

Conservation et innovation

Les articulations contemporaines de la tradition innue

Conservation and Innovation

Contemporary Transmissions of Innu Tradition

Conservación e innovación

Las articulaciones contemporáneas de la tradición innu

Annalisa D'Orsi

Volume 43, Number 1, 2013

Autochtones et allochtones du Québec : quelles avenues pour une coexistence sociale et politique ?

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1024475ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1024475ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)

1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

D'Orsi, A. (2013). Conservation et innovation : les articulations contemporaines de la tradition innue. *Recherches amérindiennes au Québec*, 43(1), 69–85.
<https://doi.org/10.7202/1024475ar>

Article abstract

Nowadays, Innus who still wish to learn and transmit their traditional culture have recourse to new strategies: writing, documentaries, training in the forest, academic courses, museums and cultural centers, web sites and multimedia tools. It is a matter of blending the profound transformations produced by the colonization and the contemporary life style: the settling on reserves, the new economic practices, the schooling of the youth. In the 1950's, the institution of Catholic boarding schools seems to have played a dramatic role. According to many Innus, they have cut the cultural roots of new generations. In the resulting crisis situation, traditions are perpetuated through innovative, creative and conscious actions. Based on more than two years field research (2003-2006) conducted in the Uashat mak Maniutenam community (Québec's North Shore), my article analyzes the transformations of the transmission process of "Innu knowledge" according to a dynamic concept of "tradition".



Conservation et innovation

Les articulations contemporaines de la tradition innue

Annalisa D'Orsi

Institut
Tshakapesh,
Sept-Îles

ENTRE 2003 ET 2006, j'ai mené un travail de recherche sur le terrain de plus de deux ans à Uashat et Maliotenam, deux communautés innues situées près de la ville de Sept-Îles, au Québec, sur la côte septentrionale du Saint-Laurent. En 2007, après avoir terminé mon doctorat en Italie, je suis retournée à Sept-Îles et, à partir de 2009, j'ai commencé à travailler comme consultante pour l'Institut Tshakapesh, une organisation culturelle et éducative régionale qui dessert la plupart des communautés innues du Québec. Cette expérience de travail m'a permis de mettre à profit d'une organisation innue ce que j'avais appris au cours de ma recherche et, en même temps, d'approfondir ma compréhension de la société innue et des défis auxquels elle est confrontée. Je suis devenue de plus en plus engagée dans les efforts accomplis par la nation innue afin d'assurer un futur à sa culture et de supporter le complexe processus de scolarisation de ses jeunes.

Le présent article s'efforce de dresser un portrait synthétique, mais fidèle, de mes observations et de nombreux échanges avec mes interlocuteurs¹, qui appartiennent à ce qu'on pourrait décrire comme une élite culturelle innue, un ensemble de personnes particulièrement engagées

dans la transmission du savoir traditionnel auprès de jeunes générations. Cet article porte sur les articulations contemporaines de la tradition innue, sur sa transmission dans un contexte de grande discontinuité culturelle produite par des changements profonds dans le mode de vie et les relations de pouvoir avec la société eurocanadienne. Je me propose aussi de montrer que le processus de transmission de la culture innue encourage à adopter une définition de la tradition qui soit ouverte, fluide, dynamique. Ainsi, une tradition ne devrait pas être conçue comme une éternelle répétition de l'identique, mais plutôt comme une continuité dans le changement, ou encore comme un mode spécifique de changement².

QU'EST-CE QUE LA TRADITION QUAND ELLE N'EST PAS « INVENTÉE » ?

Dans l'introduction au livre *Questions of Tradition*, publié en 2004, l'historien Mark Salber Phillips fait remarquer que le concept de tradition, « dans une utilisation sérieuse », serait presque disparu dans la plupart des disciplines académiques. Les raisons de cette absence seraient surtout de nature idéologique : une confusion entre le concept de tradition et les politiques du traditionalisme,

comme si s'intéresser au problème de la tradition équivalait à s'identifier, d'une façon acritique, à une particulière vision de la tradition ou à son utilisation dans le domaine politique (Salber Phillips 2004 : 3).

Les sciences sociales auraient continué à réfléchir sur le processus de transmission culturelle en utilisant des termes plus spécialisés, libres du stigma du traditionalisme, tels que « discours », « canonicité », « mémoire », « diaspora », « hybridité », « histoire des concepts » ou encore « paradigme ». Si ce nouveau vocabulaire présente souvent l'avantage d'éclaircir, d'une façon plus pointue, des questions particulières, toutefois « quelque chose est perdu quand nous nous dispersons dans des investigations séparées, sans comprendre que toutes ces discussions partagent des intérêts communs » (*ibid.* : 4).

D'après Salber Phillips, la notion de tradition permet de réfléchir d'une façon globale sur le complexe processus de transmission des cultures, en faisant des liens entre disciplines différentes et différentes façons de construire le problème (*ibid.* : 24-25).

L'étymologie du mot « tradition » est, par ailleurs, éclairante : « [...] emprunté (1268) au latin *traditio*, dérivé du supin (*traditum*) de *tradere*, de *trans* et *dare* 'donner', 'faire passer à un autre, remettre'. Tradition désigne proprement l'action de remettre, donc la livraison, la remise de quelque chose et, au figuré, la transmission, l'enseignement » (Rey 2006 : 3873).

Salber Phillips analyse l'évolution historique de l'idée de tradition à partir de son utilisation dans la pensée religieuse juive et chrétienne, en passant par la diffusion d'une acception séculaire en époque illuministe, dans le sens d'une connaissance transmise oralement (moins fiable par rapport à l'exactitude des enregistrements écrits) et d'un mode de connaissance basé sur le préjugé (plutôt que sur la raison), jusqu'à l'affirmation, au cours du XIX^e siècle, d'une vision de tradition comme repoussoir à l'idée de modernité.

En anthropologie, le concept de tradition a été fortement influencé par l'idéologie moderniste et par des perspectives de recherche qui négligeaient l'histoire, le changement et le conflit au sein des sociétés étudiées. Les mécanismes de la représentation anthropologique cristallisaient davantage les traditions culturelles d'autrui dans un texte figé, écrit souvent dans un présent intemporel. Ainsi, le concept de tradition a été souvent utilisé pour décrire la répétition inconsciente des institutions et des pratiques sociales autochtones. La notion de « tradition inventée », introduite par Eric Hobsbawm, Terence Ranger et leurs collaborateurs dans le livre *The Invention of Tradition* (1983), s'inscrit dans la même logique. La découverte d'innovations significatives dans les traditions des peuples rencontrés par les anthropologues aboutissait à une distinction entre traditions archaïques authentiques et traditions modernes et inventées.

Plus récemment, des anthropologues (Jolly 1992 ; Sahlins 1993 et 1999 ; Clifford 2004) et de nombreux intellectuels autochtones (Trask 1991 ; Linnekin 1991 ; Vizenor dans Coltelli 1995) ont fortement critiqué cette définition de la tradition. La notion de tradition inaltérable et inconsciente n'est pas compatible avec la réalité des processus culturels, qui sont toujours dynamiques, parfois conscients et créatifs. Accusé d'être colonialiste, le regard de l'anthropologue devenait aussi porteur d'un « principe de mort » (Vizenor, dans Coltelli 1995 : 154), car il ne voyait pas la vie des autres cultures, mais seulement les objets figés et abstraits de ses analyses. « Pour les Hawaïens, les anthropologues en général [...] font partie de l'horde colonisatrice car ils cherchent à nous enlever le pouvoir de définir qui et quoi nous sommes, et comment nous devrions nous comporter sur la plan politique et culturel » (Trask 1991 : 162). Une culture vivante se transforme constamment, observe l'écrivain anishinabe Gerald Vizenor, un peuple vivant « [...] s' imagine constamment dans une nouvelle dimension » (Vizenor, dans Coltelli 1995 : 154).

LA TRADITION INNUE

Avec ses 17 458 membres officiels (données de 2011)³, la nation innue représente, après les Mohawks, la deuxième nation autochtone la plus peuplée du Québec (SAA, s.d.). Elle habite les berges, les forêts et les vastes extensions de toundra de la Côte-Nord, du Saguenay-Lac-Saint-Jean et du Labrador, mais aussi de grandes villes multi-ethniques comme Montréal ou Québec.

Chez les Innus, les mots français « culture » et « tradition » sont utilisés couramment. En langue innue, on parle de *innu aitun*, « le mode de vie, la culture, la tradition innus », et de *nutshimiu-atusseun*, « le travail en forêt ». La définition de tradition est largement partagée par la population, sans faire cependant l'unanimité.

En général, on considère comme traditionnel tout ce qui est associé au mode de vie nomade pratiqué par les ancêtres et basé sur la chasse, la pêche et la cueillette. La tradition comprend des éléments d'origine allochtone : des matériaux, des outils, des aliments et aussi des croyances et des pratiques religieuses qui furent intégrés par les ancêtres au mode de vie traditionnel. Ainsi, par exemple, le pain *banique* ou le *couteau croche* (Bacon 2004 : 79-80) sont souvent considérés comme des emblèmes de la tradition innue malgré leur origine métissée, à la fois amérindienne et européenne.

D'après les recherches de l'anthropologue Sylvie Vincent, les aînés innus auraient gardé la mémoire d'une période historique révolue, celle des Anciens (*Tshiashinnuat*), dans laquelle leurs ancêtres étaient « pleinement autonomes » (Vincent 1991 : 134) et subvenaient eux-mêmes à leurs besoins, et où la présence des produits européens n'avait qu'un faible impact sur le mode de vie (*ibid.* : 132). La

religion catholique était absente, et les chamanes, puissants et omniprésents (*ibid.* : 130). Cette période aurait été suivie par un passé plus récent, caractérisé par une perte partielle d'autonomie, par l'adoption du catholicisme et des biens importés et par une forme de dualisme culturel, religieux et politique (*ibid.* : 135-137; Vincent 2002 : 102).

En effet, à partir de la fin du xvi^e siècle, les Innus entrèrent progressivement en relation avec les commerçants et les missionnaires européens. Ayant partiellement réorienté les activités de chasse en fonction de la traite des fourrures, ils devenaient de plus en plus dépendants des commerces et des biens européens. Ils demeuraient toutefois maîtres de leur vie et d'une portion importante de leurs territoires ancestraux (Mailhot 1996b)⁴. Malgré d'importantes transformations sociales et culturelles (par exemple, une progressive perte de statut pour les femmes), les Innus conservaient beaucoup d'enseignements des Anciens et gardaient le contrôle de leurs sources d'alimentation et des moyens de survie mis à leur disposition par les nouveaux arrivants (Vincent 1991 : 137).

