

Nipun et tshipai: la mort et les rites funéraires chez les Innuat,

de l'arrivée des missionnaires
au début de la sédentarisation

*Stéphanie Eveno**

Malgré la richesse de l'ethnographie concernant les Innuat¹, leurs pratiques et leurs croyances funéraires restent peu documentées et les éléments ethnographiques concernant leurs rites funéraires d'avant la colonisation sont rares et éparés. On les retrouve principalement dans les rapports de mission des jésuites et des oblats (o.m.i) auxquels s'ajoute la recension de Latetia Moon Conard (1900)². Sans aucun doute, certains de ces témoignages portent déjà les premières marques du christianisme, car l'arrivée des missionnaires a influencé et modifié des aspects des pratiques mortuaires³, les Innuat ayant intégré au fil du temps des éléments de la religion chrétienne. Ces textes ne nous renseignent pas moins sur les rites mortuaires d'avant le contact, les relations entre les

* Stéphanie Eveno est professeure d'anthropologie au Collège universitaire de Saint-Boniface (Université du Manitoba). L'auteure remercie Marie-Christine Aubin et Jean Lafontant avec lesquels elle a pu discuter d'une version antérieure de ce texte.

¹ Le terme « Innuat » désigne la population innue de la Côte-Nord du Québec. C'est cet ethnonyme que la population avec laquelle nous travaillons utilise et elle le préfère à celui d'« Innus ». *Nipun* et *tshipai* signifient respectivement la mort et le mort (ou le fantôme).

² Latetia Moon Conard a effectué une recension des rites funéraires chez les populations algonquiennes dans un article paru en 1900 dans la *Revue d'Histoire et Religion*. Ce travail nous paraît une référence incontournable de par l'ampleur du travail de synthèse réalisé. Même si l'auteure semble parfois opérer des généralisations, elle livre de nombreuses données ethnographiques relevées dans une large documentation.

³ Nous ne nions aucune transformation antérieure mais l'insuffisance des données concernant la période pré-coloniale ne permet pas d'en déterminer l'importance.

Européens et les Amérindiens ayant été dans les premiers temps peu intensives⁴.

Dans cet article nous présenterons les rituels funéraires et les perceptions de la mort et de l'au-delà des Innuat de la Côte-Nord du Québec⁵. La continuité qui les caractérise est mise à jour à travers une étude diachronique de la question. Bien sûr, nous rendrons compte de quelques changements dans l'accomplissement des rituels, mais rien qui permet d'établir l'hypothèse d'une discontinuité dans ces pratiques. La rareté des données ethnographiques documentant la période pré-coloniale et une partie de la période post-coloniale (du XVII^e à la première moitié du XIX^e siècle) nous oblige parfois à présenter directement les données concernant la fin de la période concernée. Elles sont le plus souvent constituées des témoignages livrés par nos informateurs⁶.

⁴ Pour ce qui est des contacts avec les « Européens laïques », les coureurs de bois en l'occurrence, soulignons avec Beudet (1992) qu'ils n'ont que peu d'influence sur les Amérindiens à l'exception des échanges de biens matériels. Cet auteur avance que la vie spirituelle des Amérindiens ne semble pas bouleversée par ces contacts ; il note plutôt un certain bouleversement de la vie spirituelle de ces Européens. Delacroix (1957, p. 286) évoque d'ailleurs ces Français « qui depuis sept ou huit ans peut-être, vivaient sans exercice de religion ». Pour ce qui est des missionnaires, les premières années de leur présence se caractérisent par de faibles effectifs : les premiers récollets arrivent en 1615 au nombre de quatre (ils ne seront jamais plus de six) et les premiers jésuites arrivent en 1625 au nombre de cinq. À cela s'ajoutent une présence irrégulière en Nouvelle-France puisque les missionnaires repartent en 1629 (les jésuites reviennent en 1632, les récollets en 1670) et un contact avec les Amérindiens généralement limité au temps de traite (Delacroix, 1957, p. 285-287 ; Chevrier, 1996). Tous ces éléments expliquent la faible intensité des premiers contacts.

⁵ Il s'agit plus particulièrement de deux des quatre communautés mamit-innuat de la Basse-Côte-Nord : Saint-Augustin (Pakuashipu), La Romaine (Uanamen Shipu), Nathasquan (Nutashkuan) et Mingan (Ekuantshu). Afin de satisfaire au désir d'anonymat des deux communautés qui nous concernent plus particulièrement, nous les avons nommées C1 et C2.

⁶ Témoignages recueillis en 1995 au cours d'un séjour de huit mois à C1 et C2, dans le cadre d'une thèse de doctorat. Dans cette même volonté de respect de l'anonymat, nous avons essayé, au long de l'écriture, de ne pas fournir trop d'indices sur les villages ou les informateurs. Ainsi, les prénoms employés pour désigner ces derniers ou les citer (prénoms mis entre parenthèses ou utilisés dans le texte sans autres compléments référentiels) sont fictifs. Les entretiens ont été recueillis en français et en innu. Les interprètes auxquels nous avons eu recours étaient tous innus et avaient tous une expertise dans le domaine de la traduction. À l'exception de l'un d'entre eux, traducteur professionnel à Québec, ils résidaient dans les communautés visitées. Précisons que les

Pour traiter des rituels mortuaires des premiers temps de l'évangélisation jusqu'au début de la sédentarisation, nous avons choisi la première visite du jésuite Paul Le Jeune en octobre 1632 comme point de départ de cet espace temporel. L'année suivante, Le Jeune hiverne avec un groupe de « Montagnais »⁷ sur leur territoire de chasse. Les Innuat avaient rencontré des missionnaires avant cette date⁸, mais cette expédition nous apparaît comme le premier pas d'une démarche plus ciblée à leur égard. Lors de cette mission, le père Le Jeune entend bien apprendre leur langue⁹ pour mieux les christianiser et les sédentariser (Trudel, 1983). Il faudra cependant attendre 1640-1641 pour qu'une relation stable et régulière s'établisse entre les missionnaires — en l'occurrence les jésuites — et les Innuat avec l'installation d'une mission au poste de traite de Tadoussac (Trudel, 1983, p. 400 ; Bernard de Vaulx, 1951, p. 109) puis aux autres lieux de traite (Dufour, 1996, p. 200). La présence des missionnaires sera beaucoup plus irrégulière au cours du XVIII^e siècle du fait du départ progressif des jésuites (Dufour, 1996, p. 209). Les missions innues seront alors confiées à des prêtres séculiers — qui seront peu présents — puis aux missionnaires oblats à partir de 1844 (Mailhot, 1983, p. 91).

La sédentarisation (non traitée ici) clôturera notre espace temporel qui inclut cependant la période de semi-nomadisme¹⁰, soit la

témoignages cités émanent de personnes ayant entre 55 et 75 ans. Si l'on considère qu'ils relatent des récits et décrivent des pratiques obtenus de parents ou observés chez ceux-ci, on constate que certaines de ces informations remontent à la fin du XIX^e siècle.

⁷ La littérature ethnographique manque parfois de clarté quant à la population sur laquelle elle propose des informations. Les archives missionnaires pour commencer, les écrits jésuites plus particulièrement pour le Québec subarctique, donnent souvent l'impression d'une confusion des populations. Cependant des auteurs tels que Speck, Mailhot (1983) ou Charest et Clément (1997) apportent des éclaircissements sur la question. Ici, le terme « Montagnais » désigne néanmoins les Innuat rencontrés par Le Jeune.

⁸ À la fin du mois de mai 1615 le récollet Jean Dolbeau prend en charge les Montagnais et s'établit à Tadoussac (Chevrier, 1996, p. 129 ; Trudel, 1966, p. 215).

⁹ Trudel (1966, p. 392) et Delacroix (1956, p. 287) soulignent l'insuffisance des connaissances linguistiques laissées par les récollets. Il faudra donc attendre encore quelques années avant que la barrière linguistique ne soit plus un des éléments qui limitent l'influence missionnaire sur les Innuat.

¹⁰ Aujourd'hui, bien que certains Innuat continuent à fréquenter l'intérieur des terres pour de petits séjours, le temps écoulé entre le départ et le retour (dont le

transition entre le « nomadisme traditionnel » et la « sédentarisation achevée ». La sédentarisation, bouleversant le mode de vie des Innuat, aura un impact important sur la transformation de leurs rites funéraires. Il est difficile de dissocier cet impact sur les rituels et l'eschatologie innus, et l'influence des missionnaires sur ces mêmes éléments puisque la sédentarisation entraîne le contact permanent des missionnaires avec les Innuat. En fait, la sédentarisation génère des bouleversements à tous les points de vue : habitation, alimentation¹¹, éducation. Ce dernier point est sans doute le plus significatif, car la scolarisation se traduit par l'inculcation chez les enfants et, par le fait même, dans le devenir de ces populations de certaines valeurs et pratiques occidentales. Ces transformations dans la société innue font de la sédentarisation un moment charnière pour cette société, justifiant ainsi son choix dans la fragmentation de notre étude des rites funéraires. Cette rupture est difficile à dater de façon précise tant elle s'inscrit dans un processus social, politique et économique. En effet, les Innuat vont se sédentariser progressivement en s'installant peu à peu dans les réserves (nous reviendrons sur ce point).

Nous abordons en premier lieu les rites funéraires, soient les soins destinés au corps du décédé, la mise en terre, les comportements post-mortuaires tels que l'annonce du décès au groupe, le deuil et la gestion des biens du décédé. Nous tenons à préciser que nous avons parfaitement conscience que les Innuat vont emprunter certains éléments du rituel funéraire catholique et que les changements de ces mêmes éléments ne sont pas l'apanage de cette population¹². Cependant, le sujet ici traité n'est pas une comparaison de l'évolution des rituels funéraires catholiques chez les autochtones et les allochtones, mais bien celui des rituels

point d'attache est toujours le village) est trop court pour que l'on considère ces déplacements comme du semi-nomadisme.

¹¹ Ces changements alimentaires sont parfois retenus par les Innuat comme une date charnière. Rémi Savard note qu'à « La Romaine sur la Basse côte Nord du Saint-Laurent, un informateur d'environ 67 ans utilisait la *farine* comme point de référence chronologique : c'était avant la farine, après la farine... » (1971, p. 8). Vincent (1977, p. 15 ; 1982, p. 16) fait la même remarque. Les Amérindiens découvrent la farine avec les premiers explorateurs et elle constitue un bien important dans les échanges aux postes de traite ou avec les traiteurs autonomes (Speck, 1910, p. 154).

¹² Ainsi, on note, une moindre rigueur à porter le deuil aussi bien chez les allochtones (Doyon, 1954, p. 144) que chez les Innuat.

funéraires innus. En second lieu, nous considérons l'eschatologie innue en mettant l'accent sur les relations morts-vivants et sur la conception de l'au-delà. Nous notons que les rites et les croyances illustrent le désir que l'on a du bien-être de l'âme et de son éloignement.

Nous constatons donc une certaine stabilité des pratiques funéraires et des croyances qui y sont associées pour la période qui va des premiers temps de l'évangélisation au début de la sédentarisation. En effet, sur cette durée de près de trois siècles nous observons une continuité dans la pratique des rituels funéraires, des perceptions de la mort et de ce qui s'y rattache, telles que la conception de l'au-delà ou des relations qu'entretiennent les morts et les vivants. Bien sûr, nous rendrons compte des changements (innovations ou transformations) dans l'accomplissement des rituels, mais aucun n'est assez significatif pour permettre d'établir l'hypothèse d'une discontinuité dans ces pratiques.

Présentation des Innuat

Les Innuat sont une population amérindienne (Côte-Nord du Québec) appartenant à la famille algique. Avant leur installation dans les communautés, ils se divisaient en plusieurs bandes nomades dont chacune se composait d'une trentaine de familles au plus (Mailhot, 1996, p. 323). Outre un cycle saisonnier, des événements tels que les mouvements du gibier ou les guerres intertribales¹³ (Labrecque, 1978, p. 98 ; Beaulieu, 1987, p. 146) les amenaient à se déplacer.

