

Université de Montréal

« Parce que pour nous c'est pas une religion; c'est une façon de vivre ». Les Témoins de Jéhovah
chez les Kitigan Zibi Anishinabeg : une histoire de familles

Par

Arnaud Simard-Émond

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté

en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences

en Anthropologie

Décembre 2021

© Arnaud Simard-Émond, 2021

Université de Montréal

Faculté des arts et des sciences : Département d'anthropologie

Ce mémoire est intitulé

**« Parce que pour nous c'est pas une religion; c'est une façon de vivre ». Les Témoins de
Jéhovah chez les Kitigan Zibi Anishinabeg : une histoire de familles**

Présenté par

Arnaud Simard-Émond

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Deirdre Meintel

Président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet

Directrice de recherche

Robert Crépeau

Membre du jury

Résumé

Bien que présent dans les communautés autochtones au Canada depuis le début des années 1930, le jéhovisme chez les Autochtones au Canada n'a pourtant fait l'objet d'aucune étude ethnographique, sociologique ou historique publiée. Ce mémoire a pour but de remédier à ce *vacuum* en proposant la première étude ethnographique des Témoins de Jéhovah chez les Autochtones au Canada. Plus précisément, cette recherche traite de la présence historique et actuelle des Témoins de Jéhovah dans la communauté anishinabe (algonquine) de Kitigan Zibi (Québec). À partir d'un terrain de recherche – en ligne – s'étant étalé sur une période de 10 mois, je retrace le développement du jéhovisme à Kitigan Zibi en plus de m'intéresser aux raisons pour une personne autochtone de devenir – ou de rester – Témoin de Jéhovah aujourd'hui, ou, à l'inverse, de ne pas devenir Témoin de Jéhovah. Mon analyse démontre que : 1) La conversion des premiers Anishinabeg au jéhovisme à Kitigan Zibi s'inscrit dans un contexte historique particulier (conflits avec les missionnaires oblats, rupture avec le territoire et début de travail salarié comme principale source de revenus des Anishinabeg); 2) De nos jours, la transmission intergénérationnelle de la religion joue un rôle prépondérant dans la reproduction des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi; 3) La décision de devenir ou de rester Témoin de Jéhovah s'inscrit pleinement dans l'épistémologie algonquine; 4) Dans un contexte de concurrence avec d'autres mouvements religieux, le jéhovisme ne semble plus aujourd'hui répondre aux motivations que les Algonquins sont susceptibles d'avoir.

Mots-clés : Anthropologie, Témoins de Jéhovah, Autochtones, Algonquins, Religion, Conversion, Transmission, Kitigan Zibi, Anishinabeg

Abstract

Although present in Aboriginal communities in Canada since the early 1930s, Jehovahism among Aboriginal people in Canada has not been yet the subject of any published ethnographic, sociological, or historical study. The purpose of this thesis is to remedy this *vacuum* by proposing the first ethnographic study of Jehovah's Witnesses among Aboriginal people in Canada. More specifically, this research deals with the historical and current presence of Jehovah's Witnesses in the Anishinabe (Algonquin) community of Kitigan Zibi (Quebec). From an online field of research spanning over a period of 10 months, I trace the development of Jehovahism in Kitigan Zibi in addition to exposing the reasons for an Indigenous person to become – or to stay – a Jehovah's Witness today, or, conversely, not to become a Jehovah's Witness. My analysis shows that: 1) the conversion of the early Anishinabeg to Jehovahism in Kitigan Zibi took place in a particular historical context (conflicts with the oblate missionaries, rupture with the territory and the beginning of wage work as the main source of income for the Anishinabeg); 2) Nowadays, the intergenerational transmission of religion plays a major role in the reproduction of Jehovah's Witnesses in Kitigan Zibi; 3) The decision to become or remain a Jehovah's Witness fits fully into Algonquin epistemology; 4) In a context of competition with other religious movements, Jehovahism no longer seems to respond to the motivations that the Algonquins are likely to have.

Keywords : Anthropology, Jehovah's Witnesses, Aboriginals, Algonquins, Religion, Conversion, Transmission, Kitigan Zibi, Anishinabeg

Table des matières

Résumé	5
Abstract.....	7
Table des matières	9
Liste des figures.....	13
Remerciements	15
Introduction	17
Chapitre 1 – Méthodologie	23
Le terrain en ligne.....	25
Placid (2008).....	28
Chapitre 2 – Les Kitigan Zibi Anishinabeg.....	31
Les Algonquins : portrait général de la nation	32
Kitigan Zibi : Aperçu historique	33
La route vers l'établissement à la mission du Lac-des-Deux-Montagnes.....	33
De la mission du Lac-des-Deux-Montagnes à Kitigan Zibi	35
Kitigan Zibi : Portrait général et pluralisme religieux.....	37
Chapitre 3 – Les Témoins de Jéhovah	41
Les Témoins de Jéhovah : aperçu historique	43
Les origines américaines	43
Les persécutions	47
Les Témoins de Jéhovah au Canada et au Québec.....	48
Doctrines : croyances et cultes.....	50
L'importance de la Bible et l'imminence du second retour du Christ.....	50

Croyances caractéristiques	53
Cultes, rassemblements et rituels	54
Activités de prédication (porte-à-porte).....	60
Organisation, structure hiérarchique et mode de gouvernance	62
Les normes chez les Témoins de Jéhovah	66
Socialisation (entre Témoins et entre Témoins et non-Témoins).....	68
Conclusion	69
Chapitre 4 – Cadre théorique : La conversion en milieux autochtones	71
La conversion.....	72
Éthique, philosophie et épistémologie autochtone	77
Le processus de conversion chez les populations de langues algonquiennes	79
Du chamanisme au catholicisme	82
Du catholicisme au pentecôtisme et à la spiritualité panindienne.....	85
Conclusion : les limites de la tolérance religieuse.....	87
Chapitre 5 – Les Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi.....	91
Brève histoire des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi.....	92
L’histoire orale.....	92
Les premiers proclamateurs jéhovistes à Kitigan Zibi	94
Les premiers Témoins de Jéhovah anishinabeg	98
La conversion de Madeleine Buckshot	103
La croissance des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi	110
Les Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi aujourd’hui.....	114
Les cinq familles de Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi	114
Être Anishinabe et Témoin de Jéhovah	121

Les entreprises de prédication des Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi	129
Conclusion	134
Chapitre 6 – Discussion.....	137
Pourquoi devenir Témoins de Jéhovah ?.....	137
Pourquoi devenir et rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ?...	139
Pourquoi rester Témoins de Jéhovah	144
Pourquoi ne pas devenir/rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ?	147
Conclusion : changement de religion, d'identité et changements ontologiques et cosmologiques ?	150
Conclusion générale	155
Références bibliographiques	161

Liste des figures

Figure 1 : Exemple d’affiche présentée racontant un peu d’histoire locale	20
Figure 2 : L’emplacement des six nations algonquines habitant la vallée de l’Outaouais au début du XVII ^e siècle (source : Cellard, 1994 : 72)	34
Figure 3 : Organigramme de l’organisation des Témoins de Jéhovah (source : Penton, 2015 : 293)	65
Figure 4 : Rassemblement des Témoins de Jéhovah (Kitigan Zibi) à l’occasion du Mémorial du sacrifice de Jésus (dans les années 1950).....	99
Figure 5 : Madeleine Buckshot vers 1940	100
Figure 6 : L’ancienne Salle du Royaume à Kitigan Zibi (Chemin Kichi Mikan)	113
Figure 7 : la Salle du Royaume actuelle (Maniwaki)	113
Figure 8 : Famille McConini	115
Figure 9 : Famille Buckshot/Decontie	116
Figure 10 : Famille Odjick.....	117
Figure 11 : Famille Ottawa.....	117
Figure 12 : Famille Saint-Denis/Chabot.....	118

Remerciements

Je voudrais d'abord remercier tous les membres de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau pour m'avoir accueilli dans leurs réunions et autres activités, ainsi que pour tout l'aide et le temps qu'ils ont apportés à ma recherche. Sans eux, ce mémoire n'existerait pas. Mes remerciements vont ensuite aux membres de la famille Decontie qui ont été des informateurs passionnés et d'une grande gentillesse. Sans vous, ce mémoire n'existerait pas. Un merci particulier à Howard, Suzanne et Becki pour leur chaleureux accueil à Kitigan Zibi – steak, œuf, bacon, bannique, fèves au lard – et pour tout ce qu'ils ont fait pour rendre cette recherche possible. Sans vous trois, ce mémoire n'existerait pas.

Mes remerciements vont ensuite à ma directrice de recherche, Marie-Pierre Bousquet, pour son appui immuable tout au long de mon cheminement, et ses nombreuses suggestions qui ont grandement bénéficié à ce mémoire.

J'aimerais aussi remercier ma famille, d'abord ma mère, Claudie Émond, pour son soutien et ses révisions linguistiques – j'écris comme un singe – qui m'ont permis de ne pas trop saturer ma directrice. Ensuite, mon père, Sylvain Simard, pour son support constant depuis que j'ai commencé cette maîtrise et finalement, ma sœur, Juliette-Maria Simard-Émond, pour... Et bien pour m'avoir souvent embarqué de Montréal à Chicoutimi quand la grande ville me tapait fort sur le dessus du crâne.

Mes remerciements vont ensuite à certains collègues et amis : Mickaël Castilloux-Gaboury, Manek Kolhatkar, Émile Duchesne, Diane Martin-Moya, Antoine Loyer Rousselle et Blanche Crotti qui m'ont accompagné – du moins pendant un petit bout – dans le chemin long de ce mémoire. Merci pour tout le « temps perdu » avec vous.

Enfin, un merci particulier à Cécile Damas Artigaud qui a toujours su me remettre à l'ordre et me faire vaincre ma naturelle indolence. C'est qu'il fait si bon de ne rien faire avec toi.

Introduction

Les Témoins de Jéhovah sont présents dans les communautés autochtones au Canada depuis près de cent ans : au moins depuis les années 1930 pour la Colombie-Britannique (Watch Tower [...], 1978 et 1984), et depuis les années 1940 pour le Québec (McGregor, 2004 : 294 pour les Algonquins¹ et BAC, 1949 pour les Atikamekw). À ce titre, les Témoins s'inscrivent comme l'un des premiers groupes religieux non catholique, anglican ou protestant (évangélique) à s'être implanté chez les Premières Nations au Canada et au Québec. Or, il n'existe pas de travaux publiés et très peu d'autres sources – mis à part l'histoire orale et de possibles documents d'archives – sur la présence historique des Témoins de Jéhovah dans les communautés autochtones au Canada.

Par exemple, dans l'Ouest canadien – pour le Québec, je ne dispose pas de plus de données que celles évoquées plus haut² – le *1979 Yearbook of Jehovah's Witnesses* (Watch Tower [...], 1978) apporte quelques informations historiques. C'est à partir des années 1930, en longeant la côte en bateau, que les premiers proclamateurs³ jéhovistes abordèrent les communautés autochtones de la Colombie-Britannique (*Ibid.* : 127). C'est aussi dans les années 1930 qu'on assista aux premières conversions d'Autochtones – des Tsimshians – au jéhovisme (Watch Tower [...], 1984 : 26). Néanmoins la prédication par bateau dut cesser pendant la Deuxième Guerre mondiale, quand les activités des Témoins furent temporairement « bannies » au Canada (Genest, 2016 : 40). Après la guerre, la prédication par bateau reprit et d'autres Autochtones se convertirent, notamment chez les Heiltsuk de Namu (Watch Tower [...], 1978 : 128). Avec le temps, des congrégations locales se formèrent en Colombie-Britannique – certaines comprenant des

¹ Quand j'utilise le terme « Algonquin », je réfère à la nation autochtone éponyme et à ses membres vivant au Québec et en Ontario (Bousquet 2016 : 19). Quand j'utilise l'ethnonyme « Kitigan Zibi Anishinabeg » ou « Anishinabeg » (« Anishinabe » est sa forme singulière), je réfère spécifiquement aux gens de Kitigan Zibi qui utilisent cet ethnonyme, du moins officiellement (Morissette 2018 : 28). Évidemment, le terme « Algonquins » englobe aussi les gens de Kitigan Zibi.

² Comme nous le verrons au chapitre 5, je n'ai eu accès qu'à l'histoire orale – McGregor, 2004 : 294 et BAC, 1949 ne fournissent que très peu d'informations – pour documenter la présence ancienne des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, la communauté dans laquelle j'ai effectué mon terrain de recherche (voir *infra*).

³ Le terme « proclamateurs » (*publishers*) désigne tous les Témoins prenant part aux activités de prédication (Stark et Iannaccone, 1997 : 137).

membres autochtones – et la prédication par bateau laissa place au porte-à-porte comme les Témoins le pratiquent toujours aujourd’hui (Placid, 2008 : 22). Au nord du Manitoba, ce n’est que dans les années 1960 que les Témoins ont commencé leur travail de prédication auprès des populations autochtones locales. Toutefois, Watch Tower [...] (1978 : 162) n’indique pas si les prédicateurs eurent du succès. Ces maigres données sont tout ce que j’ai pu tirer du *1979 Yearbook of Jehovah’s Witnesses*.

Aujourd’hui, on retrouve des Témoins de Jéhovah dans de nombreuses communautés autochtones en Amérique du Nord. Ainsi, selon mes informateurs, on peut rencontrer des Témoins autochtones dans des centres urbains proches de leurs communautés, comme Val-d’Or, ou plus éloignés, comme Montréal, ou bien directement dans celles-ci, comme chez les Algonquins de Lac-Simon⁴ (un seul), chez les Cris (Eeyou) – une dizaine – via la congrégation de Chibougamau, chez les Mohawks de Kahnawake (une trentaine), chez les Abénakis d’Odanak (plusieurs), dans les communautés algonquines de l’île Manitoulin et chez les Haïdas de Colombie-Britannique. On retrouve également quatre congrégations autochtones au Canada : deux congrégations Odawa en Ontario et deux congrégations Blackfoot en Alberta.

Selon d’autres sources, on retrouve des Témoins de Jéhovah à Timiskaming (s’il en reste, ils sont peu nombreux et très âgés – Communication personnelle, Marie-Pierre Bousquet, 26 août 2021), chez les Inuit d’Iqaluit (Watch Tower [...], « Le Mémorial de 2020 [...] ») et chez les Cris de l’Alberta (Westman, 2008 : 253, note 105). Pour voyager un peu plus loin, on trouve des Témoins de Jéhovah autochtones aux États-Unis, chez les Navajos – qui auraient été les premiers Autochtones à créer leur propre congrégation dans leur langue – (Watch Tower [...], « An Assembly in Their Mother Tongue ») et au Mexique chez les locuteurs du Chontal de l’État d’Oaxaca (Barchas-Lichtenstein, 2014). Évidemment, cette liste n’est pas exhaustive : beaucoup d’autres nations autochtones doivent compter dans leurs membres des Témoins de Jéhovah, au Canada comme ailleurs. Il s’agirait « simplement » de les trouver.

⁴ Il y aurait aussi eu des Témoins de Jéhovah à Lac-Simon et peut être à Pikogan dans les années 1960 et 1970 (Communication personnelle, Marie-Pierre Bousquet, 26 août 2021).

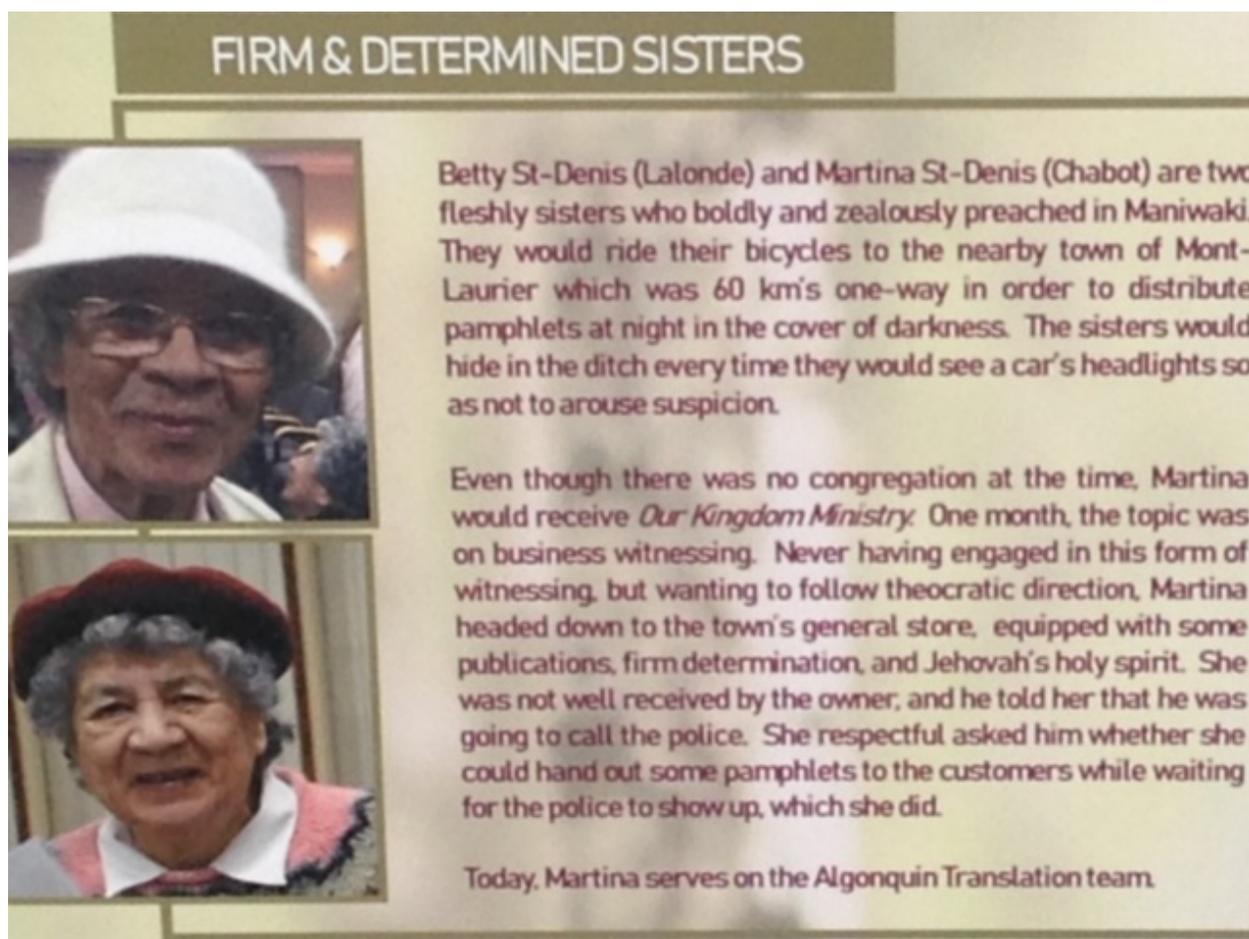
Par exemple, en 2019 a eu lieu à Toronto le rassemblement international des Témoins de Jéhovah. Les organisateurs décidèrent de mettre sur pied une exposition (JW Expo) sur les cultures des Autochtones au Canada, d'abord pour divertir et impressionner les délégués internationaux, mais aussi pour présenter la diversité culturelle des Témoins de Jéhovah au Canada. Sept pavillons furent mis en place pour représenter les différentes cultures autochtones (Notes de terrain, 28 février 2021). Les équipes de traduction (sur le sujet, voir au chapitre 5 la section « Les entreprises de prédication des Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi et leurs réceptions ») devaient préparer des affiches racontant un peu de leur histoire locale (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020 – pour un exemple de ces affiches, voir la Figure 1). Pendant le rassemblement, les Autochtones étaient encouragés à porter leurs regalia⁵. Dans le pavillon principal appelé « *The village where the tribes meet* », on y pratiqua des « danses sociales » au son des tambours sur une estrade (Entrevue, John, 72 ans et Martina, 69 ans, 19 août 2020) en plus d'y construire des tipis, des inuksuit, une maison longue haïda et un mât totémique (Notes de terrain, 28 février 2021). À noter que les organisateurs insistèrent pour expliquer que tout ce qui avait été présenté et construit était des choses « approuvées par Jéhovah », c'est-à-dire dénuées de dimensions spirituelles – parfois en distordant un peu la réalité ou en réinterprétant certains éléments – ce qui les assimilait à l'influence de Satan (sur le sujet, voir le chapitre 3). Ainsi, toutes les danses présentées ainsi que les tambours n'étaient « pas associés à la spiritualité », les inuksuit, réduits à des marqueurs géographiques et comparés à Jéhovah⁶, et le mât totémique était décrit comme ne représentant que les membres de la parentèle⁷. Quoi qu'il en soit, le rassemblement réussit à attirer des Autochtones issus de 38 communautés à travers le Canada (*Ibid.*). Mes informateurs présents estimèrent le nombre d'Autochtones – tous Témoins de Jéhovah – à près de 400 individus (Entrevue, John, 72 ans, 3 septembre 2020; Notes de terrain, 17 octobre 2021), et ce malgré le fait que plusieurs ne purent s'y rendre (Entrevue, Naomy, 49 ans, 15 septembre 2020).

⁵ Les regalia sont des habits/emblèmes traditionnels signifiant l'appartenance de la personne les portant à une nation autochtone (ou plus largement à l'autochtonie).

⁶ « Jéhovah est comme un inukshuk, il guide vers le paradis » (Notes de terrain, 28 février 2021).

⁷ Le mât totémique construit pour le pavillon représentait des figures liées à des prophéties bibliques (Notes de terrain, 28 février 2021).

Figure 1 : Exemple d'affiche présentée racontant un peu d'histoire locale



Or, il apparaît que malgré une présence ancienne et répandue, les Témoins de Jéhovah dans les communautés autochtones au Canada et au Québec n'ont pas attiré l'attention des chercheurs y travaillant. En fait, outre quelques publications issues de la Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania⁸ (Watch Tower [...], 1978, 1984, 2009, « À la rencontre des communautés indigènes du Canada », « Grand Nord canadien : les autorités remercient [...] », « Le message de la Bible atteint le Grand Nord ») et un document non publié écrit par un Témoin (Placid, 2008), aucun article scientifique n'a été écrit – à ma connaissance – sur ce sujet. Au Québec, par exemple, je n'ai pu trouver que trois mentions éparées sur les Témoins dans la littérature portant sur des groupes de langue algonquienne (Bousquet, 2016 : 133 et 171; Hamel-Charest, 2015 : 31;

⁸ Les publications des Témoins de Jéhovah sont toutes créditées à cette Société et publiées par la Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. La Société de Pennsylvanie est sous contrôle direct du Collège central, l'organe dirigeant de l'Organisation internationale des Témoins de Jéhovah (voir le chapitre 3).

McGregor, 2004 : 294). On pourrait spéculer que ce manque d'intérêt provient à la fois de l'attention récente portée par les chercheurs sur les « nouveaux mouvements religieux » et sur l'« individualisation » de la religion. En effet, les Témoins de Jéhovah s'inscrivent comme une « *old new religion* » (Chryssides, 2016 : 7-8) ce qui implique qu'ils n'ont pas reçu la même attention que des groupes plus récents comme les néo-chamanes, les druides ou bien le mouvement wicca. De plus, ils sont assez loin de ce qui caractérise l'individualisation de la religion, c'est-à-dire : « *[the] religious mobility and hybridity, the primacy of subjective experience over the institutional aspects of religion, and so on* » (Meintel, 2014 : 196). En contexte autochtone, les travaux des chercheurs sur la religion dans les diverses communautés ont longtemps été limités au catholicisme et à l'anglicanisme. Ce n'est qu'avec l'arrivée assez récente d'autres mouvements religieux comme le pentecôtisme (à partir des années 1970 au Québec – Bousquet, 2012b : 246) et la spiritualité panindienne (à partir des années 1980 au Québec – *Ibid.* : 245-246 et Bousquet, 2013 : 89) que les chercheurs ont commencé à s'intéresser à ces groupes religieux. Un peu tardivement tout de même puisqu'au Québec le papier le plus ancien sur le sujet que je connaisse – sur le pentecôtisme – date de 1990 (Polson et Spielmann). Alors pourquoi ne pas s'être intéressé aux Témoins de Jéhovah ? On pourrait penser qu'ils n'étaient pas assez nombreux, mais comme nous l'avons vu et le verrons plus loin, mes données suggèrent au contraire qu'ils étaient nombreux et qu'ils le sont toujours. En plus des explications avancées plus haut sur le fait qu'ils s'inscrivent comme une « *old new religion* » et sur l'individualisation de la religion, je pense que les Témoins sont trop « connus » – qui ne les a jamais reçus à sa porte – pour en faire un sujet « intéressant » pour les ethnologues. Pour le dire simplement, ils ne sont pas assez « exotiques ». C'est ainsi qu'on pouvait déjà trouver une thèse de doctorat en 2000 sur le bahaïsme chez les Premières Nations du Yukon même s'il y avait moins d'une centaine de bahaïstes parmi les 14 nations du territoire (Patterson Sawin, 2000 : 41).

C'est donc dans le but de contribuer à la documentation de la présence des Témoins de Jéhovah dans les communautés autochtones au Québec et de remédier à ce *vacuum* ethnographique que j'ai entamé un projet de recherche avec la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau, basée à Maniwaki/Kitigan Zibi. Cette congrégation comporte 19 membres autochtones, tous des Kitigan Zibi Anishinabeg. Kitigan Zibi fut choisi comme terrain de recherche

puisqu'elle avait l'avantage d'être la communauté algonquine comportant le plus de Témoins de Jéhovah. L'objectif premier de ma recherche était de documenter la présence historique et actuelle des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, ainsi que les entreprises de prédication de ces derniers dans d'autres communautés algonquines.

De plus, j'ai tenté de comprendre ce qui a poussé les premiers Témoins anishinabeg à le devenir, et ce qui pousse actuellement certains Anishinabeg/Algonquins à devenir ou à rester Témoins de Jéhovah, ou à l'inverse, à quitter le mouvement. L'hypothèse qui sera explorée dans ce mémoire est que pour expliquer les succès ou insuccès des groupes, pratiques ou croyances religieuses chez les Premières Nations, il faut d'abord comprendre les mécanismes de conversion dans le cadre des éthiques et des épistémologies autochtones.

Après un chapitre décrivant la méthodologie employée, je brosserai un bref portrait général et historique des Kitigan Zibi Anishinabeg et les différents groupes religieux qui cohabitent dans la communauté (chapitre 2). Au troisième chapitre, je présenterai les Témoins de Jéhovah en partant de leur histoire et en passant par leurs principales caractéristiques (doctrines, croyances, normes, cultes, activités de prédication) et leur organisation. Ensuite, je poserai mon cadre théorique en décrivant la conversion en milieu autochtone (chapitre 4). Le chapitre cinq abordera les Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, leur histoire, leur situation actuelle et leurs activités de prédication dans d'autres communautés algonquines. Je finirai par une discussion portant sur les raisons pour un Anishinabe/Algonquin de devenir/rester Témoins de Jéhovah, ou au contraire, ce qui peut les pousser à quitter l'organisation (chapitre 6).

Chapitre 1 – Méthodologie

Initialement, ma collecte de données devait se dérouler durant les mois de mai, juin et juillet 2020. Je devais me rendre à Maniwaki/Kitigan Zibi pour participer aux activités de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau. Cette congrégation comporte environ 35 membres – appelés « prédicateurs » – dont 19 Kitigan Zibi Anishinabeg. Les membres allochtones de la congrégation sont en grande majorité des résidents anglophones de Maniwaki ou des alentours. Certains Témoins francophones de Maniwaki – qui ont leur propre congrégation francophone – ont également intégré la congrégation anglophone pour soutenir ses membres dans leurs activités (35 membres étant considéré comme une petite congrégation). Ces derniers se rencontraient deux fois par semaine dans leur Salle du Royaume pour leurs rassemblements spirituels, aussi appelés réunions ou offices. Je devais aussi côtoyer certains Témoins dans leurs activités de tous les jours (prédication, études bibliques, et autres). Je prévoyais également conduire des entrevues semi-dirigées en personne avec des membres de la communauté, Témoins et non Témoins. En bref, ma collecte de données consistait en un terrain de recherche « standard » combinant des entrevues à de l’observation participante.

Puis arriva la pandémie. Le 13 mars 2020, le gouvernement du Québec déclara l’état d’urgence sanitaire et le confinement général du Québec. Inutile de dire que mon projet initial tomba à l’eau. Après une longue période de tergiversation et de communication avec l’Université de Montréal, j’appris que la recherche *in situ* était de nouveau possible en faisant un « plan de mitigation » et en observant les consignes sanitaires prescrites par l’Institut national de santé publique du Québec (port du masque, lavage des mains fréquent, distanciation sociale, etc.). Or, en communiquant avec le porte-parole national des Témoins de Jéhovah pour le Canada, j’appris que ces derniers ne l’entendaient pas ainsi, puisque le Collège central⁹ préconisait toujours le confinement et ne prévoyait pas recommencer les réunions en personne dans les Salles du

⁹ Le Collège central est l’organe dirigeant de l’Organisation internationale des Témoins de Jéhovah (voir le chapitre 3).

Royaume, ni de recommencer le porte-à-porte avant longtemps. Les réunions des Témoins se déroulaient maintenant par vidéoconférence, et ce depuis le début du mois d'avril 2020.