Avec Marshall Sahlins, on pourrait dire que les Innus, comme les peuples des îles Hawaï et Fidji, entrèrent en relation avec les Européens à titre de producteurs (Sahlins 1992), la vente des fourrures leur permettant d'acquérir des biens étrangers sur la base de leurs nécessités matérielles et symboliques. Les biens et les outils européens étaient incorporés dans les logiques culturelles locales et adaptés aux besoins de la vie nomade. De la même façon, les pouvoirs spirituels des missionnaires et les rituels catholiques permettaient de parachever la lutte contre les derniers « êtres malveillants ou mangeurs d'hommes » dont les *Tshiashinnuat* se sentaient menacés (Vincent 1991 : 135).

La perception actuelle d'une tradition innue incluant des éléments d'origine allochtone (la farine, les outils en métal, les tissus carreaautés, la toile, etc.) correspond bien à une époque dans laquelle la société innue était suffisamment forte pour assimiler des éléments étrangers sans s'en sentir menacée.

La définition d'une spiritualité traditionnelle innue reste, toutefois, particulièrement controversée. Malgré l'influence des missionnaires, les principes et les rituels de l'ancienne religion animiste continuèrent longtemps à orienter la vie à l'intérieur des terres. Si, sur la côte, lors des rassemblements et des missions estivales, les Innus pratiquaient davantage la religion catholique, à l'intérieur des terres ils avaient recours à la religion traditionnelle pour s'assurer une bonne chasse et subvenir à leurs besoins. Ce double système d'allégeance (*ibid.* : 137) devait prendre fin avec la sédentarisation des Innus et le changement des bases économiques de leur société. Dans les réserves, la religion ancestrale fut délaissée et censurée : la survie dépendait plus de l'aide du gouvernement

fédéral que des maîtres des animaux, et le contrôle exercé par les missionnaires se faisait plus intense.

Aujourd'hui, de nombreux membres de la communauté de Uashat et Malietenam, en particulier les aînés, estiment que le catholicisme est une partie fondamentale de la tradition innue et rejettent la religion « païenne » de leurs ancêtres, méprisée par le clergé. Ils s'opposent à des groupes spirituels « traditionalistes » qui refusent le christianisme et font largement utilisation de la tente à suerie (*matutishan*) et des offrandes de tabac, pratiques culturelles bien attestées dans le passé (Speck 1977; Rousseau 1953; Fontaine 2004). Souvent, les traditionalistes sont accusés d'introduire dans leur communauté la spiritualité d'autres peuples amérindiens.

L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE

Avant la colonisation, la société innue était une société de petite échelle, relativement égalitaire. La division sociale du travail et du savoir était limitée. Les connaissances étaient partagées de manière assez uniforme par tous les membres de la société innue. Certaines connaissances et activités étaient davantage associées au groupe des femmes, d'autres au groupe des hommes. Mais ces rôles étaient flexibles car, en réalité, chacun devait connaître un peu de tout pour pouvoir survivre sur son territoire⁵. Si des individus devaient se démarquer par leurs connaissances ou par leur talent particulier dans certains domaines spécifiques tels que, par exemple, les plantes médicinales ou la fabrication des canots, les plus grands détenteurs du savoir étaient, en général, les aînés qui, par leur longue expérience de vie, avaient accumulé un grand patrimoine de connaissances.

La transmission du savoir se faisait en famille et était intégrée aux activités quotidiennes. Les pratiques de survie et la profonde connaissance de l'environnement naturel étaient apprises par les nouvelles générations grâce à l'observation, l'imitation, l'expérimentation, et étaient consolidées par l'expérience. La tradition orale, avec ses histoires sacrées sur l'origine du monde (*atanukan*) et ses récits historiques (*tipatshimun*), préparait et complétait l'expérience. Elle véhiculait la vision du monde, les principes moraux, les connaissances et la mémoire des aînés. On prêtait aussi beaucoup d'attention aux rêves, car ils pouvaient transmettre des connaissances spirituelles importantes, mais aussi indiquer, par exemple, où se trouvait le gibier (Speck 1977; Barriault 1971).

L'éducation des enfants était une responsabilité partagée par les adultes. Les enfants en bas âge restaient au campement avec les femmes. En grandissant, l'enfant se tenait de plus en plus avec le groupe des hommes, si c'était un garçon, ou avec le groupe des femmes si c'était une fille. Très tôt, les enfants étaient invités à participer aux activités domestiques et productives de leur famille.



Figure 1
Le pensionnat de Maliotenam
 (Collection Alfred McKenzie)

Comme le souligne Philomène McKenzie, les tâches qu'on leur confiait étaient proportionnelles à leur âge et à leurs capacités (Beaudet 1984; Penashue 1999; D'Orsi 2005a).

Mes professeurs étaient ma mère et mon père. Eux-mêmes avaient appris de la même manière, par leur mère et par leur père. C'était un apprentissage continu. L'âge était important. Dès que tu pouvais te tenir debout, tu commençais à aider. Par exemple, si ta mère avait des enfants, tu l'aidais et, au fur et à mesure, tu apprenais. Dans le bois, tu étais encore tout petit, et tu apprenais déjà des tâches ménagères. Et plus ça allait, plus tu avais des responsabilités. Au tout début, tu apprenais par observation. Chez nous, par exemple, il y avait des sœurs et des frères, il y en avait des plus grands et des plus jeunes. Des fois, quand j'étais encore trop petite, je voulais apprendre la cuisine, mais on ne me le permettait pas. C'était ma mère et mes sœurs aînées qui s'en occupaient. On me disait : « Tu es encore trop jeune, tu vas gaspiller ». Mais à dix ans on te montrait à faire la cuisine et tu commençais. C'est à quatorze ans que j'ai appris à faire des raquettes. J'ai appris une fois et j'ai maîtrisé tout de suite. (Philomène McKenzie, aînée, Maliotenam, 8 juin 2005, entrevue, trad. Jeanne d'Arc Volland Jourdain)

Le jeune apprenait « par imprégnation » car il vivait à côté de ses modèles et pouvait tout le temps les observer à l'œuvre. La transmission des connaissances se faisait en personne et était associée aux relations affectives. Les apprentissages étaient tout de suite reliés à leur contexte d'application pratique.

J'ai appris tout ce que j'avais besoin de connaître de mes parents. [...] Les enfants, à cette époque, aidaient dès qu'ils étaient assez âgés pour le faire. Jeune fille, lorsque je fus assez vieille, ma mère m'encouragea à travailler en nettoyant le castor et d'autres animaux. Ma mère s'exécutait et les enfants s'assoiaient autour et observaient, de façon à apprendre. J'ai appris notre rôle en obser-



Figure 2
Pensionnaires à Maliotenam
 (Collection Alfred McKenzie)

vant ma mère et mon père. J'apprenais par notre mode de vie de tous les jours [...]. Ma mère, par amour et sensibilité envers ses petits-enfants, nettoyait et préparait chaque animal qu'ils prenaient. S'ils tuaient un écureuil, elle le préparait et lui enlevait la peau, pour qu'ils se sentent fiers et utiles et qu'ils sentent que leur prise avait été appréciée. (Penashue 1999 : 200-201)

L'enfant apprenait en évoluant dans un environnement complexe, riche en stimuli olfactifs, visuels, auditifs, tactiles et gustatifs, et il jouissait d'une remarquable autonomie. Il était important qu'il puisse faire ses propres expériences pour devenir rapidement responsable et autonome (Tshernish 1988 : 2; Richardson 1961 : 84-86; Beaulieu 1987; St-Pierre 1989 : 14; Girard et Kurtness 1997 : 105). Les erreurs étaient partie intégrante du processus d'apprentissage.

Si plusieurs familles innues étaient déjà capables de lire au XVIII^e siècle (les missionnaires leur avaient appris l'alphabet latin), la lecture, sur le plan éducatif, était réservée exclusivement à l'apprentissage des prières catholiques et de la Bible (Mailhot 1992; voir aussi Mailhot 1996a).

LA « COUPURE »

La colonisation des territoires innus débute à des époques différentes, selon les lieux. Malgré des changements

importants survenus entre le xvii^e et le xix^e siècle, c'est seulement vers 1850 que, dans la région de Sept-Îles, commence un véritable processus colonial. À partir de la moitié du xix^e siècle, le gouvernement canadien ouvre aux colons le territoire de l'ancien Domaine du Roy et cède aux nouveaux arrivants l'exploitation de ses rivières à saumon et de ses forêts (Frenette 1984). Avec les grands développements industriels (minier, hydro-électrique) et urbains des années 1950, des milliers d'immigrants s'installent sur la Côte-Nord. L'économie de subsistance n'est désormais plus viable : le prix des fourrures a trop baissé. D'ailleurs, les chasseurs deviennent l'objet d'une absurde surveillance de la part des gardes-chasse. S'ils ne respectent pas la législation provinciale sur la faune, leurs prises et leurs armes sont saisies⁶.

Quand les prix des fourrures ont baissé, les Indiens n'avaient plus rien. Dans les années 1950, le gouvernement a commencé à nous aider. (Ben-Sylvestre McKenzie, aîné, Maliotenam, 13 oct. 2005, entrevue)

Comme prévu en 1935 par l'anthropologue Frank Gouldsmith Speck, c'est un changement radical dans la base économique de la société innue qui met vraiment en discussion la continuité de « l'esprit » de la culture innue (Speck 1977 : 20). Appauvris et minoritaires, les Innus renoncent progressivement au mode de vie nomade et s'établissent dans des petites réserves « résidentielles⁷ » (Mailhot 1996b), entre autres à Uashat (1906) et à Maliotenam (1949), aménagées par le gouvernement sur la côte septentrionale du Saint-Laurent. Certains se cherchent un emploi rémunéré sur le marché du travail, où ils sont toutefois fortement discriminés, d'autres deviennent de plus en plus dépendants des subsides gouvernementaux.

Les politiques assimilatrices du gouvernement canadien frappent aussi les enfants, obligés de rester dans des pensionnats religieux (à Maliotenam : 1951-1970) ou envoyés dans des écoles publiques, ce qui lie davantage les familles aux réserves.

