

Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux

The Mamit Innuat and the Devotion to Saint Anne. An Example of the Inadequacy of the Concepts of Tradition and Modernity in the Study of Religious Mixing

Denis Gagnon

Volume 8, numéro 1, 2005

Les modernités amérindiennes et inuite

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1000898ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1000898ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

ISSN

1481-5869 (imprimé)

1923-8231 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gagnon, D. (2005). Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux. *Globe*, 8(1), 135-153. <https://doi.org/10.7202/1000898ar>

Résumé de l'article

Dans cet article, l'auteur discute de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'interprétation et la compréhension du métissage religieux. Nous y verrons comment au milieu du XIX^e siècle les Mamit Innuat ont adopté et adapté la dévotion à sainte Anne à leur cosmologie chamanique pour améliorer la survie en forêt et, depuis les années 1970, pour résoudre les problèmes sociaux reliés à la sédentarisation. Cette dévotion s'exprime particulièrement par des prières et des performances accomplies au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré et au sanctuaire local d'Unamen Shipu et elle est représentative d'une vision du monde originale qui tente de comprendre et de s'adapter aux changements sociaux en conservant sa spécificité.

Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux

Denis Gagnon
Collège de Saint-Boniface,
Université du Manitoba (Canada)

Résumé – Dans cet article, l'auteur discute de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'interprétation et la compréhension du métissage religieux. Nous y verrons comment au milieu du XIX^e siècle les Mamit Innuat ont adopté et adapté la dévotion à sainte Anne à leur cosmologie chamanique pour améliorer la survie en forêt et, depuis les années 1970, pour résoudre les problèmes sociaux reliés à la sédentarisation. Cette dévotion s'exprime particulièrement par des prières et des performances accomplies au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré et au sanctuaire local d'Unamen Shipu et elle est représentative d'une vision du monde originale qui tente de comprendre et de s'adapter aux changements sociaux en conservant sa spécificité.

The Mamit Innuat and the Devotion to Saint Anne. An Example of the Inadequacy of the Concepts of Tradition and Modernity in the Study of Religious Mixing.

Abstract – This article discusses the inadequacy of the concepts of tradition and modernity in interpreting and understanding religious mixing. The Mamit Innuat in the nineteenth century adopted the devotion to Saint Anne and adapted it to their shamanic cosmology to improve their survival in the forest, and, since the 1970's, to solve social problems related to the transition to a sedentary lifestyle. This devotion is expressed particularly in the prayers and rites performed at the sanctuary of Sainte-Anne-de-Beaupré and at the local sanctuary of Unamen Shipu, and it is representative of an original worldview that attempts to understand and adapt to social changes while still conserving its uniqueness.

Denis Gagnon, « Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 8, n° 1, 2005.

Au printemps 2002, j'ai visionné un documentaire réalisé par de jeunes Innus de Sept-Îles qui présentait le rassemblement d'été à Unamen Shipu¹ comme une ancienne tradition ininterrompue depuis des siècles. Cette allusion à une pratique traditionnelle est biaisée car à aucun moment l'on ne montre la chapelle dédiée à sainte Anne devant laquelle est érigé le campement, ni les cérémonies et rituels catholiques qui s'y déroulent quotidiennement. Pourquoi ce silence ? Nous savons pourtant que le rassemblement d'été des Mamit Innuat (Innus de l'Est) a pris fin avec l'abandon de la mission de Musquaro en 1946, et que ce documentaire présente en fait la neuvaine de sainte Anne qui a lieu du 17 au 26 juillet sur un site de pèlerinage fondé au début des années 1990 par des jeunes femmes de la communauté. Quelles sont les raisons qui ont incité les réalisateurs innus à occulter le contexte religieux dans lequel cette pratique s'inscrit ? Le catholicisme innu serait-il une chose invouable pour la jeune génération ? Étrangement, on retrouve le même silence sur le catholicisme innu dans les textes qui traitent de cette nation, comme si le catholicisme n'était pas une composante incontournable de cette culture depuis plus de 200 ans². L'anthropologie québécoise s'est donc montrée très timide dans l'étude des pratiques catholiques des Innus, à l'exception de quelques études sur leur conversion, la dévotion à sainte Anne et la tradition du pèlerinage³.

1. Située sur la Basse-Côte-Nord à environ 1 000 km au nord-est de la ville de Québec, et plus connue sous le nom de La Romaine, ce village isolé n'est pas accessible par la route. On y retrouve le village de Gethsémani, habité par 1 183 Blancs, et la « réserve indienne » de La Romaine (Unamen Shipu), une communauté innue de 944 personnes selon le recensement de 2001.

2. Soulignons toutefois que certains auteurs mentionnent brièvement le sujet dans le cadre d'études plus larges ou citent des sources primaires.

3. Habituellement, l'étude du catholicisme innu ne dépasse pas le contexte historique du XVII^e siècle. Pour les études sur les époques postérieures, voir les travaux de Denis GAGNON : « Deux cent ans de pèlerinages. Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000) », thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université Laval, 2003 ; « Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946), contexte historique et tradition orale », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, n° 2, 2002, p. 49-56 ; « La catholicisation des Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord du Québec) à la mission de Musquaro de 1800 à 1946. Entre la conversion inachevée et le métissage inévitable » ; Gilles ROUTHIER et

Ces silences de l'histoire découlent d'une vision traditionaliste et romantique de l'Innu non contaminé par la modernité et la religion des Blancs ; nous verrons ici comment cette opposition entre tradition et modernité est une entrave sérieuse à l'étude et à la compréhension du métissage religieux créé par les Autochtones en tant qu'acteurs sociaux⁴. Comme le soulignent John et Jean Comaroff⁵, le monde est partout une fusion complexe de modernité et de tradition, de science et de magie, de rationalité et de rituels religieux, et ces éléments ne sont opposés que dans l'imagination et dans l'idéologie. Il n'y aurait donc pas tant d'écart qu'on le laisse croire entre les notions de tradition et de modernité au niveau du discours et de la pratique. Les anthropologues souscriraient-ils au même biais que les réalisateurs innus du film sur le « rassemblement d'été » d'Unamen Shipu ?

