New Haven : Université de Yale.

CONTRÉ-MIGWANS. Dolorès. 1993. *Une pédagogie de la spiritualité amérindienne : Naa-kanah-gay-win*. Paris : L'Harmattan.

COOK, Samuel R. 2009. « The collaborative power struggle ». *Collaborative Anthropologies* 2: 109-114.

COOPER, John M. 1939. « Is the Algonquian Family Hunting Ground System Pre-Columbian ? ». *American Anthropologist* 41 (1) : 66-90.

COOPER, John M. 1944. « The shaking tent rite among the Plains and Forest Algonquians ». *Primitive Man* 17: 60-84.

COSTA-NETO, Eraldo M. 2003. « Consideration on the Man-Insect relationship in the state of Bahia, Brazil ». Dans *Les 'insectes' dans la tradition orale*, dirigé par E. Motte-Florac et J. Thomas : 95-105. Paris : SELAF.

CRÉPEAU, Robert R. 2010. « Exchange, reciprocity and social dualism according to the Kaingang of Southern Brazil ». *Cosmos* 26: 103-126.

DAHL, Osten. 2000. « Animacy and the notion of semantic gender ». Dans *Gender in Grammar and Cognition*, dirigé par B. Unterbeck. Berlin : Walter de Gruyter

DAPICE, Ann N. 2006. « The Medicine Wheel ». *Journal of Transcultural Nursing* 17 (3): 251-260.

DARRÉ, Jean-Pierre. 1999. *La production de connaissance pour l'action: arguments contre le racisme de l'intelligence*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l'homme/INRA.

DAVIS, Nathalie. 2000. *The gift in sixteenth century France*. Madison: The University of Wisconsin Press.

DE LARGY HEALY, Jessica. 2011. « Pour une anthropologie de la restitution. Archives culturelles et transmissions des savoirs en Australie ». *Cahiers d'ethnomusicologie* 24 : 45-65.

DEBRAY. Régis. 1998. *Les enjeux et les moyens de la transmission*. Nantes : Éditions Plein feux.

DELAMOUR, Carole ; ROUÉ, Marie ; DUBUC, Élise et SIMÉON, Louise. À paraître. « Tshiheu. Le battement d'ailes d'un passeur culturel et écologique chez les Pekuakamiulnuatsh », *Recherches amérindiennes au Québec*.

DELAMOUR, Carole. 2012. *La culture matérielle des Inuatsh de Mashteuiatsh. Analyse des processus de revalorisation et de réappropriation d'un héritage culturel dans une communauté autochtone au Québec*. Mémoire de Maîtrise. Paris : MNHN.

DELAPORTE, Yves et ROUÉ Michèle. 1978. « La préparation de la peau du renne chez les Lapons de Kautokeino ». *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* n°4 : 219-244.

DENZIN, Norman K.; LINCOL, Yvonna S. et TUHIWAI SMITH, Linda (dir). 2008. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*. Thousand Oaks: SAGE Publications.

DESCHENES, Jean-Guy. 1979. *Épistémologie de la production anthropologique de Frank G. Speck*. Mémoire de maîtrise. Québec : Laval.

DESCHENE, Jean-Guy. 1981. « La contribution de Frank G. Speck à l'anthropologie des Amérindiens du Québec ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 11 (3) : 205-220.

DESGAGNÉ, Serge. 2007. « Le défi de coproduction de savoir en recherche collaborative : autour d'une démarche de reconstruction et d'analyse de récits de pratique enseignante ». Dans *La recherche participative : multiples regards*, dirigé par M. Anadón : 89-121. Québec : Presses de l'Université du Québec.

DIAMOND, Beverly; CRONK, Sam M. et VON ROSEN, Franziska. 1994. *Visions of sound : Musical instruments of First Nations communities in North Eastern America*. Waterloo: Wilfried Laurier University Press.

DRAPEAU, Lynn. 1991. *Dictionnaire Montagnais-Français*. Sillery : Presses de l'Université du Québec.

DUBUC, Élise et TURGEON, Laurier. 2004. « Musées et premières nations: La trace du passé, l'empreinte du futur » *Anthropologie et Sociétés* 28:7-18.

DUBUC, Élise. 2002. « Culture matérielle et représentations symboliques par grands froids : les vêtements de l'industrie du plein air et la tradition inuit ». *Revue de la culture matérielle* 56 : 32-42.

DUBUC, Élise. 2006a. « La nouvelle muséologie autochtone ». *Muse* 24 (6):28-33.

DUBUC, Élise. 2006b : « De la forêt au musée, aller et retour : la culture matérielle innue ». *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec* 85 : 36-40.

DUBUC, Élise. 2007. « La restitution du patrimoine: un rôle pour le musée? Etudes de cas dans les communautés innues du Québec et du Labrador (Canada) ». Dans *Participación ciudadana*,

Patrimonio cultural y museos : entre la teoría y la praxis, dirigé par I.A. Urtizbere: 63-73. Donostia /San Sebastian (Espagne): Servicio de la Publicaciones de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibersitatea.

DUBUC, Élise. 2013. « Repatriation and Cultural Categories: The Post Human Remains Era: Questioning Beings and Things ». *Conférence présentée au congrès de l'American Anthropological Association*: 20-24 novembre. Chicago.

DUMAIS, Fabien. 2010. *L'appropriation d'un objet culturel. Une réactualisation des théories de C.S. Peirce à propos de l'interprétation*. Québec : PUQ.

DUNCAN, Kate C. 1989. *Northern athapascan art : a deadwork tradition*. Seattle : University of Washington Press.

DUPRÉ, Florence, LAUGRAND, Frédéric et MARANDA, Pierre (eds.) 2008. *La restitution du patrimoine matériel et immatériel : regards croisés Canada / Mélanésie*. Les Cahiers du CIÉRA 2. Québec: Éditions du CIÉRA.

DUPUIS, Renée. 1991. *La question indienne au Canada*. Montréal : Boréal Express.

DURAN, Eduardo et DURAN, Bonnie. 1995. *Native American Postcolonial Psychology*. Albany: SUNY Press.

ECHO-HAWK, Roger C. 2000. « Ancient History in the New World: Integrating oral traditions and the archaeological record in deep time ». *American Antiquity* 65 (2): 267-290.

ETHIER, Benoit. 2010. « Terrain de recherche en milieu autochtone : la participation radicale du chercheur à l'ère de la recherche collaborative ». *Altérités* 7 (2) :118-135.

FABIAN Johannes. 2006. *Le temps et les Autres. Comment l'anthropologie construit son objet*. Toulouse : Anarchis.

FABIAN, Johannes. 2001. *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford : Stanford University Press.

FAURE-ROUESNEL, Laurence. 2001. « La feuille et le stylo. Usages et significations des instruments scolaires ». *Ethnologie française* 31 (3) : 503-510.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2009. *Désorceler*. Paris : Olivier.

FEEST, Christian. 1994. *L'art des Indiens d'Amérique du Nord*. Paris : Thames and Hudson.

FEEST, Christian. 1995. « Repatriation: A European view on the question of restitution of Native American artifacts ». *European Review of Native American Studies* 9 (2): 33-42.

FEIT, Harvey A. 1973. « The ethno-ecology of the Waswanipi Cree. Or how hunters can manage their resources ». Dans *Cultural Ecology: Readings on the Canadian Indians and Eskimo*, dirigé par B. Cox : 115-125. Toronto : McClelland and Stewart Limited.

FEIT, Harvey A. 1978. *Waswanipi realities and adaptations: resource management and cognitive structure*. Thèse de doctorat. Montréal: McGill University.

FEIT, Harvey A. 2000. « Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James ». *Terrain* 34 : 2-18.

FFORDE, Cressida. 2002. « Collection, repatriation and identity ». Dans *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy, and practice*, dirigé par C. Fforde, J. Hubert et P. Turnbull : 25-47. London; New York: Routledge

FFORDE, Cressida, HUBERT, Jane et Paul TURNBULL (eds.). 2002. *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy, and practice*. London; New York: Routledge.

FIELD, Les. 1999. « Complicities and collaborations. Anthropologists and the 'unacknowledged Tribes' of California », *Current Anthropology* 40 (2) : 193-209.

FIENUP-RIORDAN, Ann. 1999. « Collaboration on display: A Yup'ik Eskimo exhibit at three National Museums ». *American Anthropologist* 101 (2) : 339-358.

FLANNMERY, Regina. 1939. « The shaking tent rite among the Montagnais of James Bay ». *Primitive Man* 12 (1) : 11-16.

FONTANIEU, Guillaume. 2013. « La restitution des mémoires : une expérience humaine, une aventure juridique ». *Le Journal de la Société des Océanistes* 136-137 : 103-119.

