Document generated on 08/03/2025 5:54 p.m.

Recherches amérindiennes au Québec

Manitu et entités-maîtres
Pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes
Manitu and the Master-Entities of the Territory
Power and Juridicity among Algonquian First Nations
Manitu y entidades-maestras
Poder y juridicidad en las Primeras Naciones Algonquinas

Émile Duchesne and Robert R. Crépeau

Volume 50, Number 3, 2020–2021

Images et oralités des Autochtones : hommage à Sylvie Vincent

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1088576ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1088576ar

See table of contents

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)
1923-5151 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Duchesne, É. & Crépeau, R. R. (2020). Manitu et entités-maîtres : pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes. *Recherches amérindiennes au Québec*, *50*(3), 67–78. https://doi.org/10.7202/1088576ar

Article abstract

The Algonquian notion of Manitu has confused anthropologists since its first mention within the discipline. Throughout these debates, manitu has been understood as a class of entities, a diffuse power present everywhere in nature or even as a more general notion than the sacred, in short in essentially magico-religious terms. On the contrary, manitu appears to us as an encompassing concept that animates and establishes the coherence of Algonquian cosmologies that we propose to conceive as an ultimate meta-rule. We put forward that the notion of manitu warrants analysis jointly with that of master-entity. These two notions are at the foundation of Algonquian juridicity as they express the idea of a power that is the cause of itself and that regulates the relations of human beings with other beings in the cosmos.

© Recherches amérindiennes au Québec, 2022

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Manitu et entités-maîtres
Pouvoir et juridicité chez les Premières Nations algonquiennes

Émile Duchesne

et

Robert R. Crépeau

Département d'anthropologie, Université de Montréal

Tout au long de sa carrière, Sylvie Vincent a mis en lumière l'importance de la ritualité (Vincent 1973), du droit foncier (Vincent 2016), de la mémoire historique (Vincent 1991, 1992, 2002, 2009) et des récits d'origines (Vincent 1976) des Innus du Québec et du Labrador. À nos yeux, l'apport le plus fondamental de ces contributions aura été de mettre de l'avant la dimension normative des concepts autochtones. L'œuvre de Sylvie Vincent s'inscrit ainsi dans un courant anthropologique plus large, qui propose une reformulation du champ politique en insistant sur l'importance des concepts religieux dans les processus d'affirmation et de revendications (voir Goulet 2008 ; Laugrand et Crépeau 2015 ; Graeber et Sahlins 2017). Ces travaux anthropologiques nous montrent en quoi les concepts autochtones issus du chamanisme, ou encore d'un mode traditionnel de subsistance et d'occupation du territoire, continuent encore à ce jour d'agir comme matrice référentielle de l'affirmation politique et juridique contemporaine des Premières Nations. À cet égard, la contribution de Sylvie Vincent peut être considérée comme une œuvre pionnière. Ainsi, dans son article sur « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », elle démontre admirablement comment les Innus en sont venus à concevoir le « Gouvernement » en des termes analogues à ceux utilisés pour concevoir les entités-maîtres des animaux (Vincent 1991 : 136-137). Considérant ce dernier aspect, cet hommage à Sylvie Vincent se veut une opportunité de proposer une réflexion sur les liens existant entre les entités-maîtres des animaux et le concept algonquien de *manitu*[1]. Précisons d'emblée qu'il ne s'agit pas ici de perdre de vue la diversité des conceptions de la notion de *manitu* dans les cultures algonquiennes. Comme l'ont démontré Westman et Joly (2017), cette notion est constituée d'une richesse pratique et sémantique qui fait que sa compréhension par les populations algonquiennes est constamment renouvelée. D'un point de vue anthropologique, il nous semble important d'appréhender le *manitu* dans ses rapports avec d'autres notions, et plus particulièrement celle d'entité-maître[2]. Ce faisant nous empruntons la voie tracée par Sylvie Vincent et ses collaborateurs et collaboratrices innus en postulant que la clé de ce genre de « problème » réside dans « la connaissance et la reconnaissance du droit coutumier propre à chacune des Premières Nations » (Vincent 2016 : 101). En effet, nous entendons montrer ici que les notions de *manitu* et d'entités-maîtres seraient

recherches amérindiennes au québec
Vol. L, N° 3, 2020-2021

mieux décrites et traduites en adoptant un point de vue interne propre aux cultures algonquiennes qui considèrent ces notions et ces entités comme des sources de règles et de droits selon lesquelles les membres de la collectivité doivent idéalement se comporter. Les règles constituent des « modèles au regard desquels les actions individuelles peuvent faire l'objet d'une appréciation critique » (Hart 2005 : 52). De plus, les règles sont conçues comme conférant des pouvoirs aux personnes qui les respectent et les appliquent dans la pratique ; bref elles sont sources de puissance d'être et d'agir pour ceux et celles qui les acceptent comme modèles pour diriger leur vie (Johnston 1995 : 4). Le juriste anishinaabe Aaron Mills décrit ce point de vue interne de façon fort éloquente :

> Le droit ne réside pas dans un ensemble de règles abstraites extérieures à nos vies ou chez un petit groupe d'arbitres dûment élus ou soigneusement formés. Il vit à l'intérieur de chaque citoyen. Dans nos corps, nos consciences, nos cœurs et nos esprits. L'entraide – le partage de nos ressources pour répondre aux besoins des uns et des autres – s'incarne dans nos pratiques de soi. (Mills 2017 : 233, notre trad.)

En adoptant une conception essentiellement magico-religieuse, la très vaste majorité de la littérature anthropologique classique consacrée à la notion de *manitu* depuis le début du XX^e^ siècle a, de notre point de vue, sous-estimé sa dimension juridique.

Les entités-maîtres chez les Algonquiens

Pour capturer un gibier, les chasseurs innus doivent entrer en relation avec les entités-maîtres qui contrôlent et protègent les animaux. En principe, chaque animal est contrôlé par un maître et ce, que ce soit par un maître d'ordre générique – qui contrôle tous les animaux d'un même domaine comme l'eau ou la terre – ou par un maître spécifique dont le contrôle est limité à une seule espèce. Par exemple, Missinak^u^ est le maître de tous les animaux aquatiques, tandis que Minai est, plus spécifiquement, le maître de toutes les espèces de poissons (Bouchard et Mailhot 1973 ; Armitage 1984 et 1992 ; McNulty 1996). Papakassik^u3^, le maître des caribous, est le maître le plus important et peut exercer un pouvoir sur l'ensemble des animaux. De façon générale, l'acte de tuer un animal est compris par les Innus comme le don d'une entité-maître. Il reste possible de « forcer » le prélèvement en utilisant des stratagèmes pour tromper la vigilance des animaux et de leurs maîtres (Duchesne, sous presse). Bien que la réciprocité soit l'attitude la plus valorisée dans la pratique et le discours, la prédation fait aussi partie des paradigmes de mise en relation des êtres humains avec les entités-maîtres (voir Tanner 2014 [1979] ; Brightman 1993). L'anthropologue William Duncan Strong notait en 1927-1928 que, selon les Innus du Labrador, le maître du caribou « voit tout ce qu'un homme fait et peut savoir à quoi il pense. Conséquemment, si un homme fait du mal, particulièrement s'il enfreint les tabous du caribous, il n'aura pas de chance à la chasse et va probablement mourir bientôt » (cité dans Leacock et Rothschild 1994 : 144). Comme l'explique Peter Armitage, aux yeux des Innus les évènements tragiques sont souvent liés à des infractions associées au manque de respect envers les maîtres des animaux : « Même les catastrophes horribles qui arrivent dans d'autres pays comme les tornades et l'ouragan qui a ravagé la Nouvelle-Orléans en 2005 sont attribuées à un manque de respect généralisé envers les maîtres des animaux. » (2008 : 4, notre trad.) Pour établir et maintenir une relation réciproque avec les entités-maîtres, un chasseur doit se conformer à une série de règles qui lui permettent de rester dans les bonnes grâces des différents maîtres (Bousquet 2002 : 66). C'est pourquoi nous tenterons de comprendre les entités-maîtres dans une perspective juridique qui se manifeste dans le caractère triadique de la relation entre le chasseur, une entité-maître et l'animal-gibier (voir Crépeau 2015 : 245). Du point de vue du chasseur, la mise à mort d'un animal implique une relation avec une entité-maître qui doit rendre possible et légitimer l'acte de prédation et d'appropriation du gibier. Comme nous le verrons plus en détail ci-dessous, tout acte de prédation se rapporte à des normes et des règles de respect qui permettent de réguler la mise en relation des existants du cosmos et qui favorisent l'entraide et la coopération sociale.