Les agents des Affaires indiennes [...] nous ont dit : « On va vous construire une école, elle sera très belle à l'intérieur, il y aura tout ce qu'il faut. Dorénavant, vos enfants vont aller à cette école. On la construira de façon à y garder vos enfants afin que vous ne soyez pas empêchés de faire ce que vous voulez, si vous voulez



Figure 3
Parade des pensionnaires de Maliotenam à Sept-Îles
(Collection Alfred McKenzie)

monter à l'intérieur des terres, dirent-ils. Vos enfants seront gardés au pensionnat. Ils seront très bien traités ». [...] Nous avons essayé de vivre comme autrefois, de monter dans le bois malgré tout, comme on nous l'avait dit. Mais cela ne nous a pas convenu bien longtemps parce que nous ne sommes pas habitués, nous Indiens, à ce que chaque famille vive séparée de ses enfants. L'Indien ne pouvait donc plus monter dix mois dans le bois parce que ses enfants étaient gardés pensionnaires. [...] Et c'est pour cette raison, à mon avis, que l'Indien a alors songé à prendre lui aussi un emploi. (Kapesh 1976 : 69-73)

Nombreux sont les Innus qui parlent de cette période comme d'une « coupure ». Coupure du mode de vie traditionnel : les familles, sédentarisées dans les réserves, sont coupées de leurs territoires ancestraux. Coupure entre les générations : les enfants sont séparés des familles, apprennent une culture différente et sont privés du modèle parental. Coupure des racines : car la langue et la culture innues n'étaient pas l'objet d'un apprentissage abstrait, elles étaient transmises au cours des activités en forêt.

À cette époque, l'alcoolisme et la toxicomanie se répandent de plus en plus. Ils sont alimentés par la pauvreté et l'ennui, par l'assujettissement et la dépendance



Figure 4
L'expédition guidée par Joseph Côme Pinette en 1978
(Photo Denis Vollant)



Figure 5
L'expédition guidée par Joseph Côme Pinette en 1978
(Photo Denis Vollant)

économique, par la frustration et l'impuissance face aux discriminations et à des changements aussi rapides.

L'artiste et muséologue wendate Sylvie Paré a mis en évidence un processus de « transmission de la perte ». Au Québec, les Premières Nations se transmettraient aujourd'hui un douloureux sentiment de rupture et de vide qui prendrait souvent la forme de problèmes sociaux. Ce profond malaise enregistrerait, selon Paré (2003), la perte affective, culturelle et linguistique vécue par les générations précédentes. On pourrait parler aussi de l'instauration d'un cycle de transmission de comportements dysfonctionnels. De nombreux ex-pensionnaires, par exemple, continueront longtemps à reproduire les expériences d'abandon et de violence vécues au pensionnat.

LE « RÉVEIL CULTUREL »

C'est dans les années 1970 que la transmission des valeurs et du savoir-faire traditionnels devient un problème sur lequel réfléchir. Les jeunes maîtrisent de moins en moins leur langue et leur culture innues. Les aînés qui ont connu la vie en forêt vont un jour mourir sans avoir été capables de léguer leurs connaissances aux nouvelles générations. Le nouveau mode de vie a compromis les bases du processus traditionnel de transmission du savoir : la reproduction économique de la société innue se joue désormais dans le monde du travail salarié et des allocations ; les compétences traditionnelles ne sont plus une question de survie. Toutefois, de nombreux Innus souhaitent garder leur langue maternelle et le savoir des ancêtres. Ils souhaitent pouvoir retourner en forêt et pratiquer les activités traditionnelles pour retrouver le bien-être physique et spirituel et se reconnecter à leurs « racines ».

Malheureusement, nous avons perdu beaucoup de nos traditions à cause des changements dans nos habitudes de vie. [...] Comme nous sommes obligés de travailler dans les villes, nous oublions nos habitudes ancestrales. Beaucoup de jeunes ne connaissent plus rien. Nous devons les envoyer faire des stages d'apprentissage dans le bois. (Vachon 1985 : 123-124)

Emblématique, la réouverture des portages entre le lac Ashuanipi et l'embouchure de la rivière Moisie, en 1978 : pour la première fois depuis les années 1950, un groupe de onze personnes, guidées par l'aîné Joseph Côme Pinette, emprunte les voies traditionnelles pour redescendre la Moisie. Ils répètent le voyage des familles innues de la « Grande Rivière » (*Mishta-shipu*) quand, à chaque printemps, elles revenaient à la côte.

À partir des années 1970, des leaders et des artistes innus vont se distinguer pour avoir su affronter d'une manière active et créative les problèmes que la réalité contemporaine pose à la transmission de la culture innue. Il serait impossible, en ce lieu, de mentionner tout le monde. Nous rappellerons seulement quelques figures particulièrement remarquables : An Antane Kapeshe (1926-2004), Mathieu André (1906-1991), Daniel Vachon (1926-1998), André Vollant (1931-1997).

Les protagonistes de la « Renaissance innue » ont recours à des stratégies partiellement nouvelles, plus formelles et structurées, et s'approprient des techniques de communication occidentales (les publications écrites, les enregistrements audiovisuels, l'informatique) et des institutions

destinées à la transmission des connaissances dans la société dominante (les musées, les écoles, les centres culturels et de recherche). Beaucoup de jeunes adultes, après avoir grandi dans une réserve, parfois dans le mépris de leurs origines, vont connaître un véritable éveil culturel et s'engager activement pour se réapproprier leur culture. Souvent, cet apprentissage se lie à un processus de guérison psychologique.

Mais prenons d'abord en considération ce qui se passe en famille, lieu autrefois privilégié de la transmission du savoir innu.

LA TRANSMISSION DE LA TRADITION EN FAMILLE

Depuis les années 1950, la famille a perdu en partie son rôle éducatif traditionnel. Beaucoup de familles innues ne vont plus en forêt.

Un bon pourcentage des enfants innus n'ont jamais attrapé un poisson, n'ont jamais dormi dans un cabanage. N'ont pas développé le goût de la viande de bois. N'ont jamais marché en raquettes, ni tendu le filet, etc. mais connaissent tous les jeux Nintendo, Xbox, etc. : le nouvel « essentiel ». (Chartrand 2006 : 33)

D'autres familles continuent à retourner en forêt, plus ou moins souvent. Appartenir à ces familles « traditionnalistes » ou les fréquenter devient un facteur crucial pour acquérir des compétences traditionnelles. Comme le fait remarquer Nathalie Boucher dans sa recherche sur la transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh, les séjours en forêt sensibilisent les enfants à l'importance de la culture innue et éveillent leur intérêt à apprendre (Boucher 2005 : 3.3.1).

La fréquence avec laquelle les familles se rendent en forêt et pratiquent des activités traditionnelles dépend de plusieurs éléments : les ressources économiques, le temps disponible, l'âge des enfants, l'accessibilité des territoires de chasse familiaux, la maîtrise des pratiques de survie.

Celles qui, autrefois, étaient des activités de subsistance, sont aujourd'hui un luxe que les familles moins nanties peuvent difficilement se permettre. Se rendre dans les territoires de chasse, passer du temps en forêt devient très coûteux, car les familles ne sont plus en mesure de produire par elles-mêmes l'équipement nécessaire (habillement, raquettes, tentes, canots, etc.). On se déplace souvent en voiture, en train, en véhicule tout terrain, en motoneige, et aussi en hélicoptère et en hydravion. Si les technologies contemporaines ont favorisé la pratique des



Figure 6
Jean-Guy Rock initie les enfants de ses amis à la pêche sous la glace au lac Kapakuashu, en mars 2013
(Photo Dominique Descent)



Figure 7
Johnny Cox Régis, en portage au lac Kakatshat, avec Danielle Descent, juillet 2008
(Photo Danielle Descent)

activités traditionnelles en les rendant moins ardues, elles impliquent toutefois des coûts supplémentaires. Ceux qui travaillent peuvent se permettre ces dépenses ; par contre, ils auront moins de temps pour aller en forêt.

Pour chasser il faut avoir un fusil, pour la chasse aux canards il faut avoir un bateau ou un canot. Pour chasser en hiver il faut un ski-doo et de l'essence. Il te faut aussi un chalet ou, au moins, une tente et un poêle. Tu dois aussi payer le billet du train ou bien le transport en voiture si tu vas dans la région de Port-Cartier. Si tu fais les portages, c'est bien plus économique mais il faut avoir un

canot, et un canot c'est cher. Quand je vais à Schefferville pour chasser le caribou, si je faisais les comptes, je trouverais que la viande de caribou me coûte bien cher ! Je dois aussi payer pour la transporter par train jusqu'à la maison. (Denise Chartrand, 46 ans, Sept-Îles, 27 oct. 2005, comm. pers.)

Aujourd'hui tout a changé. Moi, je m'en vais dans le bois à Noël. J'ai deux ski-doo, comme un millionnaire ! Je monte à Schefferville en train. Ça coûte cher aujourd'hui de monter dans le bois. (Ben-Sylvestre McKenzie, aîné, Maliotenam, 13 oct. 2005, entrevue)

La scolarisation des enfants limite davantage le temps disponible et conditionne particulièrement les femmes innues. Ainsi, par exemple, il arrive souvent que les hommes partent pour des expéditions de chasse alors que les femmes restent à la maison pour s'occuper des enfants.

Paradoxalement, malgré la détérioration de l'environnement, les ravages au système hydrographique et l'inondation d'une partie des territoires de chasse, l'exploitation industrielle du territoire innu a parfois aidé à la perpétuation de certaines activités traditionnelles. Le long chemin de fer qui relie la ville de Sept-Îles à Schefferville et à Labrador City, bâti dans les années 1950 pour transporter le minerai de fer extrait dans l'arrière-pays, a permis à de nombreuses familles de Maliotenam de continuer à se rendre dans les territoires de chasse situés dans le bassin de la rivière Moisie.

Plus récemment, la construction de la centrale hydroélectrique SM3 (1994) a entraîné la réalisation d'une route qui permet maintenant aux familles de Uashat de se rendre dans les territoires de chasse de la rivière Sainte-Marguerite. N'étant plus obligées de payer un hélicoptère ou un hydravion, plusieurs familles de Uashat ont ainsi recommencé à se rendre en forêt et le processus de transmission culturelle s'est partiellement réactivé (Denise Jourdain, Uashat, 8 nov. 2005, entrevue). De plus, le Conseil de bande de Uashat et Maliotenam reçoit chaque année, à titre de dédommagement, un montant d'environ 300 000 dollars, destiné aux activités traditionnelles en forêt (Fonds Innu Aitun). Grâce à ces fonds, qui continueront à être versés jusqu'en 2044, les membres de la communauté reçoivent un support économique qui compense partiellement les frais encourus pour se rendre en forêt ou pour l'achat des matériaux nécessaires.