FORTIN Anne-Lise ; SIROIS, Pascal, et LEGAULT, Michel. 2009. *Synthèse et analyse des connaissances sur la ouananiche et l'éperlan arc-en-ciel du lac Saint-Jean*. Québec : UQAC, Ministère des Ressources naturelles et de la Faune du Québec.

FOUCAULT, Michel. 1978. « Qu'est-ce que la critique? ». *Bulletin de la société française de philosophie* 84 (2) : 35-63.

FOUCAULT, Michel. 2001. *Dits et Écrits II*. Paris : Gallimard.

FRIEDBERG, Claudine. 1991. « Ethnoscience ». Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, édité par P. Bonte & M. Izard: 252-255. Paris : Presses Universitaires de France.

FRIEDMAN, Jonathan. 2004. « Culture et politique de la culture : une dynamique durkheimienne ». *Anthropologie et Sociétés* 28 (1) : 23-43.

FROMENT, Alain. 2011. « Argumentaire sur la conservation et l'étude des collections de restes humains. Collecting human remains: what for? ». *Museologia Scientifica* 5 (1-2) : 22-27.

GABRIEL, Mille et DAHL, Jens (dir.). 2008. *UTIMUT: Past heritage--Future partnerships: discussions on repatriation in the 21st century*. Copenhague : IWGIA.

GAGNÉ, Natacha. 2012. « Affirmation et décolonisation : la cérémonie de rapatriement par la France des toi moko à la Nouvelle-Zélande en perspective ». *Journal de la Société des océanistes* 134 : 5-24.

GALINIER, Jacques et MOLINIÉ, Antoinette. 2006. *Les Néo-indiens. Une religion du IIIème millénaire*. Paris : Odile Jacob.

GALINIER, Jacques. 2004. « Détruire pour conserver : notes sur l'imaginaire muséographique en Mésoamérique ». *Anthropologie et Sociétés* 28 (2) : 101- 119.

GELL, Alfred. 1998. *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.

GLOWCZEWSKI, Barbara. 2009. « Restitution de données anthropologiques en multimédia : défis pratiques, éthiques et scientifiques ». Dans *La mise à l'épreuve. Le transfert des connaissances scientifiques en questions*, dirigé par C. Albaladejo et al. : 69-85. Versailles: Editions Quæ.

GODBOUT, Jacques T. 2000. *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs. homo oeconomicus*. Montréal: Boréal/La Découverte.

GODELIER, Maurice. 2010 [1996]. *L'énigme du don*. Paris :Fayard.

GONSETH, Marc-Olivier. 1984. « Le miroir, le masque et l'écran ». Dans *Objets prétextes, objets manipulés*, dirigé par J. Hainard et R. Kaehr : 13-26. Neuchâtel : Musée d'Ethnographie de Neuchâtel.

GOODY, Jack. 1972. *The myth of the Bagre*. Oxford : Clarendon Press.

GOODY, Jack. 1977. « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre ». *L'Homme* 17(1) : 29-52.

GOULET, Jean-Guy. 1994. « Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains. Visions du monde et principes épistémologiques sous-jacents ». *Anthropologie et Sociétés* 18 (2) : 59-74.

GOULET, Jean-Guy A. 1998. *Ways of knowing. Experience, Knowledge, and Power among the Dene Tha*. Vancouver : UBC Press.

GOULET, Jean-Guy. 2004. « Une question éthique venue de l'autre monde : au-delà du Grand Partage entre nous et les autres ». *Anthropologie et Sociétés* 28 (1) : 109-126.

GOULET, Jean-Guy A. et HARVEY-TRIGOSO, Kim. 2005. « L'espérance passe de la forêt au milieu scolaire : clivage et continuité dans les valeurs entre générations de Dènès Tha ». *Recherches amérindiennes au Québec* 35 (3) : 71-84.

GOYON, Marie. 2005. *Dynamiques de transformation et de transmission d'un savoir-faire : le « travail aux piquants » des Amérindiens des Plaines de la Saskatchewan (Canada)*. Thèse de doctorat. Lyon : Université de Lyon.

GOYON, Marie. 2006. « La logique du lien dans l'art du « travail aux piquants » des Amérindiens des Prairies ». *Recherches amérindiennes au Québec* 36 (1) : 37-47.

GRAMSCI, Antonio. 1996. *Cahiers de prison. 5vol.* Paris : Gallimard.

HAIG-BROWN, Celia. 1988. *Resistance and renewal. Surviving the Indian Residential school.* Vancouver : Arsenal Pulp Press.

HALLOWELL, Alfred Irving. 1926. « Bear ceremonialism in the Northern hemisphere ». *American Anthropologist* 28 (1) : 1-175.

HALLOWELL, Alfred Irving. 1951. « Frank Gouldsmith Speck. 1881-1950 ». *American Anthropologist* 53 : 67-87.

HALLOWELL, Alfred Irving. 1971 [1942]. *The role of conjuring in Saulteaux society.* New-York: Octagon Books.

HALLOWELL, Alfred Irving. 1992. *The Ojibwa of Berens River, Manitoba. Ethnography into history.* Forth Worth : HBC College Publishers.

HALLOWELL, Alfred Irving. 2010. *Contribution to Ojibwe studies: Essays, 1934-1872.* Lincoln: University of Nebraska Press.

HARKIN, Michael E. 2005. « Object lessons: the question of cultural property in the age of repatriation ». *Journal de la Société des Américanistes* 91 (2): 9-29.

HARRISON *et al.* 1988. *Le souffle de l'esprit. Coutumes et traditions chez les Indiens d'Amérique.* Paris : Jean Picollec.

HASTRUP, Kirsten et ELSASS, Peter. 1990. « Anthropological Advocacy: A Contradiction in Terms? ». *Current Anthropology* 31 (3): 301-331.

HÉMOND, Aline. 1997. « Des amateros aux Nahuas du Haut-Balsas. Reformulations identitaires et territoriales d'une région indienne au Mexique ». Dans *Le territoire, lien ou frontière ?*, dirigé par J. Bonnemaïson, L. Cambrézy et L. Quinty-Bourgeois : 12p. Actes du colloque organisé par l'ORSTOM et la Faculté de Géographie-Paris-IV (2-4 octobre 1995).

HENDRY, Joy. 2005. *Reclaiming culture: indigenous people and self-representation*. New York: Palgrave Macmillan.

HENDRY, Joy. 2005. *Reclaiming culture: indigenous people and self-representation*. New York: Palgrave Macmillan.

HERON, John et REASON, Peter. 2001. « The practice of co-operative inquiry: Research with rather than on people ». Dans *Handbook of action research : participative inquiry and practice*, dirigé par P. Reason et H. Bradbury : 179-188. London: SAGE Publications.

HOBSBAWN, Eric J. et RANGER, Terence O. 2006. *L'invention de la tradition*. Paris: Éditions Amsterdam.

HOFMANN, Johanna. 1997. « Le tambour du pow-wow nord-américain: battement du cœur d'un peuple et rythme de sa spiritualité ». *Cahiers de musiques traditionnelles* 10 :249-272.

HOLMES, Douglas et MARCUS, George. 2008. « Collaboration today and the re-imagining of the classic scene of fieldwork encounter ». *Collaborative Anthropologies* (1): 81-101.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.

INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. New-York: Routledge.

INGOLD, Tim. 2012. « Culture, nature et environnement ». *Tracés* 22 : 169-187.

IRWIN, Lee. 2006. « Walking the Line: Pipe and Sweat Ceremonies in Prison ». *Nova Religio* 9 (3) : 39-60.

ISSENMAN, Betty K. 1997. *Sinews of survival : the living legacy of Inuit clothing*. Vancouver: UBC Press.

ISSENMAN, Betty et RANKIN, Catherine. 1988. *Ivalu : traditons du vêtement Inuit*. Montréal : Musée McCord d'histoire canadienne.

JACKNIS, Ira. 1996. « Repatriation as social Drama: The Kwakiutl Indians of British Columbia, 1922-1980 ». *American Indian Quarterly* 20 (2):274-286.

JACOBS, Jordan. 2009. "Repatriation and the Reconstruction of Identity". *Museum Anthropology* 32 (2): 83-98.

JANKOWSKI, Frédérique et LE MAREC, Joëlle. 2014. « Légitimation des savoirs environnementaux dans un programme de recherche participe au Sénégal ». *Natures Sciences Sociétés* 22 : 15-22.

JÉRÔME, Laurent. 2005. « Présentation. Jeunes autochtones, espaces et expressions d'affirmation ». *Recherches amérindiennes au Québec* 35 (3) : 3-6.