La *Relation* de 1634 du jésuite Paul Le Jeune est la source écrite la plus ancienne que nous ayons concernant les entités-maîtres en contexte algonquien. Le Jeune revient alors tout juste d'un « hivernement » avec un groupe de chasse multifamilial innu, lors duquel il a pu approfondir sa maîtrise de la langue innue et se familiariser avec leur vision du monde :

> Ils disent en outre, que tous les animaux de chaque especе ont un frere aisné, qui est comme le principe & comme l'origine de tous les individus, & ce frere aisné est merveilleusement grand & puissant. L'aisné des Castors, me disoient-ils, est peut-estre aussi gros que nostre Cabane […]. Or ces aisnez de tous les animaux sont les cadets du Messou : le voila bien apparenté, le brave reparateur de l'Univers est le frere aisné de toutes les bestes. Si quelqu'un void en dormant l'aisné ou le principe de quelques animaux, il fera bonne chasse, s'il void l'aisné des Castors, il prendra des Castors, s'il void l'aisné des Eslans, il prendra des Eslans, jouyssans des cadets par la faveur de leur aisné qu'ils ont veu en songe. (Le Jeune 1634 : 13)

Ce court passage permet déjà d'entrevoir et d'introduire les trois principales dimensions que notre analyse a permis de dégager. La première concerne l'importance des entités-maîtres dans le contexte de la chasse et plus particulièrement leur position de médiation par les règles qu'elles imposent pour réguler les relations entre les existants. La seconde dimension que l'on peut entrevoir dans le texte de Le Jeune est que ces entités singulières englobent une pluralité d'individus de la même espèce. Comme nous le verrons, trois modes de hiérarchisation

peuvent être mobilisés pour exprimer la relation entre une totalité englobante – l'entité-maître – et une multiplicité englobée – les animaux qu'elle contrôle. Finalement, la troisième dimension que l'on peut dégager du texte de Le Jeune est l'imbrication de ces entités dans une hiérarchie de puissances : les « frères aînés » des animaux sont tous subordonnés à un autre « aîné » que Le Jeune nomme Messou[4]. La mention de ce personnage comme aîné de tous les animaux implique que les entités-maîtres sont à situer dans une structure hiérarchique où culmine une entité supérieure qui englobe toutes les autres et que nous proposons de désigner comme un « maître des maîtres » (voir Crépeau 2012, 2015).

Les règles de la chasse et le cadre normatif des entités-maîtres

Rémi Savard (1977 : 102) avait résumé les règles associées aux entités-maîtres par deux conduites idéales : la consommation totale et le partage de la viande. Nous proposons quant à nous d'analyser ces règles selon quatre catégories : le don, l'adresse, les règles de dispositions des restes et les règles de prélèvement. Par exemple, concernant cette dernière catégorie de règles, il est clair pour les Innus qu'on ne doit pas tuer « trop » de caribous. Alexandre Bellefleur, un aîné d'Unamen Shipu, mentionne qu'à l'époque où les Innus étaient encore nomades, ils pouvaient tuer jusqu'à trois caribous forestiers par famille lors d'une même chasse (Duchesne, entrevue réalisée en juillet 2017). L'aîné relate qu'aujourd'hui on s'en tient généralement à un seul cervidé par chasseur. Il revient généralement aux aînés ou aux leaders des expéditions de chasse de faire respecter ces limites, et ces derniers pourront être sanctionnés par les entités-maîtres pour ne pas avoir transmis les bonnes règles de conduite. Comme le mentionne l'aîné William-Mathieu Mark, de Unamen Shipu : « Il peut arriver qu'un vieux soit puni par le maître du caribou pour ne pas avoir transmis la notion de respect. » (Jauvin 1988) Parmi les autres règles importantes, on peut penser à l'interdiction de tuer un caribou qui dort (Perrault 1980), à l'obligation de partager le gibier au sein du groupe de chasse et dans la communauté, mais surtout à l'idée de ne jamais gaspiller de viande animale. C'est ce que montre ce récit de Mathieu Mestokosho, d'Ekuanitshit :

> [Les chasseurs] entendirent [Papakassik^{u}], le Maître du caribou, faire son entrée dans la tente [tremblante]. Il était de fort mauvaise humeur à cause du gaspillage de huit caribous. [...] Dans la tente tremblante, le Maître du caribou tint le discours suivant : « Mais qu'avez-vous donc fait ? Je vous donne de la nourriture et vous ne la prenez pas. Vous la laissez traîner sur le lac ou n'importe où pendant presque un mois. » [...] Watshekat, le plus vieux de tous, disait avoir très peur et il exhortait les autres à aller chercher cette viande dès la journée suivante. (Bouchard 1977 : 123)

La disposition adéquate des parties non consommables du gibier vient complémenter le principe de non-gaspillage. On parle ici des os, des viscères, des peaux trouées, des carcasses des animaux à fourrure et même des animaux malades ou contaminés par des parasites. La prescription générale est de disposer des restes des animaux terrestres sur une plateforme surélevée recouverte de sapinage. En l'absence d'une plateforme, il est également possible de les accrocher dans un arbre, que ce soit directement sur les branches ou dans un sac de plastique ou un seau. Quant aux restes des animaux aquatiques, comme les poissons et les canards, ils doivent être remis à l'eau. Règle générale, les restes et les carcasses animales ne doivent pas être laissés à traîner, comme l'évoque Abraham Mestokosho, d'Ekuanitshit :

> Nous devions placer les os sur des plates-formes afin qu'ils ne traînent pas n'importe où. Il ne fallait pas que les chiens mangent certaines parties. […] C'était la même chose pour tous les animaux. Si nous les laissions traîner, si nous les gaspillions, il n'y en avait plus d'autres. Cela déplaisait aux maîtres de chaque animal. (Clément 2018a : 82)

La bonne disposition des carcasses animales – et plus particulièrement de leurs ossements – est critique dans le cycle de la vie et de la mort, puisqu'elle permet la régénération des animaux (Speck 2011 [1933] : 84 ; Savard 2004 : 58). Par exemple, lors de ses prestations publiques du récit de Tshakapesh, le conteur Charles-Api Bellefleur, d'Unamen Shipu, prend bien soin de spécifier que les parents de Tshakapesh auraient pu revenir à la vie si Katshituask, l'ours maléfique, avait laissé leurs ossements après les avoir dévorés (voir Savard 1985 : 106). Lorsque les règles édictées par les entités-maîtres sont respectées, les animaux reviendront toujours à l'endroit où ils ont été tués de façon respectueuse. Comme l'explique William-Mathieu Mark, d'Unamen Shipu :

> Les os du caribou étaient précieusement rassemblés et accrochés sur la cache et, en été, le caribou y est toujours présent, comme si la vie se dégageait de la cache où étaient remisés les os du caribou. Là où sont déposés les os du caribou, comme il se doit, le nombre de nos prises de caribou reste toujours stable en ce lieu. Nous avons de multiples marques de déférence pour le caribou et là où les règles sont bien observées ce sera toujours un terrain privilégié pour la présence du caribou. (Jauvin 1988)

Après avoir été chassées, les *atshak* (les « âmes » ou « ombres ») des animaux retournent dans la demeure des entités-maîtres, et ces dernières peuvent les faire revenir sur terre si les chasseurs ont été respectueux (voir Turner 1979 [1894] : 130).

Les pratiques de disposition des restes des animaux peuvent également être perçues comme des dons aux autres animaux, comme l'évoque Basile Bellefleur, d'Unamen Shipu :

> La viande qui n'était pas bonne, ils l'accrochaient avec les os. Celui qui allait la mettre à la bonne place, la viande pourrie, c'est les mouches. [...] Elles ont été engagées pour que la viande de caribou ne traîne pas. La viande de loutre [...] on la mettait dans l'eau pour donner à manger aux poissons. Tout ce qu'on pouvait accrocher dans les arbres, c'est pour donner à manger aux oiseaux. (Duchesne, Entrevue réalisée en décembre 2017)

Il est également possible de faire un don aux entités-maîtres avant et pendant la chasse, comme l'explique Abraham Mestokosho, d'Ekuanitshit :

> [P]arfois, on pêche et on dit : « Pourquoi Missinâkᵘ n'a pas vu mon hameçon ? Pourquoi ne sait-il pas que j'ai besoin de prendre du poisson ? » Alors, on dit bien fort : « Peut-être qu'il veut fumer ? » Et on allume une cigarette, on met la ligne à l'eau et ça mord. Alors, on dit : « Ah ! Il voulait fumer ! » [...] Quand on fait un feu dans le bois, après, lorsqu'on a fini, on rassemble nos effets dans un sac, puis on jette le thé qui reste. On dit alors : « Uâpistân-nâpeu [Maître de la martre], [...] je t'offre ce thé. Quand j'irai tendre mes pièges, tu iras faire un tour. » Ou bien, lorsqu'on tue un caribou ou un orignal, s'il y a des morceaux qui restent… comme des tripes… si on n'a pas le temps de ramasser toutes les tripes, ce qui reste, on dit : « C'est pour toi Uâpistân-nâpeu. Je te donne à manger ». (Clément 2018a : 83-84)