Ainsi, à partir du mois d'août 2020 jusqu'au mois de décembre 2020, j'ai assisté à toutes les activités en ligne (un discours de funérailles, une assemblée régionale et une assemblée de circonscription) et aux deux réunions hebdomadaires par vidéoconférence des Témoins de Jéhovah de la congrégation anglophone de la vallée de la Gatineau. J'ai également assisté périodiquement à des réunions – quand celles-ci contenaient des discussions intéressantes pour moi – ou à des événements spéciaux, comme le Mémorial du sacrifice de Jésus (sur le Mémorial, voir le chapitre 3), jusqu'au mois de juin 2021. De plus, j'ai suivi une étude biblique¹⁰ hebdomadaire avec un informateur à partir du mois de novembre 2020 jusqu'au mois de juin 2021¹¹. J'ai également effectué 15 entrevues semi-dirigées¹², 13 par vidéoconférence et deux par téléphone, avec neuf Anishinabeg – dont quatre ne résidant plus à Kitigan Zibi – et avec deux Algonquins de Timiskaming résidant maintenant à Val-d'Or¹³. Tous mes informateurs (8 femmes et 3 hommes, entre 22 et 72 ans) sont Témoins de Jéhovah et membres d'une congrégation locale de leurs lieux de résidence. Enfin, j'ai communiqué par courriel ou par téléphone à d'innombrables reprises avec plusieurs membres autochtones de la congrégation de Maniwaki¹⁴. J'ai finalement pu visiter brièvement des informateurs à Kitigan Zibi à l'automne 2021¹⁵. Notons également que tous les noms de personnes cités dans ce mémoire ont été changés afin de préserver leur anonymat. Une collecte de données en ligne vient inévitablement avec son lot de

¹⁰ Une étude biblique est normalement divisée en deux parties centrées sur la lecture de deux livres, généralement, en ordre, *What Can the Bible Teach Us* et *Enjoy Life Forever! – An Interactive Bible Course*. L'étudiant se consacre à un chapitre par semaine suivi d'une rencontre avec le Témoin donnant l'étude pour discuter des enseignements contenus dans le chapitre. Pour ma part, je n'ai fait que la première partie de l'étude biblique.

¹¹ Je cite ainsi les informations récoltées pendant l'observation participante : (Note de terrain, la date).

¹² Pour mes entrevues, j'avais quelques questions préparées que je posais à chaque personne interviewée (sur leur récit de conversion par exemple). Cependant, pour la plus grande partie de l'entrevue, j'essayais de laisser le champ libre à la personne interviewée pour qu'elle me parle de ce qui l'intéressait, en rebondissant sur ses propos pour formuler de nouvelles questions.

¹³ Je cite ainsi les informations récoltées dans les entrevues : (Entrevue, pseudonyme de la personne, son âge, la date).

¹⁴ Je cite ainsi les informations récoltées par téléphone et courriel : (Communication personnelle, pseudonyme de la personne, son âge, la date)

¹⁵ Pour cette recherche, j'ai obtenu l'autorisation de la filiale nationale canadienne des Témoins de Jéhovah, de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau et un certificat d'éthique m'a été délivré par le Comité d'éthique de la recherche – Société et culture de l'Université de Montréal. De plus, j'ai obtenu le consentement oral de chaque informateur avant chaque entrevue.

défis et de limites. Dans la prochaine section, j'aborderai les impacts et les biais, liés à ma méthode de recherche, sur ma collecte de données.

Le terrain en ligne¹⁶

Je dois d'abord dire que ma collecte de données a grandement été facilitée par le fait que les Témoins de Jéhovah ont eux-mêmes déplacé leurs rencontres en ligne. Même si ces derniers avaient pu se rencontrer à nouveau dans leur Salle du Royaume à partir du déconfinement de l'été 2020, il aurait été assez compliqué pour moi – quoique possible – d'effectuer ma recherche sur le terrain avec les mesures sanitaires en place. C'est d'ailleurs un des effets les plus intéressants de la COVID-19 sur mon terrain de recherche : je n'ai pas eu à me créer un terrain en ligne; le terrain s'est lui-même déplacé en ligne et je n'ai eu qu'à suivre. Cette situation pose donc quelques questions terminologiques et méthodologiques.

En premier lieu, il n'y a rien de nouveau dans l'usage d'internet pour faire une collecte de données sur une communauté en ligne (voir par exemple Bousquet, 2011), ce qui est connu et établi, au moins depuis Kozinets (1998), sous le néologisme « netnographie ». Il n'y a rien de nouveau non plus à utiliser les outils apportés par internet et les réseaux sociaux (Facebook, forums, courriels, sondages en ligne, etc.) pour étudier un groupe de personnes n'ayant pas nécessairement de présence en ligne lorsque la collecte de données *in situ* n'est pas possible (Koikkalainen, 2012). Ce qui m'apparaît nouveau, c'est qu'une communauté qui se réunit – habituellement – exclusivement en personne devienne presque du jour au lendemain – et temporairement – une communauté en ligne, comme ce fut le cas avec les Témoins de Jéhovah. Dans le cas de mon terrain de recherche, je me pose donc la question de la terminologie à adopter. Le terme netnographie désigne une recherche visant une communauté en ligne (Costello *et al.*, 2017). Or, les Témoins de Jéhovah ne sont que temporairement en ligne et reviendront à leur rencontre en personne aussitôt que l'Organisation le décidera. S'agit-il alors d'un terrain « virtuel » (Koikkalainen, 2012) ? À mon avis, les termes « communauté virtuelle » et « terrain virtuel » témoignent d'une conception archaïque d'internet : les groupes en ligne ne sont pas moins *réels* que les groupes se rencontrant en personne (Pastinelli 2011). Le fait qu'ils se rencontrent sur

¹⁶ Je reprends dans cette section plusieurs éléments que j'ai développés ailleurs (Simard-Émond, à paraître).

internet ne change en rien leur caractère de communauté ni, en ce qui concerne les groupes religieux, la validité et l'authenticité de leur expérience religieuse (Meintel 2012). Le vocable « en ligne » me semble donc plus approprié. Je préfère également la locution « terrain en ligne » – que j'emprunte à Pastinelli (2011 : 36) – à « collectes de données en ligne » puisque le terme « terrain » implique de l'observation participante et des entrevues, en somme, de la communication et une relation avec les participants, contrairement à une collecte de données en ligne qui peut se passer efficacement de tout ça, comme dans l'étude de Bousquet (2011).

Ces questions terminologiques traitées, abordons maintenant d'autres questions méthodologiques et épistémologiques. Soulignons d'abord les biais liés à ma recherche et sa méthode. Premièrement, j'ai ressenti certaines limites quant aux possibilités qui m'étaient offertes. N'étant pas sur le terrain en personne, je dépendais du bon vouloir et des restrictions des participants. Si ces derniers ont été très ouverts et généreux de leur temps, il n'empêche qu'ils décidaient des personnes auxquelles je pouvais ou ne pouvais pas parler. Par exemple, les Témoins ont refusé de me mettre en contact avec d'anciens membres de l'Organisation, par peur que ces derniers puissent en parler négativement. Ainsi, je n'ai pu parler à aucun ancien Témoin, ce qui aurait été intéressant, d'abord pour augmenter le nombre de participants, mais aussi pour que ceux-ci m'expliquent pourquoi ils ont quitté l'Organisation. De plus, je n'ai pas pu discuter avec les non-Témoins de Kitigan Zibi pour qu'ils m'expliquent leurs perceptions des Témoins de Jéhovah. Ceci n'était pas lié à un refus des Témoins, mais simplement au fait que je n'avais aucun moyen de contacter ces personnes. Ces deux groupes, anciens Témoins et non-Témoins, auraient pu être rejoints plus facilement si je m'étais trouvé à Kitigan Zibi en personne. Deuxièmement, la dynamique des rencontres hebdomadaires des Témoins par vidéoconférence ne m'a pas permis de tisser de liens personnels avec certains membres de la congrégation. En effet, bien que tout le monde puisse se parler en vidéoconférence, il n'y a pas de place pour une discussion en tête à tête. Ainsi, la méfiance de certaines personnes, surtout des aînés, n'a pas pu être brisée et j'ai dû renoncer à conduire des entrevues avec certains d'entre eux. Mon indépendance de chercheur et mes possibilités de recherche étaient donc limitées par ma méthode d'enquête.

Parallèlement, le terrain en ligne comporte certains avantages et inconvénients plus concrets pour le chercheur. En ce qui concerne les avantages, on peut citer la possibilité de rejoindre par

vidéoconférence des gens qui ne vivent pas nécessairement sur les lieux du terrain, par exemple des Témoins anishinabeg ayant déménagé hors de Kitigan Zibi. Par ailleurs, la pandémie a confiné plusieurs personnes chez elles, ce qui les rendait plus disponibles pour les entrevues et le temps qu'ils pouvaient y consacrer. Également, je n'ai pas eu à sortir de chez moi, ce qui a énormément limité les frais pour ma recherche. En ce qui concerne les inconvénients concrets (outre ceux plus limitants mentionnés au paragraphe précédent), on peut citer la difficulté de recruter par vidéoconférence des personnes pour mener des entrevues. De plus, ce n'est pas tous les participants qui avaient Internet à la maison et les entrevues téléphoniques comportent des limites, surtout avec les personnes malentendantes. Enfin, un terrain en ligne implique une plus grande difficulté de se positionner comme personne en relation avec les participants, ce que les auteurs anglophones (par exemple Bourke 2014) appellent la *positionality*¹⁷. C'est du moins ce dont je me suis vite aperçu quand mes informateurs se sont mis à me questionner sur mes origines et mes croyances religieuses : je n'avais pas eu l'occasion de me présenter autrement que comme chercheur; de me positionner comme *personne*. En effet, contrairement à un terrain en personne, le terrain en ligne ne comporte pas de temps morts, en présence des informateurs, qui se prêtent bien au positionnement du chercheur et à la compréhension de la perception de ce positionnement par les participants. Néanmoins, en comprenant la difficulté du positionnement dans des interactions par vidéoconférences, téléphones et courriels, il me semble tout de même possible – sur le long terme – de prendre conscience de la perception que les participants ont de nous. Dans mon cas, ce fut d'abord par les questions de mes informateurs au fil de nos échanges et ensuite en comprenant la nécessité d'en dire plus sur moi et d'aborder directement le sujet que je pus y arriver.

En ce qui concerne les avantages pour les participants, on peut citer les entrevues par vidéoconférence, dans le confort de leur maison, sans la présence physique et parfois « intrusive » du chercheur. Il était beaucoup plus facile pour eux de simplement mettre fin à l'entrevue, quand cette dernière s'étirait, au lieu de me renvoyer – poliment – de chez eux. Un

¹⁷ Que je conçois ici comme le positionnement du chercheur – genre, classe, religion, origine, etc. – pendant la recherche et la perception de ce positionnement par les participants. La réflexivité, dans cette logique, serait la réflexion sur ce positionnement et ses implications sur les résultats après la recherche.

autre avantage pour ces derniers était que ma présence aux rencontres hebdomadaires par vidéoconférence a pu sembler moins intrusive que si je m'étais présenté en personne. Je n'étais qu'une fenêtre vidéo de plus dans leurs galeries Zoom, et non une personne physique « épiant » et notant leurs faits et gestes. En ce qui concerne les désavantages pour les participants, le premier qui me vient en tête est le fait que pour les rejoindre, je ne pouvais pas simplement leur parler lors des réunions et autres activités quotidiennes – comme si j'avais été sur place –, mais leur téléphoner ou leur écrire. De ce fait, j'ai sans doute augmenté leur charge de travail et le temps qu'ils devaient me consacrer. Un autre désavantage qui doit être mentionné ici porte sur les questions éthiques et de confidentialité liée à l'utilisation de Zoom pour mes entrevues. Bien que j'aie appliqué les recommandations de l'Université de Montréal pour l'utilisation de Zoom (Benali 2020), je ne suis pas qualifié pour évaluer les répercussions potentielles et futures pour les participants. Je ne peux qu'espérer – peut-être naïvement – qu'elles seront nulles. Ainsi, mon terrain en ligne m'a demandé plusieurs ajustements. Si certains étaient avantageux, la plupart ont été, dans mon cas, restrictifs.

En ce qui concerne les impacts de la pandémie pour les Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi, j'ai déjà écrit sur ce sujet ailleurs (Simard-Émond, *à paraître*). Contentons-nous de dire ici que la mise en ligne de leurs activités n'eut pas tellement d'impacts sur le déroulement et la validité de celles-ci. Mes informateurs étaient en général très contents de pouvoir poursuivre leurs activités sur Zoom. Ils m'ont également affirmé que rien ne distinguait vraiment une réunion en personne dans leur Salle du Royaume d'une réunion sur Zoom, si ce n'est – évidemment – que chacun était à la maison devant son écran.

Placid (2008)

Enfin, je dois souligner que j'ai beaucoup utilisé un document non publié (Placid, 2008) dans plusieurs parties de mon mémoire. En fait, c'est le seul papier que j'ai pu trouver qui abordait en profondeur la présence des Témoins de Jéhovah dans les communautés autochtones au Canada. Comme le document en question n'a pas été publié, j'aimerais donner quelques informations sur son contexte de création et sa méthodologie. Il s'agit d'une thèse (jamais finies) que l'auteure avait préparé avec John Milloy de l'Université Trent. L'auteure a conduit des entrevues avec 18

Témoins de Jéhovah autochtones, principalement en Ontario, mais aussi ailleurs au Canada (Communication personnelle, Jennifer Placid-Gray, 10 novembre 2021). Comme plusieurs des informations qu'elle a récoltées avec ses informateurs concordent avec mes données, je considère son document comme assez fiable. Ces questions méthodologiques traitées nous présenteront brièvement dans le prochain chapitre la nation algonquine à laquelle appartiennent les Kitigan Zibi Anishinabeg.

Chapitre 2 – Les Kitigan Zibi Anishinabeg

« [...] la coupe de bois et la colonisation prenaient une importance grandissante. Leurs conséquences pour le mode de vie des Algonquins étaient aussi beaucoup plus drastiques. Ainsi, avec l'appui des missionnaires, les Algonquins se virent, en quelque sorte, forcés de demander la création de réserves sur leur territoire pour, à tout le moins en sauver une partie et, éventuellement, y faire de l'agriculture pour subsister. *Les réserves de Maniwaki [Kitigan Zibi] et de Témiscamingue furent créées en 1853 [...]*. La création de ces réserves ne voulait donc pas dire que les Algonquins renonçaient à leur territoire traditionnel ni qu'ils acceptaient cette compensation pour y renoncer » (Frenette, 1988 : 158, c'est moi qui souligne).

Cette citation de Jacques Frenette met bien en évidence que des facteurs extérieurs au contrôle des Algonquins – le début de l'industrie forestière et de la colonisation qui lui est corolaire – les ont finalement poussés à demander des territoires réservés pour continuer leurs activités traditionnelles. Cette citation de Frenette expose aussi clairement que par leur établissement en territoires réservés, les Algonquins ne renonçaient en rien à leurs territoires traditionnels qui demeurent, encore aujourd'hui, non cédés¹⁸. Or, ce processus de mise en réserve s'inscrit comme l'aboutissement d'une longue histoire de dépossession territoriale et de conflits entre Autochtones et Eurocanadiens, et parfois aussi entre Autochtones et Autochtones. Dans ce chapitre, je propose de retracer ce processus en me concentrant principalement sur les Kitigan Zibi Anishinabeg. Pour ce faire, nous traiterons en premier lieu de la situation actuelle de la nation algonquine, à laquelle appartiennent les Kitigan Zibi Anishinabeg. Nous aborderons ensuite l'histoire de communauté de Kitigan Zibi. Nous terminerons en traitant de la situation actuelle de Kitigan Zibi et de son pluralisme religieux. Notons enfin que l'organisation sociale des Algonquins – avant leur sédentarisation – ainsi que des éléments de cosmologie algonquine seront abordés au chapitre 4.

¹⁸ Si les autorités coloniales finirent par accorder des territoires réservés aux Algonquins, leur petitesse – nous y reviendrons – en incita certains à faire de l'agriculture (McGregor, 2004 : 182). Soulignons d'ailleurs que les buts avoués du Département des Affaires indiennes pour octroyer de si petites réserves aux Algonquins étaient 1) : De forcer les Algonquins à se sédentariser et à devenir agriculteur, et 2) : Laisser le champs libre – on pourrait écrire « la forêt libre » – aux industriels forestiers pour qu'ils obtiennent de nouvelles concessions forestières (Frenette, 1988 et 1993). Or, la plupart des Algonquins, s'ils se sont bel et bien sédentarisés (graduellement), continuèrent à vivre des produits de leurs territoires (chasse, piégeage, pêche, etc.).

Les Algonquins : portrait général de la nation

Aujourd’hui, – et dans le cadre de ce mémoire –, le terme « Algonquin » est utilisé pour englober et circonscrire les dix bandes qui forment la nation algonquine ainsi que les personnes qui appartiennent à cette nation (voir la note 1). Ces bandes sont : Pikogan, Kitcisakik, Lac-Simon (Simo Sagigan), Kitiganik (Lac-Rapide), Kipawa (Kebaowek), Wolf Lake (Hunter’s Point), Winneway, Timiskaming et Kitigan Zibi au Québec, et Pikwakanagan (Golden Lake) en Ontario (Bousquet, 2016 : 31-32). Au Québec, ces communautés sont situées plus précisément en Outaouais (Kitigan Zibi et Kitiganik) et en Abitibi-Témiscamingue (toutes les autres communautés). La nation algonquine était composée en 2019 de 12 607 personnes au Québec – en incluant les Algonquins qui vivent à l’extérieur de leur communauté – (Gouvernement du Québec, 2019) et de 430 personnes en 2016 à Pikwakanagan en Ontario (Affaires autochtones et du nord Canada, 2016).

En règle générale, les Algonquins se désignent eux-mêmes comme des « Anicinabek »¹⁹, mot qui signifie « êtres humains/personnes » (« Anicinabe » est sa forme singulière). De plus, devant une personne d’une autre communauté algonquine, un Algonquin aura tendance à se présenter selon l’ethnonyme de sa communauté : par exemple « Abitibiwinni »²⁰ à Pikogan, « Kitcisakiwinni »²¹ à Kitcisakik (Bousquet, 2016 : 31-32), ou bien « Kitigan Zibi Anishinabeg »²² à Kitigan Zibi.

Aujourd’hui, les Algonquins au Québec vivent majoritairement en réserve/établissement (6 604), mais aussi, pour beaucoup, en ville (6 003) – (Gouvernement du Québec, 2019). On retrouve ainsi des Algonquins qui habitent dans plusieurs municipalités proches de leurs communautés comme Maniwaki, Val-d’Or, Notre-Dame-du-Nord, Senneterre, Témiscaming, Amos et Matagami, La Sarre, etc. En ce qui concerne les grandes villes comme Montréal, elles se présentent le plus souvent pour les Algonquins comme un lieu de *transit* – comme pour les Autochtones en général

¹⁹ L’orthographe et la prononciation changent souvent selon les communautés. Par exemple au nord où l’influence du cri est plus importante qu’au sud (Note de terrain, 17 octobre 2021) on aura tendance à écrire « Anicinabek » et à prononcer le / k / final. À l’extrême sud, où l’algonquin (anishinabemowin) parlé ressemble beaucoup à l’ojibwa (Notes de terrain, 17 octobre 2021) on aura tendance à écrire « Anishinabeg » – comme à Kitigan Zibi – et à prononcer le / g / final.

²⁰ Les gens de la ligne du partage des eaux.

²¹ Les gens du grand lac.

²² Les personnes de la rivière au jardin.

(Lévesque, 2003) – pour une multitude de raisons (travail, étude, fuite de sa communauté, etc. Voir Bousquet, 2016 : 180-181).

Kitigan Zibi : Aperçu historique

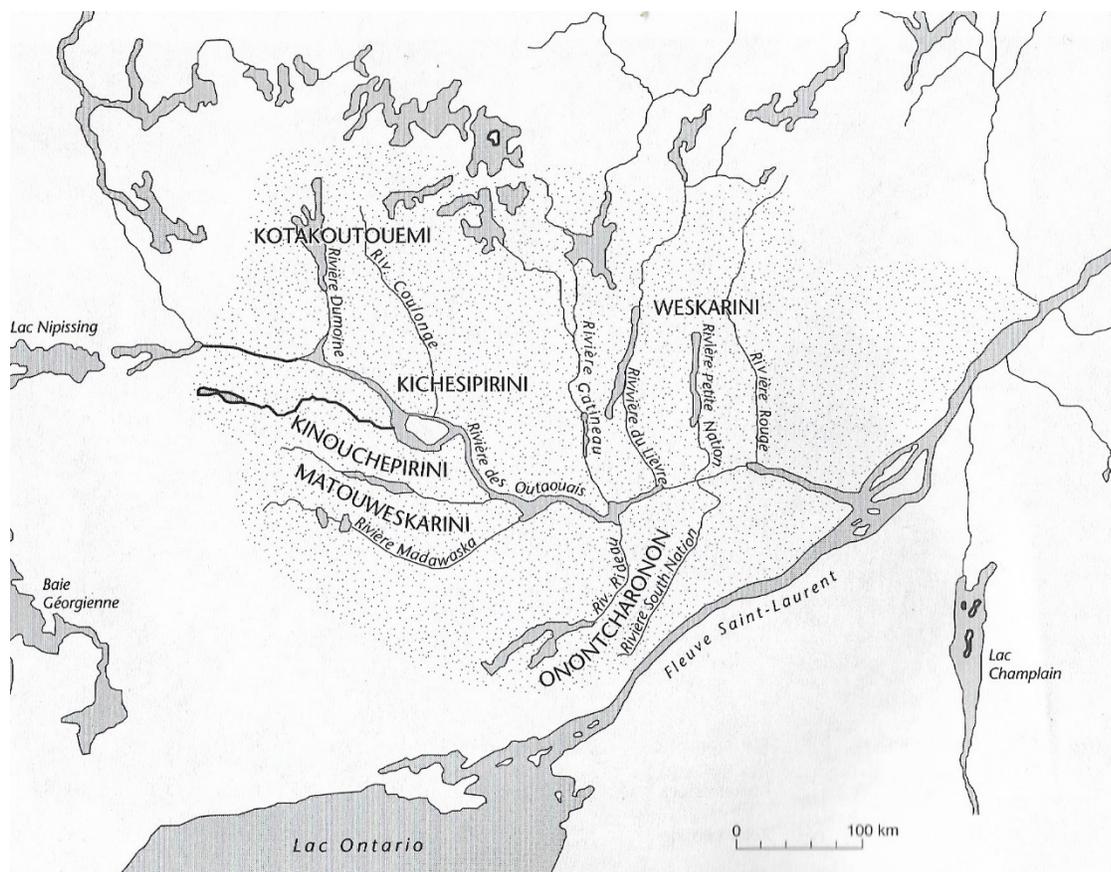
La route vers l'établissement à la mission du Lac-des-Deux-Montagnes

Au XVII^e siècle, les relations entre Eurocanadiens et Autochtones étaient principalement de nature économique en lien avec la traite des fourrures. Les guerres/escarmouches/conflits entre Français/Wendat/Algonquins et Anglais/Hollandais/Iroquois (qu'elles soient appelées « Guerres franco-iroquoises » ou bien « La guerre du castor ») découlent toutes de la volonté des puissances coloniales et de leurs alliés/intermédiaires autochtones pour s'assurer la mainmise sur les pelleteries (les Eurocanadiens), ou pour contrôler les meilleurs territoires de piégeage (les Autochtones) – (Delâge, 1991). Ainsi, résultat des guerres – surtout des raids iroquois – et des épidémies causées par le choc microbien (Cellard, 1994 : 82-83; Viau, 1993 : 124-126), les Algonquins²³ de l'Outaouais furent obligés d'évacuer leurs territoires au milieu du XVII^e siècle (Bousquet, 2016 : 33). Par exemple (voir la Figure 3), certains Kichesipirini partirent vers les missions de Trois-Rivières et Cap-de-Madeleine (proche de Trois-Rivières), d'autres s'enfoncèrent au nord de leur territoire et certains continuèrent d'occuper l'île aux Allumettes; les Weskarinis s'installèrent à Montréal aux alentours de l'établissement de Ville-Marie; les Koutakoutouemis partirent au nord du lac Kipawa – et plusieurs parmi ces nations fusionnèrent avec des nations alliées (Népissingues, Cris, Ojibwa) – (*Ibid.*; Frenette, 1988 : 88-89; Viau, 1993 : 128; Mcgregor, 2004 : 82). Ce n'est qu'à partir des années 1670 que les Algonquins exilés purent retourner dans leurs territoires de chasse sur les affluents de la rivière des Outaouais, à la faveur de la désescalade du conflit avec les Iroquois (Ratelle, 1993b : 15; Cellard et Pelletier, 1994 : 87-89; Frenette, 1988 : 91-95). Si certains retournèrent vivre de façon permanente aux alentours des affluents de la rivière des Outaouais – souvent en utilisant le poste de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson au lac des Deux-Montagnes comme lieux de ravitaillement – la plupart

²³ Contrairement à aujourd'hui, le nom « Algonquin » historique ne réfère pas à une nation autochtone clairement définie. En fait, si c'est à Samuel de Champlain que nous devons la première mention écrite de ce terme (Ratelle, 1993a : 28), il en vint à partir de la deuxième moitié du XVII^e siècle à décrire une pléiade de nations autochtones appartenant à la famille linguistique algonquienne (Viau, 1993 : 111-112).

continuèrent à vivre dans les diverses missions successives dans les environs de Montréal (voir *infra*), tout en continuant leurs longs et fréquents séjours de chasse en forêt (McGregor, 2005 : 85; Cellard et Pelletier, 1994 : 87-89).

Figure 2 : L'emplacement des six nations algonquines habitant la vallée de l'Outaouais au début du XVII^e siècle (source : Cellard, 1994 : 72)



Ratelle (1993a : 39) affirme ainsi qu'à la fin du XVIII^e siècle, des six nations algonquines de l'Outaouais évoquées plus haut, les Algonquins « [ne] se présenteront à nous [qu']en deux groupes distincts, celui de Trois-Rivières fréquentant les terres de chasse du Bas-Saint-Maurice et celui du Lac-des-Deux-Montagnes fréquentant les terres de chasse de la vallée de l'Outaouais ». Entre-temps, les Algonquins établis à Montréal sont regroupés entre 1676 et 1704 dans deux missions sulpiciennes : la mission de la Montagne et la mission de la baie d'Urfé. En 1704, ces derniers déménagent aux missions de Sainte-Anne-du-Bout-de-l'Île, de l'Îles-aux-Toutres et de Sault-au-Récollet. Enfin, en 1721, les Algonquins de ces trois missions sont regroupés avec d'autres nations – dont des Kanien:keha'ka (Mohawk) et des Népissingues – à la mission du Lac-

des-Deux-Montagnes (Cellard et Pelletier, 1994 : 87-88; McGregor, 2004 : 88; Frenette, 1988 : 99-102). C'est à Oka que naquit l'idée d'un territoire réservé pour les Algonquins; territoire qui allait être connu, bien plus tard, sous le nom de Kitigan Zibi.

De la mission du Lac-des-Deux-Montagnes à Kitigan Zibi

À partir du début du XVIII^e siècle, les Algonquins résidant à Oka de façon « permanente » ne séjournèrent que quelques mois à la mission, mis à part pour les plus vieux, et passaient la plus grande partie de l'année en forêt. Dans les premiers temps de la Mission, le climat était plutôt serein : la relation avec les Sulpiciens cordiale et les intermariages avec les Kanien:keha'ka assez fréquents. Ce n'est qu'à partir de la fin du XVIII^e que les choses commencèrent à se détériorer. Pour faire bref, une série de facteurs incluant l'arrivée de colons eurocanadiens²⁴ éloignant le gibier et accaparant les terres riveraines en occupant des cabanes algonquines et mohawks, un conflit naissant entre les Algonquins et les Kanien:keha'ka, qui, pour ne pas mourir de faim²⁵ furent contraints de chasser sur les territoires des premiers, et enfin l'arrivée de l'industrie forestière en Outaouais – avec comme corolaire le défrichement de plus en plus de terres²⁶ pour nourrir les bûcherons – empiétant sur les territoires de chasse algonquins (McGregor, 2004 : 109 et 152-157; Frenette, 1993 : 40; 1988 : 101-102). Ainsi, c'est surtout pour échapper au climat acrimonieux de la mission du Lac-des-Deux-Montagnes (Oka) et pour se trouver un lieu d'établissement réservé loin des villes, villages et camps forestiers eurocanadiens que les Algonquins déjà établis dans le secteur de la rivière Désert et les Algonquins, Népissingues et autres nations qui résidaient toujours à Oka entreprirent des démarches pour obtenir un territoire réservé (Frenette, 1993 : 40-43 ; McGregor, 2004 : 167-172). En effet, à partir des années 1830, l'emplacement de ce qui allait devenir Kitigan Zibi était déjà occupé de façon presque permanente par quelques familles algonquines, dont celle de Luc-Antoine Pakinawatik²⁷;

²⁴ En effet, les Sulpiciens furent déclarés « seigneurs » de la seigneurie du lac des Deux-Montagnes en 1784, leur permettant de faire ce que bon leur semble (c'est-à-dire exploiter leur seigneurie au détriment des Autochtones) – (McGregor, 2004 : 152)

²⁵ À la suite de tensions entre Sulpiciens et Mohawks – découlant de la dépossession de leurs cabanes riveraines –, les Sulpiciens interdirent à ces derniers d'exploiter les ressources en périphérie d'Oka (*Ibid.* : 153).