JÉRÔME, Laurent. 2008a. « "Faire (re)vivre l'Indien au coeur de l'enfant" : rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38 (2-3) : 45-54.

JÉRÔME, Laurent. 2008b. « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw ». *Anthropologie et Sociétés* 32 (3) : 179-196.

JÉRÔME, Laurent. 2010. *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone*. Thèse de doctorat. Québec : Université Laval.

JÉRÔME, Laurent. 2014. « Présentation : vues de l'autre, voix de l'objet dans les musées ». *Anthropologie et Sociétés* 38 (3) : 9-23.

JÉSUITES, 1972 : *Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la compagnie de jésus dans la Nouvelle-France, 1611-1672*. Montréal : Éditions du Jour, 6 tomes.

JÉSUITES, 1974. *Relations inédites de la Nouvelle-France (1672-1678) pour faire suite aux anciennes relations (1615-1672)*. Montréal : Elysée, 2 tomes.

JOHNSON, Greg. 2007. *Sacred claims : repatriation and living tradition*. Charlottesville: University of Virginia Press.

JOHNSON, Martha. 1992. *Lore. Capturing Traditional Environmental Knowledge*. Hay River: Dene Cultural Institute/ Ottawa: International Development Research Centre.

KAINE, Elisabeth. 2004. « Des expériences communautaires de mises en exposition en territoire inuit ». *Anthropologie et Sociétés* 28 (2) : 141-154.

KALM, Pehr. 1977. *Voyage de Pehr Kalm au Canada en 1749*. Montréal : Tisseyre

KARKLINS, Karlis. 1992. *Les parures de traite chez les peuples autochtones du Canada. Un ouvrage de référence*. Ottawa : Ministre des Approvisionnement et Services Canada.

KAUFMANN, Jean Claude. 1997. « Le monde social des objets ». *Sociétés Contemporaines* 27: 111-125.

KEILLOR, Elaine. 1985. « Les tambours des Athapascans du Nord ». *Recherches amérindiennes au Québec* 15 (4) : 43-52.

KILLION, Thomas. 2007. *Opening Archaeology: Repatriation's Impact on Contemporary Research and Practice*. Santa Fe: School for Advanced Research Press

KLEIN, Barrett A. 2003. « Par for the palette : Insects and arachnids as art media ». Dans *Les 'insectes' dans la tradition orale*, dirigé par E. Motte-Florac, et J. Thomas : 175-197. Paris : SELAF.

KOPYTOFF, Igor. 1986. « The cultural biography of things: commoditization as process ». Dans *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, dirigé par A. Appadurai : 64-95. Cambridge : Cambridge University Press.

KOVACH, Margaret E. 2010. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts*. Toronto: University of Toronto Press.

KRAMER, Jennifer. 2004. «Figurative repatriation: First Nations 'artist-warriors' recover, reclaim, and return cultural property through self-definition ». *Journal of material culture* 9 (2): 161-182.

KRAWLL, Marcia. 1994. « Comprendre le rôle de la guérison dans les collectivités autochtones ». Ottawa : Solliciteur général du Canada.

KREPS, Christina F. 2003. *Liberating culture: Cross-cultural perspectives on museums, curation, and heritage preservation*. New York: Routledge Press.

KRMPOTICH, Cara. 2010. « Remembering and repatriation: The production of kinship, memory and respect ». *Journal of Material Culture* (15): 157-179.

KRMPOTICH, Cara. 2011. « Repatriation and the generation of material culture ». *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying* 16 (2):145-160.

KRMPOTICH, Cara. 2012. « Post-Colonial or Pre-Colonial: Indigenous Values and Repatriation ». Dans *Anthropologists, Indigenous Scholars, and the Research Encounter: Seeking Bridges Towards Mutual Respect*, dirigé par J. Hendry and L. Fitznor : 162-170. London/New York: Routledge.

Krmpotich, Cara. 2014. *The Force of Family: Repatriation, Kinship, and Memory on Haida Gwaii*. Toronto: University of Toronto Press.

LABERGE, Marc. 2010. *Affiquets, matachias et vermillon. Ethnographie illustrée des Algonquiens du nord-est de l'Amérique aux XVIème, XVIIème et XVIIIème siècles*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

LACASSE, Jean-Paul. 1996. « Le territoire dans l'univers innu d'aujourd'hui ». *Cahiers de géographie du Québec* 40 (110) : 185-204.

LAPLANTE, Louise et MAILHOT, José. 1972. « Essai d'analyse d'un chant montagnais ». *Recherches amérindiennes au Québec* 2(2) : 2-19.

LASSITER Luke E. 1998. *The Power of Kiowa Songs: A Collaborative Ethnography*. Tucson : University of Arizona Press.

LAUGRAND, Frédéric et DELAGE, Denys. 2008. « Introduction: traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38 : 3-12.

LAUGRAND, Frédéric et OOSTEN, Jarich. 2008. « De menus objets pour une grande cause. Le rapatriement des miniatures chez les Inuit ». *Cahiers du CIÉRA* (2) : 49-67.

LAUGRAND, Frédéric et OOSTEN, Jarich. 2012 : « Maîtres de la vie et de la mort. La grandeur des 'petites bêtes' du Grand Nord ». *L'Homme* 47(1) : 54-75.

LAURENDEAU, Géraldine. 2011. *Usages des plantes par les Pekuakamiulnuatsh. Étude sur la transmission des savoirs dans la communauté ilnu de Mashteuiatsh*. Mémoire de maîtrise. Québec : Université Laval.

LAURENDEAU, Géraldine. 2012. « Arts and the re-appropriation of culture in native societies in Quebec, Canada: The production of "n'teishkan", a documentary film about traditional knowledge ». *International Journal of the Arts in Society* 6 (6) : 247-264.

LAVOIE, Kathia. 1999. *Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relations intergénérationnelles chez les Wemotaci Iriniwok (Haute-Mauricie)*. Mémoire de Maîtrise. Québec : Université Laval.

LE BRAS, Yvon. 1994. *L'Amérindien dans les Relations du père Paul Lejeune (1632-1641)*. Québec : Editions Huit.

LE JEUNE, Paul. 1973. *Le Missionnaire, l'apostat, le sorcier. Relation de 1634 de Paul Lejeune*. Éd. critique par Guy Lafèche. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

LE JEUNE, Paul. 2009. *Un français au « Royaume des bestes sauvages »*. Montréal : Lux Editions.

LE MAREC, Joëlle. 2002. « Situations de communication dans la pratique de recherche : du terrain aux composites ». *Études de communication* 25 : 2-17.

LEACOCK, Eleanor. 1954. « The Montagnais « Hunting Territory » and the Fur Trade ». *American Anthropological Association*, 56 (5) : 1-60.

LEACOCK, Eleanor. 1986. « The Montagnais-Naskapi of the Labrador Peninsula ». Dans *Native Peoples : the Canadian Experience*, dirigé par R.B. Morrison et C.R. Wilson : 140-171. Toronto : McLelland et Stewart.

LEFEBVRE, Renald. 2003. *Régime alimentaire de la ouananiche (Salmo salar) du lac Saint-Jean (1997-2002)*. Saguenay : Direction de l'aménagement de la faune du Saguenay-Lac-Saint-Jean.

LENCLUD, Gérard, 1987. « La tradition n'est plus ce qu'elle était ». *Terrain* 9 : 110-123.

LESCARBOT, Marc. 1611. *Histoire de la Nouvelle-France*. Paris : Jean Millot.

LÉVESQUE, Carole. 1976. *La culture matérielle des Indiens du Québec : une étude de raquettes, mocassins et toboggans*. Ottawa : Musées nationaux du Canada.

LOBO, Susan et TALBOT, Steve. 2001. *Native American Voices*. Upper Saddle River : Prentice-Hall.

LOSONCZY, Anne-Marie. 1999. « Le patrimoine de l'oubli : le "parc-musée des Statues" de Budapest ». *Ethnologie française* 29 (3) : 445-452.

MAILHOT, José. 1971. « Le maître du poisson chez les Montagnais-Naskapi: mouche à chevreuil ou tortue peinte? ». *Recherches Amérindiennes au Québec* 50 : 51-55.

MAILHOT, José. 1975. *Standardisation de l'orthographe montagnaise, Rapport préliminaire*, Chicoutimi : Université du Québec à Chicoutimi.

MAILHOT, José et LESCOP, Kateri. 1977. *Lexique Montagnais-Français du dialecte de Schefferville, Sept-Iles et Maliotenam (Côte nord)*. Québec : Ministère des affaires culturelles. Direction générale du patrimoine.