Il faut présentement beaucoup de détermination et de persévérance pour se réapproprier le savoir traditionnel (Boucher 2005 : 3.3.1). Non seulement il n'est plus nécessaire au mode de vie actuel mais, contrairement à ce qu'on pourrait s'attendre, les aînés insistent rarement pour transmettre leurs connaissances. Bien souvent, la non-ingérence et le respect des choix d'autrui continuent à rester des valeurs importantes dans l'éthique et dans la pédagogie innues (Tshernish 1988 : 2 ; Brant 1990).

Puisqu'il n'est pas toujours facile de trouver le temps, les ressources ou la détermination d'apprendre des

aînés, plusieurs familles commencent à se servir des enregistreuses et des caméras pour fixer ce précieux patrimoine de connaissances. Ainsi, deux aînés respectés de Maliotenam affirment :

Moi, maintenant, je transmets aussi en cassettes, avec mes enfants. Ils ont chacun une cassette. Je transmets pour écouter. En premier, c'était pour la Cour. Mettons qu'il m'arrivait quelque chose, que je mourrais, il y aurait la cassette pour que mes enfants puissent continuer⁸. C'était mon idée. (Philomène McKenzie, aînée, Maliotenam, 8 juin 2005, entrevue, trad. Jeanne d'Arc Vollant Jourdain)

Asteure, ma fille a acheté une camera. Quand je conte les histoires, elle me filme. (Ben-Sylvestre McKenzie, aîné, Maliotenam, 24 oct. 2005, entrevue)

Enfin, bien que le phénomène ne soit pas très répandu, on observe dans plusieurs communautés des femmes d'origine allochtone, mariées avec des Innus, apprendre au sein de leur belle-famille des compétences traditionnelles et devenir particulièrement actives dans la transmission de certains éléments de la culture innue. À Maliotenam, Danielle Descent, psychologue d'origine québécoise, entreprend régulièrement des expéditions en canot ou en raquette accompagnée de ses enfants, mais aussi de ses amis et des jeunes de la communauté. Ces voyages constituent, pour de nombreuses personnes, de précieuses expériences d'initiation à la vie en forêt, très chargées sur le plan identitaire et émotionnel⁹.

LA TRANSMISSION DE LA TRADITION DANS LA SPHÈRE PUBLIQUE

Je ne pourrai que mentionner, dans l'espace limité d'un article, les différentes démarches entreprises dans la communauté innue de Uashat et Maliotenam pour transmettre la culture traditionnelle dans le nouveau contexte de vie : stages en forêt, livres, documentaires, rassemblements des aînés et des jeunes, cours scolaires, musées, centres culturels et centres de recherche, sites Web et outils multimédias. Dans ces initiatives, le futur et le passé s'interpénètrent. La perte linguistique et culturelle devient l'objet d'interventions communautaires et publiques. Je m'efforcerai de dégager quelques tendances fondamentales.

LE RECOURS À DES SUPPORTS PERMANENTS

Si l'on considère les caractéristiques propres aux nouvelles formes de transmission, on remarque en premier lieu une forte tendance à fixer les connaissances sur des supports permanents, que ce soit par l'écriture ou par des enregistrements audiovisuels. Puisque la continuité de la tradition orale a été remise en question par les profonds changements survenus dans la société innue, on sent le besoin d'enregistrer le savoir traditionnel, pour qu'il ne disparaisse pas à jamais. C'est ce que soulignent An Antane Kapeshe et André Vollant, respectivement la première écrivaine (*Je suis une maudite sauvagesse*, 1976 ; *Qu'as-tu fait de*

mon pays? 1979) et le premier cinéaste innu (*Les Productions Innut*).

Avant que le Blanc nous enseigne sa culture, nous les Indiens, n'avions jamais vécu de telle manière que nous écrivions pour raconter les choses du passé. À présent que le Blanc nous a enseigné sa façon de vivre et qu'il a détruit la nôtre, nous regrettons notre culture. C'est pour cela que nous songeons, nous aussi Indiens, à écrire comme le Blanc. (Kapesh 1976 : 37)

C'est mon premier film documentaire. Je l'ai réalisé devant l'urgence de la situation. Des belles traditions allaient se perdre à tout jamais. [...] J'ai pensé aux jeunes Montagnais et c'est d'abord à eux que je destine ce film. Puisse-t-il également intéresser tous ceux que le verront. (Vollant 1984)

D'après Daniel Vachon, fondateur de la première maison d'édition innue (Éditions Innu, 1980-1993) et écrivain (*L'histoire montagnaise de Sept-Îles*, 1985), le développement d'une littérature innue devrait aussi permettre une revitalisation de la langue innue.

Je pense que plus tard, dans quelques années, d'autres Montagnais vont se mettre à écrire. Ils ne font que commencer à écrire, à publier. Ce n'est qu'un début. À Sept-Îles, nous sommes déjà trois auteurs. Quand nous aurons vraiment tout le matériel nécessaire, toute la technique voulue, la maison d'édition et le centre de traduction vont certainement encourager les Montagnais à écrire. Si les Montagnais ne se mettent pas à écrire, c'est notre langue qui est en péril. Il n'y aura plus d'écriture montagnaise, il n'y aura plus rien, tout va disparaître... Plus on écrit, plus on publie, plus on devient forts, plus la culture montagnaise s'affirme. (Vachon dans Boudreau 1992 : 138)

L'oralité de la culture innue est souvent perçue comme une menace à sa pérennité :

Aujourd'hui, l'écriture est devenue indispensable pour conserver la culture autochtone. On ne peut plus laisser tout oral, autrement les histoires et les connaissances seront perdues. (Georges André, 54 ans, Maliotenam, fév. 2004, entrevue)

Cependant, cette position ne fait pas l'unanimité :

Nous avons tendance à penser qu'en écrivant cette langue elle restera intacte pour la vie. Et elle est là l'erreur. Car les mots laissés sur du papier sont démunis d'empreintes sonores. Comme le teuehikan, les sons ou la vibration que produit la langue innu sont en même temps le souffle qui maintient en vie des milliers d'années d'histoire et de culture du peuple innu. (Bacon 2004 : 4)

Le recours à l'écriture (livres, articles, documents non destinés à la publication) est encouragé par la scolarisation, la diffusion de modes d'apprentissage plus abstraits, et par son prestige dans la société dominante. Mais c'est surtout l'audiovisuel qui gagne la faveur des Innus. Non seulement il permet d'éviter l'écueil de l'écriture en innu, qui présente encore beaucoup de difficultés pour la majorité de la population, mais il se rapproche davantage des modalités de transmission culturelle traditionnelles : le canal visuel et auditif y sont privilégiés (Vollant et Dubuc 2004 :

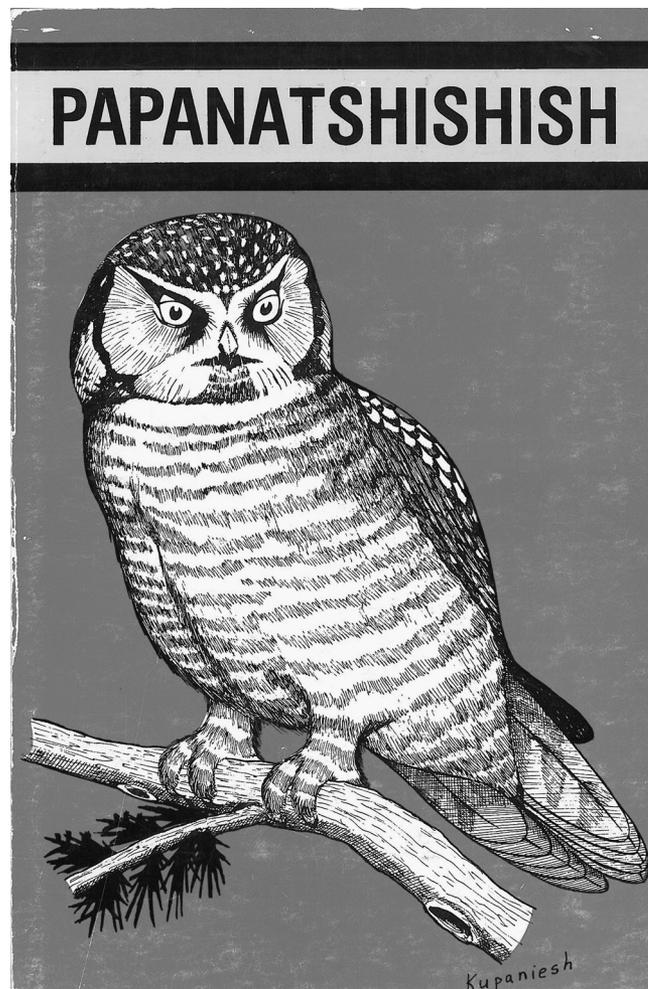


Figure 8
Couverture du livre *Papanatshishish* de Mathieu André, publié par Les Éditions Innu en 1989.

161 ; Claude-Francis Huguet, Musée Shaputuan, Uashat, 9 déc. 2004, entrevue).

Les Innus sont des gens de tradition orale, extrêmement visuels, très auditifs. La vidéo, ça rejoint la façon de faire des Innus. C'est un outil que l'on devrait utiliser davantage. (Réginald Vollant, dans Vollant et Dubuc 2004 : 161)

Dans la seule région de Sept-Îles, on compte actuellement deux petites maisons innues de production de films et de documentaires, extrêmement actives : Productions Manitu (1987) et Productions Kunakan (2006). D'autres ont déjà existé : Production Innut (1984-1997), Productions Shaputuan (1998-2004), Productions Mitik (2002-2006).

DES MÉTHODES DE TRANSMISSION PLUS FORMELLES

On remarque aussi une tendance vers des modes de transmission plus formels et institutionnalisés. On a de plus en plus recours à l'enseignement direct : la relation maître-élève dans un espace-temps délimité (Beaudet 1984).