Ce dernier passage, en plus de souligner l'importance du don, met en évidence l'importance de la communication avec les entités-maîtres. Chez les Innus d'Unamen Shipu, il est assez commun à la pêche de demander directement de la nourriture à Missinakᵘ en criant « Missinakᵘ ! Donne-moi à manger ! » Dans la même communauté, on adresse également des formules de remerciements aux maîtres lorsqu'on tue un animal pris dans un piège ou encore lorsqu'on accroche dans les arbres des animaux non consommés. Il est possible de communiquer avec les entités-maîtres par la seule parole mais il est également possible de le faire par des moyens jugés plus puissants comme le chant, le tambour, la tente tremblante et le rêve. La communication avec les entités-maîtres se caractérise parfois par la déférence et d'autres fois par la moquerie (Peter Armitage, comm. pers., 2021). En effet, il est mal avisé de désigner directement les entités-maîtres par leur nom : des termes d'adresse généraux comme *nimushum* (i.e. mon grand-père) ou *utshimau* (i.e. le chef, le patron, etc.) peuvent être utilisés. Notons également que ces pratiques de déférence sont similaires à l'usage des noms propres dans les sociétés algonquiennes, où la politesse commande de nommer les personnes par un terme de parenté réel ou fictif ou par un démonstratif comme *ne* (i.e. celui-là, celle-là) plutôt que par leurs noms propres (Mailhot 1993 : 115). Mais en contexte de chasse l'évitement du nom peut également être interprété comme une ruse. En effet, chez les Innus, on évite les formulations du genre « Je vais tuer des caribous » ou « Je vais prendre beaucoup de poissons » au profit d'euphémismes tels que « Je vais prendre une marche » ou « Je vais voir là-bas ». Il nous semble que l'évitement du nom des entités-maîtres peut autant traduire une attitude de respect qu'un stratagème pour cacher ses intentions prédatrices, tout étant question de contexte et d'intentions.

Il est aussi possible de blaguer avec les entités-maîtres, et cette particularité ne semble pas exclusive aux Innus (voir Willerslev 2013). À la pêche, lorsque les Innus crient à Missinakᵘ de leur donner à manger, il n'est pas rare de les entendre aussitôt s'esclaffer. En effet, la demande est souvent formulée sur un ton moqueur comme on le ferait avec quelqu'un qui refuse de partager avec les autres. De manière similaire, le récit de Meiatshi (i.e. le maître de la merde) provoque les fous rires, surtout lorsque Meiatshi menace de constiper le maître du caribou parce qu'il refuse de donner des caribous aux Innus. Chez les Innus, le rire et la moquerie sont des façons d'assurer la bonne communication entre les personnes, et cela s'applique également aux relations envers les entités-maîtres (voir Duchesne et Simard-Émond 2019). Être en mesure de rire et de blaguer au sujet d'une entité-maître signifie qu'on a une bonne relation avec elle.

Du pluriel au singulier : différents modes de hiérarchisation

Comme l'a souligné Carlos Fausto (2012) pour le contexte amazonien, les entités-maîtres peuvent être appréhendées en tant que singularité plurielle : entité unique, le maître est constitué par la multitude d'existants qu'il englobe[5]. Prenant pour ancrage le modèle de la personne magnifiée de Marilyn Strathern (1991), Fausto propose de comprendre l'entité-maître comme la forme sous laquelle un collectif se constitue comme image. Selon Fausto, dans les sociétés amazoniennes, le rapport d'englobement des entités-maîtres serait toujours réductible à un rapport de méta-filiation. Il nous semble que cette réduction ne permet pas d'aborder convenablement toutes les manifestations des entités-maîtres dans les mondes autochtones[6]. Cette relation entre le singulier et le multiple est décrite et conceptualisée par les sociétés autochtones selon trois modes hiérarchiques. Nous faisons ainsi référence aux travaux sur la hiérarchie de Louis Dumont (1966) et de Michael Houseman (1984) et nous voulons désigner les modalités particulières qui permettent d'exprimer la relation hiérarchique entre une totalité englobante et une multiplicité englobée. Notre analyse (voir tableau) nous a permis de dégager un modèle comportant trois modes de hiérarchisation relatifs aux entités-maîtres dans les sociétés autochtones des Amériques et d'ailleurs : 1) la subordination (le rapport d'englobement est décrit par un terme concordant avec la hiérarchie sociale) : maître, gardien, propriétaire, contrôleur, chef, leader, patron, protecteur de l'espèce, etc. 2) la méta-filiation et le rang (le rapport d'englobement est conçu comme un rapport de parenté primordial entre l'entité-maître et l'espèce qu'elle englobe) : père, mère, parents, aîné de l'espèce, etc. 3) la totalisation abstraite (le rapport d'englobement se conçoit par une abstraction qui permet d'évoquer une singularité émergeant de l'ensemble totalisé) : l'espèce, l'âme de l'espèce, le peuple (du saumon, etc.), le domaine (la forêt, l'eau, etc.). Dans certains cas, – et comme nous le verrons ci-dessous – ces modes de hiérarchisation sont également mobilisés pour exprimer la relation asymétrique entre l'entité-maître et les êtres humains, ou encore entre les entités-maîtres elles-mêmes.

Les modes de hiérarchisation des entités-maîtres et leur répartition dans les sociétés algonquiennes

Nation	Région	Subordination	Filiation	Totalisation	Sources
Anishinabe	Abitibi (Québec)	–	–	Espèce	(Leroux 2003 : 129)
Atikamekw	Mauricie (Québec)	–	–	Ombre/Âme	(Clément 2018b : 14)
Cris de l'Est	Est de la Baie-James	Patron [*boss*]	–	–	(Preston 2002 [1975] : 108)
Cris de l'Ouest	Ouest de la Baie-James	Maître, Patron	–	Manitu	(Cooper 1933 : 52)
Cris des bois	Nord du Manitoba	Chef, Patron [*Okimaw*]	–	Manitu	(Brightman 1993 : 91-93 ; Thompson 1962 [1784-1812] : 88)
Innus	Nord-est du Québec-Labrador	Président, Patron, Maître, Chef [*Utshimau*]	Frère aîné, Grand-père	Manitu	(Jauvin 1988 ; Lejeune 1634 ; Arnaud 1872)
Mi'kmaq	Maritimes	Chef [*Headman*]	–	–	(Wallis et Wallis 1955 : 106)
Ojibwés	Grands Lacs	Capitaine, Patron	–	Manitu	(Jenness 1935 : 30)
Outaouais	Grands Lacs	–	–	Manitu	(Rasles 1781 : 172-173)
Saulteaux	Grands Lacs	Chef	–	Manitu, Esprit	(Skinner 1911 : 73, 75)

Le mode de la subordination mobilise les relations hiérarchiques des sociétés humaines pour décrire le rapport entre l'entité-maître et les animaux qui sont sous son contrôle. Notons d'abord que *utshimau*, le terme générique en innu pour parler des maîtres, est également utilisé pour désigner les chefs autochtones, les gouvernements, les élus municipaux, provinciaux et fédéraux, les directeurs d'école ou d'entreprise, la Compagnie de la Baie d'Hudson, etc. Alexandre Mackenzie, informateur de Speck, de la bande de Michikamau, compare les maîtres des animaux au patron des draveurs canadiens-français (Speck 2011 [1933] : 83). Chez les Cris de Waskaganish, Preston (2002 [1975] : 108) rapporte que les maîtres des animaux sont nommés « *boss* » en anglais. Alexandre Bellefleur, de la bande innue d'Ungava, décrit le maître du caribou comme un homme blanc, barbu, portant une toge noire, ce qui n'est pas sans rappeler l'apparence d'un missionnaire (Speck 2011 [1933] : 83). Un homme d'Unamen Shipu décrit la triade du maître du caribou évoquée par Mathieu Peters – voir plus bas – en employant les termes technocratiques « président », « vice-président » et « secrétaire » (Duchesne, entrevue réalisée en novembre 2016). Plusieurs auteurs ont déjà rapporté que, pour de nombreux Innus, les maîtres des animaux sont comparables aux gouvernements (Vincent 1991 ; Armitage 1992 ; Jérôme 2011). Le témoignage de William-Mathieu Mark est le plus éloquent à ce sujet :

> Il y en a d'autres, maîtres eux aussi, ils ressemblent aux responsables du gouvernement, un peu comme l'Assemblée du Québec, par exemple, et c'est ainsi le rôle des maîtres là-bas à l'intérieur des terres, au territoire des Innus. Les animaux avaient tous le responsable de leur espèce qui les surveillait, comme le maître du vison agissait comme le chef de bande pour les Innus. [...] Jadis nous exprimions nos besoins aux maîtres des animaux comme aujourd'hui nous les exposons en se rendant aux réunions à Québec. (Jauvin 1988)

Chez les Algonquiens, le mode de la méta-filiation se décline de différentes manières. Nous avons déjà vu que, dans les écrits du jésuite Paul Le Jeune, les Innus du XVII^e^ siècle concevaient les entités-maîtres comme les « frères aînés » des animaux de leur espèce. Plus de trois siècles plus tard, dans les années 1980, le récit de Mathieu Peters, d'Unamen Shipu, reprend la relation entre frères et conçoit le maître du caribou comme une triade de frères :

> C'est Papakassik[u] qui est en trois parties, comme trois personnages. Premièrement il y avait l'aîné, le second était le cadet, au milieu des deux autres, et le dernier était le benjamin. Quand on demandait quelque chose au cadet, il le donnait facilement, mais quand il refusait, le benjamin le disait à l'aîné, qui allait savoir ce qu'il fallait faire. (Peters, ms)

Le mode de la méta-filiation est également mobilisé pour décrire la relation entre les entités-maîtres et les êtres humains. Dans le récit de Meiatshi (i.e. le maître de la merde) raconté par Alexandre Bellefleur, d'Unamen Shipu, le maître du caribou voit les êtres humains comme ses petits enfants (Duchesne et Simard-Émond 2019 : 41). Cette méta-filiation entre les maîtres et les humains évoque alors un devoir de bienveillance : comme des parents avec leurs enfants, les premiers sont responsables d'assurer la subsistance des seconds ; comme des parents, les maîtres peuvent punir leurs enfants s'ils n'écoutent pas les consignes qu'on leur donne[7].