MARIENSTRAS, Elise. 1993. « Nation et religion aux États-Unis ». *Archives de sciences sociales des religions* 83 (1) : 11-24.

MARTIN, Pierre. 1991. *Le Montagnais. Langue Algonquienne du Québec*. Paris : Peeters.

MARTIN, Thibault et CAPITAINÉ, Brieg. 2005. « Comment flirter avec la modernité pour conforter son identité : projet éducatif d'une communauté métisse au Manitoba ». *Recherches amérindiennes au Québec* 35 (3) : 49-58.

MASSON, A. 1840. « Acoustique. Chapitre 5. Des instruments de musique ». Dans *L'institut. Journal général des sociétés et travaux scientifiques de la France et de l'étranger* 1 (8) : 69-71.

MATHIEU, Jacques. « L'objet et ses contextes ». *Bulletin d'histoire de la culture matérielle* 26 : 7-18.

MATTHEWS, Maureen. 2014. « Repatriation agency: animacy, personhood and agency in the repatriation of Ojibwe artifact ». Dans *Museums and restitution: New practices, new approaches*, dirigé par L. Tythacott et A. Kostas: 121-139. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing.

MATTHEWS, Maureen. 2016. *Naamiwan's drum : the story of a contested repatriation of Anishinaabe artefacts*. Toronto: University of Toronto Press.

MAUSS, Marcel. 2003 [1950]. *Sociologie et Anthropologie*. Paris : PUF.

MAUZÉ, Marie. 1999. « Un patrimoine, deux musées: la restitution de la Potlatch collection ». *Ethnologie française* 29 (3): 419-430.

MAUZÉ, Marie. 2008. « Objet retrouvé, objet rendu. Un cas de restitution exemplaire ». *Cahiers du CIÉRA* (2) : 67-79.

MAUZÉ, Marie. 2010. « Domestic and international repatriation – Returning artifacts to First Nations communities in Canada ». *Zeitschrift für Kanada-Studien* 30 (2): 87-101.

MAUZÉ, Marie et ROSTKOWSKI, Joëlle. 2004. « A new kid on the block. Le National Museum of the American Indian ». *Journal de la Société des Américanistes* 90 (2) : 115-128.

MAUZÉ, Marie, and ROSTKOWKI Joëlle. 2007. « Des objets qui parlent, dansent et mangent. Nouvelles perspectives muséales: statut et sacralisation des objets ». *Recherches amérindiennes au Québec* 37 (1): 94-96.

MITCHELL, Forest L. et LASSWELL, James. 2005. *A Dazzle of Dragonflies*. College Station : Texas A&M University Press.

MORRIS, K. 1994. « Consultation: an ongoing process. An interview with George Horse Capture ». *News and Notes of the American Indian Ritual Object Repatriation Foundation* 1 (2): 1-3.

NATIONS UNIES, 2007. *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* [En ligne: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf].

NIEZEN, Ronald. 2000. « Recongnizing indigenism: Canadian unity and the International Movement of Indigenous Peoples ». *Comparative Studies in Society and History* 42 (1) : 119-148.

NORA, Pierre. 1992 [1994]. *Lieux de mémoire, 3 T.* Paris : Gallimard.

OWSLEY, Douglas W. et JANTZ, Richard L. (dir.). 2014. *Kennewick Man. The Scientific Investigation of an Ancient American Skeleton*. College Station : Texas A&M University Press.

PAQUETTE, Jonathan, 2012. « Expertise et patrimoine autochtone : hybridation des savoirs et évolutions récentes des pratiques patrimoniales en Nouvelle-Zélande ». *Éthique publique* 14 (1) : 1-13.

PEERS, Laura et BROWN, Alison. 2003. *Museums and Source Communities. A Routledge Reader*. New York: Routledge.

PEKUAKAMIULNUATSH TAKUHIKAN. 2005. *Politique d'affirmation culturelle des Pekuakamiulnuatsh*. Commission consultative sur la culture. Mashteuiatsh : Conseil des Montagnais du Lac-St-Jean.

PELLETIER, Annie. 2012. *Espaces spirituels de Mashteuiatsh : Lecture d'un paysage culturel ilnu*. Mémoire de maîtrise. Québec : Université Laval.

PEMBERTON, Robert W. 2003. « Persistence and Change in traditional Uses of Insects in contemporary East Asian Cultures ». Dans *Les 'insectes' dans la tradition orale*, dirigé par E. Motte-Florac, et J. Thomas : 139-155. Paris : SELAF.

PENNEY, David W. 1998. *Arts des Indiens d'Amérique du Nord*. Paris : Terrail.

PHILLIPS, Ruth B. 2003. « Community collaboration in exhibitions: toward a dialogic paradigm ». Dans *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*, dirigé par P. Laura et A. Brown : 155-171. New York: Routledge.

PHILLIPS, Ruth B. 2011. *Museum pieces: toward the indigenization of Canadian museums*. Montréal-Ithaca : McGill-Queen's University Press.

PILON, Jean-Guy et LAGACÉ, Denise 1998 : *Les Odonates du Québec*. Chicoutimi : Entomofaune du Québec.

PODOLINSKY-WEBBER, Alika. 1966. *The Art of the Montagnais-Naskapi*. Thèse de doctorat. Toronto: University of Toronto.

POIRIER, Sylvie (dir.). 1994. Rêver la culture. *Anthropologie et Sociétés*, 18 (2).

POIRIER, Sylvie. 2004. « La (dé)politisation de la culture ? Réflexions sur un concept pluriel ». *Anthropologie et Sociétés* 28 (1) : 7-21.

POIRIER, Sylvie. 2009. « Pratiques et stratégies de résistance et d'affirmation en milieu autochtone contemporain : une analyse comparative d'exemples canadiens et australiens ». Dans *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, dirigé par N. Gagné, T. Martin et M. Salaün : 331-351. Québec : Les Presses de l'Université Laval.

POSEY, Darrell A. 1978. « Ethnoentomological Survey of Amerind Groups in Lowland Latin America ». *The Florida Entomologist* 61 (4) : 225-229.

POUILLON, Jean. 1975. « Tradition : transmission ou reconstruction ». Dans *Fétiches sans fétichisme*, de J. Pouillon : 155-173. Paris : Maspero.

POUILLON, Jean. 1991. « Tradition ». Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dirigé par P. Bonte et M. Isard: 710-712. Paris: PUF.

POULOT, Dominique. 2001. *Patrimoine et musées. L'institution de la culture*. Paris: Hachette.

PRATT, Mary L. 1991. The Arts of the Contact Zone". *Profession* 91 : 33–40.

PRATT, Louise. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.

PRESTON, Richard J. 1975. « A survey of ethnographic approaches to the Eastern Cree-Montagnais-Naskapi ». *La Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie* 12 (3) : 267-277.

PRESTON, Richard J. 2002 [1975]. *Cree narrative: Expressing the personal meaning of events*. Montréal/Kingstone: McGill/Queen's University Press.

PRICE, Sally. 2011. *Au musée des illusions. Le rendez-vous manqué du Quai Branly*. Paris : Denoël.

PULLA, Siomonn. 2006. *Anthropological advocacy? Frank Speck and the mapping of Aboriginal territoriality in eastern Canada, 1900-1950*. Thèse de doctorat. Ottawa : Université de Carleton.

PULLA, Siomonn. 2008. « “Would you believe that, Dr. Speck?” Frank Speck and The Redman's Appeal for justice ». *Ethnohistory* 55(2) : 183-201.

RANDA, Vladimir. 2003. « Ces ‘bestioles’ qui nous hantent : représentations et attitudes à l'égard des insectes chez les Inuit canadiens ». Dans *Les ‘insectes’ dans la tradition orale*, dirigé par E. Motte-Florac, et J. Thomas : 449-465. Paris : SELAF.

RAPPAPORT, Joann. 2008. « Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation ». *Collaborative Anthropologies* (1): 1-31.

RASMUSSEN, Morten et al. 2015. « The ancestry and affiliations of Kennewick Man ». *Nature* 523: 455-458.

RATELLE, Maurice. 1987. *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours*. Québec : Ministère de l'énergie et des ressources.

Robbins, Helen A. 2014. « In consideration of restitution: Understanding and transcending the limits of repatriation under the Native American Graves Protection Act (NAGPRA) ». Dans *Museums and restitution: New practices, new approaches*, dirigé par L. Tythacott et A. Kostas: 105-121. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing.

ROGERS, Edward S. 1967. *The material culture of the Mistassini*. Ottawa: National Museum of Canada 218.