Figure 9
Rassemblement des aînés innus à la rivière Moisie, août 2002
 (Photo Sylvestre Rock)

Les cours de langue et de culture, les livres et les documentaires réduisent de plus en plus le savoir-faire à une série d'instructions. La connaissance et la pratique ont tendance à se séparer : un savoir qui était « incorporé » dans des individus et dans des groupes devient ainsi « formule » et « programme » (Chamoux 1978 : 50). Seuls les stages en forêt (*Nutshimiu Atusseun*, 1982-1990; stage du diplôme collégial en langue et culture innue, sept. 1998; projet *Kupaniesh*, 2004-2010; etc.) continuent à suivre la pédagogie traditionnelle « par démonstration directe », généralement accompagnée de rares explications verbales et théoriques. Cependant, les aînés qui animent ces projets sont de plus en plus sollicités à répondre directement aux questions des élèves. Ils apprennent à utiliser des méthodes d'enseignement plus explicites, adaptées au nouveau contexte, ce qui facilite leur communication avec des jeunes ayant grandi dans un monde profondément différent (Danielle Descent, Maliotenam, 4 sept. 2006, comm.

pers.; Louis-Georges Fontaine, Maliotenam, 22 août 2006, entrevue; Anne-Marie St-Onge, 62 ans, Uashat, 15 avril 2005, entrevue).

LES AGENTS DE TRANSMISSION

Autre transformation par rapport à ce qui existait il y a quelques décennies : le savoir ancestral semble devenir un domaine spécialisé. Autrefois, la division sociale du travail était réduite et le savoir était partagé par les membres de la société innue d'une manière assez uniforme. Les connaissances et les activités productives étaient fortement intégrées. Aujourd'hui, par contre, le savoir traditionnel semble réparti d'une manière très inégale, par « accumulations » et profonds « affaissements » (Piasere 2002 : 140). Seule une minorité possède toujours ces connaissances de manière significative. Souvent, cette élite culturelle perçoit son savoir comme une vocation professionnelle et oriente sa carrière en fonction de la perpétuation et de la

Projet Kupaniesh

CINQUIÈME SESSION

Des aîné(e)s sont prêts à partager leurs valeurs et savoir et travailleront avec vous durant 12 semaines dont deux en forêt. Des activités traditionnelles et des rencontres sont à l'horaire quelques heures par semaine.

Si cette expérience vous intéresse, si vous êtes âgé entre 25 et 40 ans, la cinquième session du projet Kupaniesh débutera vers le 10 février 2006.

Pour plus d'informations, vous pouvez téléphoner aux numéros suivants : Uauitshitun : 418 962 0222 ext. 2234 ou 2252 ou 2232
Ou vous pouvez rejoindre la coordonnatrice Yvette Michel au numéro suivant 961 8969

N.B. Prière de s'inscrire avant la fin de janvier 2006.



Figure 10
Publicité du Projet Kupaniesh publié dans le journal *Innuvelle*, décembre 2005

décembre 2005 • Innuvelle • 13



Figure 11
Dépeçage du caribou : stage du diplôme collégial en langue et culture innues offert au cégep de Sept-Îles, septembre 1998
(Photo Steve Dubreuil)

transmission de la culture innue. Son travail bénéficie à d'autres membres de la communauté qui ne possèdent que très peu, ou pas du tout, ce patrimoine de connaissances.

Le diplôme collégial en langue et culture innues, offert au cégep de Sept-Îles au cours de l'année scolaire 1997-1998, peut être considéré dans ce contexte de réflexion. Un groupe d'experts de la langue et de la culture innues mettaient au point un nouveau programme d'études afin de former une nouvelle génération d'experts. L'expérience n'a pas continué mais la plupart des diplômés travaillent aujourd'hui dans le domaine de la culture innue (Kathleen André, Uashat, déc. 2012, comm. pers.).

Les nouvelles initiatives de transmission culturelle offrent une arène publique aux aînés, souvent mis en marge de la société contemporaine (Boucher 2005). Par leur enseignement, les aînés privilégient l'expérience directe et la relation avec le territoire¹⁰. Ce mode de transmission

est considéré lui-même comme un important contenu à transmettre.

Je suis la seule à suivre les traces de mes ancêtres, aujourd'hui beaucoup de parents suivent plutôt les traces de leurs enfants ! La chose primordiale que je voudrais faire connaître aux jeunes, c'est la transmission en forêt. Une personne qui va en forêt pour chercher sa culture peut la trouver, si elle y croit vraiment. Ce n'est pas dans la maison que l'on transmet. (Philomène McKenzie, aînée, Maliotenam, 8 juin 2005, entrevue, trad. Jeanne d'Arc Vollant Jourdain)

Mon père m'apprenait tout lorsque j'allais avec lui dans le bois : de la fabrication des outils à l'amour de la nature. Son enseignement était vivant, direct dans cette nature qui était notre univers. Pas de longs discours souvent inutiles et de nombreuses feuilles de papier à écrire. (Vachon 1985 : 123-124)

La génération des ex-pensionnaires, qui a aujourd'hui environ 55 à 70 ans, se montre aussi particulièrement active. Comme le souligne Nathalie Boucher pour Mashteuiatsh,

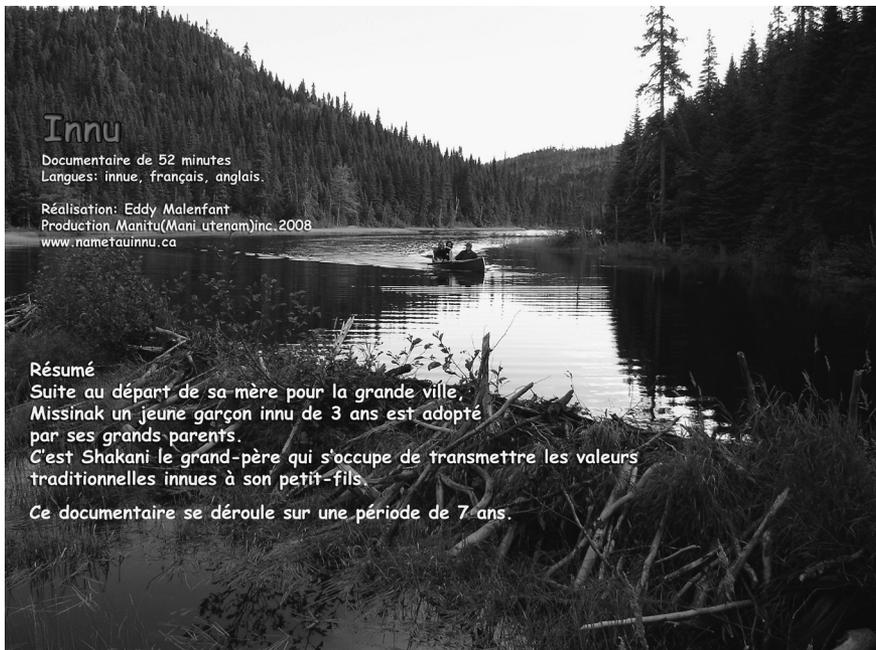


Figure 12
Présentation du film *Innu* d'Eddy Malenfant.

Innu

Documentaire de 52 minutes
Langues: innue, français, anglais.

Réalisation: Eddy Malenfant
Production: Manitou (Mani utenam) inc. 2008
www.nametauinnu.ca

Résumé

Suite au départ de sa mère pour la grande ville, Missinak un jeune garçon innu de 3 ans est adopté par ses grands parents. C'est Shakani le grand-père qui s'occupe de transmettre les valeurs traditionnelles innues à son petit-fils.

Ce documentaire se déroule sur une période de 7 ans.

cette génération joue son rôle naturel de médiation entre le groupe des aînés et celui des jeunes. Elle tire avantage d'une bonne scolarisation et de sa connaissance des institutions canadiennes et des moyens de communication de masse (Boucher 2005 : 4.1). La promotion d'activités culturelles représente, pour cette génération, une occasion de renouer les relations avec les aînés et d'approfondir ses connaissances.

Quand j'écoute les cassettes que nous avons enregistrées, je me sens comme si moi aussi je voyageais et ça m'aide à retrouver mon identité. (Suzanne McKenzie, Musée Shaputuan, Uashat, 18 avril 2005, entrevue)

Les ex-pensionnaires qui ont été capables de réapprendre, à l'âge adulte, le mode de vie des aînés, sont persuadés qu'il est encore possible de transmettre le savoir traditionnel aux nouvelles générations, même s'il faut faire un effort supplémentaire et s'y prendre avec des méthodes partiellement différentes. C'est ce que soulignent Évelyne St-Onge et Véronique André, deux femmes innues engagées et novatrices :

On n'a plus à se forcer pour posséder la culture québécoise. On l'a déjà. C'est une adaptation. Par contre, maintenant, notre culture il faut l'apprendre. C'est ça qu'il faut faire. Il faut faire un effort à ce niveau. [...] J'ai de l'espoir. J'ai confiance. J'ai longtemps vécu au pensionnat. Quand j'en suis sortie, je refusais la culture innue. C'est seulement plus tard que je suis revenue sur mes pas. Je ne possède pas ma culture depuis mon enfance. Je l'ai apprise par choix, quand j'étais déjà adulte. (Évelyne St-Onge, 56 ans, ICEM, Uashat, 5 nov. 2005, entrevue)

Les aînés disent que les enfants d'aujourd'hui ne seront jamais capables d'apprendre. Je ne suis pas d'accord. Nos enfants

sont intelligents. J'ai confiance en eux. Moi je sais ce que j'ai perdu à rester au pensionnat, mais ensuite je sais que j'ai été capable de me rattraper. Je sais comment j'ai fait pour récupérer toutes les choses que l'on ne m'avait pas transmises à l'école. (Véronique André, Musée Shaputuan, Uashat, 30 nov. 2005, présentation du projet « Innu Aitun » au personnel de l'Institut culturel éducatif montagnais)

C'est aussi intéressant de remarquer le rôle joué par quelques personnes d'origine non innue. Certains anthropologues et réalisateurs ont eu le privilège, et la persévérance, d'interroger et de documenter la pensée et le savoir des aînés innus sur plusieurs décennies. Bien que les publications des anthropologues s'adressent principalement au monde académique, elles sont consultées aussi par les transmetteurs innus. Aujourd'hui, en outre, les anthropologues sont de plus en plus sollicités à retransmettre directement leurs con-

naissances en milieu innu. Ainsi, par exemple, Rémi Savard, grand spécialiste des récits mythiques innus (*atanukana*) a été invité, en octobre 2009, à partager ses connaissances sur le cycle de Tshakapesh en vue d'une adaptation théâtrale auprès des jeunes Innus par la troupe de marionnettes géantes dirigé par Jean St-Onge. Quant aux réalisateurs, depuis le début, leur travail semble s'adresser, au moins partiellement, à un public innu. Les films et les archives audiovisuels d'Arthur Lamothe, qui documentent plusieurs facettes de la culture innue dans les années 1970, constituent des sources précieuses d'information et ont contribué au réveil culturel d'au moins une génération d'Innus (Vollant et Dubuc 2004 : 161 ; Vollant 2004). Les documentaires et les capsules éducatives d'Eddy Malenfant (Productions Manitou), producteur indépendant travaillant avec une équipe d'associés innus, s'efforcent de rapprocher la culture québécoise et autochtone mais aussi de fixer et de retransmettre aux jeunes Innus le savoir et la façon de penser de leurs ancêtres.