Finalement, la relation entre un maître et son espèce peut être décrite comme une totalisation abstraite. Chez les Algonquiens, c'est la notion de *manitu* qui semble le plus souvent employée pour décrire ce rapport de totalisation. En effet, c'est sous le vocable de « Manito » qu'à la fin du XIX^e^ siècle, les Cris du nord du Manitoba ont désigné le maître du caribou à David Thompson, explorateur et marchand de fourrures (Thompson 1962 [1784-1812] : 88 cité dans Brightman 1993 : 93). L'oblat Charles Arnaud mentionne également que les Montagnais-Naskapis conçoivent l'existence d'un « manitou » gardien des caribous « qui envoie les caribous partout où il y a des [Naskapis] afin

qu'ils en puissent tuer pour leur besoin » (1872 : 147). L'anthropologue Alanson Skinner (1911 : 75) rapporte une conception similaire chez les Saulteaux, qui lui ont parlé d'un « manitou de l'ours » qui « contrôle la destinée de toute l'espèce ». Pour sa part, le chercheur anishinaabe Basil Johnston (2001) désigne les maîtres des animaux et de la forêt en utilisant le terme *manitous*.

Hiérarchie des puissances

Dans le contexte algonquien, la littérature ethnographique a bien montré comment les entités-maîtres sont organisées hiérarchiquement en fonction de différents domaines spécifiques (voir Bouchard et Mailhot 1973 ; Armitage 1984, 1992). Cette hiérarchie comporte généralement une entité qui règne sur toutes les autres et qui est conçue comme principe général d'englobement. Chez les Innus, c'est Papakassik[u], le maître du caribou, qui occupe cette position prééminente. Comme l'indique Abraham Mestokosho, d'Ekuanitshit : « C'était Papakassik[u], c'est lui, le grand patron, le grand manitou. » (Clément 2018a : 89) Le caractère englobant de Papakassik[u] se manifeste aussi dans la conception de sa demeure : le maître du caribou habite une montagne nommée Atiku-mitshuap (i.e. la demeure du caribou) dans laquelle sont contenus les caribous mais aussi les maîtres des autres espèces (Speck 2011 [1933] ; Armitage 1992 ; Arnaud 1872 ; Clément 1991 et 2012). C'est de cette montagne que sont relâchés les caribous qui sont donnés aux chasseurs par Papakassik[u]. Par contre, dans certains contextes, la prééminence de Papakassik[u] peut être cédée de façon circonstancielle et contextuelle à une autre entité-maître. Le meilleur exemple est sans aucun doute celui de Meiatshi, le maître de la merde, qui est capable d'infléchir les décisions du maître des caribous lorsque celui-ci ne veut plus donner de caribous aux êtres humains (Duchesne et Simard-Émond 2019). Cette particularité semble être une caractéristique de la relation hiérarchique, qui implique un rapport de complémentarité entre des termes et son renversement potentiel dans certains domaines ou contextes particuliers (Dumont 1966 ; Houseman 1984 : 305).

En 1933, John Cooper publiait un article dans lequel il consignait plusieurs témoignages sur l'entité-suprême des Cris de l'ouest de la Baie-James. Parmi ceux-ci nous pouvons citer Jeannette Sagaba'kiskam de Fort Albany, qui affirme que « Manitu était considéré comme le patron du monde entier » (Cooper 1933 : 48, notre trad.). Patrick Steven, lui aussi de Fort Albany, mentionne quant à lui que « Manitu était le maître et le patron de Mikena'k […] C'était Manitu qui envoyait Mikena'k dans la tente tremblante […] Mikena'k était le maître des *powa'ganak* ("les esprits gardiens ou êtres des rêves"). […] C'était Manitu qui nous donnait tout » (*ibid.* : 52, notre trad.). Regina Flannery (1939 : 15) indique que, chez les Cris de Waskaganish, les différents maîtres des animaux sont redevables à une entité nommée « Pukuseyimakan », qu'elle traduit par « celui dont nous dépendons ». John Manatuwaba, un collaborateur ojibwé de Diamond Jenness, évoque une conception similaire :

> Il y a un *manido* qui est le grand patron, le chef de tous les *manidos.* […] Il est comme le capitaine d'un bateau à vapeur, ou comme le gouvernement d'Ottawa, et il a ses serviteurs partout dans le pays. Le Grand Manido a, dans différentes régions, des patrons qui lui sont subordonnés et qui ont eux-mêmes d'autres *manidos* qui leur sont inférieurs. (1935 : 30, notre trad.)

Ces différentes citations concordent avec les exemples innus : les entités-maîtres sont organisées de façon hiérarchique et sont gouvernées et englobées par un « maître des maîtres », expression à laquelle le terme grand *manitu* correspond, notamment dans les exemples cités (voir Johnston 2001).

Trois décennies après le passage de Flannery à Waskaganish, Richard Preston recueillit le témoignage de John Blackned sur le rituel de la tente tremblante. Selon lui, si les entités-maîtres sont les « *bosses* » des différentes espèces animales, les maîtres ont eux aussi leur « *boss* » : « Misnaek [le maître des poissons] a un *boss* [...]. [Son *boss*], ce serait Dieu, Kichimanitou [le grand manitou]» (Preston 2002 [1975] : 108, notre trad.). Harvey Feit remarque la même chose à Waswanipi dans les années 1990 : les dons d'animaux aux chasseurs « sont des dons de "Dieu", "Jésus", ou des nombreux autres êtres spirituels, particulièrement la personne du vent, qui est considéré comme "l'assistant de Dieu" » (1994 : 295, notre trad.). William-Mathieu Mark, d'Unamen Shipu, affirme de façon complémentaire aux témoignages précédents que la conception d'un « maître des maîtres » est tout à fait compatible avec l'idée du Dieu chrétien :

> Toute la vie de l'Innu était sous la mainmise du maître du caribou qui gouvernait sa vie et était son dieu. L'Innu avait son dieu, le maître des animaux. Et aujourd'hui, il n'y a pas très longtemps, nous avons changé de dieu en nos croyances et comme il n'y a qu'un Dieu, c'est probablement le même Dieu. (Jauvin 1988).

Bien que les exemples cris conçoivent le « Dieu de la Bible » d'une manière différente de celle de William-Mathieu Mark, nous n'en sommes pas moins devant un même phénomène, mais exprimé d'une façon complémentaire. Dieu peut être conçu comme une entité-maître en position d'ascendance sur les autres : malgré ses intermédiaires, il est ultimement la source de tous les dons, ou de « tous les pouvoirs » selon les informateurs ojibwés de Jenness (1935 : 29). Le qualificatif « grand manitou » – qu'on doit comprendre comme une conception du type « maître des maîtres » – vient confirmer l'ascendance hiérarchique de cette entité sur les autres puissances du cosmos qu'elle englobe pour former une totalité primordiale. Nous ne pouvons traiter davantage ici de la question de la conversion au catholicisme, mais

il nous semble que l'idée d'un « maître des maîtres » en tant que totalité primordiale est compatible avec l'idée du Dieu chrétien, et que cette conception a pu servir aux Algonquiens pour comprendre et faire sens de la proposition des missionnaires européens.