ROSOFF, Nancy B. 2003. « Integrating Native views into museum procedures: hope and practice at the National Museum of the American Indian ». Dans *Museums and Source Communities: A Routledge Reader*, dirigé par L. Peers et A. Brown : 72-81. New York: Routledge.

ROUÉ, Marie. 1976. *Le vêtement des Lapons de Kautokeino*. Thèse de 3ème cycle. Paris : micro-édition de l'Institut d'Ethnologie.

ROUÉ, Marie. 2002. « Anthropologie du vêtement. De la sémiologie à l'ethnoscience chez les Samis et les rockers parisiens ». *Bulletin d'histoire politique* 10 (2) : 47-57.

ROUÉ, Marie. 2004. « Les trois scènes de la Confédération crie à Chisasibi (Baie James). Réunion politique, lieu de mémoire et naissance d'un musée ». *Anthropologie et Sociétés* 28 (2) : 121-139.

ROUÉ, Marie. 2006. « Guérir de l'école par le retour à la terre. Les aînés Cris au secours de la génération perdue ». *Revue internationale des Sciences Sociales* 187 : 19-28.

ROUÉ, Marie. 2007. « Premiers pas dans le monde chez les Indiens Cris ». Dans *Du soin au rite dans l'enfance*, dirigé par D. Bonnet et al. 167-181. Paris : ERES.

ROUÉ, Marie et NAKASHIMA, Douglas. 2002. « Des savoirs " traditionnels " pour évaluer les impacts environnementaux du développement moderne et occidental ». *Revue internationale des sciences sociales* 173 : 377-387.

ROUSSEAU, Jacques. 1956. « L'origine du motif de la double courbe dans l'art algonkin ». *Anthropologica* 2 : 218-221.

ROWLEY, Susan et HAUSLER, Kristin. 2008. « The journey home: a case study in proactive repatriation ». Dans *UTIMUT: Past heritage--Future partnerships: discussions on repatriation in the 21st century*, dirigé par G. Mille et J. Dahl : 108-116. Copenhague: IWGIA.

SABAH, Caroline (dir.). 2004. *Des insectes et des hommes. Ethnoentomologie*. Lyon : EMCC.

SAGANASH, Diom Roméo. 2005. « Les pensionnats pour autochtones, outils d'assimilation. Un héritage honteux ». Dans *Le devoir de mémoire et les politiques du pardon*, dirigé par M. Labelle, G. Leroux et R. Antonius : 85-101. Québec : PUQ.

SAÏD, Edward. 1994. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris : Le Seuil.

SAÏD, Edward. 2000. *Culture et impérialisme*. Paris : Fayard.

SAMSON, Colin. 2004. « 'We live this experience'. Ontological insecurity and the colonial domination of the Innu People of Northern Labrador ». Dans *Figured Worlds. Ontological obstacles in intercultural relations*, dirigé par J. Clammer, S. Poirier et E. Schwimmer : 151-189. Toronto : University of Toronto Press.

SANBORN, Andrea. 2009. « The reunification of the Kwakwaka'wakw mask with its cultural soul ». *Museum International* 61 (1-2): 81-86.

SAUVAGE, Suzanne (dir.). 2013. *Porter son identité. La collection Premier Peuples*. Montréal : Musée McCord.

SAVARD, Rémi. 1971. *Carcajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi*. Québec : Éditeur officiel du Québec.

SAVARD, Rémi. 2004. *La Forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Édition du Boréal.

SCHAEPE, David et HERB, Joe. 2006. *Stone T'ixwela'tsa Repatriation Report and Supplement Report 1*. Chilliwack: Sto:lo Research and Resource Management Centre.

SCOTT, Colin. 1989. « Ideology of reciprocity between the James Bay Cree and Whiteman State ». Dans *Outwitting the State*, dirigé par P. Skalnik : 81-108. New-Jersey: Transaction Publishers.

SERFATY-GARZON, Perla. 2003. « L'appropriation ». Dans *Dictionnaire critique de l'habitat et du logement*, dirigé par M. Segaud, J. Brun et J.C. Driant 27-30. Paris : Armand Colin.

SHELTON, Anthony et HOUTMAN, Gustaaf. 2009. « Negotiating new visions: An interview with Anthony Shelton by Gustaaf Houtman ». *Anthropology Today* 25 (6): 7-13

SILLITOE, Paul et MARZANO, Mariella. 2008. « Future of indigenous knowledge research in development ». *Futures* 41: 13-23.

SILVY, Antoine. 1974. *Dictionnaire Montagnais-Français (1678-1684)*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

SIMARD, Jean-Jacques. 1980. *Monographie sur la population autochtone du Saguenay-Lac-Saint-Jean, du Royaume du Saguenay à la Pointe-Bleue*. Québec : Laboratoire des Recherches Sociologiques de l'Université Laval.

SIMARD, Robert. 1979. *Les Postes de traite français au Saguenay*. Communication présentée par Robert Simard, archéologue, Université du Québec à Chicoutimi. 11 et 12 mai 1979 (Centre d'archives de la Société d'histoire et d'archéologie de Mashteuiatsh).

SIMPSON, Moira G. 2001. *Making representations: museums in the post-colonial era*. London-New York: Routledge.

SIMPSON, Moira G. 2009. « Museums and restorative justice: heritage, repatriation and cultural education ». *Museum International* 61 (1-2): 121-129.

SIMPSON, Moira. G. 2008. « Indigenous heritage and repatriation. A stimulus for cultural renewal ». Dans *UTIMUT: Past heritage--Future partnerships: discussions on repatriation in the 21st century*, dirigé par M. Gabriel et J. Dahl : 64-78. Copenhage : IWGIA .

SKINNER, Alanson. 1911. « Note on the Eastern Cree and Northern Saulteaux ». *Anthropological papers of the American Museum of Natural History* 9 (1) : 7-177.

SKRYDSTRUP, Martin. 2010. « What might an anthropology of cultural property look like ? ». Dans *The Long Way Home: The Meaning and Values of Repatriation*, dirigé par P. Turnbull et M. Pickering : 59-82. Oxford/New York: Berghahn Books.

SMITH, Laurajane, 2006. *The Uses of Heritage*. London : Routledge.

SMITHSONIAN, National Museum of the American Indian. 2014. *Repatriation Policy*. [En ligne: <http://nmai.si.edu/sites/1/files/pdf/repatriation/NMAI-RepatriationPolicy-2014.pdf>], dernière consultation 04/2017.

SPECK, Frank G. 1914. « The double curve motive in northeastern Algonkian art ». *Memoir of the Canada Department of Mines Geological Survey* 42 : 1-17.

SPECK, Frank G. 1915. « The Family Hunting Band as the Basis of Algonkian Social Organization ». *American Anthropologist* 17 (2) : 289-305.

SPECK, Frank G. 1923. « Mistassini Hunting Territories in the Labrador Peninsula ». *American Anthropologist* 25 (4) : 452-471.

SPECK, Frank G. 1927. «Family Hunting Territories of the Lake St. John Montagnais and Neighboring Bands». *Anthropos* 22 (3-4) : 387-403.

SPECK, Frank G. 1930. « Mistassini Notes ». *Indian Notes and Monographs* 7 (4) : 510-457.

SPECK, Frank G. 1931. « Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula ». *American Anthropologist* 33 (4): 557-600.

SPECK, Frank G. 1937: « Montagnais art in birch bark, a circumpolar trait ». *Indian Notes and Monographs* 2 : 47-57.

SPECK, Frank G. 2011 [1935]. *Naskapi. Les chasseurs sauvages de la péninsule du Labrador*. Saint-Juery : Effix et Découverte.

SPECK, Frank G. et HEYE, Georges G. 1921. « Hunting charms of the Montagnais and the Mistassini ». *Indian Notes* : 1-19.

SPIVAK, Gayatri, 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York : Methuen.

STANLEY, Nick. 2007. *The future of Indigenous Museums: Perspectives from the Southwest Pacific*. New York: Berghahn Books.

TANNER, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals. Religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. Londres : Hurst.

TANNER, Adrian. 2004. « The Cosmology of Nature, culture divergence, and metaphysics of community healing ». Dans *Figured Worlds. Ontological obstacles in intercultural relations*, dirigé par J. Clammer, S. Poirier et E. Schwimmer : 189-225. Toronto : University of Toronto Press.

TAYLOR, Anne-Christine et BERGER, Laurent. 2008. *Des collections anatomiques aux objets de culte : conservation et exposition des restes humains dans les musées*. Symposium international. Paris : Quai Branly.

THEVENOT, Laurent. 1994. « Le régime de familiarité. Des choses en personne ». *Genèse* 17 : 72-101.