LA DÉPENDANCE ÉCONOMIQUE

Le fait de souligner l'engagement actif et créatif des membres de la communauté innue dans les nouvelles initiatives de transmission ne doit pas faire oublier une autre dimension qui est, malheureusement, aussi importante : la dépendance économique. Le recours aux technologies modernes de communication et de transport implique des coûts élevés. Le flux de la transmission se trouve ainsi à dépendre du degré d'insertion dans l'économie capitaliste et des possibilités de financement offertes sur une échelle

macro-sociale. Les Innus, ne pouvant pas compter sur leurs propres ressources naturelles pour s'autofinancer, ni sur une consistante masse critique¹¹ qui permettrait de soutenir financièrement des projets d'envergure, dépendent de l'appareil culturel de la société dominante : les institutions gouvernementales provinciales et fédérales et les organismes internationaux.

Cette relation de dépendance conditionne lourdement les choix des nouveaux agents de transmission, comme plusieurs de mes interlocuteurs innus me l'ont fait remarquer. Il est plus facile, par exemple, de trouver une subvention pour réaliser un film ou un site Internet sur la culture innue, que d'obtenir un financement pour amener les jeunes en forêt (Ben-Sylvestre McKenzie, aîné, Maliotenam, 13 octobre 2005, entrevue). Bien souvent, face aux défaillances du système scolaire, ce sont les interventions individuelles qui sont privilégiées, plutôt qu'une révision globale du système éducatif, afin d'intégrer davantage l'identité et la culture innues à l'école (Anne-Marie St-Onge, 62 ans, Uashat, 5 avril 2005, entrevue). En synthèse : pour obtenir des subventions, il faut se conformer à des critères et des structures qui sont imposés par les bailleurs de fonds. Ainsi, Réginald Vollant, ex-directeur du musée Shaputuan, fait remarquer :

Tout est fonction des programmes de financement. Le musée est pris dans des cadres très précis. Si on projet ne « cadre » pas, il se peut qu'on n'arrive jamais à le faire, même si c'est un très beau projet. (Vollant et Dubuc 2004 : 160)

Comme d'autres gestionnaires innus, l'actuel directeur de l'Institut Tshakapesh, M. Denis Vollant, affirme de se sentir souvent, malgré lui, une prolongation du ministère des Affaires autochtones (Denis Vollant, 60 ans, Uashat, 28 fév. 2013, comm. pers.). En effet, si aujourd'hui les Premières Nations du Canada sont davantage consultées par le gouvernement par rapport au passé, il reste extrêmement rare qu'elles prennent part à la conception des programmes de financement qui leur sont destinés.

Les initiatives de transmission du savoir innu dépendent aussi de la volonté des conseils de bande. Malgré leurs discours électoraux, les politiciens innus n'investissent pas nécessairement beaucoup de ressources dans les secteurs de l'éducation et de la culture. Comme le souligne Charles Vien, ex-directeur allochtone de l'école secondaire Uashkaikan de Pessamit, les conseils de bande peuvent difficilement mettre en place des politiques à long terme. D'un côté, leur mandat ne dure que deux ou trois ans ; de l'autre, la population qu'ils représentent se trouve bien souvent dans une situation économique très précaire et présente une forte tendance à se concentrer sur le présent et à définir des priorités à court terme (Vien 1998 : 324).

Si certaines administrations innues de Uashat et Maliotenam ont entrepris, dans le passé, des projets d'enregistrement du savoir des aînés, une partie des matériels

audio produits ont été perdus à la suite de mauvaises pratiques d'entreposage et de conservation. D'autres projets de recherche impliquant les aînés répondent davantage à l'exigence de prouver les droits territoriaux innus par le recueil de données portant sur la généalogie et sur l'occupation du territoire (projet « La recherche historique innue », 1998-en cours). Le nouveau projet *Tshitinniunnu* (« Notre vie »), amorcé en décembre 2012, semblait toutefois très prometteur : le Conseil de Uashat et Maliotenam devait investir un montant de 260 000 \$ pour offrir aux jeunes, en collaboration avec l'Institut Tshakapesh, des ateliers sur les compétences traditionnelles (le tannage des peaux, la pêche au harpon, l'artisanat, les plantes médicinales, etc.) et de courts séjours en forêt. On espère que les nouveaux élus sauront confirmer ce projet.

LA PERTE DE CONTRÔLE SUR LA CIRCULATION DU SAVOIR ET L'ATTÉNUATION DU LIEN ENTRE CULTURE ET TERRITOIRE

Bien sûr, les nouvelles formes de transmission ne font pas l'unanimité. Elles ne sont pas neutres, mais dotées de caractéristiques spécifiques qui les éloignent plus ou moins du processus traditionnel de transmission du savoir. Surtout du point de vue des aînés, l'institution muséale et les moyens de communication de masse soulèvent beaucoup de problèmes : autrefois, la tradition était transmise en famille et à travers des relations personnelles.

Le musée? Je suis encore seule. Je n'aime pas le musée Shaputuan. Ce n'est pas comme ça que l'on transmet. La vraie transmission c'est comme on faisait avant, en forêt. (Philomène McKenzie, aînée, Maliotenam, 31 août 2004, entrevue, trad. Jeanne d'Arc Vollant Jourdain)

C'est bien, écrire en langue innue, parce que nous sommes des Innus. Tu peux transmettre par l'écriture mais tout le monde va le savoir. Avant, la transmission se faisait en famille, personne d'autre ne pouvait le savoir. Ça restait juste chez les Innus. Maintenant c'est comme ça, tout le monde va recevoir. Moi, je n'aime pas ça. Je le regrette pour nos jeunes mais je ne peux pas dire aux gens de ne pas faire de cette façon. C'est déjà comme ça, c'est ouvert. J'aurais préféré que la transmission reste de personne en personne, de famille en famille, comme ça se faisait avant. (Philomène McKenzie, aînée, Maliotenam, 31 août 2004, entrevue, trad. Jeanne d'Arc Vollant Jourdain)

Les nouveaux médias impliquent souvent une perte de contrôle sur la circulation et l'utilisation du savoir. Les connaissances médicinales et spirituelles font l'objet de mesures de protection particulières. En général, on évite de les fixer sur un support qui pourrait par la suite devenir public. Dans certains documentaires innus, on a recours à des traductions partielles.

Comme le souligne l'anthropologue Ulf Hannerz, les médias rendent les flux culturels moins dépendants des relations « face-à-face » et atténuent le lien entre la culture et le territoire (Hannerz 1992). Ces mêmes qualités, déplorées par les aînés, expliquent en même temps l'intérêt des nouvelles technologies : en augmentant les asymétries

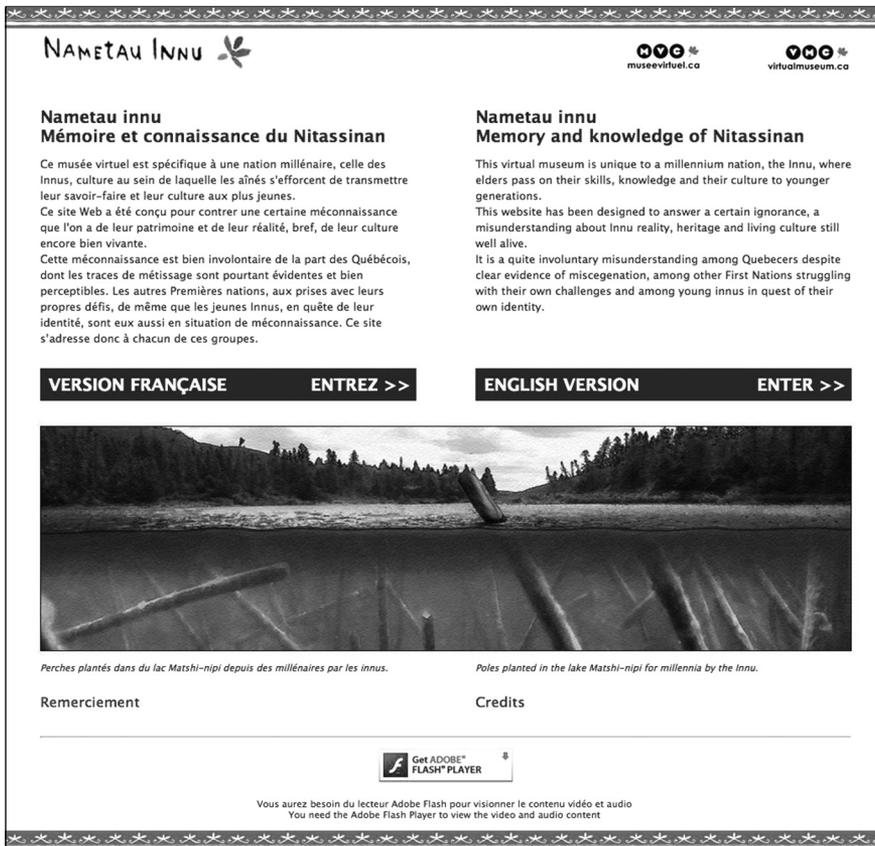


Figure 13
Site Internet *Nemetau Innu* des Productions Manitu
(Photo Eddy Malenfant)

structurelles dans le flux culturel (*ibid.*), les livres, la télévision ou Internet se montrent des moyens de transmission efficaces pour un savoir qui est donné par un nombre de personnes de plus en plus restreint.