La notion de « manitu » chez les Algonquiens

Un bref aperçu

La notion de *manitu* occupe les anthropologues depuis plus d'un siècle. L'anthropologie naissante du début du XX^e^ siècle en a fait l'archétype de l'attitude religieuse de la première humanité, une puissance mystique, comme l'écrivit Hewitt (1902), une notion plus générale encore que le sacré, selon Hubert et Mauss (1902 : 119-120). La définition anthropologique de *manitu* n'a pourtant jamais été consensuelle au sein de la discipline. Cette situation s'explique certainement par la polysémie inhérente à cette notion – et aux conceptions de type *mana* de façon générale (Crépeau et Laugrand 2017) – mais aussi par une diversité d'usages pragmatiques dans les mondes algonquiens (Waugh 2001 ; Westman et Joly 2017). Comme nous l'avons déjà entrevu à travers la littérature sur les entités-maîtres, la notion de *manitu* peut s'appliquer à des entités associées à la puissance d'être et d'agir des individus[8]. Au premier chef, on peut penser au « grand manitou », soit l'entité suprême, souvent associée au Dieu de la Bible, une notion complexe qui gagne à être comprise en lien avec la notion de « maître des maîtres ». Le terme « *manitu* » est également employé pour désigner les entités-maîtres, tel que le « manitou de l'ours » évoqué par Skinner (1911). D'autres sources mentionnent l'utilisation de la notion de *manitu* pour nommer une personne qui détient ou confère un pouvoir (Hallowell 1960). La relation de 1669-1670 du père Claude Alloüez (1972 [1671]) est emblématique de ce phénomène. Dans la région du sud des Grands Lacs, Alloüez est accueilli par les Machkoutench, qui lui disent « aye pitié de nous, tu és un Manitou » (*ibid.* : 99). Le jésuite réfute d'emblée ces paroles : « ie ne suis pas le Manitou qui est le maistre de vos vies, qui a creé le Ciel et la Terre, je suis sa creature, je luy obeïs et porte sa parole par toute la terre » (*ibid.*). Comme l'a démontré Haefeli (2007), l'erreur a été de penser que cette utilisation du terme *manitu* visait à désigner un « Dieu ». Parler d'un être humain comme d'un *manitu* n'est effectivement pas une apothéose : il s'agit plutôt d'une façon de marquer une hiérarchie basée sur une asymétrie de pouvoir. En effet, dans les langues algonquiennes, le terme *manitu* est fréquemment utilisé pour désigner les chamanes : en Innu contemporain, c'est le mot *kamanitushit* qu'on utilise pour désigner les personnes qui possèdent certains pouvoirs chamaniques. Comme nous le verrons plus en détail dans la prochaine section, dans certains contextes la notion de *manitu* peut désigner un pouvoir impersonnel, c'est-à-dire une force vitale animant le monde et source de pouvoir pour les chamanes. Dans d'autres contextes, la force vitale d'une personne est plutôt fondée sur une alliance avec une puissance animale que le terme *manitu* sert également à désigner, comme l'a rapporté le jésuite Sébastien Rasle à la suite de ses voyages chez les Outaouaks :

> Outre ces *Manitous* communs, chacun a le sien particulier, qui est un ours, ou un castor, ou une outarde, ou quelque bête semblable. Ils portent la peau de cet animal à la guerre, à la chasse, & dans leurs voyages, se persuadant qu'elle les préservera de tout danger, & qu'elle les fera réussir dans leurs entreprises. (1781 [1723] : 174)

Bacqueville de la Potherie rapporta également de ses voyages à Fort Nelson – aujourd'hui York Factory – que de tels objets d'origine animale, qui servent à exprimer une alliance entre un être humain et une puissance animale, sont également désignés par le terme *manitu* : « … pour ce qui regarde leur culte ordinaire, ils s'adressent à leur *Manitou*, qui est proprement leur Dieu tutélaire. Ce *Manitou* est quelque fois un ongle de castor, le bout de la corne d'un pied de Caribou, une petite peau d'hermine. » (Bacqueville de la Potherie 1722 : 123-124) Finalement, mentionnons que le terme *manitu* est aussi présent dans la toponymie algonquienne. Ces toponymes renvoient généralement à une formation rocheuse particulière, une chute d'eau importante, un lac remarquable, etc. (Westman et Joly 2017). Ces lieux d'exception sont également associés à des entités géantes nommées *manitu* ou parfois *manitush* (Peter Armitage, comm. pers., 2021).

Cette recension rapide de l'éventail sémantique de la notion de *manitu* nous amène à proposer que le dénominateur commun à toutes ces utilisations est le déploiement pragmatique sous un mode hiérarchique d'une autorité et d'une puissance en tant que tiers-inclus. D'autre part, il faut également admettre que ses applications pragmatiques varient de façon importante d'un contexte à l'autre au sein de l'ensemble algonquien. Les deux cas limites de cet éventail de conceptions seraient le *manitu* en tant que pouvoir diffus et le *manitu* en tant que type d'entité. Si les débats anthropologiques du dernier siècle ont opposé ces deux visions, parfois de façon à les rendre irréconciliables, nous proposons de les interpréter de façon conjointe, notamment à la lumière de notre examen de la notion d'entité-maître. Cette conciliation des deux modèles nous rapprocherait davantage d'un modèle général du *manitu* algonquien et permettrait d'avoir une meilleure compréhension des cas particuliers, sans tomber dans un particularisme absolu.

Le manitu anthropologique : pouvoir diffus ou classe d'entité ?

En 1905, l'anthropologue d'origine meskwaki (Fox) William Jones proposait de comprendre la notion de *manitu* comme une « agentivité transcendante », une

substance cosmique existant « partout dans la nature » (Jones 1905 : 186-190). Il ajoutait que cette « propriété mystique » peut être pensée comme impersonnelle mais que sa nature devient confuse lorsqu'elle est identifiée ou associée à des objets (*ibid.*). Cette idée était dans l'air du temps puisqu'elle fait suite aux travaux de Hewitt (1902) sur la notion d'Orenda en contexte iroquois et à l'*Esquisse d'une théorie de la magie* de Hubert et Mauss (1902). Par contre, bien que Jones ait proposé dans son article de 1905 une conception mystique du *manitu*, dans ses notes sur les Meskwaki (Fox) il a surtout souligné son caractère hiérarchique en décrivant l'existence de divers manitous : « Au-dessus des manitous, très haut dans le ciel, il y en a d'autres [des manitous] et qui sont en grand nombre. Ils se tiennent au courant de ce qui se passe sur terre et regardent ce qui se passe en bas avec compassion. Ils ont un chef et il est nommé le grand manitou. » (Jones 1911 : 213, notre trad.)

Dans un texte de 1914, Paul Radin critique sévèrement les travaux de l'époque et questionne le postulat général de la croyance en une puissance universelle chez les autochtones nord-américains. Selon lui, les arguments linguistiques avancés notamment par Hewitt, Jones et Franz Boas (1910) ne sont pas suffisants pour prouver l'existence de notions de « pouvoir magique » ou de « force universelle » parmi ces populations. Or, les enquêtes ethnographiques de Radin auprès des Winnebagos et des Ojibwés le poussent à penser que n'importe quel pouvoir ou puissance est toujours réductible, en dernière analyse, à une entité précise : « Les dieux ont été séparés en entités et en pouvoirs magiques et l'on a oublié que ces deux éléments vont de pair et ne peuvent pas être traités comme s'ils étaient indépendants les uns des autres. » (*ibid.* : 347, notre trad.) Il affirme que les esprits « possèdent le pouvoir d'accorder aux humains toutes les choses qui ont une valeur socioéconomique pour eux » (*ibid* : 357).

Ces deux positions vont marquer les contributions anthropologiques subséquentes sur la question du *manitu* avec, d'un côté, un modèle privilégiant le *manitu* en tant que pouvoir – une position qui sera prolongée, entre autres, par Speck – et de l'autre, un modèle, plus près de l'animisme, dans lequel les entités sont privilégiées – position, entre autres, reprise par Cooper (1933), Flannery (1939) et Hallowell (1960). Cette tension entre les deux modèles ne peut pas être réduite uniquement à un conflit théorique puisqu'elle reflète aussi une diversité de conceptions dans l'univers algonquien. Cependant, la critique de Radin est fondamentale en ce qu'elle nous force à penser l'articulation du pouvoir « impersonnel », associé à la notion de *manitu*, et les entités du cosmos algonquiens comme les entités-maîtres, qui peuvent également être vues en tant que *manitu*. Le modèle issu de la contribution de Jones n'a pas été capable d'aborder ce problème. Par ailleurs, le modèle issu de la proposition de Radin n'a pas pu rendre compte adéquatement de la question du pouvoir, qui est pourtant fondamentale dans les cosmologies algonquiennes, comme le montre la littérature sur le *manitushiun* chez les Innus.