Les Innuat vivaient de la pêche, de la chasse et de la cueillette¹⁴ et occupaient principalement l'intérieur des terres, et les bords du Saint-Laurent de façon saisonnière (pêche au saumon et à la truite, chasse au loup-marin et aux oiseaux aquatiques). Mailhot (1996, p. 324, 326) distingue les Montagnais occidentaux (dont le territoire correspond à l'ancien Domaine du Roi, entre la mer et la

¹³ Ces guerres, qui ne sont pas nouvelles, sont amplifiées depuis l'arrivée des Européens par de nouveaux enjeux politiques et économiques, dont la traite des fourrures est le meilleur exemple.

¹⁴ Ces activités sont encore pratiquées aujourd'hui. Le lecteur peut se reporter aux articles de Charest et Walsh (1997) et Charest (1996) concernant la récolte faunique des Mamit-Innuat pour le début des années 1980.

hauteur des terres) et les Montagnais orientaux (à l'est de l'ancien territoire du Domaine du Roi). Pour les premiers, elle signale que

deux types de groupe dont l'économie, le cycle annuel et le genre de vie sont assez différents. Les uns sont spécialisés dans l'exploitation des ressources de l'arrière pays et les autres, dans l'exploitation des ressources du littoral. En réalité, tous fréquentent à la fois la forêt et le fleuve, mais dans des proportions inverses. (Mailhot, 1996, p. 324)

Dans ces conditions de division de la population et d'occupations territoriales variées, on comprend que l'influence européenne n'ait pas été la même pour tous les Innuat ; et ce, aussi bien dans un cadre spatial que temporel. Mailhot (1983) montre d'ailleurs combien les Amérindiens de l'intérieur des terres seront christianisés plus tard que ceux de la côte et combien cette christianisation, doublée du contact avec les postes de traite, influence la perception et l'appellation des Amérindiens de la part des Européens.

La progression de la colonisation, tant démographique qu'économique, va conduire à des bouleversements dans l'occupation, l'exploitation et, en conséquence, dans l'écologie des territoires innus. En effet, l'expansion coloniale se traduit essentiellement par le développement de l'agriculture et l'installation massive de colons, de l'industrie du bois, de l'industrie minière et de la pêche en rivière. Autant d'activités qui menacent directement les moyens de subsistance des Innuat et qui vont s'amplifiant toujours davantage. Si, jusqu'avant la fin du XVIII^e, il n'y a pas de changement radical (Ratelle, 1987), l'entrée dans le XIX^e va par contre connaître des bouleversements radicaux dans la localisation des populations innues, dans la gestion de leur territoire et dans la morphologie des groupes qui se modifie du fait de la fusion de petits groupes : « Plusieurs des petites bandes qu'on trouvait autrefois réparties sur tout le territoire sont en voie de fusionner en une demi-douzaine de groupes liés à autant de postes et de chapelles. » (Mailhot, 1996, p. 349) Outre le développement des activités ci-haut mentionnées, le ralentissement de la traite des fourrures, la pacification, la pénétration à l'intérieur des terres sont autant de facteurs qui vont dévaloriser la position des Innuat dans leurs relations avec les nouveaux arrivants. Leur situation s'aggrave lorsque d'« alliés » et de « partenaires » — les Innuat sont parmi les premières populations amérindiennes à participer à la traite —, ils

deviennent « gênants » à la progression de l'expansion coloniale, le gouvernement considérant alors les Amérindiens comme un problème ralentissant cette expansion et comme une population qu'il faut gérer et contrôler, comme le résume très bien Bouchard (1989, p. 195). Cette perte de pouvoir progressive au profit d'un pouvoir colonial toujours grandissant débouche sur la création des réserves qui ne sont pas toutes établies en même temps : huit sont établies en 1851 et neuf en 1922 (le Québec compte aujourd'hui 39 réserves (Lambert, 1979, p. 281).

Si, comme nous le signalions, le processus de sédentarisation occupe un large espace temporel, c'est parce que les Amérindiens et le gouvernement n'ont pas envisagé les réserves de la même façon, ne leur ont pas assigné la même fonction. Elles n'ont donc pas, immédiatement après leur création, l'effet escompté chez les parties au pouvoir, pour ce qui est du contrôle des populations nomades.

Du point de vue gouvernemental, la création des réserves répond à une double motivation : un désir de contrôle, donc (Ratelle, 1987, p. 186), et un désir de protection motivé par la conviction de la disparition imminente des Amérindiens (Bouchard, 1989, p. 195), conviction qui, du coup, les rend moins dangereux face au désir de souveraineté exclusive des Britanniques.

Double motivation chez les Amérindiens également qui, même s'ils ont parfois émis le désir de se sédentariser, envisagent quant à eux la réserve comme une possibilité de conserver intacte une partie de leur territoire afin de poursuivre leurs activités traditionnelles. Mais surtout, ils veulent conserver leur autonomie. En effet, « au milieu du XIX^e siècle, les Montagnais de l'ancien territoire du Domaine du Roi ont une vision d'ensemble de leur situation et ils se perçoivent toujours comme un peuple souverain » (Mailhot, 1996, p. 333).

Les réserves ne vont donc pas, dans un premier temps, et comme le souhaite le gouvernement¹⁵, « fixer » les Autochtones à ces terres qui leur sont réservées et surtout aux villages qui y sont construits. En effet, les villages sont essentiellement occupés en été car les Innuat continuent à partir pour leur saison d'hiver, à

¹⁵ Les missionnaires jésuites avaient connu le même échec au XVII^e siècle dans leur tentative de sédentarisation par le biais de la réduction de Sillery (Beaulieu, 1987).

l'exception des personnes âgées qui éprouvent de la difficulté à se déplacer et des malades qui vont attendre le retour de leur groupe dans ces villages (Bédard, 1988, p. 78 ; Ratelle, 1987, p. 200 ; Mailhot, 1996, p. 335). Plusieurs années encore, on pourra voir se côtoyer des maisons et des tentes dans les communautés et parfois même, les premières vont être délaissées au profit des secondes.

Voilà pourquoi nous évoquons en introduction le processus de sédentarisation car il s'agit bien d'un mouvement qui s'inscrit dans un espace temporel de longue durée. Alors que les populations autochtones visées par les réserves n'aspirent qu'à poursuivre leur mode de vie traditionnel, nous allons néanmoins assister, à partir de la fin du XIX^e siècle, à l'emménagement graduel et durable de ces populations dans les communautés. L'établissement des réserves n'est donc pas suffisant à la sédentarisation des Amérindiens¹⁶ mais d'autres facteurs, le plus souvent imbriqués les uns dans les autres, vont y contribuer de manière décisive. Les facteurs principaux sont : l'aide gouvernementale (la condition pour toucher les allocations va souvent être la sédentarisation ou la scolarisation des enfants) et la scolarisation (afin de ne pas être séparés de leurs enfants, les Amérindiens vont se résoudre à s'installer dans les villages) (Eveno, 1998, p. 99-103).

C'est ici, nous l'avons signalé, que nous fermons l'espace temporel couvert par cet article, ce qui nous amène donc aux alentours des années 1960. Car, si en 1954, l'obligation est faite aux Amérindiens de scolariser leurs enfants, il faut attendre encore quelques années pour que cet événement entraîne la sédentarisation de l'ensemble de la population. En effet, la scolarisation en internat entraîne dans un premier temps la sédentarisation des écoliers. Puis, dans un désir de réunir les familles, les Amérindiens vont scolariser leurs enfants dans les écoles blanches, et c'est ainsi que ce sont d'abord les mères de familles, puis les pères de familles et enfin

¹⁶ On pourrait même l'envisager comme un événement indépendant, puisque fréquemment les réserves sont officiellement créées après l'installation des populations dans ces lieux (un certain nombre de réserves ne sont ainsi créées officiellement qu'après le milieu des années cinquante). Bien plus influentes sont les présences de postes de traite et/ou de mission permanente (eux-mêmes souvent situés en des lieux de rassemblements traditionnels) dans le processus de sédentarisation. Les Innuat vont donc s'installer peu à peu autour de ces postes.

tous les membres de la population, par effet d'entraînement en quelque sorte, et de façon résumée, qui vont se sédentariser.

Les rites funéraires

Les soins apportés au corps et la veillée

Les soins apportés à la dépouille mortelle révèlent une relation entre l'âme et le corps dans laquelle agir sur l'un revient à agir sur l'autre. Ainsi, les soins que l'on accorde au corps sont également destinés à l'âme¹⁷, comme en témoigne l'ethnographie : « Vne femme rompit des branches et des rameaux d'arbres, dont elle couvrit ces fosses. Le luy en demanday la raison ; elle repartit qu'elle abrioit l'âme de ses amis trespassez, contre l'ardeur du Soleil, qui a esté fort grande cet Automne. » (Le Jeune, R. 1635, 1972, vol. 1, p. 14) Ici, la relation est explicite puisqu'en couvrant les fosses, la femme dit couvrir les âmes. Les soins donnés au corps du décédé relèvent directement de cette croyance. Cette attention particulière portée au corps a pour but ultime d'offrir un bien-être à l'âme du décédé. Confort nécessaire à cette âme, ou en tout cas à un principe s'en approchant, dont la fin ne concorde pas avec la mort du corps. Le témoignage de Lash (cité dans Van Gennepe, 1969, p. 231) à propos des suicidés est particulièrement éloquent : « [...] le suicide, en cas de maladie grave, de mutilation, etc., est un moyen pour que l'âme soit en bon état, et non pas affaiblie ni mutilée. »

D'après nos informateurs, lorsqu'on constatait un décès, que ce soit lors de déplacements ou dans le village, les premiers soins apportés au corps consistaient à s'occuper de sa toilette et de l'habillement. La toilette était faite par une personne du même sexe que le décédé. Ce n'était pas forcément un membre de la parenté qui se chargeait de cette tâche, pour laquelle il y avait dans le groupe des personnes auxquelles on recourait fréquemment. Puis les femmes préparaient l'habillement du défunt avec du tissu de coton blanc (on ne prenait jamais de vieux habits mais les informateurs n'ont su préciser pourquoi). Le vêtement se composait d'un chapeau, d'une veste, d'un pantalon, de chaussettes et de

¹⁷ Des auteurs tels que Hertz (1970), Thomas (1976), Metcalf et Huntington (1991) offrent des analyses théoriques de cette relation chez un grand nombre de sociétés. Notons toutefois, avec Ariès (1975), que cette relation n'a pas été de tout temps et de toute universalité.

mocassins. Pour les femmes, on décorait le tissu en y découpant des motifs floraux, toujours les mêmes et transmis à chaque génération. L'informatrice Armande signale qu'avant l'arrivée des premiers missionnaires, on n'utilisait pas de tissus mais des peaux. Cet ancien usage est rapporté par Le Jeune dans sa relation de 1636 à propos de la préparation du corps d'un enfant avant sa mise en terre : « Ils luy peignent la face de bleu, de noir et de rouge ; ils le vestent d'un petit Capot rouge, puis l'enfourrent de deux peaux d'Ours et d'une robe de peau de Chat sauvage, et par dessus tout cela d'un grand drap blanc, qu'ils auoient acheté au Magasin. » (Le Jeune, 1972, vol. 1, p. 10) Lors de la confection des vêtements mortuaires, il ne devait pas y avoir de nœud dans le fil utilisé, sous peine « d'attacher l'âme avec le corps » comme le précise notre informatrice Armande. Cet élément révèle la volonté de voir l'âme s'éloigner, volonté qu'illustreront à leur tour d'autres pratiques rituelles. Cette volonté ne doit pas être perçue comme une contradiction avec les pratiques relevées plus haut visant le bien-être de l'âme. Nous verrons le danger que celle-ci représente dans l'immédiat après-mort et comprendront ces pratiques d'éloignement. Les Innuat donc, tout en souhaitant le départ de l'âme, n'en souhaitent pas moins son bien-être¹⁸.