²⁶ Et l'établissement de plus en plus de familles de colons eurocanadiens en Outaouais.

²⁷ Alors sous-chef et porte-parole des Algonquins de la rivière Gatineau (*Ibid.* : 169-170 et 179; Frénette, 1993 : 40). Il allait plus tard devenir le premier chef héréditaire de la réserve.

son territoire de chasse familial étant dans les environs (McGregor, 2004 : 167). Après maintes tergiversations à partir des années 1820 entre les Algonquins et le Département des Affaires indiennes, *River Desert Reserve No. 18* – l’actuelle Kitigan Zibi – fut créée en 1853²⁸, sous l’impulsion de Luc-Antoine Pakinawatik – et d’autres –, appuyés par les Oblats (Frenette, 1993 : 40-43 ; McGregor, 2004 : 167-172). Les familles qui s’établirent graduellement sur la réserve à partir de 1853 étaient donc surtout composées des gens d’Oka, eux-mêmes issus de plusieurs nations algonquiennes : Népissingues, Atikamekw, Sauteux, Ojibwas, Mississaugas et Abénakis (Bousquet, 2016 : 59). Entre 1870 et 1880, d’autres Algonquins fréquentant les rivières Le Lièvre et Rouge vinrent s’installer à Rivière Désert (McGregor, 2004 : 181). Avec le temps, la dissolution de bandes avoisinantes – sur les rivières Coulonge et Dumoine par exemple –, dont les membres intégrèrent la bande de Rivière Désert, provoqua l’agrandissement des limites des territoires de chasse des Anishinabeg de Kitigan Zibi (Frenette, 1993 : 43). Le dernier groupe à rejoindre la bande était composé des Algonquins vivant au lac Baskatong qui durent quitter leur communauté au moment de la création du réservoir Baskatong en 1929 (*Ibid.*). Quoi qu’il en soit, vers 1930 le territoire des Kichesipirinis (voir la Figure 3) était occupé par les membres de la bande de Kitigan Zibi. Ces derniers occupaient un territoire compris entre les rivières Dumoine (à l’ouest) et rouge (à l’est), empiétant ainsi sur les territoires jadis occupés par les Koutakoutouemis (rivière Dumoine) et les Weskarinis (Rivières du Lièvre, Petite Nation et Rouge) – (Speck, 1929; Deschênes et Frenette, 1987).

Nous aborderons plus en détail au chapitre 5²⁹ plusieurs éléments marquant de l’histoire de Kitigan Zibi après 1930, notamment en ce qui a trait aux conflits avec les missionnaires oblats, à la rupture avec le territoire et au début de travail salarié comme principale source de revenus des Anishinabeg. Soulignons tout de même ici que c’est en 1991 que le conseil de bande changea le nom officiel de la communauté – qui était encore *River Desert Reserve No. 18* – pour Kitigan Zibi

²⁸ Les Algonquins de Rivière Désert durent se contenter de 45 750 acres de terres (185 km²), soit une portion infime des territoires qu’ils occupaient réellement (McGregor : 2004 : 172). D’autant plus que les terres de la réserve ont été copieusement accaparées par et pour des Eurocanadiens dans les années suivant sa création (*Ibid.* : 193-204 et 208-215).

²⁹ Dans la sous-section : « La conversion de Madeleine Buckshot ».

Anishinabeg. « Kitigan Zibi »³⁰ était le nom traditionnel de la communauté et « Anishinabeg » signifie « êtres humains/personnes » (« Anishinabe » est sa forme singulière). L’ethnonyme « Kitigan Zibi Anishinabeg » signifie donc « les personnes de la rivière au jardin » (McGregor, 2004 : 324).

Kitigan Zibi : Portrait général et pluralisme religieux³¹

Selon le site web du Gouvernement du Québec (2019), on dénombrait en 2019 3 490 Kitigan Zibi Anishinabeg, dont 1 843 résidaient à l’extérieur de la communauté et 1 647 dans celle-ci. Ces derniers y parlent principalement l’anglais, mais aussi, pour plusieurs, le français. L’algonquin (anishinabemowin) y est toujours parlé, mais surtout par les aînés (Morissette, 2018 : 29-30). Kitigan Zibi est située dans la région administrative de l’Outaouais, au Québec, à 130 km au nord de la ville de Gatineau. La communauté est limitrophe à la municipalité de Maniwaki. Les rivières Désert (au nord) et Gatineau (à l’est) bordent la réserve (la rivière Désert se jette dans la Gatineau). Kitigan Zibi a une superficie actuelle 45 561 acres, soit presque autant qu’à sa création – voir la note 28 –, beaucoup des parcelles de terre qui avaient été accaparées à partir de 1873 ont été récupérées depuis les années 1940 (Morissette, 2013 : 7-8).

En ce qui concerne le pluralisme religieux, plusieurs auteurs ont insisté sur sa présence en milieu autochtone, c’est-à-dire la coexistence de différents systèmes religieux au sein d’une même communauté; systèmes religieux qui peuvent se contredire sans pour autant altérer leur fondement ou atteindre sérieusement l’harmonie générale de la communauté (Bousquet, 2007 et 2012b; Gélinas, 2013; Hamel-Charest, 2018; Polson et Spielmann, 1990). Cette situation n’est évidemment pas étrangère à Kitigan Zibi. Ainsi, en ce qui concerne les affiliations religieuses des résidents de la communauté, selon Statistique Canada (2011), 480 personnes s’identifient comme chrétiennes (410 catholiques, 45 « autres chrétiennes » et 15 baptistes), 305 comme ayant une

³⁰ « Kitigan Zibi » signifie « rivière au jardin » en anishinabemowin. La rivière est aussi souvent appelée « rivière Désert » en raison de ses rivages sableux (le nom serait d’origine eurocanadienne) – (McGregor, 2004 : 159 et 166). Frenette (1993 : 40) remarque d’ailleurs que les colons eurocanadiens avaient l’habitude de désigner du nom de « désert » un terrain défriché dans le but de faire de l’agriculture. Ce qui concorde avec McGregor (2004 : 159) qui souligne qu’en raison des inondations printanières les rives de la rivière étaient fertiles à l’agriculture (d’où le nom de « rivière au jardin »).

³¹ Je reprends dans cette sous-section certains éléments que j’ai exposés ailleurs (Simard-Émond, à paraître).

spiritualité traditionnelle (autochtone) et 550 comme n'ayant « aucune appartenance religieuse ». Selon McGregor (2004 : 326) et mes informateurs – qui faisaient régulièrement de la prédication (porte-à-porte) à Kitigan Zibi avant la pandémie –, la majorité des catholiques seraient peu ou pas pratiquants. Ces mêmes informateurs ont toutefois insisté sur le fait que, bien que peu pratiquants, les catholiques n'en seraient pas moins pour la plupart assez « croyants ». En fait, ce ne serait pas avec la Bible et l'existence de Dieu que ces derniers auraient un problème, mais bien avec « la religion » en général à la suite de mauvaises expériences et d'abus avec/par des membres du clergé catholique. Ainsi, selon Elizabeth (48 ans), l'église Notre-Dame-du-Très-Saint-Rosaire habituellement fréquentée par les Anishinabeg n'aurait plus de prêtre (oblat) permanent depuis au moins 15 ans, faute de fidèles réguliers. Un missionnaire viendrait une fois par mois pour célébrer la messe ainsi que pour les occasions spéciales (baptêmes et mariages). Des collectes de fonds auraient sporadiquement lieu pour assurer la survie de l'église (Entrevue, 3 septembre 2020). McGregor soulignait d'ailleurs que seulement une trentaine d'Anishinabeg assistaient régulièrement à la messe du dimanche (2004 : 326).

On retrouve également plusieurs traditionalistes à Kitigan Zibi; 305 selon Statistique Canada (2011). Le mouvement traditionaliste – aussi appelé « spiritualité traditionnelle » – est issu de la spiritualité pan-amérindienne. Il est défini par Jérôme (2008 : 185) comme étant :

« [...] un ensemble de pratiques et de savoirs qui est, en premier lieu, inspiré autant par les échanges avec d'autres Nations que par une mémoire collective locale ancrée dans une perception « animiste » du Monde ; en deuxième lieu, reformulé selon les aspirations sociales, culturelles et identitaires de chaque communauté ou Nation ; ensuite, porté par la créativité d'individus, de familles ou de groupes pouvant avoir une interprétation différente de l'organisation, de la mise en valeur et de la transmission de ces pratiques et de ces savoirs ; et enfin [...] vécu à travers des expressions et des formes variables autant dans les communautés, sur le territoire que dans d'autres milieux de vie comme le milieu urbain. La loge à sudation, les cérémonies de la pipe ou de lever du soleil, les powwows, les rassemblements sur la base du concept de guérison ou les retraites spirituelles sont quelques exemples de cette spiritualité contemporaine souvent revisitée dans le cadre des problèmes sociaux vécus dans les communautés et de ce que l'on appelle communément les processus de guérison ».

À Kitigan Zibi, le mouvement fut popularisé par l'ancien chef William Commanda (Bousquet, 2016 : 235 et 252-254; Frenette, 1993 : 50, note 10) au courant des années 1980 (Bousquet,

2012b : 246). L'appartenance au mouvement traditionaliste peut probablement expliquer en partie pourquoi 550 personnes ont déclaré n'avoir aucune appartenance religieuse puisque « aucune appartenance religieuse » peut aussi être comprise par les répondants comme voulant dire « sans affiliation fixe » ou ne s'identifiant pas à une religion instituée et hiérarchisée comme le catholicisme (Meintel, 2010 : 46). Par exemple, certaines personnes pourraient se considérer comme catholiques – de naissance – en même temps que traditionalistes – par la pratique – et avoir ainsi choisi de se définir comme n'ayant « aucune appartenance religieuse ». C'est peut-être le cas, du moins, pour quelques personnes : l'athéisme, l'agnosticisme et le déisme sont évidemment aussi présents chez les Autochtones. Il est aussi fort probable que plusieurs personnes s'étant identifiées comme catholiques se perçoivent aussi comme traditionalistes (ou vice versa) puisque le pluralisme religieux implique aussi la possibilité de coexistence de différents systèmes religieux chez une même personne. En fait, comme le soulignait Bousquet (2015 : 319) « [...] ce n'est pas le contenu de la pratique qui est importante, ou sa forme, mais de savoir si les Innus ou les Anicinabek [Algonquins] la jugent efficace ». Enfin, parmi les 45 personnes s'étant identifiées comme appartenant à une religion « autre chrétienne » pourraient très bien figurer les Témoins de Jéhovah. C'est sur ses derniers que se concentrera le prochain chapitre.

Chapitre 3 – Les Témoins de Jéhovah

« Whatever the eventual fate of the theory, we would hope that our descriptive material would help to convince other scholars that their time is not better spent documenting the rites of a coven of 13 Dutchs Witches. Far better that they should contribute to understanding a movement that is changing millions of lives » (Stark et Iannaccone, 1997 : 155).

Par cette boutade volontairement polémique, Stark et Iannaccone soulignaient le manque d'intérêt et de publications sur les Témoins de Jéhovah, en relation à leur nombre considérable de membres (8 424 185 en 2020³²) et leur rythme de croissance impressionnant. En fait, ce n'est pas simplement en contexte autochtone³³ que la littérature académique sur les Témoins de Jéhovah se fait rare, mais bien de façon générale (Knox, 2011 et 2017; Wah, 2011; Chryssides, 2016 : 1 et 7). Par exemple, dans une courte ethnographie réalisée avec une congrégation de Témoins de Jéhovah de Montréal, le lecteur remarque rapidement que l'auteure (Rosa, 2015) se base principalement sur de la littérature publiée par la Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania³⁴, et que seulement deux sources indépendantes sont citées.

Ainsi, écrire sur les Témoins de Jéhovah – au Québec qui plus est – demeure un exercice plutôt difficile. C'est néanmoins ce que je ferai dans ce chapitre, c'est-à-dire de documenter cette organisation religieuse dans le but de mieux cerner ce qu'elle implique – ou pas – pour les Anishinabeg. Nous aborderons, en premier lieu, l'histoire de l'Organisation³⁵ avant de décrire sa doctrine (croyances et cultes). Nous traiterons ensuite des activités de prédication des Témoins

³² Selon la Watch Tower [...], « Rapport mondial des Témoins de Jéhovah pour l'année de service 2020 ». Notons d'ailleurs que les Témoins ne comptent pas dans leurs statistiques officielles *toutes* les personnes qui s'identifient au mouvement, mais seulement celles qui participent aux activités de prédication (appelés « proclamateurs »). Les chiffres officiels sous-estiment donc le nombre réel de « sympathisants » (Stark et Iannaccone 1997, 138).

³³ Comme mentionné en introduction, au Québec je n'ai pu trouver que trois mentions éparées sur les Témoins de Jéhovah dans la littérature portant sur des groupes de langue algonquienne (McGregor, 2004 : 294; Hamel-Charest, 2015 : 31; Bousquet, 2016 : 133 et 171).

³⁴ Comme mentionné en introduction, les publications des Témoins de Jéhovah sont toutes créditées à cette Société et publiées par la Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc. La Société de Pennsylvanie est sous la supervision directe du Collège central, l'organe dirigeant de l'Organisation internationale des Témoins de Jéhovah (voir *infra*).

³⁵ Quand j'écris « Organisation » avec un « O » majuscule, c'est que je réfère à l'Organisation internationale des Témoins de Jéhovah (donc à une entité qui dépasse ses membres).

(porte-à-porte) et de leur structure organisationnelle. Nous terminerons en abordant les normes que doivent observer les Témoins et la socialisation des membres de l'Organisation (entre Témoins et entre Témoins/non-Témoins).

D'abord, soulignons que j'utilise plusieurs publications provenant des Témoins de Jéhovah eux-mêmes, publications qu'on peut facilement trouver sur leur site internet : *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*. Il se pose donc la question de la fiabilité de ces sources. Stark et Iannaccone (1997 : 138) affirmaient que les statistiques fournies par les Témoins étaient en grande partie dignes de confiance, et ce, pour trois raisons. D'abord parce que les Témoins publient souvent de « mauvaises nouvelles », par exemple la décroissance de leurs membres dans certains pays. Ensuite, parce que les ex-membres, souvent critiques envers le mouvement, acceptent et publient ces statistiques. Enfin, parce que ces statistiques sont très proches de celles publiées par les autorités gouvernementales d'un pays donné. Ainsi, nous pensons avec Wah (2001 : 166-167) que ces raisons concernant les statistiques s'appliquent en grande partie – en faisant les adaptations nécessaires³⁶ – aux publications de la Watch Tower [...]. D'autant plus que les publications provenant de l'Organisation viennent souvent pallier le manque de littérature académique. Il est donc rapidement nécessaire au chercheur de les consulter (voir par exemple Rosa, 2015). Surtout en ce qui concerne l'histoire des Témoins de Jéhovah au Canada et au Québec, où le *1979 Yearbook of Jehovah's Witnesses* fournit une bonne base de données historiques. Également, comme les Témoins ont des rituels, pratiques, croyances, etc. hautement homogénéisés par leur Organisation (Rosa, 2015 : 27-30; Barchas-Lichtenstein, 2014 : 45-46), j'utiliserai des études provenant de différent pays pour remédier au manque de documentation régionale. Il faut dire que les activités des Témoins de Jéhovah japonais (Wilson, 1977) sont pratiquement identiques à celles de leurs frères/sœurs³⁷ montréalais (Rosa, 2015) et mexicains (Barchas-Lichtenstein, 2014). En fait, comme le souligne Barchas-Lichtenstein (2014 : 45) : « [...] *the study of any particular congregation must be situated within the organizational whole* ».

³⁶ 1), on retrouve de mauvaises nouvelles dans les publications de la Watch Tower [...] 2), les ex-membres citent et acceptent généralement ces écrits 3), ces publications se croisent souvent – quand il y a lieu – avec les données recueillies indépendamment par des chercheurs.

³⁷ Les termes « frère » et « sœur » désignent les Témoins de Jéhovah baptisés, ou en voie de l'être (Chryssides, 2016 : 20).

Enfin, il faut noter que les versets bibliques cités dans ce chapitre proviennent de deux traductions différentes : la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB) et la *Traduction du Monde Nouveau* (TMN). La première traduction – plus répandue et donc facilement trouvable – est utilisée pour les extraits ne posant pas de problème particulier. La deuxième traduction – la traduction des Témoins de Jéhovah – est utilisée quand un extrait a donné son nom à un concept utilisé par les témoins et qu'il nécessite ainsi leur propre traduction³⁸.

Les Témoins de Jéhovah : aperçu historique

Avant de traiter des Témoins de Jéhovah actuel, nous contextualiserons l'Organisation en retraçant son histoire. Nous aborderons les débuts du mouvement dans les États-Unis du XIX^e et XX^e siècle, pour ensuite nous pencher sur ses développements au Canada et au Québec.

Les origines américaines

On retrace généralement les débuts du mouvement à son fondateur idéologique, Charles Taze Russell (1852-1916), bien que de son vivant l'Organisation ne portait pas encore le nom qu'elle a aujourd'hui (Stark et Iannaccone, 1997 : 134). En effet, à l'époque de Russel, l'Organisation se nommait la « Watch Tower Bible and Tract Society » et les membres se faisaient appeler « *Bible Students* » (Penton, 2015 : 34-43).

La plupart des chercheurs s'entendent également pour faire la filiation entre la pensée de Charles Taze Russel et le mouvement adventiste qui naquit aux États-Unis pendant la première moitié du XIX^e siècle (Chryssides, 2016 : 25; Penton, 2015 : 26; Knox, 2011 : 157; Placid, 2008 : 35, note 79; Stark et Iannaccone, 1997 : 135). L'adventisme, fondé par William Miller (1782-1849), est un mouvement protestant se situant dans la lignée du grand réveil (*Great Awakening*) américain. S'il n'y avait pas, du moins à ses débuts, d'accord généralisé sur la doctrine, l'adventisme se caractérise surtout par la conviction en l'imminence du second avènement du Christ – d'où le nom d'*adventisme* – et l'importance des Saintes Écritures (Chryssides, 2016 : 26-27). Néanmoins, la comparaison entre la pensée de Russel et l'adventisme s'arrête ici, puisque Russel ne s'est

³⁸ Par exemple, le Livre de la Révélation (Apocalypse 7 : 9-10) donne « une foule immense » dans la TOB et « une grande foule » dans la TNM. Dans ce cas par exemple, c'est la TNM qui sera utilisée puisque les Témoins se réfèrent à « la grande foule » et non « à la foule immense ».

jamais identifié comme adventiste et qu'il avait plusieurs objections sur les doctrines de ce mouvement (*Ibid.* : 47-48).

Pour revenir à Russel – qui fut élevé presbytérien, mais qui joignit une Église congrégationaliste dans sa jeunesse –, ce dernier commença à contester la doctrine protestante calviniste quand il se trouva incapable de trouver des supports bibliques à certains dogmes comme celui de la Trinité, de la prédestination du salut et de la punition éternelle (l'Enfer) – (Knox, 2011 : 159; Chryssides, 2016 : 50). C'est ainsi, et par le truchement du prédicateur adventiste Jonas Wendell, qu'il s'intéressa à l'étude de la Bible, étude qui mena à ses révélations et prophéties basées sur la chronologie biblique (Knox, 2011 : 159). En effet, sa première brochure publiée en 1877 et intitulé *The Object and Manner of Our Lord's Return*, abordait en grande partie les évènements menant à l'Armageddon et au règne millénaire du Christ (Penton, 2015 : 26). Russel pensait également que les mots de Dieu avaient été embrouillés par les différentes églises chrétiennes, leurs exégèses bibliques et leur théologie post-biblique. Il entreprit donc de chercher la vérité directement dans les Écritures et de la diffuser au plus grand nombre par l'entremise de ses publications (Knox, 2011 : 160; Wah, 2011 : 163). Ainsi, en 1879, il fonda sa propre revue, la *Zion's Watch Tower and Herald of Christ Presence* connue aujourd'hui sous le nom de La Tour de garde³⁹ (*The Watchtower*) – (Chryssides, 2016 : 51).

Déjà bien connu en Amérique pour ses publications et pour ses tournées d'évangélisations, et désirant une meilleure structure organisationnelle, Russel et ses étudiants de la Bible s'organisèrent en la *Zion's Watch Tower tract society* en 1881 (*Ibid.* : 51; Penton, 2015 : 38-39; Chryssides, 2016 : 51). Cette dernière, connue aujourd'hui comme la *Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania*, fut incorporée en 1884 sous la présidence de Russel. C'est aussi pendant cette période qu'il commença ses voyages internationaux, en Europe, en Russie et au Japon. Ces voyages étaient motivés – comme l'activité internationale des Témoins d'aujourd'hui – par la conviction que le Christ viendrait quand ses mots seraient diffusés aux quatre coins du monde (Knox, 2011 : 161). La première filiale nationale à l'extérieur des États-Unis et du Canada fut

³⁹ Cette revue est aujourd'hui destinée principalement aux Témoins de Jéhovah. Sa revue sœur, Réveillez-vous ! (Awake !), est destinée à un public plus large. Elle fut fondée en 1919 sous le nom de *The Golden Age* (Wah 2011 : 164-165).

ouverte à Londres en 1900 (*Ibid.*). Néanmoins, la mauvaise organisation du mouvement de Russel, sa chronologie avortée⁴⁰ et son échec à choisir un successeur causèrent de nombreux schismes au cours de sa vie et immédiatement après sa mort en 1916 (Stark et Iannaccone, 1997 : 134). Si bien que Melton (1989) considère surtout Russel comme le fondateur d'une grande famille de groupes et de courants religieux, dans laquelle se situent les plus nombreux de la famille : les Témoins de Jéhovah. Il n'empêche que le message de Russel ne passa pas inaperçu au cours de sa vie, et nombreux furent ceux réceptifs à ses idées (Knox, 2017 : 252). Zydek (2010 : 178) résume bien, en une phrase, pourquoi :

« The Russellian view of Christianity turns hell into nothing more than a fairy tale, removes much of Christianity's shrouded mysteries like the Trinity, the nature of the soul and the resurrection, and gives them rational explanations and most importantly, gives each person who subscribes to his theology something more than just membership in a church; it gives them status and purpose, a call to ministry, a divine mission, a place in salvation history, and a sacred role in God's plan for the eternal destiny of the human race ».

Plusieurs auteurs ont souligné l'importance et la radicalité des changements que le successeur de Russel – Joseph Franklin Rutherford (1869-1942) (qui fut l'avocat personnel de Russel) – apporta à l'Organisation (Stark et Iannaccone, 1997 : 134; Knox, 2011 : 161; Penton, 2015 : 69; Chryssides, 2016 : 90). En fait, le but premier de Rutherford était de fonder une organisation identifiable, disciplinée et ayant des moyens efficaces de recrutement (Knox, 2011 : 162; Stark et Iannaccone, 1997 : 135). Et en effet, de nombreux éléments caractéristiques des Témoins de Jéhovah actuels furent adoptés sous sa présidence. À commencer par le nom « Témoins de Jéhovah » (*Jehovah's Witnesses*)⁴¹ qui fut adopté en 1931, principalement pour faire connaître le nom de Dieu, mais aussi pour se distancier des groupes indépendants d'étudiants de la Bible encore fidèles – ou pas – aux enseignements de Russel (Penton, 2015 : 86). C'est également Rutherford qui introduisit l'élément le plus caractéristique de l'Organisation : le porte-à-porte comme technique de

⁴⁰ Russel avait fixé la date de la seconde présence du Christ – la première étant racontée dans les Évangiles – en 1914. Nous parlerons plus loin de la pratique des Témoins de Jéhovah de fixer des dates pour l'Armageddon.

⁴¹ D'après Ésaïe 43 : 10 : « Mes témoins à moi, c'est vous – oracle du SEIGNEUR – mon serviteur, c'est vous que j'ai choisi [...] » (TOB, 2015). Selon la Watch Tower [...] (« Qui est Jéhovah ? »), « Jéhovah » serait la traduction anglaise du Tétragramme YHWH (parfois prononcé Yahvé), « le vrai nom de Dieu ». Les juifs prirent l'habitude de ne plus dire ce nom pour ne pas risquer de mal le prononcer, mais de dire/écrire « Le Seigneur ». Cette habitude resta dans le christianisme (TOB, 2015 : 78, note 3.15).

prédication; d'abord en amenant des phonographes dans les maisons et ensuite – comme aujourd'hui – en distribuant des brochures et en établissant un dialogue entre les proclamateurs⁴² et les résidents (Knox, 2011 : 162). Parmi les autres transformations importantes que Rutherford apporta, on peut également citer : une plus grande hiérarchisation et centralisation de l'Organisation, une redéfinition plus large de « la grande foule »⁴³ et la purge de plusieurs survivances « païennes »⁴⁴ encore présentes dans le mouvement, comme les anniversaires de naissance, Noël, Pâques ou le symbole de la croix (Chryssides, 2016 : 90-91).

Depuis la mort de Rutherford en 1942, cinq présidents se sont succédé à la tête de l'Organisation (Knox, 2011 : 162). Peu de changements majeurs eurent lieu durant leurs présidences, mais on peut citer le successeur de Rutherford, Nathan Homer Knorr (1905-1977) qui entreprit de mieux éduquer et former les proclamateurs en ouvrant une académie – *Watchtower Bible School of Gilead* – pour la formation de missionnaires (Chryssides, 2016 : 135). C'est également sous sa présidence que le mouvement devint vraiment international en ouvrant des filiales nationales en Afrique, en Asie et dans les îles du Pacifique (Knox, 2011 : 162). De plus, il donna l'impulsion et participa à la traduction officielle de la Bible des Témoins de Jéhovah : la *Traduction du Monde Nouveau* (TNM) – (Chryssides, 2016 : 162). Si bien qu'à sa mort en 1977, les caractéristiques actuelles de l'Organisation étaient déjà fermement en place (Knox, 2011 : 162). C'est toutefois son successeur, Frederick William Franz (1893-1992), qui est responsable de l'écriture d'une grande partie de la littérature actuelle des Témoins de Jéhovah. Quoique depuis la mort de Rutherford, on attribue les publications de l'Organisation à la Watch Tower [...] pour éviter le développement d'un culte de la personne (*Ibid.*).

⁴² Le terme « proclamateurs » (*publisher*) désigne tous les Témoins prenant part aux activités de prédication (Stark et Iannaccone, 1997 : 137). Comme dit plus haut, ce sont les seuls membres recensés par l'Organisation. Nous reviendrons sur les proclamateurs dans la section « Activités de prédication (porte-à-porte et autre) ».

⁴³ La grande foule fait référence à ces versets du Livre de la Révélation (Apocalypse) 7 : 9 : « Après cela, j'ai vu, et regardez ! *une grande foule* que personne ne pouvait compter, des gens de toutes nations et tribus et peuples et langues [...] » (TNM, 2018, mes italiques). L'agrandissement de la définition de la grande foule résout le problème du faible nombre (144 000) de personnes choisies qui régneront avec le Christ au ciel (voir *infra*). Les autres – la grande foule – iront au paradis terrestre après l'Armageddon (Chryssides, 2016 : 93-96).

⁴⁴ Les Témoins de Jéhovah utilisent le mot « païen » pour caractériser tout ce qui appartient à la « fausse religion », aussi appelée « Babylone la Grande ». Cette « fausse religion » comprend toutes les autres religions et particulièrement toutes les autres dénominations chrétiennes.

Les persécutions

Toute personne s'intéressant à l'histoire des Témoins de Jéhovah remarque rapidement la place importante accordée aux persécutions gouvernementales et ecclésiastiques qu'ils ont subis dès leur début dans la plupart des pays où ils ont été actifs. Puisque cette emphase provient à la fois des Témoins eux-mêmes (Placid, 2008; Rozon, 2008; Wah, 2001; Watch Tower [...], 1978) et des chercheurs (Chryssides, 2016; Penton, 2015; Knox :2011; Stark et Iannaccone, 1997; Kaplan, 1989; Sarra-Bournet, 1986), j'ai jugé utile d'en glisser un petit mot ici. D'autant plus que cette persécution – comme abordé en introduction – retarda, coupa ou empêcha les activités de prédication des Témoins dans plusieurs communautés autochtones au Canada.

D'abord, nous devons admettre que les persécutions qu'ont subies les Témoins – notamment en Allemagne nazie – sont de nos jours amplement utilisées par ces derniers dans le but de redorer leur image politique et médiatique (Placid, 2008; Rozon, 2008; Wah, 2001; Watch Tower [...], 1978). Cependant, force est de constater que la couverture médiatique de l'Organisation se résume presque exclusivement à rapporter des épisodes dramatiques comme la mort de Témoins refusant une transfusion sanguine ou des accusations d'agressions sexuelles concernant des membres de l'Organisation (Knox, 2011 : 158)⁴⁵. Les médias ont aussi tendance à insister sur le manque de patriotisme des Témoins, puisque ces derniers refusent de saluer le drapeau ou de porter les armes (nous verrons plus loin pourquoi), ou de surmédiatiser les histoires d'anciens membres souvent très critiques face l'Organisation (*Ibid.*)⁴⁶. Je refuse donc de considérer avec Stark et Iannaccone (1997) que l'emphase mise par les Témoins sur leur oppression se résume à une « culture du martyr » ou à une forme de « badge d'honneur ». Ces persécutions ont bel et bien eu lieu, et l'insistance des Témoins à en parler souligne surtout – selon moi – un désir d'offrir un contrepois au traitement médiatique souvent acrimonieux et réducteur à leur égard.