À partir des années 1970, dans un effort de sauvegarde d'une tradition orale que l'on croit menacée et d'un mode de vie qui se transforme rapidement en raison de la sédentarisation, la majorité des anthropologues qui s'intéressent à l'idéologie religieuse innue négligent l'étude du catholicisme et mettent l'accent sur les thèmes dits « traditionnels », tels la cosmologie, la mythologie et le chamanisme. Néanmoins, en ce qui concerne les populations autochtones canadiennes, plusieurs ouvrages anthropologiques traitent de l'adoption et de l'adaptation sélective du christianisme par les Amérindiens et les Inuits et permettent de questionner et de problématiser cette opposition simpliste entre tradition et modernité⁶, ce qui n'est pas le cas de l'anthropologie québécoise.

Frédéric LAUGRAND [éd.], *L'espace missionnaire. Lieu d'innovation et de rencontre interculturelle*, Paris/Karthala/Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 195-210 et le mémoire de maîtrise de Julie RODRIGUE, « Pratiques religieuses contemporaines des Innus de Uashat et de Mani-Utenam dans le cadre du pèlerinage de Sainte-Anne-de-Beaupré », mémoire de maîtrise, Département d'anthropologie, Université Laval, 2001.

4. La tradition peut être définie comme un ensemble de pratiques et de croyances transmises d'une génération à l'autre et la modernité comme ce qui bénéficie des progrès de la technologie et de la science.

5. John COMAROFF et Jean COMAROFF, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992, p. 5.

6. Sur le catholicisme amérindien, voir Denis GAGNON, *Les Innus de la Basse-Côte-Nord et la mission catholique de Musquaro (1800-1946)*, contexte historique et tradition orale », *op. cit.*, p. 50-51.

Dans cet article, après avoir analysé des concepts de dualisme, de syncrétisme et de métissage religieux, je présenterai la dévotion des Innus d'Unamen Shipu à sainte Anne en mettant l'accent sur leur conversion, sur le processus de sédentarisation, sur le personnage de sainte Anne et sur l'adaptation sélective de cette dévotion. Nous verrons en quoi cette dévotion, qui s'exprime par des prières effectuées devant les autels domestiques et des performances sur deux sites de pèlerinages, le sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré⁷ et le sanctuaire local d'Unamen Shipu, permettent de restaurer l'équilibre social dans le contexte de la sédentarisation. Au niveau théorique, cette recherche s'inscrit dans un paradigme constructiviste et met à contribution l'anthropologie de la pratique, l'anthropologie du pèlerinage, l'anthropologie historique et l'anthropologie de l'expérience. Au niveau méthodologique, elle est basée sur l'analyse de contenu de sources primaires (archives, transcriptions d'entrevues, observation directe et participante) et secondaires (publications) à partir des méthodes ethnohistoriques⁸.

Le catholicisme mamit innuat.

Dualisme, syncrétisme ou métissage religieux ?

Selon James Frideres⁹, le pourcentage des Autochtones canadiens appartenant à une Église chrétienne est passé de 100 % en 1990 à 82 % aujourd'hui, diminution qui s'explique par l'émergence d'une catégorie d'anciens protestants qui ne sont désormais plus affiliés à une religion (17 %). Si les Amérindiens appartiennent majoritairement à une Église chrétienne, les statistiques demeurent toutefois muettes sur le nombre de personnes qui pratiquent les religions préchrétiennes. Pour Frideres, la conversion au christianisme aurait eu un impact négatif en raison de son idéologie de soumission et d'obéissance qui aurait contribué à diffuser

7. Situé à 40 kilomètres à l'est de Québec sur la rive nord du Saint-Laurent, ce sanctuaire fondé en 1658 est le plus ancien et le plus important site de pèlerinage au nord du Mexique

8. Pour une présentation détaillée de la problématique, voir Denis Gagnon, *Deux cent ans de pèlerinages*, op. cit., p. 31-64.

9. James Frideres et René R. Gadacz, *Native Peoples in Canada. Contemporary Conflicts*, Scarborough, Prentice Hall, 2001, p. 88.

le conservatisme et le fatalisme chez les peuples autochtones. Je ne partage pas cette opinion car les multiples facettes et impacts de ce processus sont trop complexes pour être jugés d'une façon si radicale. La christianisation des Amérindiens s'est déroulée sur une période de plus de 300 ans dans des milieux culturels très variés et par des missionnaires possédant plus ou moins de charisme et d'influence sur les individus. Des nuances s'imposent donc face à ce jugement de valeurs. De plus, comme le mentionne Karsten Paerregaard¹⁰, la conversion à une religion peut être suivie d'un retour à l'ancienne religion et de reconversions subséquentes en raison de contraintes sociales et culturelles qui ont peu à voir avec quelque doctrine que ce soit¹¹. De son côté, Aparecida Vilaça¹² souligne que l'idée de conversion est basée sur la possibilité de prendre le christianisme comme un ensemble d'aspects qui peuvent être considérés sous un angle différent dans des cultures différentes, tandis que la doctrine, réservée aux spécialistes, a peu à voir avec les motifs de conversion ou d'adoption d'une religion. En ce sens, et tel que le reconnaît Frédéric Laugrand¹³, l'adoption et l'adaptation du christianisme par les Autochtones doivent être vues en continuité plutôt qu'en rupture avec l'univers religieux et culturel des sociétés dans lesquelles il prospère.