Armande précise encore qu'un ruban, bleu pour les hommes et rose pour les femmes, était posé sur le front du décédé. Ces deux couleurs ne sont pas sans rappeler celles évoquées ci-dessus par Le Jeune. En constatant qu'elles se trouvent au même emplacement sur le corps (c'est-à-dire sur le visage), on peut supposer que ces rubans sont la substitution des peintures faciales et y voir le maintien, sous une autre forme, d'un geste s'appliquant aux soins du corps. Quoique notre propos ne soit pas de nous attarder sur la signification de ces peintures faciales, notons cependant qu'elles participent sans doute du processus plus large de contrôle de la mort, qui se traduit par l'instauration de cérémonies et d'autres pratiques (Ariès, 1977, p. 598). Ce contrôle s'opérerait ici par une transformation du visage. Le Breton (1995, p. 52) signale que « plus une société accorde de l'importance à l'individualité, plus

¹⁸ Face à ces apparentes contradictions souvenons-nous des mises en garde de Hertz (1970, p. 10) : « Les représentations qui ont trait au sort de l'âme sont par nature vagues et flottantes ; il ne faut pas chercher à leur imposer des contours trop définis. »

grandit la valeur du visage ». Comme les Innuat octroient une large place à l'individu (Eveno, 1998), le visage revêtirait-il chez eux aussi ce caractère marquant « la singularité de l'individu » (Le Breton, 1995, p. 52) ? Si c'était le cas, nous pourrions envisager ces peintures faciales (ou l'utilisation des rubans), comme une des « procédures de destitution de l'homme qui exigent symboliquement qu'on le prive de son visage » (Le Breton, 1995, p. 56) pour faciliter le travail de deuil et, par là même, éloigner l'âme.

Après les soins au corps venait la veillée du corps au cours de laquelle ce dernier était exposé dans la tente où les membres du groupe venaient prier. En fonction des témoignages recueillis, la veillée durait une nuit entière ou trois jours et trois nuits. Ce sont, sans doute, les conditions du moment (état du cadavre, conditions climatiques) qui, pour des raisons d'hygiène, en déterminaient la durée. Quelle que soit cette durée, le corps n'était jamais laissé seul. La veillée telle que décrite ici est pratiquée depuis la christianisation. Cependant, plus qu'une innovation, il s'agirait de la mutation d'une pratique ancienne. En effet, les Innuat avaient traditionnellement l'habitude de déposer les corps sur des échafaudages ou dans des arbres. La veillée en tant qu'exposition du corps n'est donc pas une nouveauté absolue.

Les objets personnels du défunt (vêtements, objets usuels, armes, etc.) étaient ramassés et brûlés, à l'exception de quelques-uns d'entre eux qui étaient donnés. D'autres objets étaient déposés avec le corps¹⁹, mais cette pratique a disparu sous l'influence des missionnaires.

À cet instant, l'âme présentait un certain danger, surtout pour les enfants. À ce propos, nos informateurs Stéphane, Garlonn, Jeannine et Armande expliquent que l'âme du décédé peut trouver en ces enfants un compagnon pour le chemin la menant dans l'au-delà. Moon Conard (1900), pour sa part, évoque d'une façon plus générale la nature mortifère de l'âme (elle peut faire mourir les vivants). Armitage (1992) précise quand à lui que la durée du danger est directement liée à la puissance du pouvoir individuel *manitushiun* (pouvoir acquis par le biais des activités reliées à la chasse et à la cueillette et qui peut-être renforcé par un pouvoir

¹⁹ Des auteurs tels que Waal Malefijt (1968, p. 325) notent cette pratique chez de nombreuses populations.

chamanique). Le Jeune avait relevé cette croyance eu égard aux enfants (R. 1635, 1972, vol. 1, p. 86) : « Ils frappent à coup de bâton sur leur cabane afin que l'âme ne s'attarde pas et ne s'accoste pas de quelques enfants, car elle le ferait mourir. » Une fois encore, on constate le désir d'éloigner l'âme.

La mise en terre

Le corps n'était jamais sorti par la porte de la tente mais par son côté, dont on soulevait un pan : « C'était pour permettre à l'âme de se libérer de tout obstacle, car la porte était aussi utilisée par les vivants qui restaient. » (Garlonn) Le Jeune observe déjà cette pratique :

Le corps du mort ne sort point par la porte ordinaire de la cabane, ils leuent l'escorce voisine du lieu où il est mort, et le tirent par là. Le demanday pourquoy: ce Sauvage me repartit que la porte ordinaire estoit la porte des viuans et non des morts: et par consequent que les morts n'y devoient point passer. (Le Jeune, R. 1633, 1972, vol. 1, p. 11)

Dans sa relation de 1635, le même auteur signale que « l'âme sort par la cheminée ou l'ouverture en haut ». Il ressort ici une distinction entre les morts et les vivants, une séparation, et surtout une volonté, lors de cette période qui suit le décès et durant laquelle l'âme s'éloigne, d'une non-interférence entre cette dernière et les vivants, du fait de sa nature précédemment évoquée.

Nos informateurs précisent que les hommes fabriquaient un cercueil en bois. Cette pratique semble récente puisque le père Bossé (1887), de même que le père Arnaud (1847-1872, p. 4), dans une lettre datée du 15 février 1872, relatent que les Innuat ne se chargent pas de la fabrication du cercueil. Cette charge, ainsi que celle du creusement de la fosse revenait alors à la mission ou au poste de traite (Arnaud, 1847-1872, p. 4 ; Bossé, 1887, p. 239 ; Mailhot 1996, p. 330) lorsque le corps était ramené en ces lieux. Il y a tout lieu de penser que si le corps n'était pas ramené, il était enveloppé dans de l'écorce de bois ou des couvertures, comme Le Jeune l'a vu pratiquer avant que la pratique d'utilisation du cercueil ne soit généralisée.

La mise en bière effectuée, le cercueil était mis sur un échafaudage en attendant d'être transporté au cimetière de la communauté. Stéphane se souvient que « lorsqu'une personne

décédait dans le bois, ils [les hommes] faisaient une boîte en bois et ils utilisaient la gomme d'épinette pour boucher tous les trous par lesquels l'air pouvait pénétrer et à ce moment ils le recouvraient de tissus noirs et ils mettaient la boîte sur un échafaudage et quand ils revenaient vers le large c'est à ce moment qu'ils reprenaient le cercueil en vue de le ramener ici ». Le corps pouvait donc rester plusieurs semaines sur les échafaudages si le groupe avait à se déplacer avant de retourner sur la côte ou si les conditions climatiques ne permettaient pas la mise en terre. Comme le mentionne Le Jeune :

Passant vers ce mesme temps dans les bois où estoient cabanez quantité de Sauvages, ie trouuay vn corps mort, enseveli par les Sauvages, il estoit eslevé fort haut sur des fourches de bois, accompagné de ses robes et autres richesses, couuert d'une escorce (c'est leur drap mortuaire). Je demanday quand on l'enterreroit, ils me respondirent, quand il ne neigeroit plus ; la neige tomboit pour lors en abondance. (Le Jeune, R. 1633, 1972, vol. 1, p. 11)

Remarquons la substitution de l'écorce par le drap noir et la pratique simultanée des échafaudages et de l'inhumation. Vincent (1983, p. 248), pour sa part, ne rend pas compte de cette « mise en attente sur échafaudage » :

Si l'on était trop loin du littoral, les corps à peine déposés dans les cercueils étaient immédiatement menés jusqu'à l'église et au cimetière les plus proches. Sinon, placés dans le canot ou sur la tobagane, ils allaient être transportés sur des distances énormes, accompagnant le groupe tout au long de son cycle annuel et jusqu'à son retour à la mission.

Nos informateurs précisent que les corps des enfants, par contre, étaient amenés partout, on ne pouvait les laisser seuls. Malheureusement, aucune justification ou explication ne vient éclairer cette pratique. Mais surtout, ils n'étaient pas déposés sur un échafaudage à chaque nouveau campement, mais sous le sol de la tente. Une informatrice de soixante ans a vu sa mère agir de la sorte.

Elle faisait un trou dans le sol et mettait le corps dedans et après elle le recouvrait de sable puis une sorte de sapinage. Tu ne devais jamais laisser la tente seule ou le corps seul. Il devait toujours y

avoir quelqu'un qui veillait à ce que le sommeil²⁰ de l'enfant ne puisse pas être perturbé. (Jeannine)

L'informatrice ne justifie pas cette pratique comme une continuation des soins donnés à l'enfant mais comme une marque de respect à son égard. Nous y voyons malgré tout la continuation d'une pratique et croyance particulière aux enfants relevée par Moon Conard (1900, p. 46) :

Chez les Chippeways la femme porte avec elle une espèce de poupée représentant son enfant mort ou son mari. Dans un récit, cette image de l'enfant nous est représentée comme faite d'une boucle de cheveux enveloppée dans du papier et des rubans de couleur vive²¹. Les jouets, les vêtements et les amulettes du petit mort sont disposés tout autour. La mère porte ce paquet pendant un an, elle le traite comme un enfant vivant, lui donnant même à manger. Au bout d'un an le paquet est défait et le contenu en est abandonné à l'exception de la boucle de cheveux qui est enterrée soigneusement. La mère portait alors cette image partout avec elle *parce que l'enfant avait besoin de soins incessants*» (c'est nous qui soulignons).

Certes, ce témoignage concerne les Chippeways, mais les pratiques innues tels le transport de l'enfant dans des conditions particulières, les dons de nourriture au décédé, le fait d'enterrer l'enfant avec sa mère (comme nous allons le voir), présentent trop de similitudes avec les pratiques chippeways ci-dessus présentées, pour que l'on ne puisse raisonnablement les rapprocher dans une même croyance.

Si une femme mourait en couches, il fallait extraire l'enfant du corps de sa mère. Tous deux étaient vêtus puis l'enfant était placé du côté droit du corps de la mère. Il fallait procéder ainsi car « même dans le sein il grandit toujours du côté droit de la mère, c'est pour ça qu'on le met toujours du côté droit » (Jeannine). Cette même informatrice précise que « l'enfant accompagne la mère pour le voyage ». Il s'agit fort probablement du voyage que l'âme doit faire pour se rendre dans l'au-delà. Vincent (1983, p. 248) a relevé une explication plus empreinte de catholicisme mais qui ne

²⁰ La mort et le sommeil partagent ici un même champ lexical. Certains informateurs utilisent le mot « couché » pour « enterré ».

²¹ Remarquons une fois encore les couleurs associées au visage par le biais de la mèche de cheveux. Nous noterons plus loin dans l'épisode I de Tsakapesh, les cheveux comme un symbole de vie.

souligne pas moins la pratique d'enterrer l'enfant avec la mère : « Madame Bernard se rappelle, par exemple, cette femme qui mourut ainsi que son bébé immédiatement après l'accouchement, et que l'on plaça dans son cercueil de façon à ce qu'elle porte son enfant dans ses bras comme la Vierge-statue porte le sien. »

Dans sa relation de 1634, Le Jeune note que si une mère meurt en couches ou peu après, on tue l'enfant car on le croit condamné. Pense-t-on que le nourrisson va rejoindre sa mère qui pourra alors lui dispenser les soins nécessaires ? Cela pourrait être une explication de cet acte si l'on considère que les âmes se trouvaient réunies à « l'extrémité²² [de la terre] qui est au Soleil couchant » et que « les enfants qui meurent icy, sont enfans en ce bout du monde, et deuiennent grands, comme ils auroient fait au pays où ils sont nez », (Le Jeune, 1637, p. 53). Cependant cette hypothèse ne répond pas à l'interrogation suivante : pourquoi ne pas laisser sa chance au nouveau-né ? L'explication avancée au père Le Jeune peut n'être alors qu'une justification, visant à se disculper aux yeux du jésuite, de la part d'une population de chasseurs et nomades qui ne pouvait s'encombrer de trop de bouches à nourrir et de charges lors des déplacements. Dans ce sens notons que l'ethnographie illustre des cas d'abandon ou de non-soins concernant les individus dont l'état de santé est jugé désespéré (Le Jeune, 1634, p. 21 ; 1635, p. 26, 34 ; 1637, p. 8 ; Faraud, 1864, p. 393 ; Lacasse, 1879, p. 26), catégorie dans laquelle peut raisonnablement entrer un nouveau-né privé du lait maternel.