⁴⁵ Je ne veux en aucun cas nier la gravité et la véracité de ces accusations, mais simplement souligner que la couverture médiatique de l'Organisation se résume à cela.

⁴⁶ Sur le sujet, Chryssides (2016 : 17) affirmait que les chercheurs devaient être vigilants face aux témoignages d'anciens membres, puisque ces derniers pouvaient entretenir des ressentiments face au mouvement et rechercher de la publicité en répondant aux attentes des médias.

Ainsi et pour faire bref, nous nous bornerons à énumérer les grandes lignes de ces persécutions. Les persécutions sérieuses en Amérique et au Canada⁴⁷ commencèrent pendant la Première Guerre mondiale, étant donné que les Témoins affichaient une stricte neutralité et une opposition ferme à tout conflit terrestre impliquant des États (Chryssides, 2016 : 106). Quoiqu'il n'ait jamais vraiment eu de période paisible, les persécutions reprirent pendant la Deuxième Guerre mondiale, pour les mêmes raisons que pendant la Grande Guerre. Les Témoins subirent ainsi d'innombrables procès, peines d'emprisonnement et épisode de violences populaires (Stark et Iannaccone, 1997 : 136). Et même aujourd'hui – dans les pays où ils ne sont pas bannis, comme en Russie – ils font toujours face à plusieurs restrictions gouvernementales (à divers degrés) et à des agressions ciblées.

Sur une note plus positive, de nombreux juristes et historiens des droits des religions ont souligné l'apport des Témoins de Jéhovah – surtout américains et canadiens – dans la lutte pour la liberté d'expression et dans la lutte pour les droits individuels et des minorités (Knox, 2011 : 175). Si bien que Peter (2000 : 294) soutient que les luttes légales des Témoins pendant l'entre-deux-guerres et les années 1940 créèrent un précédent utile pour le mouvement afro-américain des droits civiques des années 1950 et 1960⁴⁸. Ce sujet traité, qu'en est-il des développements des Témoins de Jéhovah au Canada et au Québec?

Les Témoins de Jéhovah au Canada et au Québec

Les premières congrégations canadiennes furent fondées à l'époque de Russel, dans les années 1880-1890, par des Étudiants de la Bible (Penton, 1976 : 35-36). C'est par le bouche-à-oreille, le voyage d'Étudiants de la Bible des deux côtés de la frontière et la diffusion des écrits de Russel que des petits groupes de Canadiens, surtout anglophones (Côté, 1993 : 27), commencèrent à s'identifier au mouvement (Watch Tower [...], 1978 : 78-79). Après des débuts lents et difficiles causés par la réticence des autorités religieuses, le mouvement prit racine d'abord en Ontario (1880), ensuite en Colombie-Britannique (1891), à Halifax (1895), en Alberta (1899), et en Saskatchewan (1914). Le Manitoba suivit peu après. Les premiers fidèles étaient surtout des

⁴⁷ En Allemagne Nazi par exemple, de nombreux Témoins furent exécutés, placés dans des hôpitaux psychiatriques, ou envoyés dans des camps de concentration (Stark et Iannaccone, 1997 : 136).

⁴⁸ Sarra-Bournet (1986 : 88) affirme la même chose pour la cause des droits et libertés au Canada.

hommes d'affaires, des artisans et des agriculteurs (Genest, 2016 : 36). Russel rendit même visite aux Étudiants de la Bible de Toronto en février 1891 (Penton, 1976 : 35). Si l'Ontario connut la croissance la plus rapide des débuts du mouvement, nous ne devons pas négliger l'apport d'Étudiants de la Bible américaine s'installant dans l'Ouest canadien (Genest, 2016 : 36).

Les deux guerres mondiales furent des moments difficiles pour les Étudiants de la Bible/Témoins de Jéhovah (voir *supra*). Si bien que leurs activités furent « bannies » au Canada (Watch Tower [...], 1978 : 103 à 105 et 141-144). Néanmoins, le bannissement n'eut pas l'effet escompté : selon Kaplan (1989 : 69), s'il y avait environ 3000 Témoins au Canada au début des deux guerres mondiales, à la fin de celles-ci on pouvait en compter 15 000. Aujourd'hui (2019), on retrouve 115 634 Témoins de Jéhovah au Canada (Watch Tower [...], « Les Témoins de Jéhovah aux 4 coins du monde : Canada »).

En ce qui concerne le Québec, l'implantation des Témoins de Jéhovah fut plus tardive et mouvementée, en raison de l'opposition de l'Église catholique (Knox, 2011 : 175-176). Encore une fois, c'est surtout chez les anglophones que le mouvement recruta ses premiers adeptes et les francophones furent – du moins au début – assez réticents. D'abord en raison de la barrière de la langue, mais surtout à cause de la pression du clergé catholique comme de leurs concitoyens catholiques (Genest, 2016 : 37). La première congrégation montréalaise fut fondée en 1916, ce qui coïncida avec la visite de Russel à Montréal la même année (*Ibid.*). En 1927, seulement 18 francophones faisaient partie d'une congrégation à Montréal (Côté, 1993 : 27). Comme ailleurs, mais surtout en raison de leurs publications critiques à l'endroit du catholicisme et de leur colportage sans autorisation, les Témoins du Québec subirent une répression et une privation de libertés disproportionnées – surtout sous Maurice Duplessis – par rapport à leur voisin canadien et américain (Penton, 1976; Côté, 1993 : 27; Sarra-Bournet, 1986; Watch Tower [...], 1978, 1993 : 499 et 688-690). L'affaire Roncarelli, documentées par Sarra-Bournet (1986) témoigne bien de cette situation. Pour faire bref, Frank Roncarelli était un restaurateur jéhoviste ayant payé la caution de plusieurs Témoins en attente de procès. Duplessis intervint pour lui retirer son permis d'alcool ce qui l'obligea à vendre son restaurant. Roncarelli intenta une action pour discrimination contre le premier ministre, action qui se rendit en Cour supérieure et qui se solda en 1958 par la victoire sur toute la ligne du restaurateur. Grâce, entre autres, à l'affaire Roncarelli, la situation

au Québec se calma éventuellement. Le droit de culte des Témoins fut rétabli (vers 1960) et d'autres congrégations ouvrirent petit à petit à l'extérieur de Montréal (Genest, 2016 : 40). Aujourd'hui (2014), on retrouve environ 25 000 Témoins de Jéhovah dans plusieurs municipalités du Québec (Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse, 2014).

Doctrine : croyances et cultes

Les Témoins de Jéhovah – qui s'auto-identifient comme appartenant à un christianisme réformé – entretiennent deux idées fondatrices qui les différencient d'autres organisations religieuses chrétiennes : l'importance de la Bible et l'imminence du second retour du Christ. Après avoir abordé ces deux facettes fondamentales de l'Organisation, nous aborderons ses croyances caractéristiques, ses cultes, ses rassemblements et ses rituels.

L'importance de la Bible et l'imminence du second retour du Christ

D'abord et comme mentionnés plus haut, Russel et ses successeurs attachaient une importance prépondérante à l'étude de la Bible. Ainsi, les Témoins considèrent que la Bible est la Parole de Jéhovah, qu'elle est historiquement et scientifiquement exacte – bien qu'ils admettent que certaines parties des Saintes Écritures soient écrites dans une langue symbolique ou figurée et qu'elles ne sont ainsi pas toujours à prendre au sens littéral (Genest, 2016 : 50) – et que la Bible figure comme la première et *seule* source de leurs croyances (Rosa, 2015 : 8). Pour les Témoins, la seule autorité fiable pour interpréter les Écritures est la Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania (Chryssides, 2016 : 146). Cette façon de concevoir la Bible, qui rejette toutes les traditions théologiques chrétiennes préexistantes, implique, comme nous le verrons, une doctrine singulière souvent en opposition avec les autres dénominations chrétiennes.

La deuxième croyance fondatrice des Témoins de Jéhovah tire ses origines dans les influences adventistes du fondateur du mouvement. Ainsi, les Témoins enseignent que la fin du monde actuel est imminente et que ce dernier sera remplacé par le Paradis sur terre sous la gouverne du Royaume du Christ au ciel (Genest, 2016 : 52). Selon ces derniers, nous vivons depuis 1914 – le début la Première Guerre mondiale et date initiale de la seconde présence du Christ fixé par Russel – la fin du « temps des gentils » et le début de la période « des derniers jours » devant se

solder par le règne millénaire du Christ (Rosa, 2015 : 9). Au tout début de cette période, Jésus siégeait à la droite de Jéhovah au ciel où une grande guerre fut menée à l'issue de laquelle Satan fut jeté sur terre – en 1914 – instituant ainsi le Royaume du Christ au ciel. Bien que Satan gouverne le monde depuis le péché originel d'Adam et Ève (Watch Tower [...], 2015c : 31-33), sa chute sur terre marqua la fin du temps des gentils comme en témoignent les maux qui nous assaillent actuellement : guerres, épidémies, tremblements de terre, famines, etc. La fin de cette période viendra avec « la grande tribulation »⁴⁹ et l'Armageddon – la guerre finale entre Dieu et les gouvernements humains – où Jéhovah triomphera en instaurant le règne millénaire du Christ sur la terre : le millénium (*Ibid.* : 9-10; Genest, 2016 : 51-52). Enfin, le millénium ayant expiré, Dieu redeviendra l'unique propriétaire de son Royaume, non sans avoir permis à Satan de tester une dernière fois la fidélité de ses serviteurs vivant dans le Paradis terrestre (Genest, 2016 : 52).

Une question qui a fait – et qui fait encore – couler beaucoup d'encre est celle du nombre restreint, 144 000, qui seront sauvés après l'Armageddon (Chryssides, 2016 : 5). Disons d'abord que le nombre lui-même provient du Livre de la Révélation (Apocalypse), où l'on peut lire : « Et j'entendis le nombre de ceux qui étaient marqués du sceau : cent quarante-quatre mille [...] » (TOB, 2015 : 7 : 3) et plus loin : « Et je vis : L'agneau était debout sur la montagne de Sion, et avec lui les cent quarante-quatre mille qui portent son nom et le nom de son Père écrits sur leurs fronts » (*Ibid.* : 14 : 1). L'apparent paradoxe entre le nombre de personnes choisies (144 000) et le nombre de Témoins de Jéhovah actuel (8 424 185 en 2020) n'aura pas manqué d'attirer l'attention de nombreux observateurs, dont les Témoins eux-mêmes (voir par exemple : Watch Tower [...], « Qui va au ciel ? »). En fait, comme vu plus haut, le « problème » fut réglé assez tôt par le deuxième président de l'Organisation, Joseph Franklin Rutherford, en élargissant et spécifiant la définition de la « grande foule » (sur le sujet, voir la note 43). Ainsi, si 144 000 demeure le nombre de personnes choisies et ressuscitées par Dieu pour régner avec le Christ au ciel, les autres – la grande foule – ne seront pas oubliés puisqu'ils iront au Paradis terrestre après l'Armageddon (Chryssides, 2016 : 93-96). En fait, les Témoins croient qu'après l'Armageddon, toutes les personnes, justes ou injustes, mortes dans le passé auront la possibilité d'être

⁴⁹ La grande tribulation est une période de troubles variés et successifs qui mèneront à l'Armageddon (Watch Tower [...], « Qu'est-ce que la grande tribulation ? »).

ressuscitées et qu'elles auront le choix d'accepter ou non « la Vérité »⁵⁰ et la voie de Jéhovah (Barchas-Lichtenstein, 2014 : 51). De leur côté, les 144 000 (qu'on appelle aussi « oints ») serviront avec Jésus – comme rois, juges et prêtres – pendant le millénium. Ils formeront un « gouvernement céleste » qui régnera sur la grande foule vivant au Paradis terrestre. Ce dernier sera composé des personnes qui ont choisi la voie de Jéhovah de leur vivant – Les Témoins de Jéhovah survivront à l'Armageddon (Watch Tower [...], 2020a) – et de tous les ressuscités qui choisiront la voie de Jéhovah. Dans le paradis terrestre, ces personnes vivront éternellement sur une terre paradisiaque où ils pourront accomplir le projet de Dieu pour l'humanité : mener une vie parfaite (les informations sur les 144 000 et le Paradis terrestre proviennent de : Watch Tower [...], « Qui va au ciel ? » et de Watch Tower [...], 2017).

Enfin, une autre question qui n'est pas en reste au niveau de l'encre coulée est celle des différentes dates que les Témoins de Jéhovah auront fixées au cours de leur histoire pour l'Armageddon. Nous avons vu plus haut que le fondateur du mouvement, Charles Taze Russel, avait initialement fixé la date l'Armageddon à 1914 (Penton, 2015 : 278). Notons cependant que la chronologie fixée par Russel remontait bien avant 1914 et continuait bien après selon un système de calcul trop complexe pour être reproduit ici (*Ibid.* : 277-279). En fait, bien que l'acharnement de Russel à fixer une date pour l'Armageddon continua jusqu'à sa mort en 1916 et se poursuivit chez son successeur Rutherford⁵¹ (d'abord 1920 ensuite 1925 et finalement 1940), les Témoins cessèrent officiellement de fixer des dates à la mort de ce dernier en 1942, pour des raisons liées à des contradictions de chronologies bibliques entre membres de l'Organisation, mais aussi pour éviter les effets délétères des prophéties avortées sur le public (Stark et Iannaccone, 1997 : 135; Chryssides, 2016 : 237). Plus tard, la date de 1975 se répandit chez les Témoins, mais elle ne fut jamais officialisée par le Collège central (Stark et Iannaccone, 1997 : 135.). Si les Témoins continuent ainsi à proclamer l'imminence de l'Armageddon et du second retour du Christ, ils « [...] semblent maintenant déterminés à éviter d'établir de nouvelles dates »

⁵⁰ Les Témoins appellent l'ensemble de leur doctrine la Vérité.

⁵¹ Les raisons qui ont poussé Russel et son successeur Rutherford aux études eschatologiques et à fixer des dates pour l'Armageddon sont liées à l'importance particulière qu'ils accordaient à l'étude de la Bible. Cette dernière étant perçue comme la source de la Vérité; sur le passé, mais aussi sur le *futur* (Chryssides, 2016 : 229-232). Ces raisons valent aussi pour leurs études sotériologiques.

(*Ibid.* : 135, ma traduction). En fait, comme le souligne Chryssides (2016 : 242), certaines dates préalablement fixées continuent à être considérées comme significatives – particulièrement 1914, « la fin du temps des gentils » (comme vu plus haut) – même si elles sont depuis longtemps passées.

Croyances caractéristiques

Comme mentionné dans la section sur Charles Taze Russel, les Témoins de Jéhovah rejettent les dogmes chrétiens de la Trinité, de la prédestination du salut et de la punition éternelle (l'Enfer). La principale raison du rejet de la Trinité⁵² (Stark et Iannaccone, 1997 : 135) provient du fait que les Témoins ne reconnaissent qu'un seul Dieu, que la Bible ne fait pas explicitement mention de la Trinité; que ce dogme ne fut établi que pendant les premiers conciles œcuméniques – Nicée (335), Constantinople (381) et autres – au début de la chrétienté (Chryssides, 2016 : 26). Ainsi, pour les Témoins, si le Christ est bien le seul fils de Dieu (Penton, 2015 : 265), il demeure une entité distincte. Le seul Dieu étant Jéhovah. En ce qui concerne le Saint-Esprit, il constitue la force d'action de Dieu, ou bien son « esprit énergisant », mais il ne constitue en aucun cas une personne (Rosa, 2015 : 8; Stark et Iannaccone, 1997 : 135; Penton, 2015 : 267). Par exemple, dans le passé Dieu aurait utilisé son Saint-Esprit pour guider et inspirer les auteurs de la Bible, parfois en leur donnant des visions et des rêves qu'ils devaient ensuite écrire (Watch Tower [...], 2015c : 207, note 2 – sur le Saint-Esprit, voir aussi la note 67).

Encore en se fondant sur la Bible, et contrairement à de nombreuses traditions protestantes – notamment le calvinisme presbytérien/congrégationaliste d'où est issu Russel –, les Témoins de Jéhovah ne croient pas en la prédestination du salut⁵³ (Stark et Iannaccone, 1997 : 135). Ainsi, selon ses derniers, si les 144 000 qui régneront avec le Christ au ciel seront bel et bien « appelés », ils n'étaient pas pour autant prédestinés à y être. La même chose s'applique en ce qui concerne

⁵² Dogme – avec des variantes selon les dénominations – selon lequel Dieu est unique, mais composé de trois personnes : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ces trois personnes sont à la fois distinctes et de même essence divine (consubstantiel). Ainsi, selon ce principe, le Christ est à la fois homme et Dieu. La Trinité fait partie des « mystères » du christianisme.

⁵³ La prédestination du salut réfère à la croyance selon laquelle le salut (qui permet l'accès au paradis) ne dépend pas des personnes et de leurs actions, mais du choix préalable de Dieu. Ainsi, selon ce principe, une vie pieuse ou « sainte » n'a aucune influence sur le salut de la personne, puisque Dieu a déjà établi si cette dernière sera graciée.

les autres – la grande foule – qui iront au Paradis terrestre seulement s'ils sont ressuscités et s'ils choisissent la voie de Jéhovah (Watch Tower [...], « Qui va au ciel ? »). Sur le sujet, un autre point doit être mentionné. Les Témoins enseignent que le Paradis terrestre n'est pas *immédiatement* accessible après la mort. En fait, c'est uniquement après l'Armageddon que les gens pourront y avoir accès et uniquement s'ils sont ressuscités par Jéhovah (Watch Tower [...], « Que se passe-t-il après la mort ? »). Cette période entre la mort et la résurrection est appelée « sommeil » (Communication personnelle, Elizabeth, 48 ans, 19 avril 2021).

De plus, Les Témoins de Jéhovah rejettent la punition éternelle (l'Enfer) – (Stark et Iannaccone, 1997 : 135). En se fondant sur la Bible, ils affirment que rien n'y indique une « punition éternelle » dans les « feux de l'Enfer », pourtant établis par de nombreuses dénominations chrétiennes, notamment le catholicisme (Penton, 2015 : 269). En revanche, ils ne rejettent pas complètement l'idée de l'Enfer, qu'ils conçoivent plutôt comme une tombe commune. Les Témoins enseignent ainsi qu'à la mort d'une personne (qu'elle soit juste ou injuste), cette dernière plonge dans un état de sommeil inconscient jusqu'à ce qu'elle soit ressuscitée – ou pas – par Dieu après l'Armageddon. Dans tous les cas, si une personne choisit de ne pas suivre la voie de Jéhovah après avoir été ressuscitée, elle retombera en état de sommeil (Watch Tower [...], « L'enfer : qu'est-ce que c'est ? Un lieu de tourments éternels ? »). De cette façon, l'âme/l'esprit n'est pas considérée comme immortelle, mais bien liée aux corps mortels des individus (Penton, 2015 : 269-270; Watch Tower [...], 2015a).

Cultes, rassemblements et rituels

Si les Témoins de Jéhovah refusent de fêter les anniversaires de naissance de leurs membres et toutes autres fêtes chrétiennes comme Noël ou Pâques, il n'en demeure pas moins que la vie de ces derniers est rythmée par plusieurs activités religieuses. D'abord, les Témoins tiennent des rassemblements spirituels⁵⁴, appelés aussi réunions, rencontre ou offices – qui sont ouverts au

⁵⁴ Sur les rassemblements spirituels des Témoins, je me base principalement sur mes notes de terrain.

public – deux fois par semaine dans leur Salle du Royaume⁵⁵ de leur congrégation⁵⁶. Le rassemblement de la fin de semaine (appelé « Étude de la tour de garde ») se compose d’une ouverture par une chanson/cantique⁵⁷ et une prière, suivis d’un discours à thèmes variés s’inspirant de la Bible donné par un ancien⁵⁸ (les grandes lignes du discours lui sont fournies dans un plan établi par l’Organisation). Le rassemblement se poursuit par une période d’étude concernant un article choisi par l’Organisation – le même partout à travers le monde – et publié dans *La Tour de Garde (édition d’étude)*. La réunion se conclut par une chanson/cantique et une prière. La rencontre de la semaine est appelée « Vie et ministère » et est divisée en trois parties. La première partie (appelée « Joyaux de la parole de Dieu ») consiste en une séance d’étude et de lecture biblique. La deuxième partie (appelée « Applique-toi au ministère ») consiste en des exercices et formations portant sur la façon de parler de la Bible et de faire de la prédication. Cette partie sert principalement à aider les Témoins dans leur porte-à-porte et leur étude biblique avec des non-Témoins. La troisième partie (appelées « Vie chrétienne ») se concentre sur l’application des principes bibliques au quotidien, avec une discussion sur les enseignements des Saintes Écritures et une période de lecture dédiée à un livre publié par la Watch Tower [...], par exemple *Jésus : le chemin, la vérité, la vie* (2019). La réunion de la semaine est aussi ouverte et fermée par une chanson/cantique et une prière. De plus, il arrive quelquefois que des Témoins se rassemblent de façon informelle dans leur domicile personnel pour des séances d’étude biblique, souvent dans le but d’enseigner à une nouvelle personne (Rosa, 2015 : 15). Les séances d’étude biblique en famille sont aussi encouragées (appelées « *family worship* »), comme l’étude

⁵⁵ Les Témoins appellent « Salle du Royaume » leur principal lieu de réunions et de culte. Le nom a été choisi pour attirer l’attention sur l’enseignement le plus important de l’Organisation : l’imminence du règne du Christ sur la terre comme au ciel (Chryssides. 2016 : 204).

⁵⁶ La congrégation comprend un nombre de membres assez stable, un territoire donné et en principe une Salle du Royaume (quoique deux congrégations ou plus peuvent se partager la même Salle du Royaume) – (Rosa, 2015 : 2). La congrégation est de préférence composée d’un nombre assez restreint de membres, allant d’une trentaine de personnes pour les plus petites à une centaine d’individus pour les plus grandes (Rosa, 2015 : 2). Elles dépassent rarement deux cents individus puisque l’Organisation préfère que les congrégations restent à échelle humaine (Stark et Iannaccone, 1997 : 146). Or, depuis 2020, plusieurs congrégations ont été fusionnées et certaines peuvent maintenant comporter plusieurs centaines de membres (Communication personnelle, Elizabeth, 48 ans, 19 avril 2021).

⁵⁷ Les Témoins de Jéhovah ont un répertoire assez varié de chansons/cantiques « [...] qui expriment [leur] gratitude envers Jéhovah et [leur] héritage spirituel. » (Watch Tower [...], « Chansons »). Ils chantent ces chansons avant et après la plupart de leurs activités officielles (comme les réunions et les assemblées).

⁵⁸ Sur les « anciens », voir la section « Organisation, structure hiérarchique et mode de gouvernance ».

individuelle de la Bible (Watch Tower [...], 2020d : 19). Également, la prière tient une place très importante pour les Témoins de Jéhovah (Entrevue, Frank, 42 ans, 1^{er} septembre 2020). Ces derniers doivent en effet prier Jéhovah – via Jésus – fréquemment, sans restriction de sujet, et leurs prières doivent venir du cœur. Ainsi les Témoins n’ont pas de prières toutes faites qu’ils doivent répéter comme le Notre Père; leurs prières doivent être personnalisées (Watch Tower [...], 2015c : 178-181). Une informatrice me soulignant d’ailleurs qu’elle ne pouvait pas imaginer sa vie sans la possibilité de parler à quelqu’un – Jéhovah – qui l’écoute et qui veut l’aider (Entrevue, Emma, 22 ans, 25 novembre 2020). Enfin, un fait intéressant que j’ai remarqué durant les réunions zoom auxquelles j’ai assisté est que les Témoins anishinabeg ont tendance à s’absenter momentanément beaucoup plus souvent que les allochtones. De plus, les Témoins anishinabeg – surtout les plus âgés – commentent significativement moins les sujets abordés que les Témoins allochtones⁵⁹.

Les Témoins de Jéhovah participent aussi à de nombreuses assemblées annuellement : une assemblée régionale de trois jours et deux assemblées de circonscriptions d’un jour (Watch Tower [...], 2014). Les assemblées de circonscriptions ont lieu – si possible – dans des Salles d’Assemblées, considérablement plus grandes que les Salles du Royaume. Par exemple, la congrégation de Maniwaki utilise généralement la Salle d’Assemblées d’Aylmer à Gatineau (Communication personnelle, Benjamin, 69 ans, 21 octobre 2020). Les assemblées regroupent plusieurs congrégations locales (organisées en circonscription⁶⁰) et accueillent généralement quelques baptêmes (voir *infra* sur les baptêmes) – (Chryssides, 2016 : 207). Ces assemblées ont souvent un thème et le programme est assez varié. On retrouve fréquemment les mêmes pratiques que dans les rassemblements du dimanche – chants, prières, discours biblique – en plus d’activités spéciales comme le lancement de publications de la Watch Tower [...], des productions théâtrales ou cinématographiques liées aux histoires bibliques ou bien des démonstrations jouées concernant les activités de prédication. Les assemblées régionales, elles, sont de grands

⁵⁹ Ces deux particularités des Témoins anishinabeg sont sans doute liées à l’étiquette algonquienne. En effet, ces derniers ne trouvent pas nécessaire d’être présents en permanence pour assister à une réunion/rituel – ils peuvent aller et venir sans que cela soit perçu comme impoli – et ils n’ont pas l’habitude de parler de sujets qu’ils ne maîtrisent pas complètement; de choses dont ils ne sont pas absolument certains (Darnell, 1979; Brant, 1990).

⁶⁰ Sur l’organisation des Témoins de Jéhovah, voir la section « Organisation, structure hiérarchique et mode de gouvernance ».

rassemblements regroupant plusieurs circonscriptions (organisées en régions), prenant place sur plusieurs jours et se tenant dans de grands espaces loués comme des stades ou des centres de conférences. Par exemple, les membres de la congrégation de Maniwaki ont déjà assisté à des assemblées au Centre Canadian Tire à Kanata en Ontario (Communication personnelle, Benjamin, 69 ans, 21 octobre 2020). Les assemblées régionales, bien que plus longues, sont en grande partie similaires aux plus petites assemblées de circonscriptions, mais avec plus de contenu et incluant généralement un plus grand nombre de baptêmes. Les assemblées régionales et assemblées de circonscription servent surtout à renforcer la cohésion des Témoins provenant de diverses régions – pour que ces derniers deviennent « une grande famille » unie dans la foi et le culte (Rosa, 2015 : 27-30) –, à renforcer la foi des individus qui y participent et à suggérer différentes façons de gérer les situations liées aux activités de prédication (Chryssides, 2016 : 210).

Néanmoins, le rassemblement/rituel le plus important pour les Témoins de Jéhovah – et leur seule fête chrétienne – demeure le Mémorial du sacrifice de Jésus, aussi appelé le Repas du Seigneur (Watch Tower [...], « Pourquoi les Témoins de Jéhovah célèbrent-ils le Repas du Seigneur différemment des autres religions ? »). Le Mémorial du sacrifice de Jésus pourrait être comparé à l'Eucharistie (la communion) des autres dénominations chrétiennes, bien que les Témoins ne considèrent pas le Mémorial comme étant un sacrement⁶¹ (Chryssides, 2016 : 217). Le Repas du Seigneur a pour but de commémorer le sacrifice du Christ qui a donné sa vie humaine parfaite en échange des péchés de l'humanité, que les Témoins appellent « la rançon » (Watch Tower [...], 2015c : 54). Le Mémorial a lieu une seule fois par année, dans la Salle du Royaume des congrégations locales et simultanément dans un lieu pouvant accueillir plusieurs personnes comme un stade. La date et l'heure du rassemblement sont fixées par l'Organisation et les congrégations locales à l'aide de calculs basés sur le calendrier lunaire (selon des instructions tirées de la Bible). Le but étant de tenir le Mémorial le même jour que le dernier repas de Jésus (La Cène) soit le 14 nisan. Ainsi, chaque année, la date du Repas du Seigneur varie, mais ce dernier a toujours lieu après le coucher du soleil – comme le dernier souper du Christ (Chryssides, 2016 : 217). Le rituel débute avec une chanson/cantique, suivie d'une prière et de l'allocution d'un

⁶¹ Un sacrement est un rituel chrétien considéré comme sacré et qui produit un effet bénéfique sur la personne qui le reçoit (par la grâce de Dieu).

ancien, en anglais et en algonquin à Maniwaki (Notes de terrain, 27 mars 2021; Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 5 octobre 2020). Ensuite, l'on effectue une prière sur le pain et le vin avant de les distribuer. Pour les Témoins, le pain et le vin ne sont pas, en vertu de la transsubstantiation, le sang et le corps du Christ, mais des « emblèmes » purement symboliques (Penton, 2015 : 271-272). Également, le Mémorial est ouvert au public et les Témoins entament généralement une grande campagne de distribution d'invitations avant celui-ci. Stark et Iannaccone (1997 : 139-140) soulignaient d'ailleurs que l'assistance à cet événement était de beaucoup supérieure au nombre officiel de Témoins de Jéhovah, ce qui appuie l'idée que les chiffres officiels de l'Organisation sous-estiment le nombre réel de « sympathisants » (voir la note 32)⁶². Par exemple, à Maniwaki/Kitigan Zibi, pas moins de 80 personnes peuvent assister au Mémorial de la congrégation anglophone, tandis que cette dernière ne compte qu'environ 35 membres (appelés « prédicateurs ») – (Notes de terrain, 27 mars 2021; Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 5 octobre 2020).