THOMPSON, Judy. 1987. « “No little variety in ornament”: Northern Athapaskan artistic traditions ». Dans *The spirit sings: artistic traditions of Canada’s First People*, dirigé par J. Harrison : 133-168. Toronto: McClelland et Stewart.

THOMPSON, Judy. 1987. *From the land: two hundred years of Dene clothing*. Gatineau : Musée canadien des civilisations.

THOMPSON, Judy. 2013. *Women’s work, women’s art: nineteenth century northern Athapaskan clothing*. Gatineau: Musée canadien des civilisations.

Thornton, Russell. 2002. « Repatriation as healing the wounds of the trauma of history: cases of Native Americans in the United States of America ». Dans *The dead and their possessions: repatriation in principle, policy, and practice*, dirigé par C. Fforde, J. Hubert et P. Turnbull : 17-25. London; New York: Routledge.

THWAITES, Reuben G. (dir). 1896-1901. *The Jesuit Relations and Allied Documents*. Cleveland : Burrows Brothers, 73 vol.

TISSERON, Serge. 1999. *Comment l’esprit vient aux objets*. Paris : Aubier.

TOLEDO, Victor M. 1992. « What is Ethnoecology? Origins, scope and implications of a rising discipline ». *Ethnoecologica* 1(1) : 5–21.

TUHIWAI SMITH, Linda. 1999. *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. London/New York: Zed Books.

TURGEON, Laurier. 2004. « L'appropriation et la désappropriation des objets ». *Revue d'histoire de la culture matérielle* 59 : 1-7.

TURNER, Lucien M. 1979 [1894]. *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*. Washington : Coméditex.

TYTHACOTT, Louise et ARVANITIS Kostas (eds.). 2014. *Museums and restitution: New practices, new approaches*. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing.

UNESCO. 2003. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*.

UNESCO.1972. *Convention concernant la protection du patrimoine mondial culturel et naturel*.

VANSTONE, James W. 1982. *The Speck collection of Montagnais material culture from the lower St-Lawrence drainage*. Chicago : Field Museum of Natural History.

VINCENT, Sylvie. 1973. « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3 (1-2) : 69-83.

VINCENT, Sylvie. 1976. « Les bonnes et les mauvaises alliances ». *Recherches amérindiennes au Québec* 6 (1) : 22-35.

VINCENT, Sylvie. 1982. « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger ? ». *Cahiers de Clio* 71 :5-26.

VINCENT, Sylvie. 1991. « La présence des gens du large dans la version Montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés* 15 (1):125-143.

VINCENT, Sylvie. 2009. « Se dire innu hier et aujourd'hui : l'identité est-elle territoriale ? ». Dans *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, dirigé par N. Gagné, T. Martin et M. Salaün : 261-275, Québec : Les Presses de l'Université Laval.

VINCENT, Sylvie. 2013. « La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé ». Dans *Les Autochtones et le Québec : des premiers contacts au Plan Nord*, dirigé par A. Beaulieu, S. Gervais et M. Papillon : 75-91. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

WALDRAM, James B. 1997. *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough: Broadview Press.

WATKINS, Joe. 2006. *Sacred sites and repatriation*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.

WESLEY-ESQUIMAUX, Cynthia et SMOLEWSKI, Magdalena. (2004). *Historic Trauma and Aboriginal Healing*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation.

WEST, Susie. 2010. *Understanding heritage in practice*. Manchester: Manchester University Press in association with the Open University.

WHITEHEAD, Ruth H. 1980. *Elitekey : Micmac material culture from 1600 AD to the present*. Halifax : Nova Scotia museum.

WHITTAM, Julian. 2015. « "In a good way": Repatriation, community and development in Kitigan Zibi ». *Anthropologica* 57 (2): 501-509.

WISSLER, Clark, 1907. « Some protective Designs of the Dakota ». *Anthropological Papers of American Museum of Natural History* 1 : 21-53.

WONU VEYS, Fanny. 2013. « Préserver pour la postérité : des anciens de l'ethnie Bundjalung au musée national d'ethnologie des Pays-Bas ». *Journal de la Société des océanistes*, 1 (136-137) : 63-76.

ZONABEND, Françoise. 1994. « De l'objet et de sa restitution en anthropologie ». *Gradhiva* 16 : 3-14.

ZORGDRAGER, Nellejet. 1997. « Saami clothing and saami identity ». Dans *Braving the cold. Continuity and change in Artic clothing*, dirigé par C. Buijs et J. Oosten: 131-149. Leiden: Research School CNWS.

Table des figures

Figure 1. Teuhikan NMAI n°137014.000. Photo Marie-Ange Raphaël.....	36
Figure 2. Nimapan NMAI n°101477.000. Photo Myriam-Uapukuniss Duschsne	37
Figure 3. Manteau NMAI n° n°146930.00. Photo Gabrielle Paul	38
Figure 4. Musée amérindien de Mashteuiatsh, Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh.....	62
Figure 5. Exposition permanente. Gauche : Section « Fiers de notre héritage ». Droite : Section « L'affirmation de ses choix ». Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh	63
Figure 6. L'école Kassinu Mamu	64
Figure 7. Campements sur le site Uashassihstsh. Photos C. Delamour, 2014	67
Figure 8. Campements automnal (à gauche) et hivernal (à droite) des Sorties en territoire. Photos C. Delamour, 2014/2015	72
Figure 9. Ateliers de confection de mitaines (à gauche) et de couteau-croches (à droite). Photos C. Delamour, 2015.....	74
Figure 10. Les jeunes transmetteurs qui expliquent aux enfants de la garderie à reconnaître les différents arbres (à gauche) et les traces de pattes animales (à droite). Photos C. Delamour, 2014	77
Figure 11. Ateliers avec les jeunes de Kassinu Mamu. Photos Marie-Eve Vanier, 2013.....	82
Figure 12. Exemples de posters. À droite, celui de Dexter-Dube Dominique. À gauche, celui de Simon Buissière-Launière. Réalisation Véronique Archambault-Gendron	84
Figure 13. Poster de Myriam-Uapukuniss Duchesne	107
Figure 14. Nimapan NMAI n°101475.000. 1920. Lanières : 135 cm. Bande frontale : 22 cm par 2.5 cm. 109	
Figure 15. Nimapan NMAI n° 101476.000. 1920. Lanières : 175 cm de long ; Bande frontale: 27 cm par 7 cm	109
Figure 16. Nimapan NMAI n°101477.000. 1920. Lanières : 71 cm de long; Bande frontale: 31 par 6 cm 111	
Figure 17. Bande frontale d'écorce de bouleau. NMAI n°101409.000	114
Figure 18. Courroie de portage simple. NMAI n° 153293.000	114
Figure 19. Bande d'écorce utilisée en cas de besoin en dessous d'une lanière de cuir. Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh n°1991.28.....	114
Figure 20. Courroie à bande frontale. NMAI n° 101476.000	115
Figure 21. Courroie à bande frontale. NMAI n°28954.000	115
Figure 22. Port du bagage avec une courroie à bande frontale. Photo C. Delamour, 2016	117
Figure 23. Courroie de portage de canot. Photo Thomas et Louise Siméon.....	118
Figure 24. Simon Buissière-Launière portant un canot, 2016. Photo C. Delamour	118
Figure 25. Schéma: canot 16 pieds et accroches de la courroie de portage. Thomas Siméon.....	118
Figure 26. La bosse du canot. « Montagnais de Bersimis » [Innu de Pessamit], garçon de Xavier, et sa « bosse du canot ». Photo Paul Provencher.-1942. BANQ, Négatif n&b sur acétate ; 6 x 6 cm.	119
Figure 27. À gauche : Courroie à fixer au septum de l'animal. Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh n°1977.29	124
Figure 28. Pipes pour faire fumer l'ours. NMAI n°028889.000	126
Figure 29. À gauche, parties génitales de l'original surélevées dans un arbre. À droite, panse de l'animal recouverte de sapinage. Photos C. Delamour, 2014.....	132