En dehors de ces cas d'infanticide, sans doute pratiqués dans des situations de crise, notons ces soins donnés aux enfants décédés comme un trait particulier de la culture innue. En effet, Hertz (1970, p. 80) constate que chez de nombreuses sociétés, les rituels funéraires accordés aux enfants sont peu développés. Il explique cette pauvreté par le fait que ces sociétés jugent qu'elles ont trop peu investi encore dans ces individus pour que leur disparition puisse être considérée comme une perte importante. Il qualifie même l'événement d'« infra-social ». Il poursuit son analyse et avance « que les peuples primitifs ne voient pas dans la mort un

²² La position spatiale de l'extrémité de la terre s'explique par le fait que les Innuat croyaient que cette dernière était plate : « Ils croient que la terre est toute plate, qu'elle a ses extrémités coupées perpendiculairement. » (Le Jeune, 1637, p. 53)

phénomène naturel » mais le résultat d'une action provenant d'êtres ou de forces extérieures à l'individu, et nous présente la pérennité de la société comme un élément intrinsèque à l'individu sous-entendu adulte. Nous pourrions alors expliquer la richesse des soins funéraires apportés aux enfants innus par le fait que c'est par eux que s'effectue la pérennité chez les Innuat. En effet, nos informateurs nous ont signalé qu'ils ne mourraient jamais vraiment car ils continueraient à vivre à travers leurs enfants. Signalons enfin que les Innuat perçoivent la mort comme le résultat d'une décision individuelle, en ce sens que lorsque la mort se présente, il revient à chacun de l'accepter ou de l'ajourner (Eveno, 1998, p. 284). Nous avons alors tous les éléments avancés par Hertz mais en « négatif » (importance de l'enfant / non importance de l'enfant ; rituels funéraires complexes pour l'enfant/absence de rituels funéraires pour l'enfant ; mort comme résultat d'une volonté individuelle / mort comme résultat d'une action extérieure). Son raisonnement expliquant les non-soins apportés aux enfants s'appliquerait aux Innuat mais en opposé, par symétrie inverse. Ce qui nous amène à penser que plus les enfants sont considérés comme membres de la société, plus les rituels funéraires qui leur sont accordés sont importants.

Ces pratiques propres à l'enfant sont les seules particularités que nous ayons recueillies. Les sexes ou « statuts sociaux » ne semblent pas générer des modes de sépulture particuliers, pas plus que la façon de mourir : maladie, accident, etc. (contrairement à ce qu'il est possible d'observer chez certaines populations algonquiennes²³). Il existe une exception cependant, relevée par Lalemant, qui concerne le marquage de la tombe :

Vn Sauvage d'une nation fort éloignée de Kebec, nous a dit que quand quelque personne de considération est morte en son pays, ceux qui ont le cousteau et la hache mieux en main, taillent son portrait comme ils peuvent et le plantent sur la fosse du trespassé,

²³ Les causes de mort peuvent parfois entraîner des modes de sépulture différents : incinération des malades lorsqu'il s'agit de maladies contagieuses, chez les Ojibways ; les corps des guerriers crûs morts au combat, étaient ornés et laissés sur le champ de bataille dans la position assise (Moon Conard, 1900, p. 25). Baribeau (1980, p. 212) citant Payment (1841) fait le constat que chez les Têtes-De-Boule, des objets (fagot de bois, sucre d'érable, etc.) déposés sur la sépulture servent à préciser la cause du décès (froid, faim, etc.).

oignant et graissant²⁴ cét homme de bois comme s'il estoit viuant. Ils appellent cette figure *Tipaiatik*, comme qui diroit le portrait d'un trespasé. (Lalemant, R. 1645-1646, 1972, vol. 3, p. 47)

Ce terme *Tipaiatik*, ou *Tshîpiatuk*²⁵, est aujourd'hui employé pour désigner la croix que portent au cou encore beaucoup d'Innuat. Ces croix sont en argent et de taille assez volumineuse. Notons qu'elles représentent le Christ crucifié, c'est-à-dire qu'aujourd'hui encore, le terme désigne le portrait d'un trépassé.

Avant l'apparition des cimetières, les corps restaient sur les plates-formes et s'y décomposaient ou étaient inhumés dans le bois.

Les corps sont toujours enterrés depuis la religion. Avant ils restaient à pourrir sur les plates-formes. Ça devait être tout à fait normal. La nature faisait son œuvre, mais enterré c'est la même chose, ça change pas grand-chose. Mais une fois que la religion est venue c'était dans les cimetières, c'était pour l'âme. Parce qu'il était baptisé catholique et tout ça, il fallait qu'il soit enterré dans un cimetière. (Armande)

L'informatrice distingue davantage le lieu de la sépulture que le mode de sépulture lui-même. Turner (1979, p. 129) note lui aussi la déposition des corps sur des échafaudages ou des arbres chez les Naskapis, avant l'arrivée des missionnaires, et pense que la mise en terre a été introduite par ces derniers. Speck (1935) parle de corps sur la terre et apporte une information supplémentaire : les corps devaient être placés face à l'eau dans un espace dégagé afin de voir les gens passer²⁶. Cependant, signalons que Le Jeune, dans sa relation de 1635, emploie le mot « fosse » pour une sépulture de non-baptisé enterré par les soins de la famille amérindienne²⁷.

Il se peut que les deux pratiques (enterrement, plates-formes) aient été contemporaines l'une de l'autre. Mais, malgré le témoignage de Le Jeune, il est difficile de se prononcer sur

²⁴ Y. Barriault (1971, p. 27) signale la graisse comme une puissance de vie.

²⁵ Il est fort probable qu'il s'agisse d'un terme innu, il est certain qu'il est algonquien (Mc Nulty, 1994, communication personnelle) et c'est pourquoi nous retenons ce témoignage. Ce terme se décompose ainsi : *Tshîpia/tuk* — croix/bois.

²⁶ « [...] The body is put in the ground near a lake, facing the water. The trees are cleared in front so that the deceased can see persons passing by. » (Speck, 1935, p. 51)

²⁷ Moon Conard (1900, p. 23) note l'inhumation comme mode de sépulture le plus commun chez les Algonquins.

l'introduction ou non de la mise en terre de la part des missionnaires. Turner opte pour l'introduction, Speck évoque des corps sur la terre et non pas dans la terre, et la théorie des os suspendus régénérés trouve mal son application dans la pratique de l'inhumation. Si la mise en terre était usitée chez les Innuat avant le contact, alors une fois de plus nous constaterions qu'il n'y a pas d'innovation dans les rituels funéraires. Par contre, si les missionnaires n'introduisent pas l'inhumation, ils la généralisent sans doute, car leur venue semble avoir sonné le glas des échafaudages. Quoi qu'il en soit, ce qui est nouveau, c'est la spécificité du lieu d'inhumation qui s'inscrit dans une sacralisation des lieux, en l'occurrence le cimetière chrétien, faisant partie de la stratégie de conversion jésuite (Deslandres, 1996, p. 519). Lieu que les missionnaires vont peu à peu imposer, non sans heurts comme le souligne Alain Beaulieu :

[la] volonté des missionnaires d'enterrer les Amérindiens baptisés dans le cimetière des Français provoquait parfois des tensions, qui témoignent bien de l'incompréhension générale des Amérindiens envers le baptême. Les résistances les plus fortes surgissaient lorsque les jésuites insistaient pour déterrer un corps et lui donner une nouvelle sépulture dans le cimetière chrétien²⁸. (Beaulieu, 1990, p. 103)

Cependant, contrairement à Beaulieu, nous ne pensons pas qu'il faille y voir une incompréhension du baptême. Au contraire, les pères jésuites ne cessaient de répéter que les baptisés allaient au paradis et les non-baptisés en enfer. Les Amérindiens avaient alors bien compris l'importance de l'inhumation au cimetière (en terre consacrée) et c'est pourquoi ils s'opposaient parfois au transfert des corps afin que, justement, dans l'au-delà, les âmes ne soient pas séparées. Peut-être espéraient-ils qu'un baptisé enterré ailleurs qu'au cimetière n'accéderait pas au paradis. Espoir justifié en regard de l'insistance des missionnaires à déterrer les corps pour les réinhumer. Comme nous le verrons, les Innuat croyaient en un au-delà où les âmes se retrouvaient. Enterrer certains décédés (soient les baptisés) en terre consacrée quand d'autres (baptisés ou non) avaient leur sépulture dans le bois, revenait à séparer les âmes après la mort, ce que ne souhaitaient pas les membres d'une même

²⁸ De telles scènes sont illustrées par Sagard (dans Trudel, 1963, p. 349) et par Le Jeune (R. 1636, 1972, 1, p. 20).

famille, des parents pour leurs enfants ou des amis très proches. Le Jeune, en 1643 (1972, vol. 2, p. 48), témoigne d'un homme qui s'applique à adopter une mauvaise conduite afin d'être damné comme son ami et ainsi le retrouver dans l'au-delà. Précisons à propos du baptême que les Amérindiens l'avaient assimilé à la mort, du fait que les premiers baptêmes réalisés par les jésuites ont été ceux de moribonds qui décédaient dans les heures qui suivaient. On comprendra alors la réticence de certains à se faire baptiser même lorsqu'ils étaient convertis. Pourtant, quelques cas tout à fait inverses sont signalés dans les Relations des Jésuites, quand, à la suite d'un baptême, un mourant venait à se rétablir, les candidats à l'ondoiement se pressaient alors ! De plus, il y avait une inquiétude quant au devenir de l'âme d'un baptisé. Le Jeune (R. 1635, 1972, vol. 1, p. 9) relate l'appréhension d'une femme à ce propos :

Mon âme, disoit-elle, aura-elle de l'esprit, quand elle sera sortie de mon corps ? verra-elle ? parlera-elle ? Je l'asseuray qu'en effet elle ne perdoit rien de ces facultez, qu'au contraire elle les auroit d'une façon bien plus parfaite. [...] Que mangera mon âme apres ma mort ? Ton âme n'est point corporelle, elle n'a point besoin de viandes d'icy bas.

Les réponses faites à cette femme par le père semblent l'avoir satisfaite, puisque d'après le missionnaire elle meurt en « bonne chrétienne ». Il nous est impossible de juger de la foi de cette nouvelle chrétienne mais nous pouvons par contre constater que le devenir de l'âme dépeint par Le Jeune offre de grandes similitudes avec la vision innue d'outre-tombe comme nous l'examinerons plus loin.

Même après l'apparition des premiers cimetières catholiques, il advenait parfois que des gens soient enterrés dans le bois. Jean-Michel signale le cas de personnes trop faibles, à la suite d'une famine, pour pouvoir rapporter les corps au cimetière. Dans ce cas, en plus d'une éventuelle marque à l'endroit de la tombe, ce qui ne semble pas systématique, l'endroit porte le nom de la personne. C'est ainsi que les territoires fréquentés par les Innuat sont truffés de lieux-dits portant l'histoire de la région et de ses habitants²⁹. Ces appellations se transmettent oralement³⁰.

²⁹ D'autres événements que les décès décident du nom d'un lieu, comme un fait anecdotique. Remarquons d'ailleurs avec Rémi Savard (1971, p. 8) que l'on pourrait « couvrir une carte du Québec-Labrador de milliers de toponymes

La plupart du temps, néanmoins, les corps étaient ramenés au village, les Innuat préférant enterrer les leurs dans un cimetière plutôt que dans le bois : « Des Indiens sont montés de La Romaine pour enterrer des Enfants. Ils les ont traînés depuis l'Intérieur pour les enterrer dans une Terre Consacrée !!! » (Hamilton³¹, dans Frenette, 1986, p. 45)

Nombreux sont les exemples de corps ramenés au village dans le but d'être enterrés au cimetière, même si cela peut entraîner certains inconvénients : « Malgré la charge supplémentaire qu'il représentait, Madame Bernard garda ainsi le cercueil de sa fille pendant plusieurs mois pour pouvoir lui donner une sépulture catholique. » (Vincent, 1983, p. 248) L'attachement à la mise en terre dans un cimetière peut justifier de véritables « expéditions » sur des distances de « souvent plus de cent lieues, afin de les rendre [les corps] au cimetière » (Bossé, 1887, p. 241-242). Que signifie cette insistance ? Serait-ce d'abord une volonté de ne pas trop faire se côtoyer des éléments et des pratiques relevant de deux systèmes de croyances ? Le bois étant un haut lieu tant symbolique et mythique que rituel, cela semble peu probable, surtout si l'on songe à toutes les « opérations syncrétiques » observables chez ces populations. Ou est-ce le désir de se démarquer des non-convertis ? Delâge (1985, p. 226) note chez les Hurons traditionalistes le développement d'une « idéologie de résistance » chez les traditionalistes. Certes nous n'avons pas relevé dans l'ethnographie les scènes et comportements que nous décrit Delâge ; cependant, cette option nous semble une voie intéressante dans ce débat qui se partage souvent entre syncrétisme et dualisme religieux. Serait-ce, enfin, tout simplement une mauvaise interprétation de la parole missionnaire comprenant alors le cimetière comme lieu unique d'inhumation ? Même s'il s'agissait de cela, nous pensons que cette insistance traduirait tout de même le fait que les Innuat accordent une grande importance au rituel. Le respect des règles qu'il impose

renvoyant soit à la faune locale, soit à telle forme de paysage, soit à un personnage ou un événement mythique, soit encore à la chute amusante qu'avait faite un jour à cet endroit un compagnon de chasse ».