En ce qui concerne les rites de passage des Témoins de Jéhovah, bien que peu nombreux, le baptême s'inscrit certainement comme le plus important. Ce dernier n'est pas perçu comme un sacrement ou comme une finalité : les congrégations locales comptent généralement quelques membres non baptisés – ou en voie de l'être – bien que pour porter le titre de frère/sœur (voir la note 37) le baptême soit requis, ou du moins, que la personne l'envisage prochainement (Penton, 2015 : 270-271). Malgré tout, devenir un prédicateur baptisé demeure un idéal explicite puisque les Témoins espèrent généralement que la participation active d'un individu à la vie de la congrégation se soldera par son baptême, sorte de confirmation de son engagement à se « vouer à Jéhovah » (Chryssides, 2016 : 211; Watch Tower [...], 2015c : 194). Le baptême se déroule en public, par immersion totale de la personne, généralement durant une assemblée régionale (Penton, 2015 : 271). Pendant la pandémie de COVID-19, ces derniers pouvaient avoir lieu dans des maisons privées. Pour pouvoir être baptisé, l'aspirant doit remplir plusieurs critères. Il doit d'abord étudier la Bible et connaître suffisamment les enseignements de Jéhovah pour répondre aux questions des anciens qui détermineront s'il est prêt pour le baptême. Également, le candidat doit mener une vie en accord avec les lois de Jéhovah (voir *infra* la section « Les normes chez les

⁶² Ainsi, en 2020, le nombre total de participants au Mémorial a excédé les 17 millions de personnes tandis que le nombre officiel de Témoins de Jéhovah était d'environ 8 millions la même année.

Témoins de Jéhovah »). Ensuite, il doit participer activement aux rencontres hebdomadaires de sa congrégation et être un prédicateur actif (Chryssides, 2016 : 212; Watch Tower [...], 2015c : 188)⁶³. Le plus important reste néanmoins la « prière de dévouement » qui sert à montrer à Jéhovah que le candidat veut bel et bien lui donner sa vie (Entrevue, Emma, 22 ans, 25 novembre 2020). Le baptême figure surtout comme une démonstration de l'engagement d'un individu envers Jéhovah et l'Organisation (Penton, 2015 : 271). Toutefois, il n'accorde pas automatiquement le salut et la vie éternelle au Paradis terrestre (Watch Tower [...], 2015c : 194). En ce sens, il n'est pas un sacrement : il ne produit pas un effet bénéfique transcendant sur la personne qui le reçoit.

Le baptême n'est pas le seul rite de passage pour les Témoins de Jéhovah. On peut aussi citer le mariage et les cérémonies funéraires. Les Témoins se marient civilement avant de faire reconnaître, s'ils le souhaitent – par un discours biblique sur le mariage –, leurs unions dans leur Salle du Royaume ou ailleurs (Chryssides, 2016 : 216). Ses derniers préfèrent également se marier avec d'autres Témoins en raison de leur interprétation des enseignements bibliques (Watch Tower [...], « Relations amoureuses : les Témoins de Jéhovah suivent-ils des règles ? »)⁶⁴. La réception après le mariage se déroule souvent dans une salle de réception choisie par les mariés. Elle comporte beaucoup d'éléments similaires aux rassemblements hebdomadaires (Chryssides, 2016 : 216). En ce qui concerne les funérailles, ces dernières sont ouvertes au public et ont généralement lieu dans la Salle du Royaume du défunt, bien qu'elles puissent aussi avoir lieu ailleurs, comme dans un salon funéraire. Elles sont souvent simples et rapides : un discours est prononcé par un ancien choisi par la famille du défunt. Le discours est souvent inspiré des enseignements de la Bible sur la mort et la résurrection (Watch Tower [...], « Quel est le point de vue des Témoins de Jéhovah sur les funérailles ? »). Selon Chryssides (2016 : 217), les Témoins ne donnent habituellement pas d'éloge funèbre du défunt, puisque toute forme de gloire doit être

⁶³ Les enfants en bas âge ne sont pas baptisés avant d'avoir rempli ces critères (Chryssides, 2016 : 212).

⁶⁴ « La femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit. Si son mari meurt, elle est libre d'épouser qui elle veut, mais un chrétien seulement » (TOB, 1 Corinthien : 7 : 39). « Les Témoins de Jéhovah comprennent que ce commandement ne parle pas simplement d'une personne qui respecte leurs croyances, mais d'un Témoin baptisé, qui a les mêmes croyances et les applique dans sa vie » (Watch Tower [...], « Relations amoureuses : les Témoins de Jéhovah suivent-ils des règles ? »).

réservée à Jéhovah. Néanmoins, aux funérailles auxquelles j'ai assisté (Notes de terrain, 13 septembre 2020), l'ancien qui les présidait a tout de même résumé la vie de la personne, ainsi que ses qualités et ses réalisations. Également, les Témoins ont tendance à ne pas montrer de douleur excessive puisqu'ils croient que la personne décédée sera ressuscitée par Jéhovah après l'Armageddon; que la séparation des morts et des vivants est ainsi temporaire. La crémation ou l'enterrement du défunt reste à la discrétion de la famille (Chryssides, 2016 : 217). Enfin, les Témoins anishinabeg se font généralement enterrer au cimetière de Kitigan Zibi. Contrairement aux autres Anishinabeg et aux Algonquins en général (Bousquet, 2016 : 272-273), les Témoins anishinabeg ne placent pas d'objets dans la tombe du défunt puisqu'il ne croit pas que l'âme voyage/demeure après la mort (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 6 décembre 2020).

Activités de prédication (porte-à-porte)

On ne retrouve habituellement pas dans les études portant sur des groupes religieux de descriptions extensives des différences entre la religion étudiée et le christianisme (comme nous faisons ici). Or, comme le mentionne Chryssides (2016 : 6), les Témoins de Jéhovah ont eux-mêmes l'habitude de se distinguer des autres dénominations chrétiennes pour souligner qu'ils sont dans la Vérité ; c'est-à-dire en accord avec la Bible, contrairement à la « fausse religion ». Cet aspect de l'Organisation – la croyance institutionnalisée d'être la seule vraie religion (Watch Tower, « Les Témoins de Jéhovah croient-ils pratiquer la seule vraie religion ? ») – est importante puisqu'elle contribue à justifier, comme nous le verrons, les activités de prédication des Témoins (Beckford, 1978 : 252-253). En effet, l'activité religieuse la plus importante pour les Témoins de Jéhovah demeure la prédication; «un devoir sacré » (Penton, 2015 : 287; Placid, 2008 : 28; Genest, 2016 : 139; Beckford, 1978 : 253; Watch Tower [...], 2015b). Ces derniers doivent en effet passer un nombre considérable d'heures (selon leurs capacités) à faire du porte-à-porte et à distribuer des brochures de la Watch Tower [...] dans des endroits publics⁶⁵ (Stark et Iannaccone, 1997 : 139-140).

⁶⁵ Les Témoins de Jéhovah font du porte-à-porte dans toutes les villes où ils résident. Néanmoins, dans une métropole comme Montréal, ils auront tendance à concentrer leur effort dans différents kiosques mobiles d'information répartis à plusieurs endroits dans la ville, le plus souvent dans les métros. Ce phénomène s'explique facilement : le nombre de logis à visiter étant très élevé, les kiosques d'information permettent de rejoindre plus de gens.

Certains membres d'une congrégation locale se voient assigner un territoire à parcourir pour qu'ils y rencontrent les résidents afin de leur transmettre la Parole de Jéhovah et leur distribuer de la documentation (Rosa, 2015 : 2). D'autres membres n'ont pas de territoire défini, mais peuvent se joindre à ceux qui en ont un pour leur prédication. Le porte-à-porte se fait généralement en petit groupe de deux ou plusieurs personnes. De plus, les Témoins peuvent être aidés par des anges⁶⁶ dans leurs activités de prédication (Watch Tower [...], 2015c : 210, note 8), même s'ils ne peuvent pas percevoir la présence de ces anges (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020).

Dans une séance normale de porte-à-porte, si la personne est accueillante et ouverte à échanger :

« [le] Témoin discute[ra] d'un problème local ou international avec celle-ci et peut lui offrir de lire un texte sur lequel méditer. Il en profite aussi pour soumettre à sa réflexion un ou deux passages bibliques. Si la personne se montre intéressée, le Témoin prend des dispositions afin de revenir et de poursuivre la discussion. Une étude biblique gratuite pourra aussi être offerte [à la personne]» (*Ibid.* : 17).

Le but étant de servir et de faire connaître Jéhovah, d'attirer éventuellement les gens aux activités de la congrégation, et ultimement – idéalement – de les mener jusqu'au baptême. Notons également que les Témoins de Jéhovah peuvent profiter de chaque occasion et de chaque conversation pour propager la parole de Jéhovah, ce qu'ils appellent du témoignage informel (Entrevue, Emma, 22 ans, 25 novembre 2020). Ces derniers croient en effet que chaque personne devrait pouvoir entendre parler de Jéhovah et ainsi avoir la chance de devenir Témoin de Jéhovah et de survivre à l'Armageddon (Chryssides, 2016 : 20 ; Watch Tower [...], 2020a).

Si tous les Témoins doivent prendre part aux activités de prédication, ils ne le font pas tous au même niveau. Le Témoin « normal », le proclamateur, doit minimalement faire une heure de prédication par mois, mais généralement le nombre d'heures accomplies est plus élevé : 17

⁶⁶ « *Jehovah created the angels long before he created the earth. They were created to live in heaven. There are more than a hundred million angels. They have names and different personalities, and loyal angels humbly refuse to be worshipped by humans. They have different ranks and are assigned a variety of work. Some of this work includes serving before Jehovah's throne, delivering his messages, protecting and guiding his servants on earth, carrying out his judgments, and supporting the preaching work. In the future, they will fight alongside Jesus in the war of Armageddon* » (Watch Tower [...], 2015c : 210 note 8).

heures en moyenne pour les États-Unis (Stark et Iannaccone, 1997 : 137) et 12 heures en moyenne pour le Canada (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 3 septembre 2020). L'insuccès à remplir le nombre minimal d'heures implique une rencontre avec les anciens de la congrégation locale pour que le Témoin explique cette situation. Un échec répété, sans facteurs justificatifs, peut mener le Témoin à être considéré comme inactif, donc ne faisant plus officiellement partie de l'Organisation. Outre les proclamateurs, l'on retrouve également des « pionniers auxiliaires » et des « pionniers permanents ». Ces derniers accomplissent respectivement de 30 à 50 heures et 70 heures de prédication par mois (Rosa, 2015 : 15). Les Témoins de Jéhovah comptent aussi des missionnaires à plein temps ayant une formation dans le domaine. Les missionnaires ont souvent comme tâche d'ouvrir la voie dans les endroits isolés et dans les pays ne comptant pas de Témoins de Jéhovah (Watch Tower [...], 1978 : 127-128; Wilson, 1977 : 105-106).

Les proclamateurs doivent également remplir un rapport d'activité relatant les heures mensuelles consacrées à la prédication ainsi que la quantité de documents distribués et le nombre de fois qu'ils ont visité une personne réceptive. Ces informations sont ensuite retranscrites sur la fiche « Activité du proclamateur » (nominative) et conservées dans un dossier. Ces chiffres sont enfin envoyés au Collège central (Rosa, 2015 : 16).

Comme vu plus haut, une des principales raisons qui justifient les activités de prédication des Témoins de Jéhovah est leur croyance institutionnalisée d'être la seule vraie religion (Chryssides 2016 : 6). Les Témoins prêchent donc pour rendre gloire à Dieu, mais aussi pour faire connaître sa souveraineté et son vrai nom – Jéhovah – et toute la doctrine qui découle de leur interprétation littérale de la Bible. Christ ayant ordonné à ses fidèles : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples [...] leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit » (TOB, Matthieu : 28 : 19-20), il est donc normal pour les Témoins de suivre ce commandement, surtout dans le but de remplacer les erreurs de la « fausse religion » (Penton, 2015 : 287-288).

Organisation, structure hiérarchique et mode de gouvernance

Nombreux ont été les auteurs à qualifier l'Organisation des Témoins de Jéhovah de « théocratique » (Beckford, 1978 : 252; Genest, 2016 : 52; Barbey, 2003 : 109). En effet, comme l'écrivait Beckford (1975) concernant l'autorité des dirigeants de l'Organisation : « *the major*

premise [is] that since Jesus Christ was actually working at the head of the Society through the medium of its earthly leaders, it would therefore be blasphemous to disagree with their directives » (38). S'il est vrai que les Témoins ont une structure de gouvernance hautement hiérarchisée et centralisée (Knox, 2011 : 163), il demeure – comme nous le verrons – que les membres ont une certaine autonomie au niveau local et qu'ils « [...] *perceive themselves as participants in the system of authority* » (Stark et Iannaccone, 1997 : 146).

On retrouve au sommet de la hiérarchie le « Collège central » qui est l'organe dirigeant de l'Organisation. Ce dernier tient son autorité du fait que ses membres sont sous la direction du Christ et directement désignés par le Saint-Esprit⁶⁷ (Watch Tower [...], 2020b). Le Collège central est composé d'un petit groupe d'hommes âgés (Genest, 2016 : 52-53). S'il faut d'ailleurs obligatoirement être un homme pour en faire partie, les critères de sélection de ces derniers demeurent néanmoins assez nébuleux (Watch Tower [...], « Qu'est-ce que le Collège central des Témoins de Jéhovah ? »). Le Collège central constitue et dirige – avec des « assistants » – six comités : le « Comité pour le personnel », le « Comité des coordinateurs », le « Comité pour le service », le « Comité pour l'enseignement », le « Comité de rédaction » et le « Comité des coordonnateurs ». Ensemble, ces comités supervisent tous les aspects de l'Organisation, ainsi que sur sa doctrine et la littérature publiée par la Watch Tower [...] (Knox, 2011 : 163). Le Collège est basé à Warwick dans l'État de New York.

À l'opposé de la hiérarchie, on retrouve les congrégations locales regroupées en circonscription, sous la supervision de la filiale nationale. Chaque congrégation compte un certain nombre d'« anciens » et d'« assistants ministériels ». Les anciens – également désignés par le Saint-Esprit (Watch Tower [...], 2020c) – ont comme rôle d'animer la vie spirituelle de la communauté, d'enseigner la Bible, de soutenir les membres et de gérer le fonctionnement général de la congrégation. Les anciens sont souvent – comme le nom l'indique – depuis un certain temps dans la congrégation, bien que l'âge ne soit pas un vrai critère, contrairement au genre puisque seuls

⁶⁷ Comme c'est le cas avec les anciens (voir *infra*), le Saint-Esprit participe aussi à la prise de décision du Collège central : « *Elders will recognize that Christ, by means of the holy spirit, can direct the mind of any elder on the body of elders to provide the Bible principle needed to cope with any situation or make any important decision* » (Watch Tower [...], 2020c). Ou encore : « [...] *God's holy spirit will be present, and it will guide them to reach decisions that strengthen the congregation* » (*Ibid.*).

les hommes peuvent devenir anciens⁶⁸ (ou assistant ministériel). Les anciens forment le « collège des anciens » qui prend les décisions importantes de la congrégation. Les assistants ministériels, de leur côté, ont comme fonctions d'assister les anciens dans leurs tâches et de résoudre les problèmes techniques qui peuvent survenir dans les activités de la congrégation. Ils sont nommés par le collège des anciens. Les anciens et les assistants ministériels se basent dans leurs pratiques et leurs enseignements exclusivement sur la Bible, les instructions du Collège central et sur les nombreuses publications de la Watch Tower [...]. Enfin, chaque assemblée compte un « secrétaire » qui s'occupe des archives, des rapports de la communauté et de la correspondance avec les dirigeants de l'Organisation.

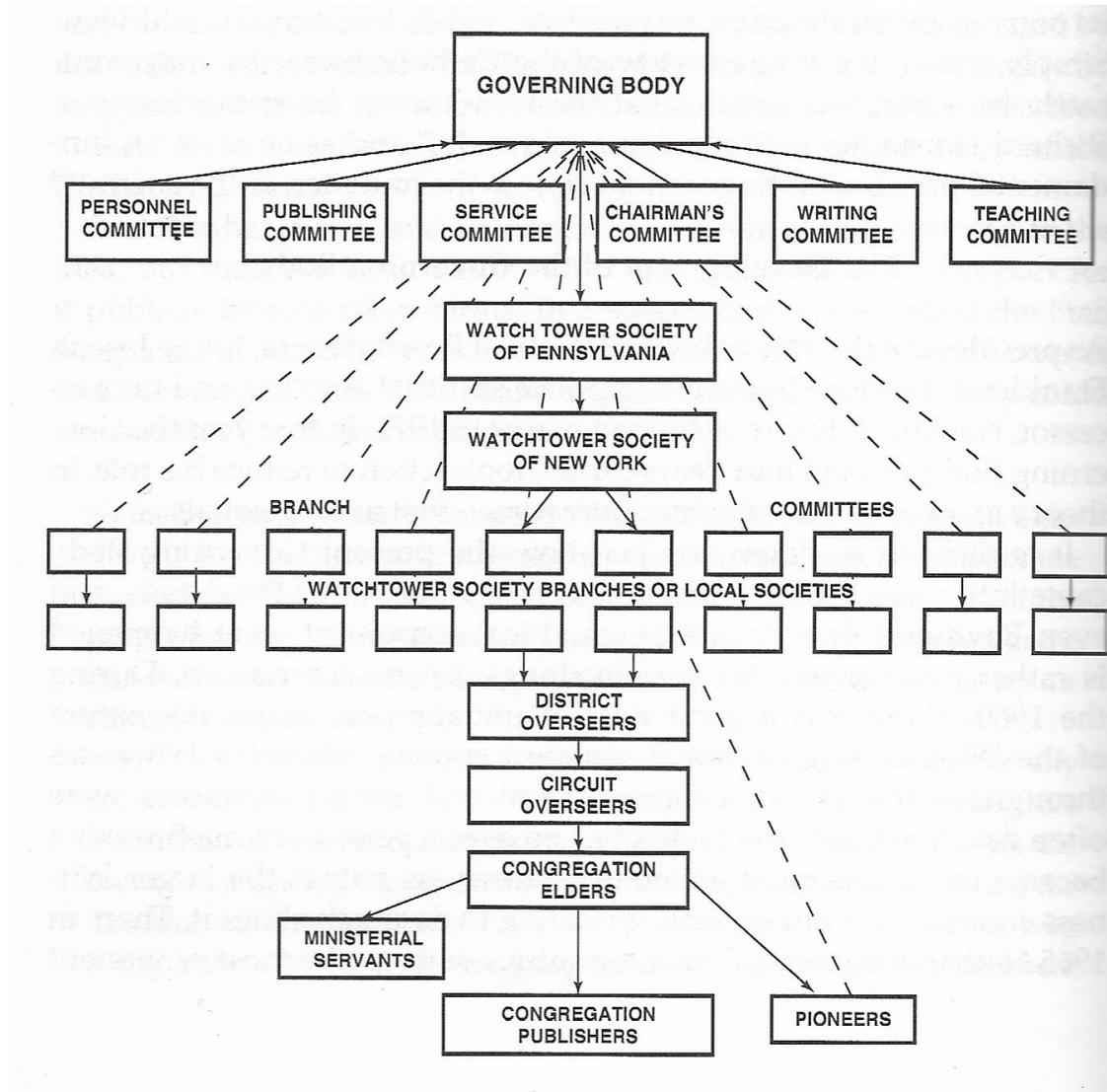
Chaque circonscription – une vingtaine de congrégations – est périodiquement visitée par un « surveillant de circonscription » qui doit passer en revue les congrégations locales. Ce dernier doit remettre un rapport à la filiale nationale pour chaque congrégation, concernant, par exemple, l'assistance hebdomadaire aux réunions et rassemblements et les activités de prédication des membres de la communauté. Également, un représentant de la filiale nationale rencontre les congrégations durant les assemblées de circonscriptions. Il prononce souvent un discours devant les participants et les encourage dans leurs activités de prédication. Après chaque assemblée de circonscription, il transmet un rapport à la filiale nationale concernant ses observations et ses discussions avec les surveillants de circonscriptions. Les surveillants de circonscriptions sont nommés par la filiale nationale.

À mi-chemin dans la hiérarchie, on retrouve une filiale nationale – appelée « Béthel » (« maison de Dieu » en hébreu) – dans presque chaque pays où les Témoins ont des congrégations. Au Canada, cette dernière est située à Georgetown en Ontario. Le rôle de la filiale nationale est de s'assurer que les consignes et publications de l'Organisation soient distribuées aux congrégations locales et que ces dernières aient un territoire bien défini pour leurs activités de prédication. Elle occupe ainsi le rôle d'intermédiaire entre les congrégations/circonscriptions et le Collège central.

⁶⁸ La nomination d'un ancien doit cependant être approuvée par la filiale nationale (voir *infra*). Sur la situation des femmes dans l'organisation, voir Genest (2016).

C'est également la filiale nationale qui est responsable des missionnaires œuvrant dans le pays où elle est basée. Elle est donc le deuxième échelon d'autorité après le Collège central⁶⁹.

Figure 3 : Organigramme de l'organisation des Témoins de Jéhovah (source : Penton, 2015 : 293)



L'organisation des Témoins de Jéhovah est, en résumé, hautement hiérarchisée et centralisée (et assez compliquée – voir la Figure 4). Il n'empêche pourtant pas, selon Stark et Iannaccone (1997) que les Témoins perçoivent souvent qu'ils ont un impact sur les décisions prises par leur Organisation. En effet, selon ces auteurs, il est assez facile de devenir un ancien ou un assistant

⁶⁹ À noter que les informations retranscrites dans les trois paragraphes précédents proviennent de l'ethnographie de Julie Rosa (2015 : 1-8) et de discussions avec des informateurs.

ministériel puisque les congrégations locales sont petites et que le nombre de postes à occuper est relativement élevé (dépendamment du nombre de membres de la congrégation). Ainsi, de nombreux membres occupent, occuperont, ou ont déjà occupé un poste de direction dans leur congrégation. De plus, comme il n’y a pas de distinctions entre le clergé et les laïcs⁷⁰ et pas de « pasteurs » officiels, les réunions des Témoins ressemblent plus à des « séminaires » qu’à des services religieux chrétiens habituels; chaque membre participe de façon relativement similaire. Enfin, les activités de prédication obligatoire et les réunions hebdomadaires impliquent le développement d’une grande connaissance de la doctrine et de bonnes habiletés de communication chez chaque Témoin. Ces facteurs, additionnés aux liens étroits d’amitié au sein d’une congrégation, augmenteraient la responsabilisation des membres et favoriseraient leur sentiment de participer à la structure de gouvernance de l’Organisation (*Ibid.* : 146-147). De cette façon, la « théocratie » observée par les chercheurs n’impliquerait pas nécessairement l’absence d’agentivité (ou du moins, d’agentivité ressentie) chez les Témoins de Jéhovah. Parallèlement, plusieurs de mes informateurs m’ont affirmé qu’il y avait beaucoup de place dans l’organisation et sa doctrine pour prendre ses propres décisions, basées sur sa propre conscience. Comme me le mentionnait Martina (69 ans), les principes bibliques ne sont pas toujours « blancs ou noirs »; ils sont souvent interprétables (Communication personnelle, 26 novembre 2020).

Les normes chez les Témoins de Jéhovah

Comme le souligne Chryssides (2016 : 171), l’attitude des Témoins de Jéhovah envers les choses « temporelles » est plutôt ambivalente. Si ces derniers ne considèrent pas « faire partie du monde », ils ont néanmoins conscience d’être « dans le monde », ce qui implique ainsi une forme de détachement non ascétique. Par exemple, les Témoins ne prêtent allégeance à aucun gouvernement, ne votent pas, ne participent d’aucune façon à la vie politique de leur pays, ne saluent pas le drapeau, ne chantent pas l’hymne national⁷¹ et ne servent pas dans l’armée (Stark et Iannaccone, 1997 : 136). Ce qui ne les empêche pas de reconnaître l’autorité des États et d’y

⁷⁰ Les dirigeants comme les membres ont le même statut : à la fois laïc au quotidien et clerc lors des rassemblements et des activités de prédication (Stark et Iannaccone, 1997 : 146).

⁷¹ Comme les Témoins ne doivent allégeance qu’à Dieu, ces pratiques sont perçues comme des actes d’adoration prohibés par la Bible (Rosa, 2015 : 13).

obéir – généralement –, puisque les gouvernements terrestres ne peuvent exister qu’avec le consentement de Dieu (Chryssides. 2016 : 172). La principale raison expliquant les différentes restrictions politiques des Témoins réside dans la croyance en l’imminent retour du Christ : le monde étant actuellement dirigé par Satan, ce n’est pas aux hommes et aux femmes de changer les choses; Jéhovah s’en chargera bientôt lui-même (*Ibid.* : 171-172).

Entre-temps, l’idéal pour les Témoins demeure de mener une « bonne vie », c’est-à-dire de vivre en accord avec les Saintes Écritures et d’appliquer les lois de Jéhovah (*Ibid.* : 171). Dans une étude sur les Témoins de Jéhovah au Japon, Wilson (1977 : 102) insistait d’ailleurs sur l’importance et la quantité des normes de conduite pour ces derniers : « *Above all else, perhaps, the Witnesses offer a wide range of practical advice, couched in language of authority, on marital relations, moral issues, the raising of children, and other practical matters* ». Ces normes ne sont évidemment pas limitées aux Témoins japonais. En fait, la vie des Témoins est partout guidée par de nombreuses considérations : obéissance à Jéhovah, conformité aux standards de la Bible et respect des directives de l’Organisation (Chryssides, 2016 : 175) – avec évidemment la latitude évoquée dans la section précédente. Ces derniers sont en effet constamment soumis à une abondance d’informations provenant de la littérature de la Watch Tower [...] et des réunions hebdomadaires dans les Salles du Royaume concernant ce qu’ils doivent faire et ne pas faire (Penton, 2015 : 365). Par exemple, les Témoins doivent être bien habillés en tout temps⁷², mais rester modestes (Rosa, 2015 : 13), rester en santé, éviter de fumer, boire avec grande modération, éviter d’avoir des relations sexuelles hors mariage, éviter de participer à des jeux d’argent et de loteries et éviter d’avoir des liens avec n’importe quelles autres religions/spiritualités. De plus, comme vu plus haut, ils effectuent plusieurs heures de prédication par mois. Mais ces nombreuses restrictions ont des limites. Par exemple, rien ne leur interdit d’assister à des évènements sportifs, d’aller au cinéma et au théâtre, de regarder la télévision et de lire des livres autres que la Bible; même si en pratique, ces divertissements sont soigneusement choisis par les Témoins eux-mêmes – suivant les conseils de l’Organisation – et consommés avec modération (Stark et Iannaccone, 1997 : 145-146). Un autre exemple de norme qu’on peut citer ici – et qui aura aussi été grandement

⁷² Par exemple, au Canada, le port de la cravate est obligatoire dans les réunions des Témoins de Jéhovah. Néanmoins, dans la congrégation de Maniwaki, il n’est pas rare d’y voir un Anishinabe porter un bolo.

médiatisé – est celui de l'interdiction de consommer du sang, ce qui implique aussi les transfusions sanguines (Genest, 2016 : 49). L'interdiction se fonde encore une fois sur les Écritures : « Voilà pourquoi j'ai dit au fils d'Israël : "Nul d'entre vous ne doit consommer du sang et nul émigré installé parmi vous ne doit consommer du sang" » (TOB, Lévitique : 17 : 12). En bref, être Témoin de Jéhovah implique de nombreuses contraintes; contraintes qui seront toutefois amplement récompensées après l'Armageddon, quand ils vivront parfaitement au Paradis terrestre (Chryssides, 2016 : 194).

Socialisation (entre Témoins et entre Témoins et non-Témoins)

Dans un questionnaire distribué aux Témoins de Jéhovah japonais, Wilson (1977 : 116-117) remarqua que les thèmes de « substitut familial » et du « support de la communauté » revenaient tant dans les réponses à la question de l'attrait initial au mouvement qu'à la question de ses apports aux membres. Nous verrons ainsi dans cette section que si les Témoins forment, entre eux, une « grande famille internationale » (Rosa, 2015 : 27), leurs liens avec les non-Témoins sont beaucoup plus ténus.

Il est tentant de penser qu'il n'est pas si aisé pour une « famille » comportant pas moins de 8 millions de membres d'être réellement unie et soudée. En fait, même si c'est surtout au niveau des congrégations locales que ce sentiment s'exprime, ils n'empêchent que les Témoins visitant d'autres congrégations – dans d'autres pays – se trouvent toujours chaudement accueillis. Là, ils retrouvent la même doctrine, les mêmes publications – en d'autres langues évidemment – et les mêmes façons de faire que dans leur propre congrégation (*Ibid.* : 28). De fait, nombreux sont les Témoins qui ont l'impression de faire partie d'un « groupe d'amis unis », ou d'« une grande famille » (Genest, 2016 : 107). Barchas-Lichtenstein (2014 : 46) insistait d'ailleurs sur le fait que les membres de l'Organisation forment « *a globalized textual community* » puisque ces derniers lisent partout les mêmes publications de la Watch Tower [...] et les lisent de la même façon; c'est-à-dire au même moment et dans le même contexte⁷³. Dans les congrégations locales, le sentiment est généralement similaire : un fort lien d'amitié unit les membres et les liens

⁷³ « *So uniform is the Society's theology and content of meetings that, in principle, every Jehovah's Witness in the world will read the same literature during the same week in preparation for the same programme at their local Kingdom Hall* » (Holden, 2002 : 66).

communautaires sont très étroits. Comme un membre d'une congrégation montréalaise affirmait à Rosa (2015 : 30) :

« C'était extraordinaire ! Je suis arrivé ici et deux semaines plus tard j'étais invité à souper tous les samedis. Tu sais le monde s'intéressait à moi, j'ai discuté avec du monde, ils m'ont aidé même dans mes choix et tout. Donc, j'ai senti du soutien vraiment il y a beaucoup d'amour dans cette [congrégation] ».