Dans les années 1950, Jacques Rousseau¹⁴ prétendait que la plupart des ethnologues considéraient la foi chrétienne autochtone comme un mince vernis recouvrant un fond païen tandis que les missionnaires y voyaient un christianisme authentique fortement entaché de superstitions. Non satisfait par ces perspectives opposées, Rousseau, à la suite de ses terrains chez les Cris Mistassini (Cris de l'Est), proposa l'idée d'un

10. Karsten PAERREGAARD, « Conversion, Migration, and Social Identity. The Spread of Protestantism in the Peruvian Andes », *Ethnos*, vol. 59, nos 3-4, 1994, p. 168-186.

11. Une de mes interlocutrices vivant à Unamen Shipu a été deux ans avec les Témoins de Jéhovah, deux ans avec les Pentecôtistes et deux ans avec les Évangélistes lorsqu'elle vivait à Sept-Îles et à Mingan, pour ensuite revenir au catholicisme lorsqu'elle s'est rendue compte que « sa religion » catholique était plus forte.

12. Aparecida VILAÇA, « Christians without Faith. Some Aspects of the Conversion of the Wari (Pakaa Nova) », *Ethnos*, vol. 62, nos 1-2, 1997, p. 91-115.

13. Frédéric LAUGRAND, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

14. Jacques ROUSSEAU, *Persistances païennes chez les Amérindiens de la forêt boréale*, Montréal, Éditions des Dix, 1953, p. 5-6.

dualisme religieux pour expliquer le rythme saisonnier de leurs pratiques religieuses : catholiques dans les villages durant l'été, les rituels de chasse, la divination, les cérémonies et les rituels mortuaires prennent place en forêt dès l'automne venu. Ce phénomène a également été observé par Adrian Tanner¹⁵ quelque 25 ans plus tard chez la même population. Dans le dualisme religieux, d'après Jean-Guy Goulet¹⁶, les deux systèmes cheminent parallèlement sans s'interpénétrer et ne sont contradictoires que pour les Blancs, tandis que pour les Amérindiens, « *both aboriginal and Christian beliefs may seem uniquely realistic at various moments and in different context of communal life*¹⁷ ». Pour certains observateurs, il ne s'agirait pas de dualisme, mais de syncrétisme. Ce concept eurocentrique et uniquement descriptif présente une image déformée du dualisme religieux. Dans cette perspective, les gens qui pratiquent une forme ou une autre des religions dites syncrétiques combinent des éléments autochtones qui sont fusionnés avec des éléments de l'iconographie catholique. Ces combinaisons seraient créées « inconsciemment » parce qu'elles ont leur origine dans un autre espace-temps historique. Andrés Pérez y Mena souligne que le syncrétisme, invariablement appliqué aux minorités, est non seulement associé à certaines formes d'assimilation mais vise à les justifier en propageant un discours qui rend les Afro-Américains et les Afro-Latins inconscients de leur état d'assujettissement et incapables de produire une culture populaire qui protégerait leurs pratiques religieuses, responsable de leur propre domination. Contrairement à ce qu'on postule dans le paradigme syncrétique, l'adoption d'éléments catholiques dans le cadre des religions afro-latines et afro-américaines permet donc aux croyants de fonctionner sur deux niveaux de réalité différents selon le contexte : « *it is not that the religion is syncretized but that believers in Afro-Latin religions can have two religious cosmologies*¹⁸ ».

15. Adrian TANNER, *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*, London, C. Hurst & Compagny, 1979.

16. Jean-Guy GOULET, « Religious Dualism Among Athapaskan Catholics », *Canadian Journal of Anthropology/Revue canadienne d'anthropologie*, vol. 3, n° 1, 1982, p. 5.

17. *Ibid.*, p. 6.

18. *Ibid.*, p. 20, « cela ne signifie pas qu'il y a "syncrétisation" de la religion mais que les fidèles des religions afro-latines peuvent avoir deux cosmologies religieuses » (notre traduction).

Dans le cas qui nous intéresse, ni le concept de dualisme, ni celui de syncrétisme ne sont adéquats pour expliquer l'essence du catholicisme mamit innuat car cette innovation culturelle résulte d'une inter-pénétration de plusieurs éléments des deux systèmes religieux, le chamanisme et le catholicisme, et ce à plusieurs niveaux. Le concept que je propose est celui de métissage religieux, un concept dynamique qui considère les stratégies conscientes des acteurs sociaux et reconnaît autant la synthèse que le caractère exclusif des religions, et qui est plus approprié pour décrire et expliquer l'incorporation de valeurs et de pratiques religieuses et leur combinaison dans un système religieux original qui fonctionne à de multiples niveaux.

Les changements sociaux. De la mission estivale de Musquaro à la sédentarisation

Plus connus sous le nom de Montagnais, les Innus habitent la péninsule Québec-Labrador et forment une communauté de 16 292 personnes réparties dans treize communautés. De ce nombre, 2 454 Mamit Innuat vivent dans les communautés d'Ekuanitshit (Mingan), Nutashkuan (Natashquan), Unamen Shipu (La Romaine) et Pakua Shipi (Saint-Augustin) sur la Basse-Côte-Nord du Québec. En contacts épisodiques avec les Européens dès le ^{xvi}^e siècle, puis avec les Eurocanadiens et les Américains qui fréquentent la côte en été, les Mamit Innuat voient graduellement leur mode de vie transformé par l'implantation de postes commerciaux et de missions qui visent à les discipliner et à les familiariser avec les impératifs de l'économie de marché et de la religion catholique.