³⁰ Seules les personnes fréquentant le bois peuvent avoir accès à cette information qui est également visuelle. C'est ainsi que les jeunes qui ne se rendent plus dans le bois, même s'ils connaissent les faits, sont incapables de repérer les lieux, mettant alors le devenir de cette toponymie en danger.

³¹ Commis du poste de Musquaro.

influence directement l'après-mort, que ce soit dans le cadre de la religion catholique ou dans le cadre de la religion traditionnelle. Les Innuat comprennent que seules les personnes enterrées au cimetière iront au paradis, de la même façon que seuls les os³² suspendus seront régénérés. En effet, la pratique de la suspension des os d'animaux, visant la manifestation du respect que l'on a envers le gibier et de l'espoir que celui-ci se laissera à nouveau attraper, s'apparente à cette suspension des corps par le biais des sépultures sur échafaudages. Il semblerait donc que « la théorie de la viande repoussant sur les os respectés [...] soit applicable également au squelette humain » (Savard, 1971, p. 127).

Il semble que l'incinération n'ait jamais été pratiquée et qu'elle ne rencontre toujours pas l'approbation de la plupart de nos informateurs. Ceci est en parfait accord avec l'observation concernant les soins au corps et la relation corps/âme. Brûler le corps revient à ne plus dispenser les soins corporels et, donc, à laisser l'âme sans soins. Bien sûr, l'incinération garantirait un éloignement de l'âme du corps, mais le bien-être des âmes est prioritaire sur celui des vivants. Comme l'incinération inverserait la priorité, elle n'est pas envisagée chez les Innuat.

L'annonce du décès au groupe

Le père Lalemant (1972, p. 48), au XVII^e siècle, relève que l'annonce du décès pouvait se faire par la suspension d'un objet rappelant le nom du défunt. Par exemple, par la suspension dans une branche d'une peau de perdrix si l'individu s'appelait Perdrix. L'informateur Stéphane précise que l'on pouvait signaler une maladie grave par des signes dans les arbres : « Ils faisaient comme des signes, des indications à même les arbres pour dire que la personne était malade ou qu'ils étaient mal pris. Si quelqu'un voyait ces signes indiquant des problèmes de santé qui pouvaient s'aggraver ou amener la mort, il allait rejoindre le couple. »

Nos informateurs indiquent (pour les années de la fin du XIX^e siècle jusqu'au milieu du XX^e) que, lorsqu'il y avait un décès dans le bois, le membre en tête du groupe portait un ruban noir afin de signifier aux autres qu'une disparition avait eu lieu. Les femmes masquaient les perles de leur chapeau à l'aide d'un tissu noir. Cet

³² Ce respect des os est encore observable aujourd'hui.

usage est sans doute d'influence occidentale (port du brassard noir) et assez récente. Aucune mention n'en est faite dans l'ethnographie plus ancienne et aucun texte n'identifie le noir comme couleur de deuil dans les périodes non contemporaines.

Notons, dans les deux façons de prévenir du décès (port d'un ruban noir ou suspension d'un objet), l'absence de parole. Ce silence souligne la volonté de ne pas parler de la mort, comme l'observe Lalemant :

Si le parent a reconnu le signal, il entrera dans sa cabane sans jamais parler du defunct ny demander comme il est mort, ses parens n'en feront aucune mention : car on ne parle plus des morts, de peur d'attrister les vivans ; si toutefois on croit qu'il n'ait pas veu le signal, on luy dira vn tel est mort, et voila tout. (Lalemant, R. 1645-1646, 1972, vol. 3, p. 48)

Aujourd'hui encore, sans qu'il soit absolument impossible de parler de la mort, on évite le sujet autant qu'il se peut.

Destruction ou déplacement des habitations

À la suite du décès d'une personne, sa tente était brûlée (Le Jeune, R. 1634, 1972 ; Moon Conard, 1900 ; Fortin, 1992). Ce geste a pour but d'éloigner l'âme du mort ainsi que de lui procurer une demeure dans l'autre monde : en brûlant la tente, on libère son âme (nous reviendrons sur cette fonction de la destruction des objets par le feu). Le père Nédelec, dans une lettre de 1864 (1865, p. 170), témoigne, quant à lui, non pas de la destruction mais du déplacement de l'habitation : « La mère de notre chef vit encore : elle est vieille [...]. Elle a une jolie petite maison ; elle ne peut se décider à l'habiter. [...]. Une autre raison, c'est que si elle venait à mourir, on ne changerait pas la maison de place, ce qui arrive toujours quand on meurt dans une cabane. » Du fait que sa maison ne pourra être déplacée après son décès, cette femme refuse d'y emménager.

Le deuil et le veuvage

L'ethnographie livre assez peu d'information sur le deuil chez les Innuat. Le Jeune écrit : « Ils portent les cheuveux longs ; ils les ont tous noirs, graissez et luyans ; ils les lient par derriere, sinon quand ils portent le deuil. » (R. 1632, 1972, vol. 1, p. 4) De son côté, Lalemant remarque que « [si] vn Sauvage [...] a perdu

quelqu'un de ses proches, il laisse croître ses cheveux sur son front, pour marque de son deuil et de son ennui » (R. 1645-1646, 1972, vol. 3, p. 48). Mettons ces témoignages en parallèle avec l'étude de Barriault qui précise que, entre autres éléments, les cheveux, la graisse et la tête lui « sont apparus comme des puissances intimement liées à la vie et à la mort ou mieux à la conquête de la vie » dans la mythologie innue (Barriault, 1971, p. 27). Se détacher les cheveux ou les laisser pousser serait une confirmation de la vie (qui continue), une réappropriation de cette force vitale qu'était l'individu aujourd'hui disparu, la nécessité de combler un vide laissé par le défunt.

Le Jeune (R. 1639, 1972, p. 45) évoque un veuvage de trois ans pendant lesquels la veuve ou le veuf ne pouvait se remarier sans l'accord des parents de la personne défunte. S'il ou elle passait outre cette autorisation, il ou elle encourait le risque de se voir dépouillé par son ancienne belle-famille. Le défunt garde sur sa conjointe un certain droit dont le respect est assuré par la famille ou sanctionné en cas de transgression des règles. Le décédé maintient ici un lien entre les vivants eux-mêmes. Les réseaux de parenté ou d'alliance se maintiennent par delà la mort.

Nos témoignages ne révèlent aucune pratique de deuil particulière, sinon que la proche parenté devait porter le noir pendant une année. Cette pratique, en usage jusque dans les années soixante, est aujourd'hui tombée en désuétude. Rappelons que c'était également la couleur portée pour annoncer un décès. Ces différentes pratiques ont sans doute été initiées par les missionnaires, comme le laisse penser l'ethnographie, en ne fournissant aucune indication permettant d'associer le noir au deuil.

Conception de la mort et de la vie d'outre-tombe

Après avoir constaté que les rites funéraires ont pour but de faciliter le départ de l'« âme », nous abordons maintenant le devenir de cette dernière après qu'elle a quitté l'enveloppe charnelle qui l'abritait.

Relations entre les morts et les vivants

Nombreux sont les éléments qui permettent d'affirmer qu'il existe une relation entre les morts et les vivants. Celle-ci s'exprime d'abord par les offrandes faites au défunt. Nous en distinguons

deux types : les offrandes d'éloignement et les offrandes de demande. Les premières, qui consistent en nourriture ou objets déposés sur les sépultures, ont pour but « d'aider le défunt dans son voyage et de l'empêcher de revenir » (Garlonn). Son âme présente, en effet, un certain danger car elle peut emporter avec elle les vivants. Comme elle est capable de se nourrir, on dépose sur la sépulture des offrandes de nourriture. Dans sa relation de 1634, Le Jeune rapporte : « [...] aussi leur donnent-ils à manger quand quelqu'un meurt, jetant la meilleure viande qu'ils aient dans le feu, et souvent ils m'ont dit qu'ils avaient trouvé le matin de la viande rongée la nuit par les âmes. » Il offre un second témoignage en 1635 :

Au moment de mettre l'enfant dans la fosse, la mère y mit son berceau avec et quelques autres hardes selon leur coutume et bientôt après tira de son lait dans une petite écuelle d'écorce qu'elle brûla sur l'heure même. Demandant pourquoi elle faisait cela, une femme me répondit qu'elle donnait à boire à l'enfant, dont l'âme buvait de ce lait. (Le Jeune, 1972, vol. 1, p. 24)

Plus d'un siècle plus tard, Charlevoix (1976 [1744], p. 372) observe à son tour une mère tirant du lait de son sein afin de le répandre sur la tombe de son enfant décédé.

Le second type d'offrande vise l'obtention de l'aide « d'anciens décédés ». Les dons de nourriture et de tabac³³ sont fréquemment déposés aux endroits où des personnes ont été enterrées. Il n'est pas nécessaire de les déposer à l'endroit précis de la sépulture (inconnu le plus souvent). Pour ce qui est de la nourriture, certains informateurs précisent qu'elle était jetée au feu³⁴ et qu'en le faisant, le nom de la personne était prononcé, afin de lui signifier que le don lui était destiné. Ainsi, les vivants obtiennent de l'âme invoquée une aide qui se traduit le plus souvent par une bonne chasse. L'informateur Hervé en précise les modalités :

³³ Selon Vincent le tabac occupait parfois un rôle de médiateur entre les Innuat et les Natupuanut (population amérindienne). Pour que ces derniers et les Innuat parviennent à se comprendre, il fallait passer par un rituel de partage du tabac (Vincent, 1982, p. 21).

³⁴ Le Jeune (R. 1635, 1972, p. 14), note la même pratique : « Le père Buteux et moy trouuastes vne troupe de Sauvages, qui faisoient festin auprès des fosses de leurs parens trespassez ; ils leur donnerent la meilleure part du banquet qu'ils ietterent au feu. »

On donne du tabac, n'importe quoi. On met un morceau de bois, on attachait sur le morceau de bois. On donne de la viande sèche, n'importe quoi et il nous donne des animaux. C'est mon père qui m'a enseigné ça, ça fait longtemps, on parlait toujours aux vieux. Tous les vieux qui ont péri dans le bois, ceux-là il les respectait mon grand-père, nous autres encore, on les respecte encore. On a parlé, on leur demande c'est quoi on veut demander, n'importe quoi. Mais ils nous donnent.

Cependant, il y a une limite à ces échanges offrande/bonne chasse. Le chasseur décédé ne peut procurer du gibier que dans la limite des exploits réalisés de son vivant car il s'agit de la redistribution du gibier qu'il a tué au cours de sa vie : « [Simon] fut inhumé près du rocher.[...]. Autrefois, c'était bien vrai que quelqu'un pouvait être chanceux à la chasse lorsqu'il laissait du tabac au pied de ce rocher. Mais à mon époque, Simon ne pouvait plus répondre à nos souhaits parce que sa chasse était épuisée. » (Dominique, 1989, p. 115) Le témoignage de notre informateur Hervé va dans ce sens : « C'est le mort qui donne. Parce que quand il meurt, il ramasse tout ce qu'il a tué dans sa mémoire. » La relation entre les morts et les vivants a donc une limite temporelle ou, pour mieux dire, quantitative. Cependant, Hervé précise que cette distribution n'est possible que si le chasseur décédé « n'a pas fait la prière ». La conversion au catholicisme empêcherait cette redistribution, expliquant ainsi, selon notre informateur, la disparition du gibier dans la région. Cependant, la conversion n'est sans doute pas suffisante pour empêcher la redistribution. Les missionnaires, et les oblats plus particulièrement, témoignent du caractère très pieux des Innuat ainsi que des conversions massives qui firent en sorte que la quasi totalité des Innuat étaient catholiques au début du siècle dernier³⁵. Tout porte à croire alors que les personnes auxquelles Hervé réfère sont catholiques et très probablement pratiquantes.