Il semblerait même que le haut taux de désaffiliation, qu'on observe un peu partout chez les Témoins de Jéhovah (Stark et Iannaccone, 1997 : 144-145 et 147), n'ait pas comme effet de réduire les liens du groupe, mais au contraire, de les affermir : ceux qui restent ont tendance à rester longtemps et à être particulièrement engagés et dévoués, ce qui augmenterait l'intégration de la communauté.

À l'inverse, ce sentiment d'appartenance accentuerait la séparation entre les Témoins et les non-Témoins (Dott, 2009). Ainsi – et additionné au fait que le monde actuel est gouverné par Satan – rare sont les membres de l'organisation qui fréquentent intimement des non-membres (Rosa, 2015 : 25). S'ils peuvent les côtoyer au travail, dans la vie de tous les jours et pendant leurs activités de prédication, ils ne développeront que rarement de vraies relations, si ce n'est que dans le but de leur faire entendre la Vérité (Wilson, 1977 : 115). De nombreux Témoins ont donc dû rompre leurs relations avec d'anciens amis, puisque ces derniers pouvaient avoir une « mauvaise influence » et parce que ce type de relations – souvent appelé « mauvaise association » – est déconseillé par la Bible et l'Organisation – (Rosa, 2015 : 25-26). En ce qui concerne les liens entre les Témoins et leur famille – si celle-ci n'est pas elle-même majoritairement composée de membre de l'Organisation – l'exemple japonais (Wilson, 1977 : 115) et mes discussions avec des Témoins de Kitigan Zibi montrent à *contrario* que le fait de devenir Témoin n'implique pas nécessairement de dissension ou de ruptures avec les membres sa famille, bien que cela puisse évidemment parfois arriver.

Conclusion

Ce portrait général de l'Organisation des Témoins de Jéhovah aura montré plusieurs choses. Les plus importantes demeurent sans doute que ces derniers forment un groupe religieux strict et

discipliné, n'aimant pas particulièrement les compromis, fortement attaché aux écritures – à la fois aux textes bibliques et aux publications de la Watch Tower [...] – et croyant fermement au second retour du Christ et à l'importance de partager la Vérité . Nous verrons au chapitre 5 et 6 qu'elles sont les implications de ces caractéristiques de l'Organisation pour les Anishinabeg.

Également, plusieurs auteurs ont souligné que l'Organisation était passée, à partir des années 1970, d'un mouvement religieux très « cérébral » à un mouvement se concentrant plus sur des questions propres à la vie quotidienne que sur des problèmes théologiques (Wilson, 1977 : 102; Beckford, 1978 : 259; Chryssides, 2016 : 249). En effet, dans un contexte de modernité néolibérale croissante et de sécularisation, où il est de moins en moins commun d'être familier avec la Bible, les débats sur la Trinité sont beaucoup moins susceptibles de susciter l'intérêt (Chryssides, 2016 : 249). Comme me l'affirmait Naomi (49 ans), jusqu'aux années 1990, elle parlait beaucoup plus de théologie avec les gens lorsqu'elle faisait de la prédication. Or, elle ne se rappelle pas avoir eu de conversation sur la Trinité depuis au moins 15 ans. Elle remarque aujourd'hui que les gens sont plus intéressés par des questions personnelles portant sur la vie quotidienne (Entrevue, 16 septembre 2020). Ce constat, Wilson (1977) l'avait déjà fait pour le Japon des années 1970. De plus, selon ce dernier, la modernité néolibérale apporte son lot de changements et de problèmes auxquels les Témoins de Jéhovah peuvent, pour certaines personnes, apporter des réponses⁷⁴. Reste à savoir si les « réponses » fournies par les Témoins de Jéhovah répondent bel et bien aux « questions » que peuvent se poser les Anishinabeg.

⁷⁴ Sur les liens entre la modernité, ses laissés-pour-compte et les témoins de Jéhovah, voir aussi Holden (2002).

Chapitre 4 – Cadre théorique : La conversion en milieux autochtones

« Si les références à notre peuple, à la Divine Providence, à la Grâce de Dieu et à la Reine gardienne de la Foi abondent dans les discours politiques canadiens, du côté des autochtones tout aussi nombreuses sont les références au Créateur, aux figures religieuses préchrétiennes et aux anciens qui sont gardiens des récits fondateurs de leurs peuples » (Goulet, 2008 : 83).

En voulant illustrer les rapports entre discours politiques et cosmologie chez les Autochtones (comme pour les allochtones), Jean Guy A. Goulet offrait cette singulière citation, où l'on comprend presque que les Autochtones sont tous non chrétiens, en opposition aux « Canadiens » que l'on perçoit comme de fervents dévots. Évidemment, cette phrase avait principalement pour but d'éclairer la mythification du *discours* politique en opposition à la réalité de la *pratique* religieuse⁷⁵. Si l'on peut comprendre le désir de certains autochtones d'établir ainsi une « différence identitaire » – et par le fait même de légitimer les revendications territoriales et politiques (*Ibid.* : 89) – il n'empêche que cette vision occulte une grande diversité religieuse chez les Autochtones au Canada. C'est précisément ce que nous tenterons de faire dans ce chapitre, c'est-à-dire d'expliquer cette variabilité religieuse avec les concepts de processus de conversion, d'éthique et de tolérance religieuse chez les populations de langues algonquiennes au Québec. L'hypothèse explorée dans ce chapitre est donc que pour comprendre les succès ou insuccès des groupes ou pratiques religieuses chez les Premières Nations, il faut d'abord comprendre les mécanismes de conversion dans le cadre de l'éthique et de la (les) philosophie(s) autochtone(s).

Ainsi, pour comprendre ces mécanismes nous proposons d'élargir le bassin des groupes étudiés en incluant aux Algonquins les Attikameks, les Cris (Eeyou) et les Innus, bien que ce chapitre soit centré plus particulièrement sur les Algonquins. Cette ouverture permettra d'étendre le bassin des études prises en comptes tout en restant dans un cadre culturel relativement similaire. En effet, en plus d'appartenir à la même famille linguistique (algonquienne) ces groupes du

⁷⁵ Goulet revient sur l'opposition et la politisation des discours « traditionaliste » et « progressiste » (89-91). Sur le sujet, voir aussi : Gélinas, 2013.

subarctique québécois et ontarien, avant leur sédentarisation – à partir du XVIII^e pour les groupes du Sud-Ouest et aussi tard que la deuxième moitié du XX^e siècle pour les groupes du Nord-Est (Savard, 1975) – vivaient en « bande », c'est-à-dire en groupe de familles nucléaires apparentées ou non, occupant un territoire défini, mais flexible et exploitant les ressources fauniques et végétales selon un schème d'établissement saisonnier (Leacock, 1954; Henriksen, 2010; Mailhot, 1999; Tanner, 2014; Inksetter, 2017; Speck, 1931). Nous utiliserons également, pour tester nos hypothèses sur la conversion, des exemples provenant d'autres sociétés autochtones et d'une société africaine (voir la section « Exemples de conversions »).

Nous aborderons en premier lieu le concept de conversion avant d'exposer des exemples de conversions dans diverses sociétés, pour ensuite traiter de l'éthique(s) et de la (les) philosophie(s) autochtone(s). Enfin, nous aborderons le processus de conversion chez des groupes de langues algonquiennes (au catholicisme, pentecôtisme et la spiritualité panindienne) et nous concluons avec les limites du principe de tolérance religieuse.

La conversion

S'il est inutile de faire l'histoire complète du concept de conversion (sur le sujet voir : Rambo et Farhadian, 2014), il est tout de même nécessaire d'explicitier la position épistémologique prise ici. D'abord, insistons sur le fait que la conversion ne doit pas être perçue comme un passage linéaire, univoque et complet d'un système religieux à un autre, mais plutôt comme un processus fluide et dynamique, bref en perpétuel mouvement dans le temps. (Beaucage *et al.*, 2007). Ensuite, nous tenterons d'éviter le postulat moderne selon lequel la religion serait au fondement de l'identité des individus (Roberts, 2012 : 279; Robbins, 2007).

En fait, le terme même « conversion » ne s'applique pas à tous les types de mobilité religieuse comme le démontre l'exemple des spiritualistes montréalais qui ne perçoivent pas nécessairement de changement dans leur identité religieuse bien qu'ils adoptent des pratiques et des croyances assez éloignées du christianisme traditionnel d'où ils sont pour la plupart issus (Meintel, 2007). Ainsi, en préconisant l'approche subjective de Lewis R. Rambo et Charles E. Farhadian, pour lesquels la conversion constitue « ce qu'un groupe ou une personne dit sur la conversion » (2014 : 10, ma traduction), beaucoup de changements religieux ne seraient pas

conçues comme une conversion (puisque parfois le mot « conversion » n'est pas du tout employé). S'il est ainsi tentant de simplement abandonner le concept pour lui préférer un terme plus pratique comme « changement », « découverte » et « mouvement » (mobilité), nous continuerions à utiliser le terme ici, puisqu'il convient dans le cas des personnes étudiées (comme nous le verrons) et plus particulièrement dans le cas de la conversion au catholicisme et au pentecôtisme⁷⁶.

En ce qui concerne plus particulièrement la conversion chez les populations autochtones, Frédéric Laugrand, dans *Mourir et renaitre* (2002), aborde le sujet en profondeur. Bien que son livre traite des Inuit, son analyse du concept de conversion reste assez générale pour pouvoir l'appliquer aux populations de langue algonquiennes. Laugrand définit trois étymologies du concept de conversion sur lesquelles il classe les principales recherches basées sur cette thématique (2002 : 10-16). La première, plus ancienne, définit l'action de se « tourner vers Dieu » et du passage d'une croyance fautive à une croyance vraie. La deuxième acceptation insiste sur la transformation, la métamorphose, bref le *changement* apporté par le processus de conversion. La troisième, plus récente, insiste sur le caractère tactique, voire stratégique de la conversion (approche fonctionnaliste donc, que l'auteur semble privilégier). Enfin, Laugrand souligne l'essentielle prise en compte des trois approches pour définir le processus de conversion, de même que la difficulté d'utilisation des concepts et la nécessité de favoriser, en somme, une approche « descriptive » et ensuite « structurale » – dans son contexte culturel/religieux – de la conversion.

Ainsi, en variant légèrement sur les postulats de Laugrand et en y attachant la définition de Nathaniel Roberts (2012 : 278), la conversion sera comprise ici comme une question de *découverte*, avec l'idée que la religion est moins une affaire de « systèmes de croyances et de pratiques », mais plutôt un système de *savoirs*, et qu'elle constitue un système de vérité *vérifiable* – par l'expérience – pouvant *aider* concrètement les gens dans leur quotidien⁷⁷.

⁷⁶ Il ne convient toutefois pas à la spiritualité panindienne (voir *infra*).

⁷⁷ Ce qui n'empêche absolument pas les gens de « croire » ou d'avoir « la foi » – on pourrait soutenir que cela pourrait les aider à croire ou à avoir la foi (Mair, 2012) – ou bien ce qui peut sembler paradoxal, de « douter » (Crépeau, 1997; Pouillon, 1993).

Exemples de conversions

Avant de traiter de la conversion chez les populations de langues algonquiennes, il serait intéressant d'aborder le processus de conversion dans d'autres sociétés pour tester notre approche définie plus haut. Pour ce faire, nous utilisons des exemples provenant de deux autres sociétés autochtones : les Heiltsuks de Colombie-Britannique, les Tagishs du Yukon; et d'une société africaine : les Mossis du Burkina Fasso. Nous traiterons également de l'exemple du Cap-Vert – société coloniale – à des fins de comparaison. Les deux sociétés autochtones canadiennes furent choisies à des fins de comparaison dans des sociétés similaires. La société africaine parce que la religion d'« arrivée » (le pentecôtisme) est aussi présente dans les communautés autochtones québécoises. La même situation se retrouve dans notre exemple de comparaison (le Cap-Vert).

Les Heiltsuks (Bella Bella) sont une Première Nation de langue wakashane (comme les Kwakiutl) vivant au sud de la Colombie-Britannique. Ils ont été convertis rapidement – sur une vingtaine d'années – par des missionnaires méthodistes à la fin du XIX^e siècle. Michael Harkin (1993) décrit leur conversion comme ayant été favorisée par une période de stress et de problèmes (épidémies, baisse démographique, rivalité entre chefs, accusations de sorcellerie et alcoolisme) et par leur conception du « pouvoir » surnaturel (*power*) impliquant des agents extérieurs (comme des esprits), fournissant une logique culturelle où d'autres agents de pouvoir extérieur apportés par les missionnaires pouvaient être facilement intégrés (4-5). En somme, les éléments du christianisme apporté par les méthodistes ont été adoptés et adaptés – du moins au début – parce qu'ils étaient « [...] *in accordance with the needs and pragmatic interests of the Heiltsuks actors* » (*Ibid.* : 25).

Le terme Tagishs réfère à la population autochtone vivant aux alentours du Lac Tagish située au sud-ouest du Yukon et parlant des langues athabascanes ou le tlingit⁷⁸ (Patterson Sawin, 2000 : 43). Ces derniers – déjà convertis à l'anglicanisme – sont entrés en contact avec des missionnaires

⁷⁸ Les Tagish auraient en effet emprunté beaucoup à leur voisin côtier les Tlingits (dont la langue) avec lesquels ils commerçaient (Patterson Sawin, 2000 : 42-43).

bahaïstes⁷⁹ dans les années 1950. Il fallut attendre les années 1960 pour les premières conversions de Tagishs. Le mouvement semble en déclin depuis le milieu des années 1980. Aujourd'hui les Tagishs ayant adopté la foi bahaïste restent minoritaires face aux anglicans (*Ibid.* : 92-127). Selon Patterson Sawin, le processus de conversion de l'anglicanisme au bahaïsme s'explique par différents facteurs. D'abord, la conversion fut, pour la plupart de ses informateurs, favorisée par un rêve/vision pouvant être interprété comme un appel à la conversion. Ensuite, la plupart des personnes interrogées perçoivent une grande continuité entre leurs anciennes croyances et les nouvelles apportées par le bahaïsme. Enfin, selon l'auteure et outre le fait que la conversion pouvait aussi être perçue comme encourageant la revitalisation culturelle, c'est surtout le support – identitaire et dans des périodes difficiles – que le groupe pouvait offrir qui fut décisif dans le processus de conversion de la plupart des personnes interviewées (*Ibid.* : 173-175).

Les Mossis, de langue mooré, sont l'ethnie majoritaire du Burkina Faso. L'étude de Pierre Joseph Laurent (1998) se concentre sur leur conversion au pentecôtisme – à partir des religions coutumières, de l'islam ou d'allégeances chrétiennes – à travers, notamment, l'Église des Assemblées de Dieu. Cette dernière s'est établie au Burkina Faso dès 1921 et compterait, au moment de la recherche de Laurent, 400 000 membres sur une population totale de 9 millions d'habitants (*Ibid.* : 68). Toujours selon l'auteur, la conversion au pentecôtisme découlerait du désir de se protéger d'autrui (des sorciers par exemple) – avec l'aide, entre autres, de croyants-guérisseurs – et de se distancier de son groupe d'appartenance traditionnel dans un but de prospérité et de modernisation; le tout avec l'aide d'un Dieu fort et de la doctrine de la prospérité. Il souligne enfin que la « [...] conversion [...] vise la recherche de solution *hic et nunc* aux interrogations engendrées par de nouveaux bouleversements de la société » (*Ibid.* : 93-94).

Longtemps colonie portugaise – l'archipel cap-verdien était à l'origine inhabité – et ayant accédé à l'indépendance en 1975, la société cap-verdienne est majoritairement composée d'afro-

⁷⁹ Le bahaïsme tire ses origines dans l'islam syncrétique de son fondateur, le Persan Mīrẓā Ḥusayn-ʿAlī Nūrī ayant vécu au XIX^e siècle. Religion universaliste, l'enseignement de base est qu'il n'existe qu'un dieu et que toutes les religions du monde tirent leurs origines dans ce dernier. Le bahaïsme prône l'harmonie et la cultivation de la nature spirituelle de l'humanité et la préparation d'une civilisation globale se dirigeant vers le progrès perpétuel (Patterson Sawin, 2000 : 28).

descendants créoles de confession catholique (Laurent et Furtado, 2008, : 113-114). L'Église Universelle (pentecôtiste), d'origine brésilienne, s'est établie au Cap-Vert dans les années 1990 (*Ibid.* : 17). L'actuel leader, également d'origine brésilienne, s'est établi dans les Iles en 1999 après avoir participé à l'établissement de L'Église au Portugal (*Ibid.*). Laurent et Furtado expliquent les conversions au pentecôtisme comme une réponse apportée à la croissance des inégalités sociales suivant la modernisation rapide du pays. Ainsi, l'adhésion à l'Église Universelle serait perçue par les fidèles comme une revanche sur leur histoire personnelle, souvent malheureuse, par une revalorisation de leur image et par l'espoir d'accéder ainsi à une vie meilleure (*Ibid.* : 127). La doctrine selon laquelle les fidèles sont les responsables de leur destin les pousserait à entreprendre des changements personnels pour accéder au « bonheur » souvent synonyme d'accès à la consommation et au bien-être matériel (*Ibid.* : 128).

Les quatre exemples de conversion présentés ici, bien que venant de sociétés différentes et d'affiliation religieuse différente, montrent, il me semble, que la définition de la conversion de Nathaniel Roberts évoquée plus haut selon laquelle la conversion serait « moins l'adoption d'un système de croyances et de pratiques, mais de *savoirs*, et qu'elle constitue un système de vérité *vérifiable* pouvant *aider* concrètement les gens dans leur quotidien » s'applique *grosso modo* dans la plupart des situations. Dans ces exemples, nous constatons en effet que l'action de se convertir avait principalement pour but de régler certains problèmes – épidémies, sorcelleries, alcoolisme, etc.–, de s'assurer le support d'un groupe, de s'adapter à la modernité et d'accéder à une vie meilleure (on note également dans le cas du bahaïsme un désir d'affirmation identitaire qui pourrait également soutenir la définition de Roberts). On aurait pu multiplier les cas de conversion où cette analyse s'applique : que ce soit au pentecôtisme ou au néo-chamanisme⁸⁰ chez les Inuit du Nunavik et du Nunavut (Laugrand et Oosten, 2012; Laugrand et Oosten, 2008); au millénarisme d'Handsome Lake (*Long House*) chez les Iroquois (Rigal-Cellard, 1998); ou au pentecôtisme chez les Autochtones du Guerrero (Beaucage, 2004), il aura néanmoins fallu se limiter ici. En fait, la définition de Roberts pourrait également s'appliquer dans certains cas issus de sociétés occidentales. L'exemple des spiritualistes montréalais – même si à proprement parler

⁸⁰ Dans ce cas il n'y a pas de « conversion », mais l'adoption de nouvelles pratiques comme les cercles de guérison.

il n’y a pas de conversion – montre que des nouveaux savoirs, comme la clairvoyance, permet aux pratiquants d’améliorer durablement leur quotidien (Meintel, 2007 et 2011).

Éthique, philosophie et épistémologie autochtone⁸¹

Il est tout d’abord nécessaire de définir ce qu’on entend exactement par les concepts vagues d’« éthique, de philosophie et d’épistémologie autochtone ». D’abord, ce sont des concepts larges; on retrouve effectivement de grandes variations intergroupes. Nous ne pourrions ici que proposer une version générique comprenant les éléments que nous considérons les plus importants avec des données provenant principalement des Algonquins . Également, il y a la question du passage du temps et des changements. Le but n’est évidemment pas de réifier les populations autochtones. Il est donc nécessaire de garder en tête que l’éthique, la philosophie et l’épistémologie, comme toute composante culturelle, figure aussi comme des processus dynamiques les rendant changeantes et adaptables. Avec ces deux réalités exposées, nous pourrions définir plus adéquatement ce que nous entendons par « l’éthique, la philosophie et l’épistémologie autochtone ».

Le psychiatre Clare C. Brant décrivait en 1990 les « valeurs autochtones »⁸² qu’il avait pu observer chez les Iroquois, les Ojibwés et les Cris. Selon lui, ces valeurs sont : la non-interférence; la non-compétitivité; la retenue émotionnelle et le partage (Brant 1990 : 535-536). La « non-interférence » décrit le respect envers l’indépendance des autres et le *leadership* non coercitif des chefs comme des parents. La « non-compétitivité » décrit le principe de suppression des attitudes de rivalité en empêchant les situations embarrassantes pour les individus. La « retenue émotionnelle », de son côté, définit le processus de contrôle de soi et de stoïcisme dans l’expression de ses sentiments (ce que Regna Darnell (1979) appelait l’« étiquette interactionnelle »). Enfin « le

⁸¹ Il aurait sans doute fallu écrire *les* éthiques, *les* philosophies et *les* épistémologies autochtones. Mais puisque je propose une version générique provenant de différents groupes (Iroquois, Ojibwés, Cris, Innu, Dunne-za et surtout Algonquins), j’ai choisi le singulier.

⁸² Beaucoup d’aspects de ce que Brant appelait l’éthique, les « valeurs » et « règles de comportements » peuvent être critiqués (par exemple l’utilisation du concept de « démocratie » – voir *infra* – qui pourrait être considéré comme un collage d’une catégorie/idée occidentale inappropriée dans le cas des autochtones). Il demeure qu’il s’agit tout de même, selon moi, d’un bon point de départ.

partage » caractérise le principe de générosité et par le fait même d'égalité entre les membres du groupe et, selon Brant, de « démocratie ».

Le plus important reste – selon moi – ce qu'on pourrait appeler le « sens de l'individualité » (Bousquet 2012a : 397). Le sens de l'individualité n'est pas de l'« individualisme » dans le sens occidental du terme, mais une forme de dialectique entre l'idéal d'autonomie de l'individu et sa nécessaire collaboration avec les autres membres du groupe (Henrikson, 2010; Ridington, 1998). En fait, comme l'écrivait Marie-Pierre Bousquet : « [...] une personne démontrant un bon comportement, apte à se débrouiller toute seule en forêt, à se nourrir et à nourrir sa famille était un individu socialement accompli » (2009 : 59).

Également, ce sens de l'individualité est gardé par le principe fondamental de « non-ingérence » dans la vie des autres, c'est-à-dire de respect des choix et décisions d'autrui – nous y reviendrons en conclusion (Bousquet, 2012a : 397-398).

Un autre aspect important de l'éthique/philosophie/épistémologie autochtone qu'il convient d'aborder ici est le *pragmatisme* et l'*empirisme*. Ridington remarquait en 1998 dans *Knowledge, power, and the individual in subarctic hunting societies* la relation entre le savoir et le pouvoir et surtout que le vrai savoir dérivait de l'*expérience* (p.104). L'expérience se retrouve donc à la base de l'acquisition des connaissances et de leurs vérifications (l'épistémologie autochtone donc). C'est ainsi qu'interviennent les concepts de pragmatisme et d'empirisme définis par Bousquet (2013 : 94) :

« [...] Ce système de pensée [aniciabe] s'appuie sur une philosophie qu'on pourrait qualifier à la fois de pragmatique et d'empirique. Elle est pragmatique, car elle est tournée vers le réel : n'est vrai que ce qui a des conséquences réelles. On ne peut pas penser quelque chose sans penser à ses implications pratiques. En outre, ce qui est vrai se révèle par le biais de l'expérience. Il n'y a pas de vérité absolue : on apprend par vérification. Cette pensée est donc également empirique : l'expérience est à l'origine de toute idée valide. Il n'y a pas de vérité objective indépendante des acteurs, puisque le vrai est inséparable de l'intersubjectivité des sujets. »

C'est avec cette courte prémisse sur l'éthique, la philosophie et l'épistémologie autochtone que nous pourrions, je crois être mieux en mesure de cerner le processus de conversion chez les

populations de langue algonquiennes; au catholicisme, au pentecôtisme et à la spiritualité panindienne.

Le processus de conversion chez les populations de langues algonquiennes

Puisque l'on se convertit rarement à partir de rien, il faut d'abord aborder le système de croyances – ou cosmologie (Laugrand, 2013) – préchrétien des populations de langues algonquiennes qu Québec; c'est-à-dire le chamanisme. La question de l'actualité et de la pertinence du concept de « chamanisme » aura fait couler beaucoup d'encre (voir à titre d'exemple : Perrin, 1997; Sidky, 2008; Rydving, 2011). Pour certains, à l'image de la critique du totémiste de Lévi-Strauss (2009), il faudrait voir le chamanisme comme « [...] une unité artificielle, qui existe seulement dans la pensée de l'ethnologue, et à quoi rien de spécifique ne correspond au-dehors » (18), et ainsi « [...] l'éliminer du vocabulaire de l'ethnologue » (Rydving 2011 : 1-2). Pour d'autres, qui ne veulent pas aller aussi loin, les définitions trop contraignantes du terme seraient à proscrire (Lewis, 1977). Pour d'autres encore, c'est une nouvelle définition qu'il faudrait chercher pour ensuite s'y tenir (Perrin, 1997 : 90). Plus récemment, Philippe Descola (2005) laissait entrevoir que le chamanisme était la forme active de « l'ontologie animiste », c'est-à-dire qu'il fallait concevoir le chamanisme comme le système d'interaction avec les entités non-humaines, et que c'est l'animisme, qu'il fallait réactualiser. Dans la même lignée, Catherine Laflamme (2000) jugeait simplement plus commode de revenir à la définition de Mircea Eliade et de Ioan P, Couliano selon lesquelles : « Le chamanisme n'est pas, à proprement parler, une religion, mais un ensemble de méthodes extatiques et thérapeutiques, dont le but, est d'obtenir le contact avec l'univers parallèle, mais invisible des esprits et l'appui de ces derniers dans la gestion des affaires humaine ». (Eliade et Couliano, 1990; cité dans Laflamme, 2000 : 74).

S'il est inutile de trancher la question, nous devons quand même établir ce que nous entendrons ici par « chamanisme ». Ainsi, comment le définir ? L'exercice étant – pour les raisons évoquées plus haut – difficile, je me contenterai d'en faire une définition large et minimale. Du mot toungouse « šamán » (van Gennep, 1903 : 52), le chamanisme définit dans le langage anthropologique un « phénomène » sibérien, nord asiatique et américain. Le chamanisme renvoie

à la fois à une cosmologie et à un ensemble technique de moyens et de méthodes servant à entrer en contact avec le monde invisible; les esprits ou les personnes « autres qu’humaines » (Hallowell, 1960). Le chamane serait la personne qui, pour diverses raisons, occupe le rôle de l’intermédiaire bien que la plupart des gens puissent « chamaniser ». Sylvie Vincent (1973) soulignait par exemple que c’était le nombre et la qualité des techniques de communication employés avec les entités autres qu’humaines qui déterminaient le pouvoir du chamane (70). Les raisons pour entrer en contact avec ces entités sont multiples et on peut citer à titre d’exemple : l’obtention d’informations concernant les sources de nourriture, le chemin à suivre, la guérison des maladies, communiquer avec les ancêtres, etc. Que l’on considère le chamanisme comme une « religion », comme l’ethnologue russe Vladimir Basilov (cité par : Rydving, 2011) ou plutôt comme une simple technique de communication faisant partie d’un système de croyances plus vaste, comme Mircea Eliade⁸³ ou plus récemment Descola (2005) qui l’inscrivait dans « l’ontologie animiste » – comme vu plus haut –, il demeure « [...] qu’au sens large, le chamanisme concerne le bien-être de la société et de ses individus, l’harmonie sociale [entre les humains et les autres qu’humains]; la croissance et la reproduction de l’univers » (Jean Langdon et Santana de Rose, 2012 : 219, ma traduction). En ce qui concerne le chamanisme chez les populations de langue algonquienne⁸⁴, on pourrait y voir – suivant la distinction proposée par Roberte Hamayon (2013) – deux concepts centraux : celui d’esprit/d’âme et celui de force vitale/pouvoir diffus.

Le concept d’esprit/d’âme (*tcitcakoc* ou *chichagosh*⁸⁵) implique que les choses – animaux, plantes, vents, rivières, roches, etc.– ont ou peuvent avoir une âme (les roches n’ont pas toute une âme par exemple), et à ces titres, sont considérés comme des personnes autres qu’humaines; c’est-à-dire qu’ils ont une intentionnalité et qu’ils sont capables d’interagir avec d’autres entités. L’apparence des personnes humaines et autres qu’humaines ne compte pratiquement pas puisque certaines ont la capacité de métamorphose (Brightman, 2003; Ingold, 2000 : 92-95;

⁸³ Dans le livre controversé : *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase* (publié en 1951).