Figure 30. Gordon Moar qui explique aux touristes comment utiliser son grattoir sur une peau tendue. Photo C. Delamour, 2014	138
Figure 31. Bonnet innu. Collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh	149
Figure 32. La tête de l'outarde est tenue à une corde par un adulte qui tire dessus pour la faire tomber. Photo tirée du film « Kapatatau : prenons le portage ».....	150
Figure 33. Le petit chasseur tire l'outarde jusqu'à la tente. Photo tirée du film « Kapatatau : prenons le portage »	151
Figure 34. Le petit chasseur partage la bannique aux membres de sa famille. Photo tirée du film « Kapatatau : prenons le portage ».....	152
Figure 35. Nimapan de Uanish Raphaël.	152
Figure 36. Course de canot. Photo C. Delamour, 2016	156
Figure 37. Portage de vitesse. Photo C. Delamour, 2016.....	156
Figure 38. Stacy Bossum, gagnant 2016 du concours d'endurance. Photo C. Delamour, 2016	157
Figure 39. Poster de Gabrielle Paul	163
Figure 40. Manteau NMAI N° 146930.00. Photos Gabrielle Paul.....	165
Figure 41. Motifs du manteau NMAI N° 146930.00. Photo C. Delamour	166
Figure 42. À gauche, Luc Siméon (N14801). À gauche, René Basile (N14807). Photos Frederic Johnson. NMAI photoservice.....	167
Figure 43. Luc Siméon. De gauche à droite NMAI N14802, N14803, N14804, N14806. Photos Frederic Johnson. NMAI photoservice	168
Figure 44. René Basile. NMAI N14807. Photo Frederic Johnson. NMAI photoservice	169
Figure 45. « Sous-chef Tanana ». (Thompson 2013 : 177)	182
Figure 46. Grand chef Maurice Bastien, photographie par J.E. Livernois, Québec, vers 1880. (Karklins 1992 : 67).....	183
Figure 47. Motif en double courbe. Photo C. Delamour	185
Figure 48. À gauche : Naiade de l'æschne printanière (Æshnidæ : Basiaeschna janata). Longueur : 3 à 4 cm. Photo Michel Savard. À droite : Exuvie de la macromie brune (Macromiidæ : Didymops transversa). Longueur : 2,5 à 3,0 cm. Photo Lise Chiricota.	189
Figure 49. Ornaments de vêtement NMAI n°118108.000	189
Figure 50. Manteau du Field Museum n°176392.000. Photos Véronique La Perrière	190
Figure 51. La mouche noire illustrée par Speck (2011 : 118)	198
Figure 52. Gislain Picard, Chef innu de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador. 207	
Figure 53. « Awuinanch », Gaufrage de Thomas Siméon, 1996.....	211
Figure 54. Sac à tabac de Thomas Siméon. Peau de loup marin et perlé d'un motif de ouananiche. Photo C. Delamour, 2016.....	212
Figure 55. À gauche et au milieu : prototypes de libellule en amazonite. À droite : motif d'une naïade sur un pendentif en catlinite. Réalisations Thomas Siméon. Photos C. Delamour, 2016.....	212
Figure 56. À gauche : patrons de libellules. À droite : pendentifs de boucle d'oreilles en nikel silver et perle d'amazonite. Réalisations Thomas Siméon. Photos C. Delamour, 2016	213
Figure 57. « Thiskuemelnu ». Gaufrage, Thomas Siméon, 1996.....	214
Figure 58. Pendentifs de boucles d'oreilles, motif de Tishkuemilnu. Réalisation Thomas Siméon. Photo C. Delamour, 2016.....	215
Figure 59. Poster de Marie-Ange Raphaël	217
Figure 60. Teuehikan NMAI n° 101761.000	219

Figure 61. Teuhikan à une « face ». Alexandre McKenzie, dans le film de Lamothe 1983 « Mémoire Battante » : 0.37min.....	220
Figure 62. Teuehikan à deux « faces ». Photo C. Delamour, 2015.....	220
Figure 63. Teuehikan NMAI n°028900.000	221
Figure 64. Teuehikan NMAI n°137014.000	221
Figure 65. À gauche, Planche IX (Speck 2011 : 93). À droite, Teuehikan 028900.000	223
Figure 66. À gauche, Planche X, Speck 2011 : 94. À droite, Teuehikan NMAI n°137014.000	224
Figure 67. Shishikun. En haut : NMAI n°028961.000. En bas : NMAI N°028900.000_A.....	227
Figure 68. Teuehikan réalisé par Gérard Siméon, Musée canadien de l’histoire, n°2001.39.1	240
Figure 69. Etirement de la peau sur le cadre en bois. Jean-Baptiste Bellefleur, Innu de Unaman-shipu : http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/outil/detail/43/44	245
Figure 70. Jean-Baptiste Bellefleur, Innu de Unaman-shipu ; http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/outil/detail/43/44	246
Figure 71. Installation du résonateur. Jean-Baptiste Bellefleur, Innu de Unaman-shipu ; http://www.nametauinnu.ca/fr/culture/outil/detail/43/44	246
Figure 72. Osselets NMAI n°169780.000.....	247
Figure 73. Schéma des parties d'une plume	247
Figure 74. Tambour en bois plié haida	248
Figure 75. Qilaut inuit.....	248
Figure 76. Charles Api Bellefleur qui joue du teuehikan. Photos C. Delamour, 2015	249
Figure 77. Enveloppe à teuehikan, collection du Musée amérindien de Mashteuiatsh, 1991.136.3	249
Figure 78. À droite, drum de Pow-wow. À gauche, le groupe Eastern Sound de Mashteuiatsh. Photo C. Delamour, 2015.....	266

Table des cartes

Carte 1. Les 11 Nations autochtones au Québec, Affaires Indiennes et du Nord Canada	14
Carte 2. Région actuelle du Saguenay-Lac-St-Jean. Réalisation Véronique Archambault-Gendron.....	49
Carte 3. Lieux de rassemblement et de sédentarisation des Innuatsh. Réalisation Véronique Archambault-Gendron.....	52
Carte 4. La communauté de Mashteuiatsh et son territoire. Préparée par le PekuakamiInnuatsh Takuhikan, 2002	57
Carte 5. Les Eeyou (Cris) du Lac Mistassini et les Innuatsh du Lac Pekuakami. Réalisation Véronique Archambault-Gendron	141
Carte 6. Le lac Saint-Jean et le lac Tshitogama. Réalisation Véronique Archambault-Gendron.....	171

Annexe 1 : Formulaire de consentement

Titre provisoire de la recherche : *Repenser les objets. Les enjeux du rapatriement du patrimoine culturel des Pekuakamiulnuatsh de Mashteuiatsh*

Chercheuse principale : Carole Delamour, étudiante au doctorat, Département d'anthropologie, Université de Montréal et Muséum national d'Histoire naturelle, Paris

Co-directrices de thèse : Élise Dubuc, professeure, Département d'histoire de l'art et des études cinématographiques, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal ; Marie Roué, directrice de recherche CNRS/MNHN, Muséum national d'Histoire Naturelle, Paris

Dans le cadre du projet ARUC - *Tshiue-natuapahtetau-Kigibiwewidon : exploration de nouvelles alternatives concernant la restitution/réappropriation du patrimoine autochtone*, dirigé par Élise Dubuc. Ce projet vise à mieux comprendre le processus de rapatriement et de réappropriation des informations et des objets du patrimoine des communautés autochtones.

A) RENSEIGNEMENTS AUX PARTICIPANTS

1. Objectifs de la recherche

Ce projet de thèse prend appui sur les recherches menées dans le cadre du projet ARUC « *Tshiue-Napuapahtetau/Kigibiwewidon* » sur la collection Speck conservée au *National Museum of the American Indian* de Washington.

A l'aide de l'étude menée sur des objets identifiés à la fois par la doctorante, par le Musée amérindien de Mashteuiatsh, par les Jeunes de l'école secondaire Kassinu Mamu, ou encore par des artisans de la communauté, l'objectif de ce projet de thèse est d'examiner les significations et les fondements culturels associés aux objets ilnuatsh. L'intérêt de cette étude est, entre autres, d'examiner les catégories utilisées par les musées occidentaux pour traiter les objets ilnuatsh ainsi que les demandes de rapatriement.

Il s'agira de documenter et d'analyser les valeurs culturelles et les principes ontologiques à partir desquels les Pekuakamiulnuatsh de Mashteuiatsh conceptualisent les objets ; c'est-à-dire les systèmes de classification et de conception du monde ilnu associés aux parts matérielles et immatérielles des objets ilnuatsh, leurs significations, la façon dont elles sont conceptualisées et définies.

2. Votre participation

Vous aurez à participer à une entrevue durant laquelle pourront être abordées les thématiques suivantes :

- La culture matérielle ilnu, les noms des objets et de leurs composantes, la façon de les regrouper et de les utiliser
- Les récits, les légendes en lien avec des éléments présents sur les objets, la spiritualité ilnu
- La transmission des connaissances en lien avec les objets et la spiritualité

Avec votre permission, l'entrevue sera enregistrée sur magnétophone afin d'en faciliter la retranscription et pour mettre en place un lexique sonore en nehlueun sur les objets ilnuatsh qui sera conservé à la SHAM.