Selon nous, plus que la conversion au catholicisme, c'est la moindre croyance en les pratiques qui engendre leur perte d'efficacité : « Mais pour réussir avec les méthodes des Anciens, il fallait y croire. Il fallait avoir confiance. » (Mestokosho, dans Bouchard, 1977, p. 119) Sans doute peut-il y avoir juxtaposition

³⁵ Cette ferveur ne se démentira pas jusqu'à une époque récente. Aujourd'hui, en effet, l'Église est en perte de vitesse, mais ce phénomène n'est pas propre aux Innuat.

des différentes croyances. Michel Grégoire (Dominique, 1989, p. 154) précise qu'ils commençaient à mettre les pièges le premier novembre, à la fête des morts. N'est-ce pas combiner les fêtes catholiques et les croyances traditionnelles pour augmenter ses chances à la chasse ? De plus, peut-être pouvons-nous mettre en parallèle la disparition de cette redistribution avec l'analyse d'Armitage (1992, p. 25) concernant la disparition du rituel de la tente tremblante :

Some Innu attribute the disappearance of the shaking tent to a decline in spiritual power³⁶ on the part of contemporary elders resulting from a general decrease in hunting activity among the Innu.

Les informateurs Agnès, Adeline et Denis expliquent pour leur part : « On ne fait plus de tente tremblante car c'est dangereux. Il y a environ vingt ans, l'esprit du caribou a dit de plus en faire car il y a du danger du fait de sa colère. » Cette colère est expliquée par le fait que les Innuat auraient infligé de mauvais traitement au gibier. Nos informateurs poursuivent en disant que depuis cette interdiction, il y aurait eu beaucoup de noyades et d'enfants disparus. Ces témoignages ne sont pas en contradiction avec Armitage, mais il semble que c'est moins la baisse de la pratique de la chasse que le moindre respect — et par le fait même la moindre croyance — des règles qui entourent l'activité de chasse qui expliquent la disparition du rituel.

Avec le principe de redistribution du gibier, nous sommes dans l'espace temporel de l'après-mort, qu'Ariès (1977, p. 598) nomme la survie, et dont la durée est variable. Cet auteur précise « qu'entre le moment de la mort et celui de la fin de la survie, il existe un intervalle que le christianisme, comme les religions de salut, a étendu à l'éternité ». Constatons alors que ce changement de temporalité de la survie modifie également certaines de ses caractéristiques et les modalités de leurs applications.

L'informateur de Dominique, en évoquant ces dons de chasse à propos de son père, emploie le terme de « legs » : « Cela signifiait qu'il me léguait une partie de sa chasse, de sa vie. » (1989, p. 54) Le Jeune remarque cette idée de legs qui se fait de façon officielle, ritualisée :

³⁶ Nous avons déjà évoqué ce pouvoir mais, pour plus de précision, voir Armitage (1992).

Ils font porter le nom du défunt à quelque autre: et voila le mort resuscité, et la tristesse des parens entièrement passée. Remarquez que le nom se donne dans vne grande assemblée ou festin, on adioûte vn présent, qui se fait de la part des parens ou des amis de celuy qu'on fait reuiure, et celuy qui accepte le nom et le present, s'oblige d'avoir soin de la famille du defunct, si bien que les pupils le nomment leur pere. (Le Jeune, R. 1639, 1972, vol. 2, p. 45)

La relation entre les morts et les vivants se traduit ici par le maintien du lien nominal, le nom apparaît comme une sorte de « testament »³⁷. Le nouveau porteur du nom se voit investi en lieu et place du défunt. Cependant, l'idée de résurrection (retour à la vie) avancée par Le Jeune semble imparfaite ; sans doute l'entend-il comme une incarnation (entrer dans un corps). Mais là encore, aucune donnée ethnographique contemporaine du jésuite ou antérieure n'était cette croyance. Les dons de nourriture sur les sépultures visant à nourrir l'âme des décédés ainsi que la croyance en un village des âmes semblent même contredire cette idée de résurrection. Nous y voyons plutôt (et nous y associons les règles liées à la chevelure pendant le deuil), « l'exercice d'un rituel symbolique dont l'enjeu reste l'équilibre Vie/Mort, ou plus exactement [le couple] mort biologique/renaissance symbolique, tandis que l'individu reste avant tout membre du groupe » (Thomas, 1976, p. 394). Aujourd'hui, quelques personnes pratiquent encore ces offrandes, surtout celle du tabac. Hervé confirme qu'il met du tabac dans le bois, à l'endroit où un chasseur a été enterré.

Les Innuat ne craignaient pas (et ceci est toujours significatif) ces lieux de sépulture. C'étaient des endroits connus et fréquentés, dans lesquels ils vauquaient à leurs activités journalières. On apprenait à ne pas en avoir peur : « Mes ancêtres m'ont dit de ne jamais avoir peur de l'endroit ou de la tombe qui est sur échafaudage. » (Hervé)

³⁷ Nous soulignons d'emblée que le terme est à utiliser avec précaution. Il ne se veut pas l'équivalent du terme tel qu'employé aujourd'hui car 1) ce n'est pas le décédé mais sa famille qui opère (choix du « successeur ») ; 2) n'oublions pas que le terme vient de la société occidentale qui favorise l'accumulation et la transmission des biens.

L'au-delà

Les dons sont également liés à la conception de l'au-delà. Yvette Barriault (1971, p. 154), révèle qu'il n'existe pas chez cette population une rupture décisive entre la vie et la mort. Pour leur part, Le Jeune (1635) et Moon Conard (1900) font mention d'un « autre monde », d'un « grand village³⁸ », dans lequel les âmes des défunts se rendent.

Une continuité réelle entre la vie et la mort s'observe puisque les activités pratiquées dans les deux mondes sont en tous points semblables. En effet, les morts, de même que les vivants ici bas, se restaurent, boivent, chassent, etc.³⁹. Lachance (1968, p. 82) corrobore cette idée de similitude entre la vie terrestre et l'au-delà : « Comme les animaux et les autres objets animés, l'homme a aussi un esprit qui, à sa mort, s'en va dans le monde des esprits pour y poursuivre une vie semblable à celle qu'il menait sur terre [...]»⁴⁰ »

³⁸ C'est en ces termes que Le Jeune évoque l'au-delà des Innuat. Sans doute la désignation du missionnaire n'est pas des plus heureuses pour une population encore nomade en 1634.

³⁹ Le Jeune soulève une question intéressante lorsqu'il s'interroge sur le destin des animaux tués ne sachant si l'âme de ces derniers meurt tout à fait. On ignore alors s'il y a une mort définitive ou une éternelle résurrection. Cependant, dans sa relation de 1637, il fournit un élément sur le devenir des âmes humaines qui irait plutôt dans le sens d'une réincarnation (mais sans retour sur terre) : rappelons-nous que les Innuat se représentent la terre plate et que c'est à son extrémité que les âmes se rendent. Là, « elles dressent leurs cabanes sur le bord du grand précipice que fait la terre, au fond duquel il n'y a que des eaux. Ces âmes passent le temps à danser, mais quelques fois, badinant sur la rive de ce précipice, quelqu'une tombe dedans cet abysme, et aussi tost elle est changée en poisson. » (Le Jeune, 1637, 1972, p. 53) Peut-être est-il possible que ce destin soit aussi celui des âmes des animaux ? Le Père Arnaud, en 1872, apporte quant à lui une variante qui indique que seuls les caribous ne meurent pas et connaissent ce cycle de perpétuel retour : « De tous les animaux que le manitou a donné à l'homme pour la nourriture, il n'y a que le caribou qui ne meurt point. Les sauvages les tirent ou les dardent, ils ne meurent pas. Ils laissent seulement leur dépouilles entre les mains des chasseurs pour qu'ils s'en nourrissent et s'en servent, ils retournent aussitôt animer d'autres caribous et ils sortent de la montagne avec un nouveau corps. Voilà pourquoi, jamais les caribous manqueront sur la terre et leur nombre ne fera que s'accroître. Telle est la croyance de tous les pauvres Naskapis et d'un bon nombre de nos Montagnais encore peu instruit. » (Arnaud, cité par Tremblay, 1977, p. 26)

⁴⁰ Dragon (1970, p. 84) et Moon Conard (1900) ont aussi noté cette croyance en la survie de l'âme dans un autre monde après la mort.

Une vie semblable, mais en négatif, puisque les âmes « voient la nuit et rien le jour, car leur jour est dans les ténèbres de la nuit et leur nuit dans la clarté du jour » (Le Jeune, 1635, p. 61). Ce qui nous semble en accord avec la comparaison « âme »/« ombre ». Effectivement, Le Jeune a relevé que l'âme est considérée comme une ombre qui reproduit tous les traits du vivant. Il précise, en outre, que les Innuat se la représentent « comme une image sombre et noire, ou comme une ombre de l'homme même, lui attribuant des pieds, des mains, une bouche, une tête, et toutes les autres parties du corps humain » (1635, p. 59). Moon Conard (1900, p. 231) note que chez les Innuat le mot qui correspond le plus exactement au mot occidental « âme » désigne l'ombre. Aujourd'hui encore, les informateurs désignent l'âme et l'ombre par le même terme *âtshâkuh*. Cependant, cette désignation date de la christianisation, le terme antérieur pour désigner l'âme (et seulement elle) étant *Meshtapeu*⁴¹ (Mc Nulty, 1994, communication personnelle) qui est également l'intermédiaire, le traducteur, entre l'homme et les maîtres des animaux lors du rituel de la tente tremblante⁴² (Dominique, 1989, p. 29-30 ; Armitage, 1992, p. 11, 15). Lieu de communication entre le monde naturel et le monde surnaturel, entre les hommes et les animaux, la tente tremblante permettait également d'accéder au monde des morts, comme l'expose Hervé dans un récit⁴³ entendu lorsqu'il était plus jeune, qui relate

⁴¹ Nous avons noté ailleurs les similitudes entre les concepts d'âme et *Meshtapeu* (Eveno, 1998, p. 149-152).

⁴² Au cours du rituel de la tente tremblante, le chamane dialoguait avec *Mishtapeu*. Ce rituel avait pour but principal de localiser le gibier, mais il servait également à avoir des nouvelles de personnes éloignées ou à connaître un moyen de guérison pour une personne malade. Ce rituel s'est maintenu jusqu'il y a peu de temps, comme en témoigne le film d'Arthur Lamothe « *Kwestw tshe skamit* » (l'autre monde), de 1976. Vincent (1989, p. 264) pense que ce rituel s'est maintenu jusqu'au milieu du XX^e siècle au minimum.

⁴³ Récit tel que collecté auprès d'Hervé : « Avant, ils ont parlé de ça. Dans la tente tremblante, y'en avait un homme. Sa femme était morte. Mais ses enfants, ils s'ennuyaient. C'était un homme, un grand chasseur. Il a suivi sa femme dans la tente tremblante. Il a été dans le paradis. Quand il était rendu là-bas, il y avait un vieux monsieur, un gros monsieur. Il a dit : " Je viens chercher ma femme ". Il a dit le vieux monsieur : " Tu peux pas emmener ta femme. Il faut faire la peau de caribou, bien serrée dans les poches. Tu peux pas libérer, même comme une aiguille, elle va sortir par là ". Quand il est rendu là-bas, sa femme elle a jamais dansé avant. La danse de *makousham*. Quand il est rendu là-bas, il a dit le monsieur, il y a beaucoup de monde et sa femme dansait. Il la transporte sur son

l'histoire d'un grand chasseur dont la femme décède. Ne pouvant se passer d'elle, il décide d'aller la chercher chez les morts par le biais de la tente tremblante⁴⁴. Arrivé à destination il la trouve qui danse le *makousham*. Malgré la demande de son époux, elle refuse de le suivre. Sur les conseils d'un vieil homme, le chasseur enferme son épouse dans un sac en peau de caribou et l'emporte. En cours de route, elle lui demande de faire un petit trou dans le sac afin qu'elle puisse respirer. L'époux s'exécute, malgré la mise en garde que lui avait faite le vieil homme, en perçant le sac avec une aiguille, et c'est alors que son épouse s'échappe par ce trou et retourne chez les morts.

Plus qu'une communication entre les morts et les vivants à travers certains rites (tel que celui des offrandes), ce récit témoigne d'un aller et retour possible entre le monde des vivants et celui des morts. Cependant l'inéluctabilité et le caractère définitif de la mort sont illustrés ici puisque le retour de la décédée chez les vivants ne se réalise pas. L'instauration de la mort comme nécessité est respectée.