⁸⁴ À noter que je me base ici principalement sur les travaux de Peter Armitage (1992) de Frank G. Speck (1977) et de Denis Gagnon (2005, 2007) sur les Innus; et de Irving Hallowell (1960), Marie-Pierre Bousquet (2008a, 2008b, 2009, 2012a, 2012b, 2013, 2015, 2016), Leila Inksetter (2017) et Anny Morissette (2012) sur les Algonquins et d’Adrian Tanner (2014) chez les Cris. Il y a évidemment des différences dans la pratique entre les groupes, mais je crois que la philosophie – on pourrait dire l’« ontologie » – générale est assez similaire pour en faire une sorte d’« amalgame ».

⁸⁵ Les deux orthographes possibles de la traduction algonquienne du mot « âme » (McGregor, S.D. : 69).

Fausto, 2007; Viveiros de Castro, 2017 : 31-42). On retrouve également des êtres surhumains ayant la même caractéristique (posséder une âme) comme les Petits Humains, une classe de petites gens espiègles qui peuvent disparaître à la vue et qui vivent dans les bois; le *Windigo*, un monstre maléfisant et cannibale vivant lui aussi en forêt; ou *Pagak*, une entité squelettique volante dont le claquement des os annonce l'arrivée⁸⁶.

Le concept de force vitale/pouvoir diffus (*mando* ou *manido*⁸⁷) que possèdent les personnes humaines et autres qu'humaines pourrait être comparé – à des fins d'intelligibilité – aux notions de type *mana*⁸⁸ définies par Crépeau et Laugrand (2017) : « Très largement répandues, ces conceptions postulent l'existence d'une substance, fluide, force, pouvoir ou puissance qui circulerait entre les humains et les non-humains en quantité variable » (315). Le *mando* ou *manido*, que toute entité possède en différente quantité (Bouchard et Mailhot, 1973 : 52-53), permet d'*agir* sur les personnes, les personnes autres qu'humaines et les choses. Par exemple, le chamane serait simplement un individu qui, pour une raison ou une autre, serait le mieux en mesure de contrôler/posséder cette force vitale et de ce fait, de pouvoir agir sur le monde (bien que tout le monde puisse la contrôler ou en posséder et ainsi chamaniser – à différents degrés, comme dit précédemment)⁸⁹.

En bref, et comme l'écrit Anny Morissette (2012 : 276) :

« La religion des Amérindiens, à cette époque [celle de l'arrivée des missionnaires], est constituée d'un univers spirituel étroitement lié au territoire qu'ils parcourent ainsi qu'à leur mode de subsistance (la chasse, le piégeage, la pêche et la cueillette). La faune et la flore font partie du monde des esprits, du surnaturel, avec lequel ils doivent entretenir de bonnes relations afin de pouvoir subvenir à leurs besoins. »

⁸⁶ Ces exemples sont valables pour les Algonquins et proviennent de Bousquet, 2016 et de Clément, 2019.

⁸⁷ La version algonquine du concept (Bousquet, 2016 : 283). Notons cependant qu'il ne s'agit que d'une traduction possible du terme. Comme l'ont souligné Westman et Joly (2017), ce dernier est polysémique et sa signification dépend donc du contexte. Plus précisément : « *Manitow is often glossed as spirit, god, or mythical being, but also reflects more complex and culturally grounded ideas about power grounded in animist and shamanic ontologies* » (361).

⁸⁸ Marcel Mauss fait d'ailleurs fait lui-même le lien entre le *mana* des Polynésiens et le *manitu* des Ojibwés dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902).

⁸⁹ Peter Armitage (1992) affirmait que c'est par la chasse que les hommes acquièrent du *manitushium*, notion innue similaire au *mando* des Algonquins.

Du chamanisme au catholicisme

Nous pouvons maintenant nous poser la question du processus de conversion⁹⁰ du chamanisme au catholicisme. Il y a selon moi deux écueils à éviter : celui du « transformisme »⁹¹, une vision assez ancienne qui postule une acculturation totale au christianisme par « lavage de cerveau » (Roberts, 2012), et celui du *continuisme*, qui est un biais plus récent et souligné par Joel Robbins dans *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity* (2007). Le biais continuiste implique en effet une vision de continuité religieuse sous une conversion de façade au catholicisme, et serait propre à la plupart des études récentes sur la conversion au catholicisme. Ce dernier trouverait son origine dans une « inaptitude » des anthropologues à théoriser le changement et dans leur tendance à voir la religion comme le « cœur » des cultures traditionnelles « authentiques » (*Ibid.* : 9). Ainsi, selon Robbins, la *discontinuité* serait le point faible de l'anthropologie, poussant les chercheurs à percevoir la conversion au catholicisme comme étant uniquement « de façade ». Or selon lui, cette présomption serait à éviter et la conversion ne devrait pas apparaître au chercheur, par de vieux *a priori*, comme « non sincère ». D'autant plus que les concepts de « croyance » et de « croire » ne sont pas les plus faciles d'utilisation (sur le sujet voir : Pouillon, 1993; Hamayon, 2005. Pour une vision différente, voir Mair, 2012).

La conversion au catholicisme fut surtout le fait, chez les Algonquins, des missionnaires oblats de Marie Immaculée, à partir du XIX^e siècle (Morissette, 2012). S'il n'est pas nécessaire de décrire ici leurs méthodes, contentons-nous d'affirmer avec Deslandres (2005) – cette dernière faisait référence aux Jésuites du XVII^e siècle, mais nous croyons avec Morissette (2012 : 275) que ces propos s'appliquent également aux Oblats – qu'ils étaient des « incorruptibles de la foi » (109). Ou, plus particulièrement, qu'ils avaient une « spiritualité mariale⁹² très marquée, et [...] une mentalité aussi très militante [dans le volet missionnaire] » (Laperrière, 2001 : 178).

⁹⁰ Comme évoqué dans la section portant sur « La conversion », le passage du chamanisme au christianisme ne doit pas être perçu comme étant linéaire, univoque et complet, mais plutôt comme un processus fluide, dynamique et en perpétuel mouvement dans le temps (va-et-vient).

⁹¹ J'utilise le terme de « transformiste » uniquement en opposition au « continuisme » de Joel Robbins (voir *infra*).

⁹² Robinaud (2020 : 35-36) décrit la « spiritualité mariale » comme impliquant une dévotion envers Sainte-Anne, Saint-Joseph et le Sacré-Cœur, et à partir de 1854, une dévotion envers l'Immaculée Conception.

Leila Inksetter dans *Initiatives et adaptations algonquines au XIXe siècle* (2017 : 184-185) décrit quatre approches récentes sur le processus de conversion au catholicisme. Notons que ces quatre approches s'inscrivent en réponse à la vision acculturatrice (de changement radical) anciennement dominantes⁹³. Précisons enfin que l'ordre de présentation est chronologique et que la réalité sociale en 1979 (Tanner) n'était probablement pas la même qu'en 2005 (Gagnon).

La première approche stipule un dualisme religieux avec la continuité des croyances et pratiques chamaniques en forêt, et le catholicisme, lui, lié aux missions et à la sédentarité (cette approche est « représentée »⁹⁴ par Peter Armitage (1992), Adrian Tanner dans *Bringing Home Animals: Mistissini Hunters of Northern Quebec* (1979) ou Sylvie Vincent dans *La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire*, 1991).

La deuxième approche propose une acculturation complexe intégrant des éléments de continuité (elle est « représentée » par Roland Viau dans *L'autopsie d'un contact*, 1996).

La troisième approche décrit la conversion comme une acceptation superficielle dans laquelle les autochtones manifestent un intérêt apparent pour le prêtre pour profiter de certains bénéfices, comme des nourritures, des cadeaux, etc. (cette approche est « représentée » par Claude Gélinas dans *Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique*, 2003).

Enfin la quatrième approche propose un syncrétisme religieux ou un métissage dans lequel les autochtones intégreraient dans le culte chrétien des éléments de chamanisme réincorporés (cette approche est « représentée » par Denis Gagnon dans *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*, 2005).

⁹³ L'idée que les populations autochtones ne sont pas aussi « passives » et « disciplinées » qu'on le crût face à la colonisation (qu'ils peuvent la « subvertir de l'intérieur » – de Certeau, 1990 : 54) coexiste depuis les années 1980 – date de la publication de *L'invention du quotidien* par Michel de Certeau – avec la « *dark anthropology* » (Ortner, 2016) où l'accent est mis sur « [...] the suffering subject [...] living in pain, in poverty, or under conditions of violence or oppression [...] » (Robbins, 2013 : 448). On trouve des traces de l'idée de l'indocilité des populations coloniales depuis au moins 1969 (Monast), mais c'est surtout Homi Bhabha qui l'a popularisé dans *The location of culture* (1994).

⁹⁴ Je mets le mot « représenté » entre guillemets puisque les auteurs mentionnés n'auraient sans doute pas la même catégorisation – ou ne se sentiraient pas représentés – que celle d'Inksetter.

Il est également à noter que ces approches ne parlent pas nécessairement des mêmes groupes et qu'il est donc difficile de les comparer directement entre elles : il faut tenir compte des éléments contextuels et contingents. Le but n'étant pas ici de définir « la meilleure » et la « moins bonne ».

Inksetter propose quant à elle une nouvelle façon de concevoir la conversion au catholicisme pour les Algonquins. Cette dernière postule que les éléments du catholicisme apportés par les missionnaires étaient parfaitement compatibles avec certains aspects du système religieux algonquin. Elle cite à titre d'exemple la capacité de demander des faveurs, le pouvoir protecteur des objets/rituels et le pouvoir des prêtres (2017 : 255). C'est en effet ce qui ressort du récit du jésuite Paul Le Jeune et du chamane Carigonan : ce dernier invita le jésuite en espérant qu'il « utilise son expertise et ses relations avec les êtres puissants du panthéon chrétien pour le guérir » (cité par Anderson, 2007 : 26, ma traduction).

Également, selon Inksetter, le catholicisme aurait été adopté pour se préserver de possibles transgressions à l'ordre social algonquin : pour caricaturer on pourrait dire que les prêtres contrairement aux chamanes⁹⁵, étaient généralement bienveillants. De ce point de vue le catholicisme algonquin serait une forme nouvelle et originale. Cette approche a l'avantage d'éviter les deux biais évoqués plus haut – l'auteure affirme que « [...] les Algonquins ont bien compris que le catholicisme apportait des modifications à leur organisation sociale » (p.298) – en plus d'opter pour une « continuité transformative » (façon de concevoir les dynamiques religieuses prônée par : Crépeau et Bousquet, 2012 : 6.).

Enfin, Marie-Pierre Bousquet offrait déjà, en 2008, une interprétation relativement similaire à celle de Inksetter : « [...] *people converted because they thought that this would make them stronger, because they thought it would reduce the consumption of alcohol, and because, in the final analysis, they thought Catholicism would re-establish the social order* » (2008a : 67). Cette affirmation trouve encore une fois écho dans le récit de Paul Le Jeune qui raconte que la prière collective qu'il organisa en période de disette – et qui fonctionna – engendra une grande

⁹⁵ Hallowell avait déjà bien documenté l'« anxiété chronique » des Ojibwas et leur peur d'être victimes d'attaques de chamanes (Hallowell, 1955 : 250-290).

reconnaissance pour son Dieu chrétiens de la part des Montagnais (Innus) – (Anderson, 2007 : 27).

Toutefois, Bousquet insiste sur le pluralisme religieux des Algonquins : c'est-à-dire la possibilité de coexistence de différents systèmes religieux qui peuvent se contredire sans pour autant altérer leur fondement. Le tout s'inscrit dans un schème pragmatique et empirique « [...] ce n'est pas le contenu de la pratique qui est importante, ou sa forme, mais de savoir si les Innus ou les Anicinabek la jugent efficace » (2015 : 319). Cette façon de voir implique donc la possibilité des changements dans les savoirs/croyances/pratiques, tout en demeurant dans un cadre (on pourrait dire une ontologie) *animiste* relativement inchangé. De ce point de vue par exemple, le chamanisme serait en latence : il peut et pourrait être réactivé (on parle ainsi parfois de *renouveau du chamanisme*) puisqu'il ne pourrait pas complètement disparaître : ses fondements s'inscrivant dans la conception du monde des Algonquins⁹⁶.

Du catholicisme au pentecôtisme et à la spiritualité panindienne

Maintenant, en partant du principe que le processus ancien de conversion au catholicisme est relativement le même que celui de la conversion aux nouvelles religions (Bousquet, 2008a : 67), nous pouvons brièvement aborder deux exemples de processus de conversion. D'abord au pentecôtisme et ensuite à la spiritualité panindienne⁹⁷.

Le pentecôtisme est un mouvement évangélique protestant où la relation à Dieu se trouve sans intermédiaire (ou sans prêtre - évidemment il y a des pasteurs). De cette façon, il mise sur l'incorporation expérientielle de l'Esprit, c'est-à-dire une relation plus directe à Dieu par le biais de l'expérience. Le mouvement interdit les jeux de hasard, l'alcool, les drogues et les relations sexuelles hors mariage. Le pentecôtisme est arrivé dans plusieurs communautés algonquines à partir des années 1970, à une époque de prise de conscience des problèmes sociaux, ce qui peut

⁹⁶ Je me base principalement sur deux articles : *Une ontologie anicinabe (algonquine) : discussions autour de l'expérience du bizarre* (Bousquet 2013) et *Chamanisme et catégories conceptuelles : points de vue anicinabek (Algonquins)* – (Bousquet 2015).

⁹⁷ À noter que ces deux mouvements sont relativement marginaux; la grande majorité des Algonquins se disent toujours catholiques (sur le sujet, voir Morissette, 2012), quoique l'allégeance déclarée ne représente pas nécessairement les croyances et pratiques réelles.

expliquer sa popularité, du moins à ses débuts – notons qu’il semble aujourd’hui en perte de vitesse (Bousquet, 2012b : 245-246 et Bousquet, 2013 : 89.).

La spiritualité panindienne⁹⁸, de son côté, est arrivée dans les communautés algonquines depuis la fin des années 1980 et elle s’incorpore graduellement. C’est un mouvement à la fois politique, religieux et environnementaliste de résistance à la colonisation et de revitalisation des anciennes traditions avec des rituels, des symboles et une idéologie standardisée. Comme le pentecôtisme, elle prône l’abstinence en matière de drogues et d’alcool. Également, c’est un mouvement millénariste annonçant un changement d’ère si les humains cessent de détruire la Terre-Mère – concept central dans la spiritualité panindienne (Bousquet, 2012b : 246). Elle est véhiculée par des « thérapeutes » ou « leaders spirituels ».

Qu’en est-il du processus de conversion à ces deux mouvements? Il faut d’abord souligner le clivage générationnel. Chez les Algonquins, on peut identifier quatre générations : celle des aînées ayant grandi en forêt (née avant 1945); celle du pensionnat qui comprend les anciens élèves du pensionnat nés à la fin des années 1940 jusqu’au milieu des années 1960; la génération post-pensionnat (fin 1960-1990); et les jeunes nés à partir des années 1990. Ces générations se démarquent évidemment par leur expérience de vie, mais aussi par la maîtrise de la langue et leur affiliation religieuse (Bousquet, 2015 : 317). Par exemple, les aînés considèrent le catholicisme comme étant traditionnel et ne voient pas d’un très bon œil le chamanisme, contrairement aux plus jeunes générations qui y témoignent un certain intérêt (Bousquet, 2012b : 251-252).

⁹⁸ À titre de rappel, la spiritualité panindienne ou spiritualité traditionnelle, (les adhérents se font appelés « traditionalistes »), est défini par Jérôme (2008 : 185) comme « [...] un ensemble de pratiques et de savoirs qui est, en premier lieu, inspiré autant par les échanges avec d’autres Nations que par une mémoire collective locale ancrée dans une perception « animiste » du Monde ; en deuxième lieu, reformulé selon les aspirations sociales, culturelles et identitaires de chaque communauté ou Nation ; ensuite, porté par la créativité d’individus, de familles ou de groupes pouvant avoir une interprétation différente de l’organisation, de la mise en valeur et de la transmission de ces pratiques et de ces savoirs ; et enfin [...] vécu à travers des expressions et des formes variables autant dans les communautés, sur le territoire que dans d’autres milieux de vie comme le milieu urbain. La loge à sudation, les cérémonies de la pipe ou de lever du soleil, les powwows, les rassemblements sur la base du concept de guérison ou les retraites spirituelles sont quelques exemples de cette spiritualité contemporaine souvent revisitée dans le cadre des problèmes sociaux vécus dans les communautés et de ce que l’on appelle communément les processus de guérison ».

Pour revenir au processus de conversion; pour le pentecôtisme, c'est surtout dans un but « prophylactique » (cesser la consommation d'alcool et de drogue) que les gens se convertissent. En ce qui concerne la spiritualité panindienne (plus proche du chamanisme et donc plus susceptible d'attirer les « jeunes » générations⁹⁹), son adhésion est plus fluide et va souvent de pair avec une affirmation identitaire et politique (sur le sujet voir par exemple : Jérôme, 2008 : 185-186). Quoique l'abstinence en matière de drogues et d'alcool puisse attirer certaines personnes comme dans le cas du pentecôtisme. Ainsi, on adhère à des pratiques et à une philosophie religieuse plus qu'on se convertit. Et même pour les gens qui se convertissent aux pentecôtismes – s'ils le font –, ils n'adhèrent généralement pas intégralement à la doctrine qui, par sa rigueur, les priverait souvent des réunions communautaires (Bousquet, 2012b : 256). En fait, on remarque beaucoup de « va-et-vient » entre les différentes religions/spiritualité : ce n'est pas la vérité d'un système religieux qui compte, mais ses pratiques et leur efficacité relative à chaque individu (*Ibid.* : 258).

Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912 : 304) Durkheim faisait l'adéquation entre la religion et les aspirations des gens; entre la religiosité et la satisfaction des *désirs*. Au fond, et comme mentionné à plusieurs reprises, c'est effectivement ce qui explique une bonne partie des processus de conversion : c'est-à-dire, simplement trouver un système religieux efficace qui convient à celui ou celle qui l'adopte, en apportant de nouveaux savoirs permettant une amélioration concrète du quotidien (Roberts, 2012).

Conclusion : les limites de la tolérance religieuse

Comme on l'a vu, l'éthique autochtone implique aussi la non-ingérence dans les affaires des autres. Évidemment, cette non-ingérence s'applique particulièrement en matière de religion : c'est-à-dire ne pas imposer de croyance et des pratiques et respecter celle des autres (Gélinas 2013). En effet, la « tolérance religieuse » (Bousquet, 2012b) est basée sur deux principes, celui de la primauté du bien commun face au bien-être individuel et celui de la perpétuation de l'identité amérindienne. Ce qui importe donc pour les Algonquins c'est que la religion des uns ne

⁹⁹ À partir de la génération post-pensionnat (1960-1990).

brime pas les pratiques des autres, dans un souci de respect des individualités et de préservation de la communauté (Polson et Spielmann, 1990).

Ainsi : « Si un système religieux menace une de ses valeurs, parce qu'il prône l'ingérence dans la vie d'autrui par exemple, ou qu'il contient une idéologie inégalitaire il ne sera pas toléré » (Bousquet, 2012b : 250). Ou encore : « Le respect et la tolérance sont également attendus à l'égard des appartenances religieuses, dans la mesure où chacun est libre d'adhérer au système de croyances de son choix et où, par conséquent, toute forme de fondamentalisme et de prosélytisme visant à imposer des convictions devient condamnable » (Gélinas, 2013).

De ce fait, la tolérance religieuse implique des limites. Si la présence de missionnaires de différentes congrégations – et le pluralisme religieux autochtone en général – est favorisé par la tolérance religieuse (et même si seulement une petite partie de la communauté en profite), il n'empêche que plusieurs attitudes et méthodes employées sont fortement critiquées (Hamel-Charest, 2018). Par exemple et comme mentionné par Gélinas (voir *supra*), un prosélytisme trop intense sera sanctionné par le principe de non-ingérence, tout comme les visites à domicile (porte-à-porte) ou l'offrande de cadeaux (*Ibid.*). En fait, « Davantage que les croyances véhiculées, ce sont surtout les méthodes et les acteurs de cette diffusion qui sont remis en question » (*Ibid.* : 188).

Comme nous le verrons, le principe de tolérance/non-ingérence engendre plusieurs implications pour les Témoins de Jéhovah et leurs activités de prédication, notamment le porte-à-porte. Nous pouvons en effet nous demander si leurs activités de prédications en font une organisation religieuse difficilement conciliable avec les valeurs autochtones. Sur un autre sujet, on peut aussi se questionner sur les effets des nombreuses normes et restrictions sociales des Témoins (voir le chapitre 3 et le chapitre 5), normes et restrictions qui peuvent rendre complexe la participation à la vie communautaire, souvent très importante pour les Algonquins. On pourrait également se poser la question sur les savoirs apportés par les Témoins de Jéhovah : sont-ils perçus favorablement ? Peuvent-ils améliorer concrètement la vie des Algonquins ? Enfin, les motivations des personnes se convertissant au pentecôtisme ou adhérant à la spiritualité panindienne sont assez bien définies. L'organisation des Témoins de Jéhovah peut-elle

correspondre à ces motivations ? C'est à ces questions que nous tenterons de répondre au chapitre 5 et 6.

Chapitre 5 – Les Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi

« The first Algonquin students to attend school in Maniwaki were Jehovah Witnesses who had previously attended boarding school in Ottawa. The Jehovah Witness religion at River Desert started in the mid 1940s when Jehovah preachers began visiting the reserve and slowly gathered a following. They met at certain houses on the reserve for prayer meetings and feast. (They would finally build the Kingdom Hall on Ottawa Road in 1962 as their place of worship) »
(McGregor, 2004 : 294).

Ces courtes lignes sont tout ce qui a été écrit sur la présence des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi. Fondatrices dans un sens, mais limitées dans un autre, ces lignes établissent toutefois les bases d'une recherche sur une présence déjà ancienne, mais continue : quoique toujours en petit nombre, on retrouve des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi depuis les années 1940-1950, et ce, sans interruptions jusqu'à aujourd'hui. Cela fait des Témoins de Jéhovah le premier mouvement religieux exogène (d'origine américaine) à s'être implanté à Kitigan Zibi¹⁰⁰. Plus largement, et comme abordé en introduction, les Témoins de Jéhovah font partie des premiers groupes religieux non catholiques, anglicans ou protestant (évangélique) à s'être implantés dans les communautés autochtones au Québec et au Canada.

Ce chapitre se consacrera donc à documenter la présence des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, d'abord en retraçant leur histoire à l'aide des récits de mes informateurs (histoire orale) pour ainsi augmenter et préciser la brève histoire de McGregor (citée en exergue). Ensuite, en abordant la situation actuelle des Témoins de Kitigan Zibi (par exemple : les cinq familles de Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, être Anishinabe et Témoins de Jéhovah). Nous traiterons enfin des entreprises récentes de prédication des Témoins anishinabeg dans plusieurs communautés algonquines au Québec, et de la réception de ces efforts de prédication par les Algonquins. Le but est ici de brosser un portrait global et historique de la situation singulière des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi.

¹⁰⁰ La conversion au catholicisme précède l'établissement des gens d'Oka – et autres – à Kitigan Zibi (Bousquet, 2016 : 59; Frenette, 1993 : 40-43; McGregor, 2004 : 167-172).

Brève histoire des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi

Les archives de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau ne remontent pas plus loin que 2014 (date de sa création) et la filiale du Canada ne possède pas d'archives anciennes pour cette congrégation. La seule source pour retracer l'histoire des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi devient donc la mémoire des Témoins anishinabeg eux-mêmes. Ces derniers m'ont raconté cette histoire dans les entrevues que j'ai menées avec eux, dans nos entretiens téléphoniques et par courriel. Avant de relater cette histoire, il est nécessaire de glisser quelques mots sur la méthode employée ici : l'histoire orale.

L'histoire orale

L'histoire orale est une méthode de recherche historique qui consiste à interroger directement les personnes ayant vécu ou ayant été témoins des événements qui intéressent le chercheur. Cette méthode implique certains avantages (Thompson et Bornat, 2017) et certains désavantages (Raphaël, 1980). Par exemple, l'histoire orale permet de mettre en lumière des périodes, contextes, populations, groupes et événements qui n'ont pas nécessairement été documentés par les chroniqueurs de l'époque. Ces derniers pouvaient juger ces périodes, contextes, populations, groupes et événements, négligeables (dans notre cas, c'est sans doute un mélange de désintérêt et de malchance archivistique – perdu, détruit, jeté, etc. – qui rend cette méthode nécessaire). D'un autre côté, l'histoire orale est une méthode « anarchique » (Raphaël, 1980 : 128), au sens où le choix des informateurs est souvent arbitraire (*si* le chercheur peut choisir), et que les récits ainsi récoltés s'opposent aux récits non récoltés, tout aussi légitime. Il se pose aussi la question de l'oubli – la mémoire étant imparfaite – d'où l'intérêt de multiplier les informateurs. Enfin, les récits ne sont jamais neutres d'influences idéologiques (l'oubli peut être volontaire), ce qui vaut évidemment aussi pour les sources archivistiques et l'histoire écrite des historiens (voir par exemple : Petclerc, 2009; Courtois, 2010).

En contexte autochtone, l'histoire orale est une méthode fréquemment employée pour les périodes récentes, en complément des sources archivistiques (quand il y en a). Les auteurs (Inksetter, 2019; Thompson et Bornat, 2017; Vincent, 2013) distinguent d'ailleurs souvent la tradition orale de l'histoire orale : la première étant l'histoire ancienne transmise de génération

en génération et la seconde, comme vue plus haut, étant une méthode d'enquête qui consiste à questionner les participants ou témoins des événements. Inksetter (2019 : 19) ajoute qu'entre les deux se trouve une « zone grise » où les événements en question n'ont pas été vécus par les personnes interrogées, mais demeurent trop récents – ou ne concernant pas l'ensemble du groupe – pour être considérés comme faisant partie de la tradition orale. Mes informateurs sont exactement dans cette situation quand ils me parlent des premiers Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, dans les années 1940-1950. En effet, certains étaient encore très jeunes durant cette période et la plupart n'étaient tout simplement pas nés. Selon Inksetter (*Ibid.*), les informations recueillies issues de la « zone grise » sont sujettes à deux biais. D'abord, il est possible que les informateurs mêlent des éléments mythiques aux faits historiques. Ensuite, les informateurs seraient enclins au « chronocentrisme », c'est-à-dire qu'ils auraient tendance à interpréter le passé en fonction des préoccupations du présent. Pour ma part, je ne vois pas pourquoi les récits de la « zone grise » seraient plus sujets à caution que ceux issus de la tradition orale pourtant caractérisée comme « très fiable » par Inksetter (18)¹⁰¹. Toutefois, je souscris à son affirmation selon laquelle les récits issus de la « zone grise » sont « [...] une production humaine, éventuellement sujette à erreur ou à interprétation » (19) comme n'importe quel récit, écrit ou non. En ce qui concerne les périodes plus récentes – à partir des années 1960 – de l'histoire des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, nous tombons dans l'histoire orale : mes informateurs ont vécu ces périodes (évidemment en plus grand nombre plus on se rapproche d'aujourd'hui). Comme l'affirme encore Inksetter, « [...] il est fort probable que les résultats [issus de l'histoire orale] soient très fiables, car les répondants seront capables de rapporter leurs propres expériences avec précision » (*Ibid.*). L'important en ce qui concerne la fiabilité des récits – issues de l'histoire orale comme de la « zone grise » et de la tradition orale – est surtout d'évaluer chacun d'entre eux selon son contexte interne (omissions répétées, contradictions, anachronisme, etc.) et externe (concordance ou non avec d'autres récits, position de l'informateur, comment ce dernier a récolté le récit, etc.) – (Thompson et Bornat, 2017 : 363-364). Il faut aussi garder en tête que « [...] les sources orales, tout comme les sources écrites, comportent des silences et ne permettent pas de répondre à toutes les questions » (Inksetter, 2019 : 19). Enfin, comme l'a remarqué Vincent (1991 : 131) pour les Innus de la Basse-

¹⁰¹ Il me semble en fait que *tous* les types de récits historiques soient enclins aux deux biais évoqués par Inksetter.

Côte-Nord, en contexte autochtone les évènements historiques n'ont pas tendance à être définis selon une date et une période, mais à être placés en ordre chronologique (avant/après). Ainsi, j'ai rencontré quelques difficultés à obtenir des dates ou des périodes datées dans les récits historiques que l'on m'a racontés. Mes informateurs me disaient simplement « avant » ou « après » tel évènement, ou tout simplement « avant » ou « dans le temps ». Les périodes qui seront évoquées sont donc souvent approximatives.