Jusqu'au milieu du ^{xx}^e siècle les Mamit Innuat fréquentent le littoral (Uinipek) durant l'été et l'intérieur des terres (Nutshimiu) durant l'hiver, et c'est dans ce contexte que se situe l'action missionnaire à Musquaro. La mission, qui débutait aux alentours du 15 juin et durait une semaine, créait un espace où convergeaient entre 200 et 300 personnes provenant des bandes de Musquaro, La Romaine, Natashquan et Pakua Shipi pour célébrer les nouveaux rituels religieux (messe, confession, première communion), les rites de passage reliés aux cycles de vie (donner un nom à l'enfant [le baptême], souligner le passage à l'âge adulte [la

confirmation], l'union conjugale [le mariage], et la mort [l'inhumation en terre consacrée]) et suivre des cours de catéchisme. Après avoir été fréquentée régulièrement pendant plus de cent ans, la mission est abandonnée en 1946 en raison des dangers du voyage en mer, de la sédentarisation progressive à Natashquan et La Romaine, et de l'arrivée d'un prêtre résident à Natashquan¹⁹.

Face aux difficultés et aux contraintes qui affectent leur mode de vie – déclin du commerce des fourrures, suppression de l'approvisionnement, pénurie de gibier, politiques de ségrégation dans le domaine de la chasse et de la pêche, politiques d'assimilation, échec de la nouvelle économie basée sur l'agriculture et la pêche commerciale, activités de subsistance menacées par la colonisation –, les Innus en sont réduits à demander des terres réservées au gouvernement afin d'avoir accès à un territoire qui leur appartient pour assurer leur survie. Les premières réserves sont ainsi créées dans l'Ouest au milieu du XIX^e siècle à Mashteuiatsh, Betsiamites et Sept-Îles et, à partir des années 1950, les Mamit Innuat délaissent de plus en plus leur territoire de chasse appauvri par la traite des fourrures et rendu inhospitalier par la disparition du caribou ; on assiste également à leur sédentarisation graduelle sur le littoral avec l'arrivée de prêtres résidents dans les communautés. La réserve de Natashquan (Nutashkuan), demandée en 1879, est créée en 1953 ; celles de Mingan (Ekuanitshit) et de La Romaine (Unamen Shipu), demandées en 1880, sont concédées respectivement en 1963 et 1956. Enfin, un bout de terrain est accordé pour la construction de quelques habitations à Saint-Augustin (Pakua Shipi) en 1971, mais ce territoire n'a pas le statut de réserve²⁰.

19. Située sur la Basse-Côte-Nord entre Nutashkuan et Unamen Shipu, l'embouchure de la rivière Musquaro est un ancien site de rassemblement d'été mamit innuat qui accueille un poste de traite de 1710 à 1925 et une importante mission catholique de 1800 à 1946. Je tiens à remercier les conseils de bande des communautés d'Unamen Shipu, d'Ekuanitshit et de Nutashkuan, ainsi que l'Assemblée Mamu Pakatatau Mamit, pour la permission d'utiliser les données du Projet Musquaro (voir Denis GAGNON, « Aiamieu assi, la Terre de prière ». *Les Mamit Innuat et la mission de Musquaro de 1800 à 1946*, rapport de recherche remis à l'Assemblée Mamu Pakatatau Mamit, Sept-Îles, 2000).

20. Maurice RATELLE, *Contexte historique de la localisation des Attikameks et des Montagnais, de 1760 à nos jours* (en collaboration avec le Bureau de

LES MAMIT INNUAT ET LA DÉVOTION À SAINTE ANNE

Avec la construction de maisons, d'écoles, de dispensaires et de centres communautaires, l'aide sociale gouvernementale cherche à « sécuriser » l'Amérindien dans la sédentarisation. Si les rassemblements d'été sur la côte étaient autrefois « une période temporaire joyeuse » avant le départ en petits groupes vers l'intérieur des terres pour les chasses d'automne et d'hiver, la sédentarisation, lorsqu'elle se prolonge, selon Ratelle, devient périlleuse pour la vie sociale et crée une seconde inversion dans le cycle annuel des Innus : « la vie sédentaire sur la réserve procure une certaine sécurité matérielle et morale alors que le nomadisme traditionnel comporte des risques²¹ ». Cette hypothèse, qui oppose vies nomade et sédentaire, doit être nuancée. Ces changements se sont produits sur une longue période et la vie en forêt aussi bien qu'en « réserve » a toujours comporté des risques et des avantages dont les Innus sont bien conscients. Il est toutefois évident que la sédentarisation a donné lieu à l'émergence de nouveaux problèmes sociaux qui touchent surtout les jeunes depuis les années 1970 et devant lesquels les aînés reconnaissent leur détresse et leur impuissance : perte de la foi catholique, consommation d'alcool et de drogue, haut taux de suicide, violences diverses et agressions sexuelles. Hélène Mark, une aînée interviewée à Unamen Shipu, rend compte à sa façon de la gravité de cette situation :

Il y a une grande souffrance aujourd'hui, les enfants qui boivent beaucoup, ils se droguent beaucoup. C'est vraiment une grosse souffrance qu'on a sur la réserve, toutes les réserves je pense, dans les autres réserves aussi ils ont les mêmes problèmes que nous autres. Aujourd'hui, c'est vraiment comme une maladie qui ronge, c'est vraiment fort cette souffrance-là²².

C'est dans ce contexte que la dévotion à sainte Anne permet de rétablir l'équilibre social par le biais de prières et de pèlerinages.

coordination aux Affaires Autochtones], [s. l.], Ministère de l'Énergie et des ressources, 1987, p. 171, 263 et 286-289.