Le récit d'Hervé indique que les Innuat veulent plutôt croire que l'au-delà est agréable, comme l'illustre Beaulieu :

L'obsession des missionnaires pour la mort et l'articulation constante de leurs discours autour du thème des souffrances de l'enfer choquaient et embarrassaient les Amérindiens, comme le montre cette réaction rapportée par Le Jeune en 1637. « Il me souvient que leur ayant parlé bien amplement de l'enfer et du paradis, du châtement et de la récompense, l'un d'eux me dit, la moitié de ton discours est bon, l'autre ne vaut rien. Ne parle point de ces feux, car cela nous dégoûte. Parle nous des biens du ciel, de vivre longtemps ici bas, de passer notre vie à notre aise, d'être dans les plaisirs après notre mort, c'est par là que les âmes se gagnent. Quand tu nous parles de ces biens, nous pensons dans nos coeurs que cela est bon et que nous en voudrions bien jouir. Si tu parles

épaule. Sa femme veut pas retourner sur la terre. Sa femme criait, elle pouvait pas respirer. Elle demande : « Peux-tu me donner de l'air, juste comme une aiguille ? » Il enfonce une aiguille, sa femme sort par là. C'est ça qu'ils ont dit tous les vieux monsieurs ici. Il y avait un ciel, mais il y a pas d'enfer, il n'y a pas de purgatoire. »

⁴⁴ On trouve ici la relation, entre le « grand chasseur », donc possesseur d'un grand pouvoir *manitushun*, et le « rituel de la tente tremblante ». Armitage (1992) précise que, sans ce pouvoir il peut-être mortel d'entrer dans la tente tremblante.

ainsi, tous les Sauvages t'écouteront bien aisément, mais ces paroles de menaces dont tu te sers ne valent rien à cela » (JR, 11, 06). (Beaulieu, 1990, p. 100)

Plusieurs auteurs ont remarqué cette croyance en la survie de l'âme dans un autre monde après la mort (Dragon, 1970, p. 84 ; Moon Conard, 1900). C'est pourquoi les défunts sont enterrés avec des objets et des aliments. Ces dons d'objets et d'ustensiles, l'âme en a besoin dans sa vie d'outre-tombe : « Le P. Lallemand [sic] demandait un jour à un Montagnais comment l'âme pouvait faire usage des ustensiles qui étaient dans la tombe du mort ; il lui répondit que c'était seulement de l'âme des pots, des couteaux, etc. qu'elle se servait. » (Moon Conard, 1900, p. 235) Nous en déduisons que tout, hommes, animaux et choses, est pourvu d'une âme.

La mort est acceptée comme inévitable et peut être accélérée si nécessaire. Nous avons déjà signalé que les écrits abondent d'exemples d'abandon ou de non-soins concernant les individus (hommes, femmes, enfants ou vieillards) que l'on pense condamnés. Nous en avons relevé deux cas dans les mythes et contes que livre Savard (1979) : le début du mythe de Tsheshei relate le cas de l'abandon d'un vieil homme (p. 11) ; dans le conte de Menintueo, l'aîné et le gendre de Menintueo demandent à l'Indien de les tuer (p. 23). Les Innuat acceptent l'incontournable terme de la mort et s'y préparent comme en témoigne notre informatrice Jeannine lorsqu'elle relate que dès qu'ils montaient dans le bois, ils préparaient le linge pour les personnes qui allaient décéder. Le témoignage de Mistamaninuesh, recueilli par Vincent (1983, p. 248), reflète cette même préparation : « Madame Bernard ne montait pas dans l'arrière-pays sans sa provision d'étoffes et de clous. » Le fait qu'on accepte la mort et qu'on s'y prépare entraîne une relation particulière entre les moribonds et les autres personnes du groupe. On ne se cache pas la mort imminente : « Il arrivait même que la couture se fasse au chevet du mourant. [...]. Parfois, quand nous avons fini de coudre l'un de ses habits, nous le lui montrions. “ Comme je vous remercie d'apporter tant de soin à la confection de mes vêtements ”, disait-elle. » (Vincent, 1983, p. 247) Cette même lucidité face à la réalité s'observe et est verbalisée entre les membres du groupe quant à la mort prochaine d'un des leurs, même si les liens de parenté sont très proches (comme l'illustre Vincent, 1983, p. 249). Il y a une très forte

conscience, réellement assimilée et vécue au quotidien, que la mort est inéluctable. Tshakapesh lui-même sacrifie à l'inévitable en renonçant à ressusciter ses parents. En effet, cet important personnage mythique, après avoir découvert Katshituask, qui a tué et dévoré les parents de notre héros, justifie et inscrit dans l'ordre du monde l'inéluctabilité de la mort :

Il ouvrit l'estomac [de Katshituask] et y trouva les cheveux de son père et sa mère. Il souffla sur eux et ils se mirent à bouger. « Je pourrais faire revivre mon père et ma mère. L'être humain serait alors immortel. On serait trop nombreux sur la terre et il y aurait des chicanes. Je ne les ramènerai donc pas à la vie », pensa-t-il. Ainsi ne fit-il pas revivre son père et sa mère. Il revint chez lui. (Savard, 1985, p. 206)⁴⁵

Le mythe n'introduit pas la mort comme la punition du héros comme c'est le cas chez d'autres populations⁴⁶ mais il l'introduit dans un souci démographique. Desveaux (1988, p. 156) avance cette même nécessité d'introduire la mort « comme origine de la vie brève » dans le mythe de Jakabish (pendant de Tshakapesh chez les Objibwa, population algonquienne). Le récit de Hervé (cité précédemment) respecte cette nécessité de la mort et par là même son inéluctabilité lorsque l'épouse s'échappe du sac qui la transportait pour rester dans le monde des morts.

Achevons par un dernier point qui permet de comprendre la continuité de l'eschatologie innue à travers les siècles. Par la résurrection du Christ nous constatons la mort comme une cassure, une cessation de la vie terrestre. Elle n'est plus qu'un moment dans un cycle de vie. Cette dernière se poursuit (en un autre lieu, dans le Royaume de Dieu) par la résurrection, et la mort n'est plus qu'un

⁴⁵ Extrait du mythe de Tshakapesh recueilli à Northwest River auprès de Joe Rich, né vers 1900. Ce mythe, sans en être l'apanage, se retrouve sur toute la Côte Nord.

⁴⁶ Dans le chapitre 4 de sa relation de 1634, le père Le Jeune relate un récit expliquant la mort comme la conséquence de la curiosité humaine (précisons que le Messou (Carcajou) est un personnage mythologique grâce auquel la terre a pu être reconstituée après un déluge mythique) : « Nostre Sauvage racontoit au Père Brébeuf que ses compatriotes croient qu'un certain Sauvage avoit receu du Messou le don d'immortalité dans un petit paquet, avec une grande recommandation de ne le point ouvrir ; pendant qu'il le tint fermé, il fut immortel ; mais sa femme, curieuse et incrédule, voulut voir ce qu'il y avoit dans ce présent ; l'ayant déployé, tout s'envola, et depuis les Sauvages ont esté sujets à la mort. » (cité dans Lafleche, 1973, p. 32)

changement. Et sur ce point de rupture/continuité, les religions chrétienne et innue se rejoignent.

La mort est un changement d'état (rupture), mais ce changement signifie tout autant la permanence de la vie (continuité) que sa destruction [...] le nouveau est très souvent *répétition symbolique* de l'ancien : la vie dans l'au-delà reste identique à la vie d'ici-bas [...]. (Thomas 1976, p. 415)

C'est bien en ces termes de « rupture » et de « continuité » qu'il convient d'envisager la lecture des rites funéraires chez les Innuat. Ils en sont une continuelle illustration : rupture car l'âme se sépare du corps, continuité car elle en a les mêmes besoins : « Ils philosophent des âmes des hommes et de leurs necessitez, comme des corps, conformément à leur doctrine, se figurans que nos âmes ont les mesmes besoins que nos corps. » (Le Jeune, R. 1635, 1972, vol. 1, p. 14) Cela se concrétise par le principe des offrandes. Ce que Le Jeune semble noter comme une incompatibilité entre les deux religions pourrait au contraire expliquer la continuité. En effet, les Innuat ont dû voir dans la religion chrétienne des points de convergence⁴⁷ avec leur propre conception de la mort. Adopter la nouvelle religion n'entraîne pas en opposition totale avec cette conception : les deux fonctionnent dans un schéma plus large intégrant rupture et continuité.

*

La continuité dans le domaine eschatologique innu touche essentiellement trois points dont on relève la présence tant dans la littérature ethnographique que dans les témoignages collectés, et elle concerne plus particulièrement l'âme du défunt :

— celle-ci se rend au village des âmes. Aujourd'hui la destination n'est pas aussi explicite, cependant l'âme continue à se rendre quelque part, mais sans que le lieu d'arrivée soit défini de façon précise ;

— elle a un long voyage à faire pour arriver à destination ;

⁴⁷ Nous avons bien conscience que la convergence n'est pas totale et de nombreuses pistes restent à explorer, comme par exemple la réticence de la part des Innuat à intégrer l'issue négative de la mort (observable aujourd'hui encore et illustrée dans l'ethnographie plus ancienne par les débats relatés par les missionnaires concernant l'enfer (l'extrait de Beaulieu plus avant mentionné en est un exemple).

— elle peut hanter les vivants⁴⁸.

Ces trois éléments traduisent d'une façon plus générale une attitude face à la mort caractéristique chez les Innuat, attitude qui se maintient donc tout au long de la période envisagée. L'espace temporel couvert dans cet article est étendu, ce qui permet d'affirmer cette continuité de l'eschatologie innue à travers trois siècles. Sur toute cette période, on observe la croyance dans un au-delà après la mort et dans la nécessité d'un bien-être de l'âme. Cette croyance est confirmée par des rituels funéraires allant dans le même sens. Cette continuité confirme l'ancrage profond de la pensée eschatologique des Innuat, ancrage dont la solidité a été favorisée, au moins dans les premiers temps de la colonisation, par un contact épisodique avec la culture européenne. Même si, à partir de 1632, les Innuat vont peu à peu faire l'objet de missions de christianisation plus intenses, la concordance de fond entre les religions chrétienne et innue favorise à son tour cette continuité⁴⁹.

Nous observons effectivement le maintien de nombreuses pratiques telles que l'annonce du décès au groupe par un langage visuel (suspension d'objets ou port de pièces de tissus), un traitement du corps particulier, une période de deuil à laquelle sont attachés des comportements particuliers, la destruction des objets du défunt, etc. Même si elles subissent quelques changements dans leurs formes, ces pratiques restent tout à fait analogues dans leur fond. Elles traduisent un lien étroit entre le devenir de l'âme et les soins accordés au corps. De la même façon, la persistance d'un lien — et parfois d'une relation de réciprocité — entre les morts et les vivants, ainsi que la croyance en un au-delà semblable à l'ici-bas, s'observe sur l'ensemble de la période, soit de 1632 jusqu'aux années soixante. Nous pouvons donc affirmer que le maintien de ces pratiques n'est pas un résidu culturel, coquille vide détachée de sa signification symbolique. Bien au contraire, cette dernière

⁴⁸ Ces trois éléments se retrouvent généralement chez les Algonquiens, bien que l'on puisse observer quelques variantes (Eveno, 1998)

⁴⁹ Des auteurs ont déjà évoqué cette concordance soulignant de plus la sélection des éléments catholiques retenus par les Amérindiens et l'assouplissement de l'attitude des missionnaires lors de la christianisation (voir par exemple Delâge, 1991, p. 71).

soutient avec force l'« édifice » rituel permettant la transmission des gestes dans un cadre cosmologique et eschatologique solide⁵⁰.