D'après Anne-Marie St-Onge, écrivaine et enseignante de la langue innue, l'écriture, les enregistrements audiovisuels et les musées pourraient être considérés comme « des pratiques de survie ». Loin d'être des outils parfaits, ils permettraient à la culture innue de survivre quand il n'est pas possible de retourner en forêt (Anne-Marie St-Onge, 62 ans, Uashat, 15 avril 2005, entrevue). Dans le même esprit, Réginald Vollant, réalisateur et ex-directeur du musée Shaputuan, fait remarquer les limites et les avantages des documents audiovisuels et du musée :

Pour transmettre exactement les gestes traditionnels de la culture innue, ça prend des espaces. Ça prend un lac, ça prend des rivières, ça prend une montagne, ça prend des arbres alentour pour respirer les odeurs du sapinage. On a appris comme ça. [...] Ici, dans le musée, ce n'est pas évident d'amener un lac à l'intérieur, d'amener une rivière. (Vollant et Dubuc 2004 : 161)

Compte tenu du contexte de vie sédentaire où l'on vit, ils [les enfants] n'ont pas la chance d'aller en forêt, vivre une expérience de vie en forêt. Les documents audiovisuels peuvent certainement

être des outils utiles. Au Musée, on peut reproduire des gestes aptes à transmettre une technique. [...] Mais préserver la culture, ça va au-delà de ça. Il faut travailler avec les sens, avec l'odorat, l'ouïe. Il faut travailler avec tous les éléments. C'est un grand défi. Essayer de trouver un bel équilibre entre ce que l'on peut transmettre ici, ce que l'on peut transmettre aux jeunes Innus, et puis aller plus loin par la suite. (*ibid.* : 162)

L'utilisation des nouvelles technologies dans la transmission de la culture innue peut être vue, aussi, comme une façon de se rapprocher des jeunes et exprime une volonté de greffer la tradition dans la modernité – ou encore d'affirmer la modernité de la tradition. Emblématique, la création, en 2007, de l'« innugraphe » (Productions Manitu), outil de communication utilisant les technologies iTunes et iPod d'Apple pour diffuser plus de 300 clips vidéo culturels auprès de jeunes Innus.

LE DÉBAT SUR LE RÔLE DE L'ÉCOLE

Depuis que, en 1979, le Conseil de bande de Uashat et Malietenam a obtenu la prise en charge de l'éducation des élèves de niveau préscolaire, primaire et secondaire, le débat sur le rôle de l'école n'a jamais cessé de refaire surface. La question est controversée au sein de la population et de ses dirigeants. Le peu d'heures consacrées actuellement à l'enseignement de la langue et de la culture innues (*innu aimun* et *innu aitun*) ne semble pas permettre aux élèves de développer de solides assises culturelles et linguistiques. Est-ce le rôle de l'école de transmettre la langue et la culture innues? Préoccupées de l'insertion professionnelle des jeunes, de nombreuses familles innues semblent disposées à sacrifier leur langue et leur culture ancestrales pour une éducation occidentale de qualité. En revanche, d'autres familles demandent à l'école de transmettre aussi des compétences traditionnelles et accusent les écoles de bande de perpétuer l'assimilation culturelle entreprise par le gouvernement.

Personnellement, je crois que l'école c'est justement le lieu où nos enfants sont assimilés. L'école, c'est l'origine de tous les problèmes. À l'école, l'enfant n'a rien pour s'identifier en tant qu'Innu. Non l'atmosphère, non les contenus de l'enseignement, ni la religion. L'école vise à former des parfaits Québécois! (Évelyne St-Onge, 56 ans, Uashat, 5 oct. 2005, entrevue)

Est-ce une responsabilité de la famille de transmettre la langue et la culture innues? Si la plupart des directeurs

d'école et des enseignants semblent partager cette opinion, des parents objectent que les enfants passent énormément de temps à l'école et que de nombreuses familles, coupées de leur culture par les pensionnats autochtones, ne maîtrisent plus suffisamment la langue et la culture innues pour pouvoir les transmettre aux jeunes. De plus, d'après plusieurs linguistes, la maîtrise de la langue maternelle permettrait aux enfants de mieux apprendre une langue seconde. Quant aux stages en forêt, ils sembleraient avoir un impact positif sur la confiance des jeunes en eux-mêmes et sur la poursuite des études (Denis Vollant, Uashat, avril 2005 ; Danielle Descent, Maliotenam, 4 sept. 2006, comm. pers.).

Jusqu'à aujourd'hui, la prise en charge de l'éducation a surtout été réalisée sur le plan administratif. Les écoles innues doivent toujours se conformer au programme scolaire du Québec pour pouvoir sanctionner leurs élèves. Les efforts du conseil de bande de Uashat et Maliotenam et de l'Institut Tshakapesh pour supporter les écoles innues et mettre en place des programmes d'enseignement culturellement adaptés (projet pilote d'immersion en langue innue au primaire, 1992-1993 ; Programme de langue innue au primaire, oct. 2011 ; première consultation d'experts afin de concevoir un programme d'histoire innue, déc. 2012 ; etc.) se buttent contre les programmes de financement existants et contre la persistance, même en milieu innu, d'une distinction préconçue entre le domaine de l'éducation et celui de la culture.

On ne peut pas, par ailleurs, transmettre en classe des compétences traditionnelles prisées, telles que les habiletés de chasse. Toutefois, d'après Véronique André, responsable d'un projet pédagogique du Conseil de bande visant à intégrer davantage la culture à l'école, les cours de culture peuvent prédisposer les enfants au vrai apprentissage en forêt (Véronique André, Uashat, 30 nov. 2005, présentation du projet Innu-Aitun).

CONCLUSION

Les sciences sociales ont souvent décrit les traditions autochtones comme des objets figés et archaïques, opposés et essentiellement résistants à la modernité (Sahlins 1993 et 1999 ; Clifford 2004 ; Salber Phillips 2004 ; Spagna 2008). Bien que répandue, une conception statique de la tradition ne correspond pas à ce qu'on connaît sur la transmission des cultures. Le processus de transmission des cultures fonctionne normalement à travers des ruptures, des traductions, des contradictions (Clifford 2004 : 153). La tradition est interprétée à nouveau par chaque génération, dans des contextes toujours un peu différents (Linnekin 1991 : 174 ; Lavoie 1999 : 16).

Dans certaines circonstances, la continuité d'une tradition dépend particulièrement de sa capacité de se renouveler. Quand un peuple s'efforce de transmettre son savoir

ancestral dans un monde profondément transformé, quand des changements subits et radicaux mettent en question la continuité du processus de transmission du savoir, l'innovation devient essentielle et la créativité individuelle est appelée à établir un pont entre le passé et le futur.

Cet article résume, d'une façon très condensée, les voies empruntées par la tradition innue dans le monde contemporain. Les traditions ne sont pas des litanies qu'il faut apprendre par cœur et répéter à l'infini (Vizenor, dans Coltelli 1995 : 154). La définition même d'une tradition est fluide et relative à l'âge et au vécu des interlocuteurs (Vincent 1991 et 2002).

L'utilisation innovatrice et créative d'éléments culturels autochtones dans la transmission de la tradition innue n'est pas sans rappeler le pragmatisme des générations passées, quand les Innus s'approprièrent les outils et les aliments introduits par les commerçants et les missionnaires européens, en les adaptant au mode de vie en forêt. Les articulations contemporaines de la tradition innue nous permettent de voir à l'œuvre des artistes et des chercheurs innus et, parfois, non innus. Elles nous rappellent que la transmission d'une culture ne peut pas être pensée à l'instar d'une technique de congélation. Au contraire, la vitalité d'une tradition repose sur un processus complexe de transmission, de réflexion créative, de sélection des racines, de métissage et de perpétuelle adaptation.

Et toutefois, l'impact de la condition de dépendance économique et politique dans laquelle se trouve la société innue ne peut pas être négligé. Aujourd'hui, la culture innue semble destinée à devenir de plus en plus un savoir spécialisé. Dans le meilleur des cas, son apprentissage ressemble à un processus de composition d'apprentissages fragmentaires acquis dans des contextes différents.

En fait, la continuité de la tradition innue ne peut pas faire abstraction de l'équité sociale, politique et économique que les Innus poursuivent depuis plusieurs générations. Comme le fait remarquer James Clifford pour tous les peuples autochtones, « l'habileté de chaque communauté à persister, innover et changer en ses propres termes, dépend de son pouvoir structurel [...]. C'est une question de politique et non d'essence. Comme telle, elle est sujette à contestation et à changements » (Clifford 2004 : 153).

Notes

1. Les codes d'éthique en recherche sociale exigent souvent que les informateurs restent anonymes. Ma recherche de doctorat n'était liée par aucun protocole d'éthique universitaire ou autochtone. Toutefois, les questions éthiques et déontologiques me passionnent depuis longtemps et ont été un des sujets que j'ai le plus approfondi au cours de ma recherche. De tous mes interlocuteurs innus, deux seulement ont décidé de rester anonymes. Tous les autres souhaitaient que leur apport à mon travail de recherche soit expressément reconnu.

Des versions condensées des entrevues (semi-dirigées) réalisées auprès des aînés ont été publiées dans le journal *Innuvelle* (D'Orsi 2005a, 2005b, 2005c, 2006). Ces articles faisaient partie de mon entente initiale avec les aînés et ils ont été appréciés par les aînés car ils permettaient de diffuser leur savoir dans les communautés innues et leur offraient en même temps une bonne reconnaissance publique. Tous mes autres interlocuteurs, étant parfaitement à l'aise en français, ont eu la possibilité de lire et de corriger mes citations. Par contre, cela s'est fait d'une façon souvent informelle, à l'innu.

2. Je remets à un article futur la question de la tradition innue en tant que symbole politique et identitaire.
3. Membres de la Première Nation innue inscrits dans le Registre des Indiens, sur la base des critères identitaires définis par la Loi sur les Indiens.
4. Seules les missionnaires et les agents autorisés à traiter avec les Autochtones pouvaient accéder, par exemple, au Domaine du Roy, situé entre l'île aux Coudres et la rivière Moisie. Les grandes compagnies commerciales, qui payaient des locations au gouvernement, ne souhaitaient pas la présence de colons, qui risquaient de faire augmenter le prix des fourrures (Beaulieu 1987; Frenette 1984).
5. L'éducation des jeunes dépendait aussi des situations, des choix et des inclinations personnelles. Il arrivait, par exemple, qu'une fille aide davantage son père si ses frères étaient trop jeunes (Girard et Siméon 1997) ou que des femmes chantent au *teueikan* (Penashue 1999; D'Orsi 2005b).
6. La législation provinciale sur la faune est appliquée aux Autochtones du Québec à partir des années 1950. Cette législation est conçue pour réglementer la chasse et la pêche sportive et s'applique mal à un peuple qui tirait sa subsistance de la chasse. Elle suppose, comme le disait l'Innu Barnabé Vachon, la proximité des épiceries! (Lamothe 2000 doc. 16 : 20)
7. Les réserves de Mashteuiatsh et de Pessamit représentent une exception. Instituées respectivement en 1856 et en 1862, elles étaient dotées d'une portion de territoire qui devait permettre à la population de subvenir à ses besoins (à l'époque on pensait surtout à l'agriculture).
8. Le 30 décembre 1996, les membres de la famille McKenzie de Malietenam déposaient, en Cour supérieure du Québec, une requête en injonction contre le projet minier du lac Nipisso, situé à 65 km au nord-est de Sept-Îles. L'important gisement de cuivre, de nickel et de cobalt, découvert en août 1996, se trouve sur le territoire de chasse de la famille McKenzie.
9. Constance Robertson, sociologue innue de Mashteuiatsh, a entamé des recherches préliminaires sur le sujet.
10. En demandant aux aînés d'intervenir dans la sphère publique de transmission du savoir, les Innus prévoient souvent une compensation économique. Ce n'est pas seulement une façon de venir en aide aux aînés, mais aussi un moyen de reconnaître la valeur de leurs connaissances et l'importance de leur apport.
11. Masse critique : dans la définition de l'anthropologue Ulf Hannerz, « la concentration d'individus dans un espace ». La masse critique est un facteur déterminant pour le soutien intellectuel, affectif et aussi matériel à la diffusion de structures de signification différentes (Hannerz 1992 : 201-204).