William Strong avait déjà soulevé, quoique imparfaitement, la question de l'acquisition de pouvoir dans le contexte de la chasse : « Les caribous ont une âme et un chasseur conserve les âmes des caribous qu'il a tués. "S'il meurt, plusieurs caribous s'en vont aussi". Si un chasseur se comporte de façon incorrecte, les âmes des caribous s'en vont. » (Strong dans Leacock et Rothschild 1994 : 144, notre trad.) Par contre, la première mention de la notion de *manitushiun* dans la littérature anthropologique revient à Frank G. Speck (2014 [1933] : 26), qui proposa, en quelque sorte, un retour à la position de Jones en définissant la notion de *manitu* comme « *l'univers*, loi naturelle, inconnu, forces de l'esprit, pouvoir suprême ». Il définit la notion de *manitushiun* comme la pratique « magique » basée sur le *manitu*, et qui explique « les miracles du chamane » par l'expression « [d']états mentaux qui produisent des effets physiques » (*ibid.* : 27-28). Suivant cette première définition du concept de *manitushiun*, trois ethnographes des Innus du Québec et du Labrador se sont intéressés de nouveau à cette question. Le premier est Peter Armitage (1984 ; 1992) qui affirme que le pouvoir *manitushiun* s'accumule par la chasse, en proportion directe avec le nombre d'animaux tués ou manipulés par une personne, mais aussi en maintenant de bonnes relations avec les entités-maîtres des animaux. Ce pouvoir permet à son détenteur de communiquer avec les maîtres et de se protéger contre des attaques d'entités ou de chamanes malveillants. À ce sujet, Denis Gagnon (2007 : 460) ajoute que, dans la pratique, le pouvoir *manitushiun* « consiste à se concentrer sur un désir par le chant, le tambour ou par la contemplation sur un motif décoratif » et que « ce pouvoir est cumulatif et qu'il croît et se renforce avec l'expérience ». Si le *manitushiun* est cumulatif, il est également sujet à l'entropie et, s'il est entièrement dépensé, peut entraîner la mort de son porteur. Selon Henriksen (2009 : 223), le *manitushiun* se rapprocherait d'une force vitale : « la quantité de pouvoir d'une personne est limitée et peut être dépensée par des chants de chasse ou en le donnant à une personne malade ». Il explique également que le pouvoir réside dans les personnes et peut circuler entre les humains mais aussi, et surtout, entre les humains et les maîtres des animaux. Cet aspect est très bien représenté par le témoignage de son informateur Kaniuekutat :

> Une personne doit faire attention au nombre de chants qu'il chante parce que ses chansons font partie de sa vie. C'est pourquoi je ne veux pas toutes les chanter. Je dois les garder pour des usages futurs. Quand j'ai sauvé la vie d'un bébé, je lui ai donné une partie de ma vie. Alors il me manque une partie de ma vie. Elle est partie pour la vie du bébé. [...] Quand on soigne une personne malade, on lui donne une partie de notre vie. (*ibid.* : 236, notre trad.)

Conclusion

Un modèle explicatif des cosmologies autochtones ne peut évacuer totalement la question des forces et des substances dans les rapports aux non-humains (Crépeau et Laugrand 2017 ; Crépeau 2007 ; Hamayon 2013). La pratique du pouvoir *manitushiun* n'est possible qu'en relation avec les puissances animales, c'est-à-dire les entités-maîtres des animaux. La puissance d'être et d'agir des humains dépend donc des autres qu'humains et, notamment, des prises qui leur sont offertes par les entités-maîtres puisque celles-ci sont la source de leur force vitale. Dans ce contexte, les animaux et leurs maîtres sont l'expression d'une totalité, en ce qu'ils opèrent une médiation entre les êtres humains et les puissances du cosmos. Ainsi, quand une entité-maître donne un animal à un chasseur, elle lui donne une partie d'elle-même, une partie de son pouvoir, que le chasseur peut manipuler et utiliser pour être et agir dans le monde. La notion de *manitu*, que ce soit en tant qu'entité ou en tant que pouvoir, représente à la fois une expression de la totalité et une objectivation des forces du cosmos. Nous proposons ainsi de l'envisager, suivant Basil Johnston (2001), en tant que concept intégrateur qui anime et fonde la cohérence des cosmologies algonquiennes :

> Kitchi-Manitou [le Grand Mystère, littéralement le Grand Manitou] ne peut être connu ou décrit en termes corporels humains. Le peu que l'on sait de Kitchi-Manitou est connu à travers l'univers, le cosmos et le monde. Kitchi-Manitou est le créateur de toutes les choses, de tous les êtres, y compris les manitous. (*ibid.* : 2, notre trad.)

Johnston précise que de nos jours il se manifeste uniquement à travers sa création et plus particulièrement les divers *manitus* et qu'il est à l'origine des lois qui régissent le monde et auxquelles les êtres humains doivent se conformer : « Les hommes et les femmes sentaient la présence des manitous partout autour d'eux. L'être humain devait se conformer aux lois naturelles du monde. Bien qu'ils n'aient été assujettis à aucun autre homme ou femme, les êtres humains […] étaient dépendants de la bonne volonté des manitous. » (*ibid.* : xxi, notre trad.)

Cette conception permet de rendre compte du fait que, dans tous les contextes que nous avons examinés, autant la compréhension algonquienne du Dieu chrétien que le concept d'un « maître des maîtres » issu d'une puissance animale sont désignés à l'aide de la notion de *manitu*. Par leur caractère englobant et primordial, ces notions renvoient à leur façon à l'idée d'une puissance qui est cause d'elle-même, analogue à une règle ultime (Hart 2005 : 124) et qui, bien que rarement formulée explicitement comme fondement des règles et des normes, se manifeste dans la manière dont les règles particulières sont identifiées, énoncées et mises en pratique par les individus, par les chefs de chasse ou encore par les chamanes[9], c'est-à-dire en fonction de leurs contextes d'usage, comme l'a fait remarquer Earle Waugh (2001 : 473). Ce dernier a souligné au sujet du concept de *manitu* chez les Cris de l'Alberta : « Comme le soutiennent les aînés, il n'y a aucun type d'être ou d'objet ontologique qui puisse le «représenter». *Manito* parle de la réalité, mais on ne peut pas définir cette réalité en termes de référent directement observable. *Manito* est trop englobant pour être limité de cette façon. » (*ibid.* : 474)

La difficulté de définir et de traduire ces concepts découle justement du fait qu'ils ne correspondent pas à des contreparties factuelles ordinaires de la réalité, tant pour leurs usagers que pour un observateur externe. Leur explicitation doit référer à un point de vue interne, c'est-à-dire aux règles qu'ils introduisent dans leurs contextes d'usages, règles qui correspondent à l'application et au respect d'un système d'obligations et de droits (Rosa et Crépeau 2020 : 67-68). D'autre part, comme l'a souligné Jacques Leroux (2009 : 90) – qui adopte lui aussi une perspective juridique pour comprendre les cosmologies algonquiennes –, la référence aux règles introduites par ces principes cosmologiques permet de créer un lien d'appartenance au groupe social. En effet, comme nous l'avons souligné ci-dessus, ces règles favorisent la collaboration, la coopération et le partage, bref la complémentarité des rôles sociaux : « On pourrait dire, en d'autres termes, que l'entité-maître cause une plus ou moins forte inflexion de l'action individuelle en la transformant au moment même de l'acte en lien social. » (Crépeau 2015 : 245)

Sylvie Vincent a souligné de multiples façons au cours de sa carrière que les Innus conçoivent leurs rapports à la société eurocanadienne en se référant au contexte du *nutshimit* (i.e. la forêt, l'intérieur des terres) comme lieu d'une causalité et d'une juridicité originaires où prédomine toujours le droit ancestral encadrant notamment la gestion familiale et collective d'un territoire commun. C'est ce qu'énoncent de diverses façons les Innus lorsqu'ils discutent de leurs rapports avec les entités-maîtres et des conséquences découlant du non-respect des règles associées à l'appropriation et au partage des ressources du *nushimit*, conçues comme un bien collectif dont dépend leur bien-être spirituel et matériel. Les aînés innus qui ont collaboré avec Sylvie Vincent redoutaient que la génération future en vienne à croire « qu'il n'y a qu'un gouvernement, celui d'Ottawa, délaissant ainsi celui de l'intérieur des terres dirigé par Papakassik[u] » (Vincent 1992 : 138). En somme, les aînés innus craignaient que les plus jeunes se fassent « engloutir par les mondes extérieurs » à moins de rester « en contact avec les forces propres à son monde à soi » (*ibid.* : 141). Trente ans plus tard, même s'ils n'ont pas connu la vie nomade et qu'ils sont plus que jamais exposés à cette force extérieure qu'est le « Gouvernement », les jeunes adultes envisagent toujours le territoire comme un espace primordial dans lequel se déploient une juridicité et une causalité originelles. En effet, dans le *nutshimit*, il n'est pas rare de les voir demander des poissons à Messinak[u] ou encore, au petit matin, de les entendre raconter leurs

rêves de chasse. Le rapport au territoire, à ses forces et à ses entités fait partie intégrante de leur identité et leur donne la puissance d'être et d'agir dans un monde qui n'est pas toujours pleinement le leur.