21. *Ibid.*, p. 258.

22. Voir Denis GAGNON, *Deux cent ans de pèlerinages*, op. cit., p. 271.

L'adoption de la dévotion à sainte Anne et la persistance du chamanisme

Si les Mamit Innuat se sont tous convertis au milieu du XIX^e siècle, ils continueront longtemps à pratiquer leurs rituels chamaniques en forêt. En l'absence des missionnaires qu'ils ne rencontrent qu'une dizaine de jours par année, le nomadisme hivernal permet la persistance des pratiques chamaniques. La conversion partielle de la communauté a donné lieu à l'émergence d'un catholicisme distinctif axé sur le pouvoir de la prière et sur la médiation des saints, en particulier le personnage de sainte Anne, pour la résolution des problèmes liés à la survie.

Sainte Anne est la grand-mère du Christ et de plusieurs apôtres ; le nombre élevé de lieux de culte qui lui sont dédiés dans le monde démontre une dévotion toute particulière à ce personnage marginal de la religion chrétienne dont les seules mentions proviennent des évangiles apocryphes. Importé en Nouvelle-France au XVII^e siècle, ce culte a été considéré par l'historiographie comme allant de soi et n'exigeant pas d'explication. Pourtant, son implantation est le résultat d'actions stratégiques accomplies par des acteurs sociaux. Ces actions, qui concernent autant les immigrants français (catholiques et huguenots) du XVII^e siècle que les Algonquiens du Nord-Est (Abénaquis, Malécites, Micmac, Montagnais) et les Hurons récemment installés dans la région de Québec, ont permis d'établir solidement la dévotion à sainte Anne et les pratiques pèlerines à ses nombreux sanctuaires, et tout particulièrement au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, considéré par les Amérindiens comme le « vrai » sanctuaire²³. Durant cette période de changements sociaux qui ébranlent les religions, les structures sociales et les systèmes de parenté amérindiens, sainte Anne, en tant que matriarche d'une famille multigénérationnelle, demeure pour ces communautés la figure la plus accessible de la nouvelle religion. Elle permet de valider l'importance de la grand-mère en tant que pôle de la famille étendue et multigénérationnelle, et l'attribution de ce statut lui confère un puissant potentiel de

23. Denis GAGNON, « Pratiques signifiantes et relations de pouvoir au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré de 1658 à 1878 », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 23, n° 1, 1999, p. 163-176.

guérison, de régénération et de revitalisation autant pour les colons français que pour les Amérindiens.

Les ouvrages et articles sur les pèlerinages des Amérindiens au Québec et sur leur dévotion à sainte Anne étant quasi inexistantes, j'ai cherché à démontrer dans mes recherches que le processus de la diffusion de la dévotion à sainte Anne chez les Innus de la Basse-Côte-Nord se déroule en deux phases. La première, celle des témoignages indirects, débute à la fin du ^{xix}^e siècle. Les Mamit Innuat entendent parler des miracles accomplis au sanctuaire de Beupré et de l'architecture de la basilique soit par des Innus de l'Ouest de passage à Musquaro, soit par des Mamit Innuat en visite sur la Haute ou Moyenne-Côte-Nord, et ces deux hypothèses, bien que non vérifiables²⁴, ne sont pas exclusives. Dans le discours des anciens, les miracles, la statue miraculeuse de sainte Anne et la présence des ex-voto sont les éléments centraux de l'émergence de cette dévotion. La deuxième phase, celle des témoignages directs, commence au début des années 1970 avec les récits d'un Mamit Innuat qui a vécu à Betsiamites et qui est revenu terminer ses jours à Unamen Shipu, et avec la visite des premiers Innus de Nutashkuan et d'Unamen Shipu à Sainte-Anne-de-Beupré en 1974. Ces témoignages sont à l'origine de l'attrait quasi mythique du sanctuaire sur les individus. Ces récits auraient en quelque sorte revitalisé l'histoire orale transmise sur le sanctuaire et le pouvoir de la sainte depuis l'époque de Musquaro.

À l'époque de la mission de Musquaro, les Mamit Innuat connaissaient sainte Anne et le mois de sainte Anne (Setan Pishum – juillet), mais ils ignoraient l'existence de la neuvaine et de la fête de la sainte, car celles-ci avaient lieu après la mission de Musquaro, ce qui n'était pas le cas pour les Innus de l'Ouest dont les missions se déroulaient au mois de juillet. La dévotion se manifeste en forêt où les gens demandent à

24. Bien que mes interlocuteurs reconnaissent l'apport des Innus de l'Ouest dans l'émergence de cette dévotion, la tradition orale reste muette sur ces détails. Concernant l'influence probable des Blancs de la Basse-Côte-Nord, je n'ai retrouvé qu'une mention de leurs pèlerinages dans les entrevues. Précisons à ce sujet que la dévotion à sainte Anne et les pèlerinages des Innus de l'Ouest au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beupré remontent au début du ^{xvii}^e siècle, quelques décennies seulement après la fondation du sanctuaire.

sainte Anne de les protéger contre les accidents, de passer une journée sans encombre, d'avoir une bonne chasse (gibier et fourrures), d'accorder sa protection lors de traversées dangereuses, d'avoir une bonne santé, de guérir les malades et de protéger les femmes lors des accouchements.