Remerciements

Je tiens à remercier toutes les personnes m'ayant aidé dans cette recherche ainsi que les amis m'ayant prêté des images. Un

grand merci aussi à l'anthropologue Sylvie Vincent pour avoir lu et commenté une première version de cet article.

Ouvrages cités

- ANDRÉ, Mathieu, 1989 : *Papanatshishish*. Éditions Innu, Sept-Îles.
- BACON, Marco, 2004 : *Notre langue est un teuehikan*. Mémoire de maîtrise, département des arts et des lettres, Université du Québec à Chicoutimi, Chicoutimi.
- BARRIAULT, Yvette, 1971 : *Mythes et rites chez les Indiens montagnais*. Société historique de la Côte-Nord, Hauterive.
- BEAUDET, Christiane, 1984 : « Mes mocassins, ton canot, nos raquettes. La division sexuelle du travail et la transmission des connaissances chez les Montagnais de la Romaine ». *Recherches amérindiennes au Québec* 14(3) : 37-44.
- BEAULIEU, Alain, 1987 : « Réduire et instruire : deux aspects de la politique missionnaire des Jésuites face aux Amérindiens nomades (1632-1642) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 17(1-2) : 139-154.
- BOUCHER, Nathalie, 2005 : *La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiu-Inuats*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- BOUDREAU, Diane, 1992 : *Le pouvoir de l'écriture. Émergence de la littérature écrite chez les Amérindiens du Québec*. Thèse de doctorat, Faculté des lettres et sciences humaines, Université de Sherbrooke, Sherbrooke.
- BRANT, Clare C., 1990 : « Native Ethics and Rules of Behaviour ». *Canadian Journal of Psychiatry* 35 : 534-539.
- CHARTRAND, Denise, 2006 : « En quelques générations, tout a basculé ». *Le Soleil*, 24 avril 2006 : 33.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle, 1978 : « La transmission des savoir-faire : un objet pour l'ethnologie des techniques? » *Techniques et Culture* 3 : 46-83.
- CLIFFORD, James, 2004 : « Traditional Futures », in Mark Phillips et Gordon J. Schochet (dir.), *Questions of Tradition* : 152-168. University of Toronto Press, Toronto.
- COLTELLI, Laura, 1995 : *Parole fatte d'alba*. Castelveccchi, Roma. (Première édition : 1990, *Winged Words : American Indian Writers Speak*. University of Nebraska Press, Lincoln et Londres).
- D'ORSI, Annalisa, 2005a : « Entrevue avec Philomène McKenzie, aînée respectée de Malietenam ». *Innuvelle* 8(7) : 8.
- , 2005b : « Laînée qui joue du teueikan ». *Innuvelle* 8(10) : 18.
- , 2005c : « Ben McKenzie relate son histoire. Autrefois, dans les territoires... ». *Innuvelle* 8(11) : 18.
- , 2006 : « Marie-Louise Fontaine. Les connaissances d'une guérisseuse ». *Innuvelle* 9(1) : 9.
- , 2007 : *La trasmissione culturale. Tradizione e modernità. Gli Innu della costa settentrionale del San Lorenzo oggi*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie culturelle, Università degli studi di Milano-Bicocca, Italie.
- FONTAINE, Jean-Louis, 2004 : *Croyances religieuses des Tsjachennut, peuple animiste : croyances et rituels (1603-1650)*. Mémoire de maîtrise, département d'histoire, Université Laval, Québec.
- FRENETTE, Pierre, 1984 : *Histoire des Côtes-Nord*. Radio-Québec Côte-Nord, Sept-Îles.

- GIRARD, Camil, et Anne-Marie SIMÉON, 1997 : *Un monde autour de moi. Témoignage d'une Montagnaise*. Éditions JCL, Chicoutimi.
- GIRARD, Camil, et Harry KURTNESS, 1997 : *La prise en charge. Tipelinitishun*. Éditions JCL, Chicoutimi.
- HANNERZ, Ulf, 1992 : *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press, New York.
- HOBBSAWM, Eric, 1983 : « Introduction: Inventing Traditions », in Eric Hobsbawm et Terence Ranger (dir.), *The invention of tradition* : 1-14. Cambridge University Press, Cambridge.
- JOLLY, Margaret, 1992 : « Specters of Inauthenticity ». *The Contemporary Pacific* 4(1) : 49-72.
- KAPESH, An Antane, 1976 : *Je suis une maudite sauvagesse*. Leméac, Ottawa.
- , 1979 : *Qu'as-tu fait de mon pays?* Éditions Impossibles, Montréal.
- LAMOTHE, Arthur, 2000 : *Archives audio-visuelles sur la culture amérindienne, cahiers d'accompagnement*. Les Ateliers audio-visuels du Québec. Montréal.
- LAVOIE, Kathia, 1999 : *Savoir raconter ou l'art de transmettre. Territoire, transmission dynamique et relation intergénérationnelles chez les Wemotaci Iriniwok (Haute-Mauricie)*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval, Québec.
- LINNEKIN, Jocelyn, 1991 : « The Bites and the R-Word: The Politics of Representing Scholarship ». *The Contemporary Pacific* 3(1) : 172-177.
- MAILHOT, José, 1992 : « Deux lettres montagnaises au XVIII^e siècle ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22(1) : 3-16.
- , 1996a : « Écrit comme facteur d'épanouissement de la langue innue ». *Recherches amérindiennes au Québec* 26(3-4) : 21-27.
- , 1996b : « La marginalisation des Montagnais », in Pierre Frenette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord* : 323-357. IQRQ et PUL, Québec.
- PARÉ, Sylvie, 2003 : « Du grenier à la forêt ». *Recherches amérindiennes au Québec* 33(3) : 71-77.
- PENASHUE, Elisabeth, 1999 : « I Really Believe in the Land and I Care about My People », in P. Kulchyski, D. McCaskill et D. Newhouse (dir.), *In the Words of Elders. Aboriginal Cultures in Transition* : 199-215. University of Toronto Press, Toronto.
- PIASERE, Leonardo, 2002 : *Letnografo imperfetto. Esperienze e cognizione in antropologia*. Editori Laterza, Roma/Bari.
- REY, Alain, 2006 : *Dictionnaire historique de la langue française* : 3873. Le Robert, Paris.
- RICHARDSON, Alan, 1961 : *Acculturation amont the Steven Island Montagnais*. Mémoire de maîtrise, Université McGill, Montréal.
- ROUSSEAU, Jacques, 1953 : « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie ». *Les Cahiers des Dix* 18 : 129-155.
- SAA (Secrétariat aux Affaires autochtones), s.d. : *Statistiques des populations autochtones du Québec 2011*. <<http://www.autochtones.gouv.qc.ca/nations/population.htm>> (consulté le 8 octobre 2012).
- SAHLINS, Marshall, 1992 : « L'economia del developman nel Pacifico », in Andrea Borsari (dir.), *Lesperienza delle cose* : 209-233. Marietti, Genova.
- , 1993 : « Goodbye to Tristes Tropiques: Ethnography in the Context of Modern World History ». *Journal of Modern History* 65 : 1-25.
- , 1999 : « Two or Three Things that I Know About Culture ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 5 : 399-421.
- SALBER PHILLIPS, Mark, 2004 : « What Is Tradition When It Is not "Invented"? A Historiographical Introduction », in Mark Salber Phillips et Gordon J. Schochet (dir.), *Questions of Tradition* : 3-29. University of Toronto Press, Toronto.
- SPAGNA, Francesco, 2008 : *Sulle orme della tradizione*. Imprimerie editrice, Padova.
- SPECK, Frank Gouldsmith, 1977 [1935] : *The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. University of Oklahoma Press, Norman.
- ST-PIERRE, Robert, 1989 : *Une approche éducative adaptée à la culture montagnaise*. Institut éducatif et culturel attikamek-montagnais (IECAM), Chicoutimi.
- TRASK, Haunani-Kay, 1991 : « Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle ». *The Contemporary Pacific* 3(1) : 159-167.
- TSHERNISH, Marie, 1988 : *Les valeurs traditionnelles*. Nutshimiu-Atusseun, Sept-Îles.
- VACHON, Daniel, 1985 : *L'histoire montagnaise de Sept-Îles*. Éditions Innu, Sept-Îles.
- VIEN, Charles, 1998 : *Schooling and resistance to schooling in Betsiamites: A case study in a Canadian Amerindian rural reserve*. Thèse de doctorat (éducation), London University, Londres.
- VINCENT, Sylvie, 1991 : « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés* 15(1) : 125-143.
- , 2002 : « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et occidentales de l'histoire. L'exemple innu ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32(2) : 99-106.
- VOLLANT, André, 1984 : *Raquettes montagnaises*. Radio-Québec Côte-Nord/Les Productions Innu, Sept-Îles.
- VOLLANT, Réginald, 2004 : *Hommage à Arthur Lamothe*. Document audiovisuel inédit.
- VOLLANT, Réginald, et Élise DUBUC, 2004 : « L'implantation d'un musée dans une communauté autochtone. Les cinq premières années du musée Shaputuan à Uashat mak Maliotenam (entretien) ». *Anthropologie et Sociétés* 28(2) : 155-166.