Notes

1. La mobilisation de données historiques est un clin d'œil à l'œuvre de Sylvie Vincent, qui a toujours pris soin de montrer la continuité historique des Premières Nations avec lesquelles elle a collaboré. Malgré cette continuité, les sociétés algonquiennes ont vécu des transformations dont notre article n'est pas en mesure de rendre compte totalement pour des raisons d'espace. Nous invitons le lecteur à consulter l'abondante littérature sur le sujet (voir Duchesne 2017 ; Gagnon 2003 ; Gélinas 2000 ; Inksetter 2017). D'un point de vue méthodologique, l'étendue historique et géographique de notre enquête permet de mettre en lumière certaines particularités des notions d'entités-maîtres et de *Manitu* qu'une enquête ethnographique limitée à une seule communauté n'aurait pas pu permettre de cerner. Les sources anciennes ont été considérées de façon critique et seules les références factuelles et cohérentes avec l'ensemble du corpus ont été retenues.
2. À ce titre, des notions analogues présentes dans le monde algonquien nous semblent importantes à considérer, notamment celles qui sont reliées aux quêtes de visions (Brightman 1993 ; Clément 2019 : 88-90), aux visiteurs du rêve (i.e. *powakan*) [voir Flannery et Chambers 1985] et aux animaux des temps mythiques (voir Leroux 1994 : 232 ; Duchesne et Simard-Émond 2019). Ces notions, en ce qu'elles expriment l'idée d'une puissance animale, nous semblent rattachées à une mise en commun des puissances et expriment d'une autre manière la mise en relation des êtres humains avec les puissances du cosmos.
3. Le nom « Papakassik^{u} » est principalement employé par les Mamit Innuat (Ekuanitshit, Nutashkuan, Unamen Shipu et Pakua Shipi) et est celui qui sera préféré ici puisqu'il est utilisé par les collaborateurs de Duchesne à Unamen Shipu. Dans les communautés de Matimekush, de Sheshatshit et de Uashat mak Mani-utenam, on utilise le terme Kanipinikassikueu (voir Bouchard et Mailhot 1973 : 64) tandis que le terme Katipenimitak (i.e. le contrôleur) est utilisé à Natuashish (voir Henriksen 2009 : 110-111).
4. Le personnage de Messou correspond au décepteur (i.e. trickster) des récits algonquiens. Les aventures de ce personnage, décrites par Le Jeune qui mentionne que Messou restaura l'univers après le déluge, sont en tout point similaires aux mythes de Carcajou (Savard 1974) et de Mesh (Savard 1979). Savard avait d'ailleurs souligné la proximité linguistique du mot « Messou », employé par Le Jeune, et du terme « Mesh », employé par son collaborateur François Bellefleur. Notons également que les Cris de l'Est emploient le terme « Maasu » pour désigner le décepteur mythique (Peter Armitage, comm. pers. 2021). Plusieurs auteurs ont souligné la filiation entre entités mythiques et entités-maîtres (voir Crépeau 2015 ; Duchesne, sous presse ; Fausto 2012 ; Guss 1989).
5. Sylvie Vincent (1973 : 72) avait, elle aussi, entrevu le caractère à la fois singulier et pluriel des entités-maîtres dans son analyse du rituel de la tente tremblante : « La voix des maîtres est tellement puissante qu'elle rend leur parole aussi confuse que s'ils étaient des milliers à parler ensemble. »
6. Fausto (2007 : 489) réduit l'éthos amazonien à la prédation, qu'il oppose à l'éthos du don, qui serait l'apanage des populations nordiques. Cette opération nous semble réductrice en ce que don et prédation sont deux opérateurs cosmologiques fondamentaux pour comprendre les sociétés autochtones d'Amérique du Nord et d'Amérique du Sud.
7. Chez les Kaingangs du Brésil, l'aîné et chamane Jorge Kagnãg Garcia « compare justement le rôle de l'entité-maître à celui d'un éducateur ou éducatrice, par exemple des parents qui enseignent les conduites adéquates à leurs enfants en exerçant leur autorité parentale » (Rosa et Crépeau 2020 : 67).
8. Mary Black (1977 : 150) a souligné que cette conception algonquienne du pouvoir possède justement comme arrière-plan un idéal d'autonomie individuelle.
9. Nous nous proposons d'expliciter et de démontrer de façon plus approfondie cette conclusion dans un prochain article.

Remerciements

Nous tenons à remercier Peter Armitage qui nous a fourni de nombreuses pistes de réflexions intéressantes dans le cadre de l'évaluation d'une première version de ce texte. Notre reconnaissance va également au second évaluateur dont les commentaires nous ont permis de clarifier et de préciser le propos de notre article. Il va de soi que toute erreur éventuelle nous est attribuable. Nous souhaitons aussi remercier les organismes subventionnaires qui ont rendu cette recherche possible, soit le Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH) et le Fonds de recherche du Québec – Société et Culture (FQRSC). Finalement, nous remercions les collaborateurs innus d'Émile Duchesne à Unamen Shipu, qui ont accepté année après année de l'accueillir et de guider avec patience et générosité son apprentissage.

Ouvrages cités

Alloüez, Claude. (1972 [1671]). « De la Mission de saint François Xavier dans la Baye des Puans, ou plûtot des Eaux Puantes. Lettre du P. Alloüez, qui a eu charge de cette Mission, au R.P. Supérieur ». Dans *Relations des Jésuites 1666-1672*. Tome 6 : 92-102. Montréal : Éditions du Jour.

Armitage, Peter. 1985. « The Religious Significance of Animals in Innu Culture ». *Native Issues* 4(1) : 50-55.

—. 1992. « Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador ». *Religiologiques* 6 : 64-110.

—. 2008. *Report on the fieldtrip to Ushkan-shipiss, October 14, 2006*. Rapport soumis pour le compte de Innu Nation pour le Joint Review Panel for the Environmental Assessment of the Lower Churchill Hydroelectric Generation Project. https://kuekuatsheu.ca/reports/ushkanshipissreport.pdf (consulté le 9 juillet 2021).

Arnaud, Charles. 1872. *Voyages au Labrador*. Manuscrit non publié.

Black, Mary, 1977. « Ojibwa Power Belief System ». Dans *The Anthropology of Power. Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World*. Sous la direction de Raymond D. Fogelson et de Richard N. Adams, 141-151. New York : Academic Press.

Boas, Franz, 1910. « Religion ». Dans *Handbook of American Indians*. Washington : Bureau of American Ethnology.

Bouchard, Serge, 1977. *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Mathieu Mestokosho*. Québec : ministère des Affaires culturelles.

Bousquet, Marie-Pierre, 2002. « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ? Réflexions sur le bestiaire contemporain ». *Théologiques* 10(1) : 63-87.

Bouchard, Serge et José Mailhot. 1973. « Structure du lexique : les animaux indiens ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3(1-2) : 39-67.

Brightman, Robert. 1993. *Grateful Preys. Rock Cree Human-Animal Relationships.* Berkeley : University of California Press.

Clément, Daniel. 1991. « L'homme-caribou : l'analyse ethnoscientifique du mythe ». *The Canadian Journal of Native Studies* 11(1) : 49-93.

—. 2012. *Le bestiaire innu. Les quadrupèdes.* Québec : Presses de l'Université Laval.

—. 2018a. *Les récits de notre terre. Les Innus.* Québec : Presses de l'Université Laval.

—. 2018b. *Les récits de notre terre. Les Atikamekw.* Québec : Presses de l'Université Laval.

—. 2019. *Les récits de notre terre. Les Algonquins.* Québec : Presses de l'Université Laval.

Cooper, John M. 1933. « The Northern Algonquian Supreme Being ». *Primitive Man* 6(3-4) : 41-111.

Crépeau, Robert R. 2007. « Les substances du chamanisme. Perspectives sud-amérindiennes ». *Anthropologie et Sociétés* 31(3) : 107-125.

—. 2012. « Les défis du pluralisme religieux pour la pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional ». Dans *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques/Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas*. Sous la direction de Marie-Pierre Bousquet et Robert R. Crépeau, 303-331. Paris : Karthala.

—. 2015. « "Les animaux obéissent aussi à la religion" : Paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste ». *Anthropologie et Sociétés* 39(1-2) : 229-249.

Crépeau, Robert R. et Frédéric Laugrand. 2015. « Chamanismes, réseaux religieux et "empowerment" dans les sociétés autochtones des Amériques ». *Anthropologica* 57(2) : 277-287.

—. 2017. « Introduction. Flux et fluides ontologiques : Repenser les notions de type mana/Ontological flows and fluids : rethinking mana-like concepts ». *Social Compass* 64(3) : 313-327.

Duchesne, Émile. Sous presse. « Le respect des animaux et la fluidité des catégories humaines et animales dans la cosmologie innue ». Dans « *Parle à la terre, et elle t'instruira* » : les religions et l'écologie. Sous la direction de Cory A. Labrecque. Québec : Presses de l'Université Laval.

Duchesne, Émile et Arnaud Simard-Émond. 2019. « L'Homme pet, le Maître de la merde et l'Anus parlant : réflexion sur la puissance associée aux excréments dans la cosmologie innue ». *Recherches amérindiennes au Québec* 49(3) : 39-50.

Dumont, Louis. 1966. *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications.* Paris : Gallimard.

Fausto, Carlos. 2007. « Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia ». *Current Anthropology* 48(4) : 497- 530.

—. 2012. « Too Many Owners: Mastery and Ownership in Amazonia ». Dans *Animism in Rainforest and Tundra. Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia.* Sous la direction de M. Brightman, V.E. Grotti et O. Ulturgasheva, 29-47. New York : Berghahn Books.