3. Confidentialité

Les renseignements personnels que vous donnerez demeureront confidentiels.

Les enregistrements et les transcriptions seront conservés en lieu sûr et seule la doctorante pourra en prendre connaissance.

Avec votre autorisation, les enregistrements et transcriptions seront transmises au centre d'archives de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Mashteuiatsh. Dans le cas contraire, toute information permettant de vous identifier sera détruite après le dépôt de la thèse. Il ne sera conservé que les réponses retranscrites.

Les données et les résultats de ce projet de thèse pourraient être utilisés dans des publications ou communications, mais toujours de façon anonyme, c'est-à-dire sans jamais nommer ou identifier une personne.

Si vous souhaitez être cité nominativement, veuillez signer l'autorisation prévue à cet effet à la fin de ce formulaire.

4. Avantages et inconvénients

En participant à cette recherche, vous ne courez pas de risque ou d'inconvénients particuliers. Cependant, il est possible que certaines questions puissent raviver des souvenirs liés à une expérience désagréable. Vous pouvez à tout moment refuser de répondre à une question ou mettre fin à l'entrevue.

En participant à cette recherche, vous pourrez contribuer :

- à l'avancement des connaissances sur les objets ilnuatsh, la façon de les considérer et de les représenter.
- à une meilleure connaissance du patrimoine ilnu de Mashteuiatsh, présent dans les musées nationaux ou dans la communauté ;
- à la mise en place d'un lexique sonore en nehlueun portant sur les objets.
- à l'amélioration la compréhension des démarches et des enjeux concernant la restitution/réappropriation du patrimoine autochtone.

5. Droit de retrait

Votre participation est entièrement volontaire. Vous êtes libre de vous retirer en tout temps, sur simple avis verbal, sans préjudice et sans devoir justifier votre décision. Si vous décidez de vous retirer de la recherche, vous pouvez communiquer avec le chercheur, au numéro de téléphone indiqué à la dernière page de ce document. Si vous vous retirez de la recherche, les données que vous aurez fournies avant votre retrait seront détruites.

B) CONSENTEMENT

Pour la personne elle-même :

Je déclare avoir pris connaissance des informations ci-dessus,

par écrit _____ OU oralement _____

J'ai obtenu les réponses à mes questions sur ma participation à la recherche et je comprends le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de cette recherche.

Après réflexion, je consens librement à prendre part à cette recherche. Je sais que je peux me retirer en tout temps sur simple avis verbal sans préjudice et sans devoir justifier ma décision.

Je consens à ce que l'entrevue soit enregistrée : Oui _____ Non _____

Je consens à ce que les informations recueillies dans le cadre de cette étude soient utilisées dans le cadre de publication, de communications, dans un but éducatif, communautaire ou scientifique.

Oui _____ Non _____

J'accepte que mon nom soit cité lors de publications ou de communications :

Oui _____ Non _____

Je consens à ce que l'enregistrement et la transcription de mon entrevue soient remis au Centre d'archive de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Mashteuiatsh : Oui _____ Non _____

Je consens à ce que l'enregistrement et la transcription de mon entrevue soient utilisés par la communauté et la SHAM, par exemple dans d'autres projets de recherche, dans des activités de transmission ou d'exposition : Oui _____ Non _____

Je consens à ce que l'enregistrement et la transcription de mon entrevue soient utilisés par le projet ARUC « *Tshiue-natuapahtetau-Kigibiwewidon* » : Oui _____ Non _____

Signature : _____ Date _____

Nom : _____ Prénom : _____

Déclaration du chercheur :

Je déclare avoir expliqué le but, la nature, les avantages, les risques et les inconvénients de l'étude, avoir répondu au meilleur de ma connaissance aux questions posées et être disponible pour répondre à toute éventuelle question.

Signature du chercheur _____ Date : _____

Nom : _____ Prénom : _____

Pour toute question relative à l'étude, ou pour vous retirer du projet, vous pouvez communiquer avec Carole Delamour, étudiante en doctorat; numéro de téléphone : (514) 518-8225; adresse courriel : cdelamour@hotmail.fr

Toute **plainte relative à votre participation** à cette recherche peut être adressée à l'ombudsman de l'Université de Montréal, au numéro de téléphone (514) 343-2100 ou à l'adresse courriel ombudsman@umontreal.ca (l'ombudsman accepte les appels à frais virés).

Résumé

Le rapatriement des objets culturels et sacrés autochtones anime les scènes internationales depuis plus de trente ans. Pourtant, peu d'études se concentrent sur les enjeux socioculturels et identitaires sous-jacents à la diversité des requêtes autochtones. Pour apporter une meilleure compréhension de ces enjeux, cette thèse étudie les particularités d'un processus de rapatriement d'objets culturels et sacrés : celui mené par la communauté ilnue de Mashteuiatsh, au Québec, auprès du National Museum of the American Indian (NMAI), de Washington DC. Par quels mécanismes et selon quels enjeux le processus de rapatriement redonne aux mains des Ilnuatsh le pouvoir de définir, d'actualiser et de reprendre un contrôle sur les contenus culturels constitutifs de leur identité culturelle ? Comment ce processus peut-il engager un processus réflexif de définition et d'affirmation de leur héritage culturel et de leur être-au-monde ?

En croisant l'étude ethno-historique à l'approche ethnographique, notre méthodologie trouve son origine dans une démarche éthiquement impliquée au sein d'un projet de recherche collaboratif. Poursuivant les avenues théoriques et méthodologiques développées par les approches biographiques et agentives des objets, l'étude retrace la trajectoire de vie de trois types d'objets ilnus conservés au NMAI : deux *nimapan* (courroies de portage), un *mushianiakup* (manteau en peau d'orignal) et deux *teuehikan* (tambours). Nous analysons d'abord comment les savoirs sur ces objets se sont constitués au sein d'un processus collaboratif partagé avec des Ilnuatsh de plusieurs générations. Nous analysons ensuite comment les Ilnuatsh s'approprient le cadre de rapatriement imposé par le NMAI : comment se servent-ils des objets et connaissances associées pour nourrir des formes de justification qui renforcent la reconnaissance de leurs distinctions culturelles ? Pour répondre à cette question, nous nous focalisons sur les enjeux relatifs à l'affiliation identitaire et à la conceptualisation des objets « sacrés ». La notion ilnue « d'objet sacré » développée dans cette thèse contraste avec les catégories conceptuelles imposées par le NMAI. Elle met notamment en lumière toute la complexité du réseau relationnel dans lequel les objets se trouvent investis ; réseau qui évolue aujourd'hui dans des contextes d'affirmation et de légitimation identitaires et culturels.

Mots clés : Rapatriement, objets culturels, objets sacrés, Pekuakamiulnuatsh, Mashteuiatsh, affirmation identitaire, muséologie, recherche collaborative, National Museum of the American Indian, Frank G. Speck

Abstract

The repatriation of cultural and sacred indigenous objects has animated the international scene for more than thirty years. However, few studies focus on the sociocultural and identity issues underlying the diversity of indigenous requests. This thesis explores the particularities of a repatriation process of cultural and sacred objects: the one led by the Mashteuiatsh ilnu community in Quebec with the National Museum of the American Indian (NMAI), Washington DC. Through what mechanisms and according to what stakes does the repatriation process give the Ilnuatsh the power to define, update and regain control over the cultural contents that constitute their cultural identity? How can this process engage a reflexive process of defining and asserting their cultural heritage and their way of being in the world ?

By crossing the ethno-historical study with the ethnographic approach, our methodology is rooted in an ethically involved approach within a collaborative research project. Following the theoretical and methodological avenues developed by the biographical and agentive approaches of objects, the study traces the life course of three types of ilnu objects preserved in NMAI: two *nimapan* (portage straps), a *mushianiakup* (moose-skin coat) and two *teuehikan* (drums). We first analyze how the knowledge related to these objects was built up in a collaborative process shared across several generations of Ilnuatsh. Then, we analyze how the Ilnuatsh appropriate the repatriation framework imposed by the NMAI: how do they use the objects and related knowledge to fuel forms of justification that reinforce the recognition of their cultural distinctions? To answer this question, we focus on issues related to identity affiliation and the conceptualization of "sacred" objects. The ilnu notion of "sacred object" developed in this thesis contrasts with the conceptual categories imposed by the NMAI. It highlights in particular the complexity of the relational network in which objects are invested ; a network which is evolving today in contexts of identity and cultural affirmation and legitimation.

Key words: Repatriation, cultural objects, sacred objects, Pekuakamiulnuatsh, Mashteuiatsh, identity affirmation, museology, collaborative research, National Museum of the American Indian, Frank G. Speck