Un changement de tendance s'amorce dès lors que la sédentarisation s'intensifie. Cette dernière, par les bouleversements qu'elle occasionne, influence les rites funéraires. En effet, mourir dans le bois ou mourir dans le village entraîne nécessairement des changements dans le traitement du corps, plus particulièrement en ce qui concerne son transport. Nous aimerions tout de même souligner, bien que la période post-sédentaire ne soit pas traitée dans cet article, que malgré ces changements, il est possible de noter encore aujourd'hui la présence d'éléments eschatologiques qu'il serait intéressant d'interroger davantage. Ainsi, par exemple, les biens des défunts sont parfois encore brûlés, des offrandes sont encore faites sur d'anciens lieux de sépulture, on craint encore pour les enfants le danger que représente l'âme du décédé, et les Innuat ont recours aux services des thanatopracteurs, de sorte que le corps du défunt continue à recevoir des soins attentifs. Cette continuité, constatée au cours des siècles précédents, est donc encore pertinente, d'autant que ces gestes ne sont pas uniquement posés par les aînés. Même si ce maintien s'observe dans une moindre mesure que lors de la période étudiée précédemment, il s'agit tout de même d'un phénomène assez remarquable alors que ces communautés sont exposées au changement par leur contact toujours plus nombreux du fait de la proximité des villes et de la présence de la télévision dans tous les foyers innus, par exemple. Malgré cela, le domaine eschatologique reste un lieu où les particularités innues s'expriment⁵¹.

Certes, il n'est pas question de nier les changements, et peut-être devrions-nous nous interroger sur la présence ou non d'une « continuité de profondeur », pour reprendre le mot de Philippe Ariès. Mais nous ne devons pas davantage nier les permanences, et force est de constater que, bien que nous n'expliquions pas encore les raisons de cette continuité, elle est indubitablement observable,

⁵⁰ Cette continuation ne concerne pas seulement les rituels funéraires. De nombreux textes ou documents, tels les films d'Arthur Lamothe, témoignent eux aussi du maintien d'un certain nombre de croyances et pratiques.

⁵¹ D'une façon plus générale, notons en passant la remarque d'Achiel Peelman : « Aujourd'hui nous rencontrons un nombre considérable d'Amérindiens qui pratiquent simultanément, ou de façon successive, leur religion traditionnelle et la religion chrétienne. » (cité dans Beaudet, 1992)

ce qui démontre une certaine résistance et/ou adaptation à la christianisation en ce qui concerne les rituels funéraires et l'eschatologie innue. Sans aucun doute est-elle liée à la persistance d'un certain nombre d'« essential non-Christian elements of Innu religious ideology », comme Armitage (1992) en fait la démonstration. Cette observation est d'autant plus remarquable à l'heure, où régulièrement, les médias constatent des abus de drogue et d'autres désordres sociaux dans les communautés, et que l'opinion publique ne veut y voir le plus souvent que l'effet de la disparition pure et simple de toutes les valeurs culturelles traditionnelles de ces communautés.

Ouvrages cités

ARIÈS, Philippe, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Paris, Seuil.

_____, 1977, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil.

ARMITAGE, Peter, 1992, « Religious ideology among the Innu of Eastern Quebec and Labrador » *Religiologiques*, 6, automne, p. 1-51.

ARNAUD, Charles, 1847-1872, « Lettre de Arnaud à “ Monseigneur ”, 15 février 1872 », dans les *Archives provinciales o.m.i*, dossier Betsiamits, source docum. 1847-1872.

BARRIAULT, Yvette, 1971, *Mythes et rites chez les indiens Montagnais*, Québec, Édition de la Société historique de la Côte Nord.

BEAUDET, Jean-François, 1992, « “ Aussi insensés que les pauvres Indiens ”. Les coureurs de bois et l'univers spirituel amérindien », *Religiologiques*, 6, automne, p. 1-24.

BEAULIEU, Alain, 1987, « Réduire et instruire : deux aspects de la politique missionnaire des Jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) », *Recherches amérindiennes au Québec*, XVII, 1-2, p. 139-154.

_____, 1990, *Convertir les fils de Caïn. Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche éditeur.

BÉDARD, Hélène, 1988, *Les Montagnais et la réserve de Betsiamites. 1850-1900*, coll. « Edmond-de-Nevers », 7, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

BOUCHARD, Serge, 1977, *Chroniques de chasse d'un montagnais de Mingan — Mathieu Mestokosho*, coll. « Civilisation du Québec », Québec, ministère des Affaires culturelles, série Cultures amérindiennes.

_____, 1989, « Le développement de l'État-Nation », dans *Peuples Autochtones de l'Amérique du Nord. De la réduction à la coexistence*, Québec, Télé-université.

- BOSSÉ, 1887, « Lettre de Bossé à Têtu, 25 avril 1887 », *Annales de la Propagation de la Foi, Provinces de Québec et de Montréal*, Montréal, 33, juin.
- CHAREST, Paul, 1996, « Les stratégies de chasse des Mamit-Innuat », *Anthropologie et Sociétés*, 20, 3, p. 107-128
- CHAREST, Paul et Daniel CLÉMENT, 1997, « Les Montagnais ou Innus à l'approche du XXI^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, XXVII, 1, p. 3-6.
- CHAREST, Paul et Gordon WALSH, 1997, « La récolte faunique des Mamiinnuat au début des années 1980 », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XXVII, 1, p. 39-48.
- CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de, 1976 [1744], *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, tome III, Montréal, Édition Elysée.
- DELÂGE, Denys, 1985, *Le pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du nord-est 1600-1664*, Montréal, Boréal Express.
- _____, 1991, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et sociétés*, 15, 1, p. 55-88.
- DELACROIX, S. (dir.), 1956, *Histoire universelle des missions catholiques. Les missions modernes (XVII^e et XVIII^e siècles)*, Paris, L'Acanthe.
- DESLANDRE, Dominique, 1996, « La mission chrétienne : Français, Anglais et Amérindiens au XVII^e siècle », dans *Transferts culturels et métissages Amériques / Europe XVI^e-XX^e siècle*, L. Turgeon, D. Delâge, R. Ouellet (dir.), Québec, Presses de l'Université Laval.
- DÉSVEAUX, Emmanuel, 1988, *Sous le signe de l'ours. Mythe et temporalité chez les Ojibwa septentrionaux*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- DOMINIQUE, Richard, 1989, *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- DOYON, Madeleine, 1954, « Les rites de la mort dans la Beauce », *Journal of American Folklore*, p. 137-146.
- DRAGON, Antonio, s.j., 1970, *Trente robes noires au Saguenay*, Chicoutimi, Société historique du Saguenay, no 24.
- EVENO, Stéphanie, 1998, « Le suicide et la mort chez les Innuat », thèse de doctorat (anthropologie), Université Laval, Québec.
- FARAUD, R. P., o.m.i., 1864, « Missions de l'Amérique du Nord », *Annales de la Propagation de la Foi*, Lyon, tome 36, p. 378-395.
- FORTIN, Jean, o.m.i., 1992, *Coup d'oeil sur le monde merveilleux des Montagnais de la Côte-Nord, 1954-1980*, Montréal, Institut culturel et éducatif montagnais.
- FRENETTE, Jacques, 1986, *Mingan au 19^e siècle : cycle annuel des Montagnais et politiques commerciales de la compagnie de la Baie d'Hudson*, Ottawa, Musée canadien des civilisations, Service canadien d'ethnologie, Musées nationaux du Canada.

HERTZ, Robert, 1970 [1928], « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Sociologie religieuse et folklore*, coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine », Paris, Presses Universitaires de France.

LABRECQUE, Marie-France, 1978, « La mobilité comme élément de l'infrastructure ? Remarques exploratoires à partir de données historiques », *Recherches amérindiennes au Québec*, VII, 3-4, p. 91-99.

LACASSE, Z., o.m.i., 1879, « Mission des Naskapis », *Annales de la Propagation de la Foi*, Montréal, 7, p. 14-26, février.

LACHANCE, Denis, 1968, « L'acculturation des Indiens de Sept-Iles et Malioténam », mémoire de maîtrise (anthropologie), Université Laval, Québec.

LAFLECHE, Guy, 1973, *Relation de 1634 de Paul Lejeune, le missionnaire. L'apostat, le sorcier*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

LALEMANT, Hierosme, 1972 [1646], « Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable es missions des peres de la compagnie de iesvs, en la Nouvelle France es année 1636 », dans *Relations des Jésuites 1642-1646*, 3, Montréal, Édition du Jour.

LAMBERT, Carmen, 1979, « Les Amérindiens du Québec », *Perspectives anthropologiques*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique, p. 267-287.

LAMOTHE, Arthur, 1976, « Kwestw tshe skamit », (l'autre monde) — document cinématographique, Les Ateliers audiovisuels de Québec.

LE BRETON, David, 1995, « Le visage et le sacré : quelques jalons d'analyse », *Religiologiques*, 12, automne, p. 49-64.

LE JEUNE, Paul, 1635, *Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France sur le grand Fleuve de S. Laurens en l'année 1634*, Paris, Sébastien Cramoisy, imprimeur ordinaire du Roy.

_____, 1970 [1634], *La mission du Père Paul Le Jeune sur la côte du sud 1633-1634. Relation de 1634*, Québec, sn.

_____, 1972 [1633], « Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France en l'année 1633 », dans *Relations des Jésuites 1611-1636*, 1, Montréal, Édition du Jour.

_____, 1972 [1635], « Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France en l'année 1635 », dans *Relations des Jésuites 1611-1636*, 1, Montréal, Édition du Jour.

_____, 1972 [1636], « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636 », dans *Relations des Jésuites 1611-1636*, 1, Montréal, Édition du Jour.

_____, 1972 [1637], « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1637 », dans *Relations des Jésuites 1637-1641*, 2, Montréal, Édition du Jour.

_____, 1972 [1639], « Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1639 », dans *Relations des Jésuites 1637-1641*, 2, Montréal, Édition du Jour.

MAILHOT, José, 1983, « À moins d'être son esquimau, on est toujours le Naskapi de quelqu'un », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XIII, 2, p. 84-100.

_____, 1996, « La marginalisation des Montagnais », dans Pierre FRENETTE (dir.), *Histoire de la Côte-Nord*, coll. « Les régions du Québec », Institut québécois de recherche sur la culture, p. 321-357.

- METCALF, Peter et Richard HUNTINGTON, 1991, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MOON CONARD, E. Latetia, 1900, « Les idées des Indiens Algonquins relatives à la vie d'outre-tombe », *Revue d'Histoire et Religion*, 62, p. 9-49, 220-274.
- NÉDELEC, 1865, « Lettre de Nédelec au Supérieur général Fabre, 15 février 1864 », *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, s.l., tome 4.
- POULIOT, Léon, 1957, *Paul Le Jeune, S.J. 1591-1664*, collection « Classiques canadiens », Montréal, Fides.
- RATELLE, Maurice, 1987, « Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais de 1760 à nos jours », thèse de doctorat (histoire), Université Laval, Québec.
- SAUVÉ, Louise (dir.), 1989, *Peuples autochtones de l'Amérique du Nord. De la réduction à la coexistence*, Québec, Télé-Université.
- SAVARD, Rémi, 1971, *Carcajou et le sens du monde. Récits Montagnais-Naskapis*, Québec, ministère des Affaires culturelles.
- _____, 1979, *Destins d'Amérique. Les Autochtones et nous*, Montréal, L'Hexagone.
- _____, 1985, *La voix des autres*, coll. « Positions anthropologiques », Montréal, L'Hexagone.
- SPECK, Frank G., 1935, *Naskapi, the Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1976, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- TREMBLAY, Huguette, 1977, *Journal des voyages de Charles Arnaud. 1872-1873*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- TRUDEL, Marcel, 1983, *Histoire de la Nouvelle-France, III. La seigneurie des Cent Associés 1627-1663*, tome III, *La société*, Montréal, Fides.
- _____, 1966, *Histoire de la Nouvelle-France, II. Le comptoir 1604-1627*, Montréal et Paris, Fides.
- TURNER, Lucien M., 1979 [1894], *Inuit et Nenenot de l'ungava*, Montréal, Desclez.
- VAN GENNEP, Arnold, 1969 [1909], *Les rites de passage*, Paris, Mouton.
- VAULX, Bernard de, 1951, *Histoire des missions catholiques françaises*, Paris, Fayard.
- VINCENT, Sylvie, 1982, « La tradition orale montagnaise, comment l'interroger ? », *Cahiers de Clio*, 70, p. 5-26.
- _____, 1983, « Mistamaninuesh au temps de la mouvance. Notes inspirées par l'autobiographie d'une femme montagnaise », *Recherches amérindiennes au Québec*, XIII, 4, p. 243-253.
- WAAL MALEFIJT, Anne-Marie de, 1968, *Religion and culture*, London, Collier-Macmillan.