Feit, Harvey. 1994. « Dreaming of animals: The Waswanipi Cree Shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting and Missionization ». Dans *Circumpolar Religion and Ecology : An Anthropology of the North.* Sous la direction de T. Irimoto et T. Yamada, 289-316. Tokyo : University of Tokyo Press.

Flannery, Regina. 1939. « The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay ». *Primitive Man* 12(1) : 11-16.

Flannery, Regina et Mary Elizabeth Chambers. 1985. « Each Man Has His Own Friends: The Role of Dream Visitors in Traditional East Cree Belief ». *Arctic Anthropology* 22(1) : 1-22.

Gagnon, Denis. 2007. « Sainte Anne et le pouvoir *manitushiun* : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation ». Dans *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones.* Sous la direction de F.B. Laugrand et J.G. Oosten, 449-478. Québec : Presses de l'Université Laval.

Goulet, Jean-Guy. 2008. « La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38(2-3) : 83-93.

Graeber, David et Marshall Sahlins. 2017. *On Kings.* Chicago : HAU Books.

Haefeli, Evan. 2007. « On First Contact and Apotheosis: Manitou and Men in North America ». *Ethnohistory* 54(3) : 407-443.

Hallowell, Irving. 1960. « Ojibwa Ontology, Behavior and World View ». Dans *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin.* Sous la direction de S. Diamond, 19-52. New York : Columbia University Press.

Hamayon, R. 2013. « Shamanism and the Hunters of the Siberian Forest: Soul, Life Force, Spirit. Dans *The Handbook of Contemporary Animism.* Sous la direction de Graham Harvey, 284-293. London : Routledge.

Hart, H.L.A. 2005. *Le Concept de droit*. Bruxelles : Faculté universitaire de Saint-Louis.

Henriksen, Georg. 2009. *I Dreamed the Animals. Kaniuekutat: The Life of an Innu Hunter.* New York : Berghahn Books.

Hewitt, John N.B. 1902. « Orenda and a Definition of Religion ». *American Anthropologist* 4(1) : 33–46.

Houseman, Michael. 1984. « La relation hiérarchique : idéologie particulière ou modèle général ». Dans *Différences, valeurs, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont.* Sous la direction de J.-C. Galey, 299-317. Paris : École des Hautes Études en sciences sociales.

Hubert, Henri et Marcel Mauss (1902). « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *L'année sociologique* 7 : 1-146.

Hultkrantz, Ake. 1953. *Conceptions of the Soul among North American Indians.* Stockholm : Ethnographical Museum of Sweden.

Jauvin, Serge. 1988. *Calendrier d'une famille montagnaise (Hélène et William-Mathieu Mark)*. La Romaine : Manuscrit non publié.

Jenness, Diamond. 1935. *The Ojibwa of Parry Island, Their Social and Religious Life.* Ottawa : National Museum of Man.

Jérôme, Laurent. 2011. « Ka atanakaniht. La "déportation" des Innus de Pakuashipi (Saint-Augustin) ». *Recherches amérindiennes au Québec* 41(2-3) : 175-184.

Johnston, Basil. 2001 [1995]. *The Manitous. The Spiritual World of the Ojibway*. St. Paul : The Minnesota Historical Society Press.

Jones, William. 1905. « The Algonkin Manitou ». *The Journal of American Folklore* 18(70) : 183-190.

—. 1911. « Notes on the Fox Indians ». *The Journal of American Folklore* 24(92) : 209-237.

La Potherie, Bacqueville de. 1722. *Histoire de l'Amérique septentrionale.* Tome I. Paris : Jean-Luc Nion et François Didot.

Laugrand, Frédéric et Robert R. Crépeau, 2015. « Chamanismes, réseaux religieux et "empowerment" dans les sociétés autochtones des Amériques ». *Anthropologica* 57(2) : 277-287.

Leacock, Eleanor et Nan A. Rothschild. 1994. *Labrador Winter. The Ethnographic Journals of William Duncan Strong, 1927-28.* Washington : Smithsonian Institute.

Le Jeune, Paul, 1972 [1634] : « Relation de ce qvi s'est passé en la Novvelle France svr le grand flevve de S. Lavrens en l'année 1634 ». Dans *Relations des Jésuites 1611-1636.* Tome 1, 1-92. Montréal : Éditions du jour.

Leroux, Jacques. 1994. « La question des "genres" dans la tradition orale algonquienne ». *Religiologiques* 10 : 211-244.

—. 2003. *Cosmologie, mythologie et récit historique dans la tradition orale des Algonquins de Kitcisakik*. Thèse de doctorat, Université de Montréal.

—. 2009. « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec* 39(1-2) : 85-97.

Mailhot, José, 1993. *Au pays des Innus : Les Gens de Sheshatshit*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

McNulty, Gerry E. 1996. « La chasse, le chasseur et le chassé et l'univers spirituel des Montagnais ». *Cahiers ethnologiques* 18 : 101-129.

Mills, Aaron. 2017. « What is a Treaty? On Contract and Mutual Aid ». Dans *The Right(s) Relationship: Reimagining the Implementation of Historical Treaties*. Sous la direction de John Borrows et Michael Coyle, 208-247. Toronto : University of Toronto Press.

Peters, Mathieu. Ms. *Le rêve de Mathieu Peters*. La Romaine : Manuscrit non publié.

Preston, Richard J. 2002 [1975]. *Cree Narrative. Expressing the Personal Meanings of Events.* Second Edition. Montréal : McGill-Queen's University Press.

Radin, Paul. 1914. « Religion of the North American Indians ». *The Journal of American Folklore* 27(106) : 335-373.

Rasles, Sébastien. (1781 [1723]). « Lettre du Père Sébastien Rasles, Missionnaire de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle France, à Monsieur son frère ». Dans *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, 153-225. Paris : J.G. Merigot.

Rosa, Rogerio Reus Gonçalves da et Robert R. Crépeau. 2020. « Puissance et connaissance animales chez les Kaingang du Brésil méridional ». *Anthropologica* 62(1) : 60-69.

Savard, Rémi. 1974. *Caracajou et le sens du monde. Récits montagnais-naskapi.* Québec : ministère des Affaires culturelles.

—. 1977. *Le rire précolombien dans le Québec d'aujourd'hui.* Montréal : Parti pris.

—. 1985. *La voix des autres.* Montréal : L'Hexagone.

—. 2004. *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu.* Montréal : Boréal.

Skinner, Alanson. 1911. « Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History* 9(1) : 1-177.

—. 1914. « Notes on the Plains Cree ». *American Anthropologist* 16(1) : 68-87.

Speck, Frank G.. 2011 [1933]. *Naskapi. Les chasseurs sauvages de la péninsule du Labrador.* Campjordie : Effix et Découverte.

Strathern, Marilyn. 1991. « One Man and Many Men ». Dans *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia.* Sous la direction de Maurice Godelier et Marilyn Strathern, 197-214. Cambridge : Cambridge University Press.

Tanner, Adrian. 2014 [1979]. *Bringing Home Animals. Mistassini Hunters of Northern Quebec.* St-John : ISER Books.

Thompson, David. 1962 [1784-1812]. *David Thompson's Narrative*. Sous la direction de R. Glover. Toronto : Champlain Society.

Turner, Lucien M.. 1979 [1894]. *Indiens et Esquimaux du Québec.* Westmount : Desclez éditeur.

Vincent, Sylvie. 1973. « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de *mistapew* ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3(1-2) : 69-83.

—. 1976. « Les bonnes et les mauvaises alliances ». *Recherches amérindiennes au Québec* 6(1) : 22-35.

—. 1991. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés* 15(1) : 125-143.

—. 1992. « L'arrivée des chercheurs de terre. Récits et dires des Montagnais de la Moyenne et de la Basse Côte-Nord ». *Recherches amérindiennes au Québec* 22(2-3) : 19-29.

—. 2009. « Les sources orales innues : la fondation de Québec et ses conséquences ». Dans *Au croisement de nos destins. Quand Uepishtikueiau devint Québec*. Sous la direction de E. Chalifoux et S. Vincent, 49-71. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.

—. 2016. « "Chevauchements" territoriaux. Ou comment l'ignorance du droit coutumier algonquien permet de créer de faux problèmes ». *Recherches amérindiennes au Québec* 46(2-3) : 91-103.

Wallis, Wilson D et Ruth Sawtell Wallis. 1955. *The Micmac Indians of Eastern Canada.* Minneapolis : University of Minnesota Press.

Waugh, Earle H., 2001. « Religious Issues in the Alberta Elders' Cree Dictionary ». *Numen* 48(4) : 468-490.

Westman, Clint et Tara L. Joly. 2017. « Visions of the Great Mystery: Grounding the Algonquian Manitow Concept ». *Social Compass* 64(3) : 360-375.

Willerslev, Rane. 2007. *Soul Hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs.* Berkeley : University of California Press.

—. 2013. « Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously ? » *Religion and Society: Advances in Research* 4 : 41–57.

White, Bruce M. 1994. « Encounters with Spirits: Ojibwa and Dakota Theories about the French and Their Merchandise ». *Ethnohistory* 41(3) : 369-405.