Parmi les nombreux pouvoirs attribués à la sainte, il en est un où se rencontrent des éléments du catholicisme et du chamanisme et qui semble exclusif à la culture mamit innuat. Dans la dévotion européenne, la sainte est invoquée pour protéger les marins des périls en mer, et ce à un point tel que cette fonction suffit à elle seule à justifier la fondation du sanctuaire de Beupré dans le discours populaire. Reprenant ce discours à leur compte, les Mamit Innuat attribuent à sainte Anne le pouvoir de calmer le vent sur un lac ou en mer, un pouvoir attribué autrefois aux grands chamans. Cette pratique est une adaptation d'un pouvoir chamanique éprouvé qui a pu ainsi survivre à la conversion au catholicisme. Une interlocutrice raconte qu'autrefois, pour calmer le vent, un aîné prenait une roche ronde qu'il enduisait de gras animal ou de saindoux (dans les années 1970, le gras a été remplacée par de « l'huile de sainte Anne », une huile aux vertus miraculeuses provenant du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beupré près de Québec). Il faisait ensuite rougir la pierre sur le feu, la prenait avec une pelle de bois et l'amenait en canot tout en priant tandis que les autres gardaient le silence. Rendu au large, le chaman jetait la pierre le plus loin possible et les gens observaient la vapeur dégagée par la chaleur de la pierre brûlante. On attendait ensuite une demi-heure ou une heure avant d'entreprendre la traversée en toute sécurité. Selon le missionnaire Duchaussois²⁵, une pratique semblable se retrouvait également chez les Athapascans catholiques du Nord-Ouest au début du xx^e siècle. Il s'agissait de lancer dans la mer démontée une pipe, un couteau ou tout autre objet de valeur afin d'apaiser « l'esprit du vent » et ce rituel était pratiqué furtivement par « de bons chrétiens ». De son côté, Speck²⁶ mentionne que les Innus du Lac-Saint-Jean jetaient à l'eau un scalp de marmotte à cet effet et, en 1802, Nelson²⁷ raconte que

25. Cité dans Jean-Guy GOULET, *op. cit.*, p. 4.

26. Frank G. SPECK, *Naskapi. The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977 [1935], p. 238.

27. Cité dans Carolyn PODRUCHNY, « Dieu, Diable et le Trickster. Voyageurs Religious Syncretism in the Pays d'en haut, 1770-1821 », *Études oblates de l'Ouest/Western Oblate Studies*, vol. 5, 2000, p. 86.

le Métis Joseph Labrie, un voyageur de la Compagnie de la Baie d'Hudson, priait la « mère des vents » lorsque son équipe était rendue au milieu du lac Winnipeg et jetait à l'eau une pièce de monnaie, une pincée de tabac et une lame de métal dans le lac pour avoir une bonne traversée. Dans l'exemple mamit innuat, cette façon d'apaiser les tempêtes est représentative de leur cosmologie qui fait de Assi (le haut, le sec, le chaud, le masculin) et de Nipi (le bas, le mouillé, le froid, le féminin) les polarités essentielles à l'équilibre du monde. La tempête est signe d'un déséquilibre entre ces polarités et le rôle du chaman est de rétablir l'équilibre initial. Nous voyons que l'idéologie religieuse préchrétienne est encore vivante et que des éléments du catholicisme y sont incorporés – tout comme des éléments de la religion chamanique sont incorporés dans les pratiques catholiques – lorsqu'ils peuvent ajouter une « force » supplémentaire dans la résolution des problèmes environnementaux et sociaux.

La résolution des problèmes sociaux par la prière et les pèlerinages

La dévotion des Mamit Innuat à sainte Anne s'exprime par deux types de pratiques signifiantes, l'une plus individuelle, la prière, et la seconde plus collective, les pèlerinages²⁸. Ces performances servent à demander officiellement des faveurs à la sainte. La prière, associée à la transmission des valeurs aux enfants, est au cœur du catholicisme mamit innuat et les aînés remarquent que son abandon par les jeunes a une influence sur leurs propres prières qu'ils disent être moins fortes qu'autrefois. Cet abandon du catholicisme par les jeunes est associé par les aînés à l'abandon de la culture innue, l'un et l'autre étant intimement liés. Comme le mentionne Thomas Grégoire, un aîné interviewé dans le cadre du Projet Musquaro :

28. Cette distinction n'empêche pas que dans certains cas les prières soient collectives – entre autres lorsqu'un « groupe de prière » va prier au chevet d'une personne malade ou mourante et pour protéger les jeunes des dangers associés à la consommation de drogue et d'alcool – et que les pèlerinages impliquent des pratiques individuelles.

Je pensais que notre culture serait également importante pour les jeunes, mais hélas, ce n'est pas ainsi. Aujourd'hui, les jeunes oublient la culture innue. Aujourd'hui, j'ai la nostalgie du passé, des moments merveilleux qu'on vivait dans le bois. Aujourd'hui, depuis que mes enfants sont adultes, je vis dans la peur à cause de la consommation de drogue et de la boisson. Autrefois, il y avait beaucoup de vieux qui vivaient paisiblement, sans inquiétudes, c'était une belle vie. On ne restait que quelque temps à Unamen Shipu et on repartait de nouveau pour la chasse d'automne et, quand on arrivait dans le bois, les jeunes outardes étaient encore trop petites pour voler. C'est depuis qu'on nous donne du crédit dans les magasins d'Unamen Shipu que la chasse ne se pratique plus et qu'on ne va plus dans le bois. Autrefois, il y avait beaucoup d'Innus dans le bois et aujourd'hui, il n'y a plus personne²⁹.

Un élément important de la dévotion à sainte Anne est l'exercice du pouvoir Manitushiun ou « *wish power* », tel que décrit par Speck³⁰. C'est la plus puissante des techniques chamaniques car il s'agit alors d'un contact direct entre le chaman et les êtres non humains³¹. La pratique de ce pouvoir à l'époque du chamanisme consistait à se concentrer sur un désir par le chant, le tambour ou par la contemplation d'un motif décoratif et attendre que le désir se réalise. Tout comme autrefois, le pouvoir Manitushiun que confère la pratique de la prière et des pèlerinages est cumulatif. Plus un individu prie et compte de pèlerinages à son actif, plus ses prières seront puissantes et ceci est une des spécificités importantes du catholicisme innu. De leur côté, les pèlerinages sont reconnus pour améliorer l'existence des pèlerins et produire un changement dans leur vie. Les performances collectives les plus populaires à Sainte-Anne-de-Beaupré sont la messe célébrée en langue innue, le chemin de croix et la bénédiction des malades. Le sanctuaire est un lieu de prière très puissant pour les innus ; plusieurs

29. Denis GAGNON, *Deux cent ans de pèlerinages*, op. cit., p. 67.

30. Frank G. SPECK, op. cit., p. 70.

31. Sylvie Vincent, « Structure du rituel. La tente tremblante et le concept de *mista.pe.w.* », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 3, nos 1-2, 1973, p. 70.

LES MAMIT INNUAT ET LA DÉVOTION À SAINTE ANNE

miracles y sont associés dans l'histoire orale, et c'est une des raisons de l'attraction de ce site de pèlerinage. L'attraction exercée par le sanctuaire doit être située dans le domaine des pratiques religieuses. C'est avant tout une dévotion personnelle et familiale qui crée un fort désir de participation chez les individus qui n'ont pas encore eu la chance de faire leur pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré.

Le pouvoir *manitusbiun* est également menacé par l'entropie, c'est-à-dire par une déperdition d'énergie, et les lieux de pouvoir que les Mamit Innuat fréquentaient autrefois, entre autres certains rochers aux formes particulières et les sépultures en forêt des bons chasseurs, épuisaient leur pouvoir avec le temps³². Cette entropie se manifeste également au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Pour un des interlocuteurs interviewés, le sanctuaire aurait perdu de son pouvoir avec les années et à cause des changements sociaux ; on remarque également que certains sites autrefois fréquentés ont été délaissés. On peut juger de la popularité d'un site de dévotion par l'affluence des pèlerins et par le nombre de demandes de faveur et d'objets de piété qui y sont déposés sous diverses formes (photographies d'un enfant ou d'un parent malade ; demandes de faveur écrites sur des feuillets ; chapelets ; fleurs ; petits oiseaux tressés). Dans le discours, tous les Mamit Innuat se disent intéressés par les sites de dévotions. Cependant, dans la pratique, certains ne font que prier dans la basilique, se confesser et assister aux offices,

32. La sépulture était placée dans un endroit découvert pour que le défunt puisse voir ceux qui passaient et distribuer son pouvoir de chasse contre des offrandes durant quelques années. Avec le temps, le pouvoir de chasse du défunt s'épuisait et la sépulture était délaissée. Comme le mentionne Michel GRÉGOIRE, « En face de *Uashashimek Nipi Amatsbuatan*, il y a un rocher nommé *Tshisheniu Ashini* [vieux rocher]. À chaque fois qu'on passait par là, on offrait du tabac, des allumettes et parfois de la boisson [...]. Quand on donnait quelque chose, il arrivait qu'on fût chanceux à la chasse. À *Kauatsbiamishkat*, il y a un autre rocher de ce genre. C'est un vieux qui a demandé, jadis, d'être enterré au pied de ce rocher. Il s'appelait Simon. La veille de sa mort, il a dit : "il faut que tout le monde me voie". [...] Par la suite, lorsqu'on passait par là, on laissait du tabac, des allumettes, de la boisson, des cartouches et, en retour, il nous donnait sa chasse passée. Autrefois, cela marchait mais à l'époque de Michel, Simon avait épuisé sa chasse et cela ne marchait plus » (cité dans Richard DOMINIQUE, *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1989, p. 114-115).

tandis que d'autres, qui ont un rituel plus élaboré, suivent le chemin de la Croix et prient à la Scala Santa. Tous fréquentent la source miraculeuse.

Le pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré est très onéreux et c'est pour permettre aux individus qui ne peuvent entreprendre ce voyage qu'un sanctuaire local a été fondé à Unamen Shipu au début des années 1990. Fréquenté par quelques familles seulement durant les premières années, ce rassemblement est devenu quelques années plus tard l'événement majeur de la saison estivale. Il réunit de nos jours plus de la moitié de la collectivité qui revit ainsi l'ambiance des anciens rassemblements à la mission de Musquaro tels que les ont connus les aînés. La neuvaine au site de Sainte-Anne à Unamen Shipu, qui s'inspire à la fois de l'ancienne mission de Musquaro et du pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, peut être considérée comme un véritable pèlerinage car le voyage quelquefois périlleux (plusieurs personnes se sont déjà perdues quelques jours en mer durant la traversée en raison de la brume) demande une longue préparation ; il implique une rencontre avec un personnage sacré qui est représenté par la statue de sainte Anne, et les individus qui y participent espèrent une transformation qualitative de leur état au retour du pèlerinage. Cette transformation peut toucher l'individu lui-même, un proche ou encore s'étendre à l'ensemble de la communauté afin d'améliorer les conditions de vie au village.

La neuvaine est une expérience liminaire – au sens turnérien du terme³³ – qui permet de mettre en contraste la vie sur la réserve, plutôt difficile, et un mode de vie vu comme idéal rappelant aux aînés leur enfance et les anciennes missions de Musquaro, à une époque où il n'y avait pas de drogue, peu d'alcool et une hégémonie des valeurs catholiques. L'expérience vécue permet également de réactiver les valeurs morales de partage, d'entraide et de respect des aînés qui fondent l'identité innue et qui demandent à être réexpérimentées et validées périodiquement. Elles sont associées à la « force » et au « courage », et elles incitent

33. Voir VICTOR TURNER et Edith TURNER, *Image and Pilgrimage in Christian Culture : Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978.

les individus à lutter contre leurs tendances à l'isolement et à l'égo-centrisme. Malheureusement, les interlocuteurs avouent que ces valeurs réactivées pendant la neuvaine s'estompent rapidement après le pèlerinage. Les performances sociales mettent l'accent sur la notion de rassemblement, ce qui n'est pas le cas avec le pèlerinage au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré, et sont orientées en fonction des activités de subsistance et des rencontres. Les bingos, le makushan et la baignade collective, cette dernière pouvant être qualifiée d'activité religieuse en raison des pouvoirs de guérison accordés à l'eau, sont les événements sociaux rassembleurs de la neuvaine tandis que les activités qui demandent un investissement personnel (partage de la nourriture, entraide, respect des aînés) sont peu populaires et regroupent un petit nombre d'individus. Les gens préfèrent vivre ces valeurs à l'intérieur des groupes familiaux présents sur le campement et ce, même si le discours officiel de la neuvaine met l'accent sur ces valeurs au niveau collectif plutôt que familial.

On remarque la même tendance pour les activités religieuses officielles. En effet, peu de personnes participent aux prières, aux offices quotidiens et aux cérémonies religieuses prévues à l'horaire, à l'exception des pratiques signifiantes de la neuvaine (offices du 25 et du 26 juillet : bénédiction des objets de piété, de l'eau douce et de l'eau salée, bénédiction des chaloupes et des capitaines) qui sont reliées au mode de subsistance traditionnel basé sur la chasse, la cueillette et la pêche. Il ne faut donc pas analyser le succès et la popularité des activités qui ont lieu durant les pèlerinages selon nos propres critères. Ce qui peut être perçu comme de l'isolement ou un manque d'intérêt pour les autres est plutôt relié à l'ordre social mamit innuat qui, tout comme à l'époque du nomadisme et sur la « réserve », est basé sur les relations privilégiées qu'entretiennent entre eux certains groupes familiaux au détriment des autres. Pour ce qui est du partage, ce qui peut être vu comme de l'égo-centrisme est relié au fait que les valeurs d'entraide collectives des Mamit Innuat ne sont pas les mêmes que pour les Blancs. Dans la communauté, l'anonymat n'existe pas et les relations d'aide ont surtout lieu à l'intérieur des groupes familiaux. Enfin, tout porte à croire que d'ici quelques années, ce pèlerinage aura surpassé celui de Sainte-Anne-de-Beaupré en popularité. Malgré l'absence plus ou moins marquée des

adolescents et des jeunes adultes, cette performance intergénérationnelle qui unit les enfants et les aînés instaure une continuité dans la transmission des pratiques et de la foi catholique qui n'est plus possible à l'intérieur du cadre normatif paroissial hérité des Oblats.

Les concepts de modernité et de tradition sont insuffisants pour décrire des changements sociaux complexes. Ils sont surtout utiles en tant qu'euphémismes politiquement corrects pour remplacer les notions évolutionnistes de progrès et d'immobilisme. Dans le contexte des changements sociaux qui touchent les sociétés autochtones, il serait plus juste de parler de conflits de générations et ce, même si ces conflits ne sont pas sans contradictions à l'intérieur des groupes générationnels eux-mêmes. Dans le cas de la dévotion à sainte Anne, nous voyons que ce symbole religieux fonctionne à l'intérieur du cadre de référence chamanique propre à la cosmologie mamit innuat, un élément important de leur culture qu'ignorent les jeunes innus. Sainte Anne, en raison de ses pouvoirs de protection et de guérison, joue aujourd'hui un rôle central dans la résolution des problèmes liés à la sédentarisation (drogue, alcoolisme, suicide, agressions sexuelles, maladies).

Cette dévotion est une « tradition » pour les aînés qui l'ont adaptée pour répondre à des besoins qui peuvent être qualifiés de modernes. D'un autre côté, elle est vue par les jeunes comme une acculturation au monde des Blancs et ils préfèrent, en tant qu'individus vivant dans la « modernité » (téléphones cellulaires, Internet, véhicules à moteur, GPS, télévision par satellite), retourner aux sources « traditionnelles » des anciennes pratiques chamaniques (tente tremblante, tambour, tente à « suerie »). Pourtant, le catholicisme mamit innuat est représentatif d'une vision du monde originale qui tente de comprendre et de s'adapter aux changements sociaux en conservant sa spécificité. On assiste non seulement à l'occultation de la neuvaine au site de sainte Anne à Unamen Shipu par la génération des 18 à 25 ans, qui n'y participe pas et tente à l'aide des médias d'en faire un rassemblement traditionnel ininterrompu depuis des siècles, tel que je le mentionne en introduction, mais aussi à l'occultation de la religion de leurs parents.

LES MAMIT INNUAT ET LA DÉVOTION À SAINTE ANNE

Ce silence révèle que l'histoire du catholicisme innu et les croyances et pratiques qui y sont associées ne sont pas significatives pour la jeune génération et que 200 ans d'histoire sont balayés pour privilégier une vision romantique de la culture innue. Une vision à laquelle participent également les historiens et anthropologues qui ne s'intéressent au symbolisme innu que par le biais de la mythologie, de la cosmologie et du chamanisme et ce, même si l'étude du catholicisme autochtone est très bien documentée. Nous voyons que la construction du savoir est donc biaisée en raison de l'opposition entre tradition et modernité et que la reconnaissance du catholicisme demeure essentielle à la compréhension de la culture innue contemporaine, tout comme elle l'est pour celle de la société québécoise actuelle malgré trente ans de sécularisation.