Les premiers proclamateurs jéhovistes à Kitigan Zibi

Comme mentionné plus haut, c'est à partir des années 1940-1950 que les Témoins de Jéhovah s'implantèrent à Kitigan Zibi. Dans un contexte plus large, c'est aussi durant cette période que les Témoins commencèrent leur entreprise de prédication en Outaouais (McGregor, 2004 : 294), en Abitibi-Témiscamingue (La Gazette du Nord, 19 août 1938), et dans d'autres régions périphériques du Québec (BAC, 1949). Avant cette période, le nombre de Témoins au Québec était trop peu élevé pour que ceux-ci s'intéressent aux régions éloignées des centres urbains comme Montréal et Québec (Sarra-Bournet, 1986 : 30). Mais leur implantation dans ces régions ne fut pas sans difficulté. En effet, les persécutions qu'ils subissaient au Québec¹⁰² les empêchaient d'y mener pleinement leur entreprise de prédication (Knox, 2011 : 175-176; Côté, 1993; Sarra-Bournet, 1986; Penton, 1976; Watch Tower [...], 1978, 1993 : 499 et 688-690). En fait, la levée de l'interdiction des Témoins de Jéhovah au Canada après la Deuxième Guerre mondiale ne s'appliqua pas au Québec (Genest, 2016 : 40). La situation qui prévalait pour ces derniers avant la guerre¹⁰³ – judiciarisations et persécutions – ne changea donc pas pour les Témoins québécois avant les années 1960 (*Ibid.* : 40-41; Watch Tower [...], 1978 : 125), ce qui coïncide avec la mort de Maurice Duplessis (1959), l'un des plus fervents opposants à leur établissement au Québec avec le clergé catholique (Sarra-Bournet, 1986). Ainsi, en 1938, deux Témoins de Jéhovah œuvrant en Abitibi furent envoyés aux assises et durent subir un procès pour avoir « distribué livres et livrets contenant des insultes contre les clergés catholiques et protestants et aussi contre les Juifs » (La Gazette du Nord, 19 août 1938 : 2). Par la suite, d'innombrables Témoins les

¹⁰² Voir au chapitre 3 la sous-section « Les Témoins de Jéhovah au Canada et au Québec ».

¹⁰³ Voir au chapitre 3 la sous-section « Les persécutions ».

suivirent : seulement entre novembre 1946 et février 1947, huit cent quarante-trois Témoins de Jéhovah furent arrêtés au Québec (Sarra-Bournet, 1986 : 50).

Il est donc aisé d'imaginer que l'implantation des Témoins de Jéhovah dans les régions périphériques du Québec au courant des années 1940-1950 ne fut pas de tout repos. Et effectivement, trois des quatre proclamateurs¹⁰⁴ jéhovistes à s'être rendus à Kitigan Zibi durant cette période eurent des problèmes avec la justice. Thomas Jones, le premier proclamateur qui arriva dans la communauté à la fin des années 1940 (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020), venait tout juste de sortir de prison lorsqu'il se rendit à Kitigan Zibi. Il avait en effet été emprisonné en Ontario en 1944 pour ses activités de prédication, et relâché en 1946 après la levée de l'interdiction des Témoins de Jéhovah au Canada (Watch Tower [...], 1993 : 451). Trois autres proclamateurs remplacèrent Thomas Jones dans les années 1950 : Ralph Burrero, Emery St. Amour et Laurier Saumur (Lena, 42 ans, *op. cit.*). Je n'ai pas pu savoir si le premier a eu des problèmes avec la justice au Canada, mais le deuxième fut accusé en 1932 au Québec (à Hull) de distribuer de la littérature séditeuse. Heureusement pour lui, le juge rejeta l'accusation (Watch Tower [...], 1978 : 130). Le troisième fut arrêté pas moins de 126 fois à Québec dans les années 1940 pour distribution illégale de tracts (Sarra-Bournet, 1986). Les quatre proclamateurs jéhovistes susmentionnés étaient envoyés par la filiale nationale du Canada basée à Georgetown en Ontario (Communication personnelle, Elizabeth, 48 ans, 14 janvier 2021), là où les activités des Témoins étaient légales depuis de 1946. Ces deniers – mis à part Laurier Saumur (voir la note 187) – devaient venir en Outaouais et en Abitibi-Témiscamingue en équipe bilingue de deux personnes pour rejoindre les communautés anglophones et francophones comme en témoigne la convocation aux assises, en 1938, des deux Témoins œuvrant en Abitibi : le premier, Angus McDonald venait de New Liskeard en Ontario et le deuxième, Robert Cameron, de Noranda (La Gazette du Nord, 19 août 1938 : 2). Dans tous les cas, les proclamateurs envoyés à Kitigan Zibi

¹⁰⁴ Le statut de ces personnes n'est pas clair; il pourrait s'agir de proclamateurs, de pionniers (permanents ou auxiliaires) ou de missionnaires (sur la différence entre proclamateur, pionnier permanent, pionnier auxiliaire et missionnaire voir au chapitre 3 la section « Activités de prédication (porte-à-porte) »). J'écris donc « proclamateurs » à titre indicatif seulement : il pourrait aussi très bien s'agir de pionniers (permanents ou auxiliaires). Il m'apparaît cependant peu probable qu'il s'agisse de missionnaires puisque l'école qui les formait – La *Watchtower Bible School of Gilead* – ne fut ouverte qu'en 1942 (Chryssides, 2016 : 135). Notons au passage que les personnes envoyées à Kitigan Zibi étaient toutes volontaires (Placid, 2008 : 21).

devaient nécessairement parler l'anglais puisque c'était la langue la plus parlée à l'époque dans la communauté après l'algonquin (anishinabemowin).

(McGregor, 2004 : 318). Notons également que la présence des proclamateurs jéhovistes ne fut jamais continue. Ces derniers étaient envoyés à quelques reprises chaque année pour des périodes variables – de quelques jours à quelques semaines – et de préférence l'été (Communication personnelle, John, 72 ans, 12 septembre 2020). En effet, vu le faible nombre de proclamateurs volontaires, ces derniers devaient se partager plusieurs communautés (autochtones et non-autochtones). Pour comprendre la volonté des Témoins de Jéhovah d'envoyer des proclamateurs à Kitigan Zibi/Maniwaki – une communauté éloignée ne comportant que très peu d'habitants –, et ce, malgré la possibilité d'incarcération, rappelons que ces derniers ont la vive conviction que le Christ viendra *seulement* quand ses mots seront diffusés aux quatre coins du monde (Knox, 2011 : 161). Ainsi, et comme mentionné au chapitre 3, la prédication est l'activité religieuse la plus importante pour les Témoins : elle constitue « un devoir sacré » (Penton, 2015 : 287; Placid, 2008 : 28; Genest, 2016 : 139; Beckford, 1978 : 253).

Mais que faisaient exactement les proclamateurs une fois rendus à Kitigan Zibi et comment étaient-ils reçus par les Anishinabeg ? Mes informateurs, qui étaient très jeunes à l'époque, ont été assez laconiques sur ces sujets. Néanmoins, Placid (2008) qui s'est intéressée au développement des Témoins de Jéhovah dans les communautés autochtones du reste du Canada amène quelques éléments de réponse. Il faut d'abord dire qu'à partir de 1940, le porte-à-porte comme technique de prédication fut largement adopté par les Témoins de Jéhovah de partout dans le monde, d'abord en apportant un phonographe dans les maisons et ensuite – comme aujourd'hui – en distribuant des brochures et en établissant un dialogue entre les proclamateurs et les résidents (Knox, 2011 : 162). Heureusement pour les Témoins, puisque la technique de prédication précédente qui consistait à faire jouer un enregistrement sur un phonographe dans un endroit public était totalement inefficace en contexte autochtone. Ainsi, une aînée d'une communauté autochtone ontarienne que Placid (2008 : 32) a interviewée lui affirmât – au sujet du phonographe – que « *Nobody stopped, nobody minded* ». En effet, les membres de la communauté, peu accoutumés à la présence des Témoins de Jéhovah comparativement à leurs voisins allochtones des grandes villes, ne comprenaient simplement pas ce que les Témoins

pouvaient bien vouloir faire avec leur phonographe au beau milieu de la réserve (*Ibid.*). À la fin des années 1940, l'usage du phonographe était devenu totalement dépassé (Knox, 2011 : 162). Dans tous les cas, aucun de mes informateurs de Kitigan Zibi ne m'en a fait mention, même après les avoir questionnés sur le sujet. C'est donc sans doute avec des techniques similaires à aujourd'hui – se promener de maison en maison¹⁰⁵, entamer une conversation sur la Bible avec les résidents, communiquer des informations sur la Vérité, offrir des séances d'étude biblique et des brochures – que les premiers proclamateurs abordèrent les Anishinabeg. À l'époque, l'Organisation des Témoins de Jéhovah n'avait pas encore adapté ses méthodes de prédication en contexte autochtone comme ce fut le cas par la suite (voir *infra* la section « Les entreprises de prédication des Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi et leurs réceptions »). En ce qui concerne leur réception dans les années 1940-1950, Placid (2008) remarque que dans certaines communautés, les Témoins de Jéhovah pouvaient être accueillis avec méfiance. Comme lui affirmât une informatrice autochtone¹⁰⁶ : « *People probably just didn't answer their doors* » (33). Selon les informateurs de Placid (*Ibid.*), cette méfiance pouvait s'expliquer par le fait que certaines communautés isolées ne recevaient la visite de Témoins que de façon épisodique – par exemple quelques jours tous les deux ans – ce qui ne permettait pas de créer de relations avec les gens sur place et contribuait ainsi à la méfiance et à l'incompréhension des intentions des proclamateurs. Une autre explication avancée par les informateurs de Placid (33 et 41) est que certaines communautés autochtones n'étaient simplement pas habituées à la visite de personnes blanches – hormis la présence des missionnaires – et que les Témoins de Jéhovah étaient régulièrement pris pour des agents du gouvernement¹⁰⁷. À Kitigan Zibi cependant, ces deux explications ne s'appliquent pas. D'abord, parce que les proclamateurs visitaient la communauté régulièrement (voir *supra*) et qu'il s'agissait toujours des mêmes personnes – Thomas Jones à la fin des années

¹⁰⁵ Ou, dans le cas de Kitigan Zibi, de cabanes en bois en cabanes en bois (McGregor, 2004 : 293).

¹⁰⁶ La localisation de la communauté de l'informatrice de Placid (2008) n'est malheureusement pas mentionnée.

¹⁰⁷ Ces derniers avaient en effet l'habitude de se promener – comme aujourd'hui – en costume-cravate avec un porte-document/mallette, de la même façon que les agents du gouvernement. Aujourd'hui, à Kitigan Zibi, les Témoins ne portent pas de cravate ni de porte-document/mallette quand ils font du porte-à-porte, précisément pour éviter de rappeler de mauvais souvenirs aux résidents (Communication personnelle, Elizabeth, 48 ans, 16 avril 2021).

1940 et le trio Ralph Burrero, Emery St. Amour et Laurier Saumur¹⁰⁸ à partir des années 1950 – ce qui, toujours selon Placid (2008 : 37) pouvait augmenter considérablement le lien de confiance entre les Autochtones et les proclamateurs. Ensuite, compte tenu de la proximité entre Kitigan Zibi et Maniwaki, du travail des Anishinabeg dans les camps de bûcherons eurocanadiens, de leur engagement actif aux deux Guerres mondiales, etc. (McGregor, 2004), il est difficile d’imaginer que les gens de Kitigan Zibi n’étaient pas habitués à côtoyer des personnes blanches. Dans tous les cas, la réception des proclamateurs à Kitigan Zibi dut être assez bonne puisque plusieurs Anishinabeg devinrent Témoins de Jéhovah à partir des années 1950. Ce sont de ces derniers dont nous parlerons dans la prochaine sous-section.

Les premiers Témoins de Jéhovah anishinabeg

Il est plutôt difficile d’évaluer le nombre d’Anishinabeg qui sont devenus Témoins de Jéhovah dans les années 1950 à Kitigan Zibi. Rappelons que pour être considéré Témoins de Jéhovah, il faut participer activement aux activités de prédication (Stark et Iannaccone, 1997 : 138), et que pour porter le titre de frère/sœur, il faut être baptisé, ou en voie de l’être¹⁰⁹ (Penton, 2015 : 270-271; Chryssides, 2016 : 20). Un indice pour mesurer l’intérêt d’une personne envers le mouvement est son assistance au Mémorial du sacrifice de Jésus, aussi appelé le Repas du Seigneur (sur le Mémorial, voir au chapitre 3 la sous-section « Cultes, rassemblements et rituels »). Stark et Iannaccone (1997 : 139-140) soulignaient d’ailleurs que l’assistance à cet évènement est systématiquement supérieure au nombre officiel de Témoins de Jéhovah, ce qui montre selon eux que les chiffres officiels de l’Organisation sous-estiment le nombre réel de « sympathisants » du mouvement. Dans le cas de Kitigan Zibi, une photographie prise dans les années 1950 (voir la Figure 5) montre un rassemblement dans une maison privée – les Témoins de Kitigan Zibi n’ayant pas encore de Salle du Royaume à l’époque – à l’occasion du Mémorial du sacrifice de Jésus (Communication personnelle, John, 72 ans, 12 septembre 2020).

¹⁰⁸ Ce dernier, qui résidait dans les années 1950 à Messines – village voisin de Maniwaki –, visita Kitigan Zibi moins longtemps que ses confrères, puisqu’il déménagea peu après à Montréal (Communication personnelle, John, 72 ans, 24 février 2021).

¹⁰⁹ Si le baptême n’est pas nécessaire pour être considéré comme Témoins de Jéhovah, il demeure un idéal implicite qui confirme l’engagement du Témoin à se « vouer à Jéhovah » et à vivre en accord avec les Saintes-Écritures et les lois de Jéhovah (Chryssides, 2016 : 171 et 211; Watch Tower [...], 2015c : 194).

Figure 4 : Rassemblement des Témoins de Jéhovah (Kitigan Zibi) à l’occasion du Mémorial du sacrifice de Jésus (dans les années 1950)



Sur la photographie on peut apercevoir une trentaine d’Anishinabeg ainsi qu’Emery St. Amour (voir *supra*) agissant à titre d’ancien¹¹⁰ pour célébrer le Mémorial et donner une allocution (Communication personnelle, Elizabeth, 48 ans, 14 janvier 2021). Cette photographie montre une trentaine d’Anishinabeg qui se sont déplacés pour assister à ce rituel. Elle montre donc qu’au moins trente Anishinabeg étaient, au minimum, « intéressés »¹¹¹ par l’organisation des Témoins de Jéhovah dans les années 1950 (je considère que se rendre à un rituel d’un groupe religieux témoigne minimalement d’une forme d’« intérêt »). Je suis donc à l’aise pour affirmer que *grosso modo*, au moins trente Anishinabeg « tournaient » autour du mouvement dans les années 1950. Ils étaient du moins assez proches de ce dernier pour participer au Mémorial, le

¹¹⁰ Sur les anciens, voir la section « Organisation, structure hiérarchique et mode de gouvernance » au chapitre 3.

¹¹¹ Je mets le terme « intéressés » entre guillemets puisque l’« intérêt » est un concept – comme le « croire » ou la « croyance » – qui ne peut pas être quantifié et qui est difficilement qualifiable (Hamayon 2005; Pouillon 1993; Mair 2012).

rituel/rassemblement le plus important pour les Témoins de Jéhovah (Watch Tower [...], « Pourquoi les Témoins de Jéhovah célèbrent-ils le Repas du Seigneur différemment des autres religions ? »).

Dans tous les cas, les deux premiers Anishinabeg à être véritablement devenus Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi – c'est-à-dire qu'ils participaient aux activités de prédication – sont Antoine Saint-Denis et Madeleine Buckshot (voir la Figure 6), au début des années 1950 (Communication personnelle, John, 72 ans, 12 septembre 2020). Comme il n'y avait pas encore de congrégation à Kitigan Zibi, ces derniers recevaient leur instruction et la littérature à distribuer directement de la filiale nationale basée en Ontario (*Ibib.*). Ce qui est particulier avec ces premiers Témoins anishinabeg, c'est qu'ils avaient tous les deux – ainsi que les autres Anishinabeg qui sont devenus Témoins dans les années 1950-1960 (sur ces derniers, voir la sous-section « La croissance des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi ») – appris à lire la bible en ojibwé, et ce, avant l'arrivée des proclamateurs jéhovistes (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). Ceci nous mène aux récits de conversions que j'ai récoltées pour Madeleine Buckshot¹¹² et Antoine Saint-Denis.

Figure 5 : Madeleine Buckshot vers 1940



¹¹² Notons que j'ai beaucoup plus d'informations et un récit plus détaillé sur Madeleine Buckshot que sur Antoine Saint-Denis, mais les informations que j'ai pu recueillir sur ce dernier vont dans le même sens que celles de Madeleine.

Disons d'abord – en m'inspirant de Michel de Certeau (1990 : 32-36) – que je perçois deux « strates » de récit : une officielle et une « souterraine », dans laquelle on retrouve « [...] un réseau innombrable de conflits cachés sous la couverture du langage [...] » (*Ibid.* : 32). Le récit officiel que j'ai récolté s'apparente aux récits de conversions hautement homogènes que Beckford (1978 : 253-256) avait décrit chez les Témoins de Jéhovah : une illumination progressive vers la Vérité, perçue par la suite comme une réussite personnelle¹¹³. Ainsi, selon plusieurs de mes informateurs, quand les premiers proclamateurs sont arrivés, Madeleine et Antoine – et d'autres plus tard – se sont rendu compte graduellement que ce que disaient les Témoins était en accord avec ce qu'ils avaient lu dans la Bible, que c'était bel et bien la Vérité¹¹⁴ (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020; Entrevue, John, 72 ans et Martina, 69 ans, 19 août 2020; Entrevue, Annette, 64 ans, 10 septembre 2020). Or en grattant un peu le sujet, j'appris le récit souterrain, souvent par les mêmes informateurs qui m'avaient raconté le récit officiel, puisque les strates, officielles et souterraines, peuvent coexister à différents niveaux de rationalité, et ce, sans créer de sentiment de contradiction chez les individus (de Certeau 1990 : 33-34). Le récit souterrain insiste surtout sur l'opposition entre Madeleine Buckshot – et trois autres Anishinabeg qui sont devenus Témoins plus tard¹¹⁵ – et le missionnaire oblat en place à Kitigan Zibi dans les années 1940-1950 (on ne m'a pas précisé le nom du missionnaire en question, mais il pourrait bien s'agir du père oblat Joseph-Étienne Guinard qui officia à Maniwaki de 1940 à 1963) – (Bouchard, 1980 : 12-13 et 221-222). Ainsi, selon cette version, Madeleine Buckshot s'opposait fréquemment et de différentes façons au missionnaire. Par exemple, Madeleine n'aimait pas particulièrement les visites à domicile de ce dernier. En effet, la coutume voulait à l'époque que quand le missionnaire visitait une maison, tous les occupants devaient s'agenouiller et embrasser la bague à la main de

¹¹³ Beckford (1978) expliquait cette homogénéité par le fait que les Témoins : « [...] *internalize specific views of their organization and that these views are rationally used by them as resources when constructing their personal and collective experiences of religious conversion* » (251).

¹¹⁴ Cette version officielle souffre selon moi de « chronocentrisme » (Inksetter, 2019 : 19), c'est-à-dire que la conversion des premiers Anishinabeg est interprétée à la lumière du narratif actuellement en vigueur sur la conversion (Beckford, 1978 : 253-256).

¹¹⁵ Sur ces derniers, mes informations sont encore une fois trop lacunaires pour en parler. J'ai donc choisi de me concentrer sur Madeleine Buckshot dont l'histoire ressemble à celle d'Antoine Saint-Denis et des trois autres Anishinabeg.

celui-ci¹¹⁶. Or quand le missionnaire visitait la maison de Madeleine, cette dernière imposait à tous les gens présents de rester debout et de ne surtout pas embrasser sa bague. Évidemment, cela ne plaisait pas trop au missionnaire et un informateur présent au moment des faits se rappelle que : « *the priest wouldn't like that and would have some harsh words, which scared us young children* » (Communication personnelle, John, 72 ans, 5 septembre 2020). Deux autres informatrices confirmèrent cette histoire. L'une d'elles affirma que « Madeleine prenait position contre le prêtre et les coutumes catholiques avant de devenir Témoin » (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 3 septembre 2020). L'autre informatrice ajouta que « Madeleine voyait que ce qui était écrit dans la Bible était différent de ce que le prêtre lui disait. Tu sais, rien dans la bible ne dit qu'il faut embrasser la main du prêtre. Elle faisait ça bien avant l'arrivée des premiers proclamateurs » (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). On pourrait percevoir dans ce récit, comme Inksetter (2019 : 19) nous met en garde, « des éléments mythiques mélangés aux faits historiques ». Par exemple, son opposition au prêtre pourrait être considérée comme un élément mythique contribuant à faire d'elle une personne toute désignée pour devenir Témoin de Jéhovah (étant donné que le catholicisme est considéré comme une « fausse religion » par l'Organisation). Cependant, j'ai tendance à croire ce récit et à réfuter son caractère « mythique ». En ce qui concerne l'opposition entre Madeleine et le missionnaire, elle ne m'apparaît pas « mythique » pour deux raisons. D'abord, comme le relate McGregor (2004) et Bouchard (1980), plusieurs conflits entrent missionnaires et Anishinabeg se sont produits à Kitigan Zibi, et ce, bien avant l'arrivée des proclamateurs jéhovistes. De plus, mon informateur évoqué précédemment qui a bien connu Madeleine (c'était son petit-fils) a assisté encore tout jeune à une prise de bec entre le missionnaire et Madeleine Buckshot (Communication personnelle, John, 72 ans, 5 septembre 2020). Enfin, le narratif de conversion des Témoins de Jéhovah (Beckford, 1978) ne mentionne pratiquement jamais d'oppositions avec une autre religion et ses représentants – dans ce cas-ci, le missionnaire de Kitigan Zibi – comme motif de conversion. Comme vu plus haut, c'est plutôt une illumination progressive vers la Vérité qui motive la conversion selon les Témoins de Jéhovah. Ainsi, le récit officiel n'avait aucunement besoin de mettre l'accent sur l'opposition entre

¹¹⁶ Les Oblats s'inscrivaient – du moins avant Vatican II en 1965 (Morissette, 2012 : 277) – dans le christianisme dit « baroque » d'après la Restauration française. Ainsi pour eux, les « sens » et la « discipline des corps » étaient aussi importants que la doctrine catholique (Gagnon, 2003 : 147 et 168 à 173).

Madeleine et le missionnaire pour justifier sa conversion, ce qu'il n'a d'ailleurs pas fait (voir *supra*). Il fallait surtout tenter d'oblitérer cette histoire puisqu'elle ne concorde pas avec le récit type de conversion valorisé par l'Organisation. Ainsi, dans le cas de Madeleine Buckshot, j'ai tendance à croire le récit souterrain beaucoup plus que le récit officiel. Ce récit souterrain me suggère une hypothèse sur la conversion des premiers Témoins anishinabeg que je souhaiterais exposer ici.

La conversion de Madeleine Buckshot

Mon hypothèse pour expliquer la conversion de Madeleine Buckshot s'inspire des travaux d'Inksetter (2017) sur la conversion des Algonquins au catholicisme traité au chapitre 4 (voir la sous-section « Du chamanisme au catholicisme »). Rappelons que, selon cette dernière, le catholicisme aurait été adopté – entre autres – pour se préserver de possibles transgressions à l'ordre social algonquin de la part de chamanes faisant un usage délétère et maléfique de leur pouvoir. Les prêtres, eux, contrairement aux chamanes, étaient généralement perçus comme bienveillants (Inksetter, 2017 : 187). Mais comme nous le verrons plus loin, la situation des prêtres comme figure de pouvoir bienveillant ne dura pas éternellement.

Avant de retourner à la conversion de Madeleine Buckshot, examinons la situation d'un autre Anishinabe qui s'était lui aussi opposé – plus radicalement sans doute – aux missionnaires. Dans les années 1920 et 1930 Kichi Mide, aussi appelé Pien Kijemite ou Pien Chimity, s'opposait déjà aux Oblats dans leur volonté d'éteindre les dernières connexions à la culture algonquine traditionnelle (chamanique) – (McGregor, 2004 : 247-248). Morissette (2018 : 66) ajoute que Pien Kijemite ne s'opposait pas uniquement aux Oblats dans leur désir d'éteindre les « valeurs spirituelles algonquines », mais qu'il représentait aussi le droit coutumier anishinabe et leur façon de faire de la politique en s'opposant, notamment, à la *Loi sur les Indiens*. Pien Kijemite fut d'ailleurs le dernier « chamane »¹¹⁷ connu à Kitigan Zibi puisqu'il était considéré comme un « *spiritual leader* » et un « *great medicine man* », deux attributs typiques des chamanes (McGregor, 2004 : 248). Pien Kijemite et ses partisans s'opposaient concrètement aux Oblats et

¹¹⁷ « Kijemite » signifie d'ailleurs « chamane » ou « sorcier » en algonquin (McGregor, S.D.). Cependant, sur le sujet, les avis divergent. McGregor (2004 : 252) hésite à lui accorder le titre tandis que Morissette (2018 : 60-65) ne semble avoir aucun problème à le qualifier de chamane.

aux agents des Affaires indiennes en organisant des cérémonies traditionnelles (chamaniques) avec des tentes à sudation et des danses – et peut-être même des tentes tremblantes – dans des endroits tenus secrets (*Ibid.* : 251-252). Dans tous les cas, le mouvement lancé par Pien Kijemite s'estompa graduellement face aux pressions des Oblats et des agents des Affaires indiennes – appuyés par la *Royal Canadian Mounted Police* (RCMP) – qui redoutaient que leur stratégie d'assimilation échoue si les Anishinabeg venaient à décider de renoncer au catholicisme et de suivre les enseignements de Pien Kijemite (*Ibid.* : 249-252). À la mort de ce dernier – je n'ai malheureusement pas pu trouver la date exacte de son décès, mais probablement vers le milieu des années 1930 – et de ses plus fidèles partisans, le mouvement disparut complètement, ou du moins, de l'attention des autorités (*Ibid.* : 252). Notons cependant que la majorité des Anishinabeg restèrent fidèles aux Oblats dans les années 1920-1930 et continuèrent d'assister à la messe à l'église Notre-Dame-du-Très-Saint-Rosaire. Ces derniers avaient-ils peur de la résurgence d'un chamane pouvant faire un usage délétère et maléfique de ses pouvoirs (Inksetter, 2017 : 187) ? Cette possibilité me semble hautement probable puisque la peur que pouvaient inspirer les chamanes a déjà été bien documentée (Hallowell, 1955 : 250-290; Lips, 1947).

Cette digression vers *Kichi Mide* avait pour but de montrer que dans les années 1920-1930, les prêtres pour les Anishinabeg étaient toujours perçus comme des figures bienveillantes, contrairement aux chamanes. Or, la situation des prêtres à Kitigan Zibi commença à changer à partir des années 1940-1950. En effet, la situation difficile des jeunes fréquentant les écoles résidentielles (les pensionnats) – administrées par le clergé – se faisait déjà connaître¹¹⁸ : violences physiques et psychologiques envers les pensionnaires, interdiction de parler l'algonquin, nourriture insuffisante ou inadéquate et enfants souvent envoyés contre leur gré très

¹¹⁸ C'est surtout à partir des années 1980-1990, période de la fermeture des pensionnats et corollairement d'une publicisation des traumatismes liés à ces derniers – combinés à la dénonciation de prêtres pédophiles –, qu'on remarque un tournant dans la perception des missionnaires oblats et dans la pratique du catholicisme (Bousquet, 2012b : 245; Morissette, 2012 : 272). Ce qui ne veut absolument pas dire que les Anishinabeg – qui envoyaient leurs enfants aux pensionnats – ne savaient pas avant, dès 1940-1950. À Kitigan Zibi, les enfants furent envoyés dès 1927 aux pensionnats de Kenora (en Ontario), et surtout à celui de Spanish (en Ontario) qui était, selon les pensionnaires, le plus difficile (discipline stricte, punitions sévères et rudes, etc.). Puis, à partir des années 1950 et 1960, certains furent envoyés aux pensionnats d'Amos et de Pointe-Bleue. Selon McGregor (2004 : 81-82), de 1927 à 1960 pas moins de 100 enfants de Kitigan Zibi ont été envoyés – parfois de force – dans des écoles résidentielles.

loin de leurs communautés dans un milieu qu'ils ne comprenaient pas (McGregor, 2004 : 281-283). Comme l'affirme Hamel-Charest (2017 : 23) : « Cet épisode [celui des pensionnats] de l'histoire canadienne est important puisqu'il participa à la transformation de la figure du missionnaire et du regard de certains Amérindiens sur la religion catholique ». Ainsi, le ressentiment à l'égard des missionnaires grandissait à Kitigan Zibi. Le père oblat Joseph-Étienne Guinard qui officiait à Maniwaki dans les années 1940 remarquait d'ailleurs que : « Les Algonquins [Anishinabeg] étaient remplis de ressentiment et d'animosité envers les Blancs [les Oblats et les agents des Affaires indiennes¹¹⁹] » (Bouchard, 1980 : 221)¹²⁰. Effet combiné de la situation difficile des jeunes fréquentant les pensionnats et des querelles avec les prêtres concernant l'église et le presbytère, le père Guinard notait aussi que « [...] les assistances à la messe étaient très faibles et la plupart des fidèles ne faisaient pas leurs pâques. Les Indiens fréquentaient peu la résidence [le presbytère construit par le père Guinard en 1942] [...] » (*Ibid.* : 223). Le chef Jean Baptiste Chabot¹²¹ (1939-1951), en s'adressant au père Guinard, résuma bien l'ambiance qui régnait alors sur la réserve : « [...] *to put the white men out of the reservation*. C'est bien ce que j'entends faire! » (*Ibid.* : 222).

Pour revenir à mon hypothèse sur la conversion de Madeleine Buckshot, je pense que la conversion de cette dernière – de la même façon que la conversion au catholicisme des Algonquins (Inksetter, 2017) – a aussi pu avoir pour but de se préserver de l'emprise et de l'influence négative des prêtres. Tentons de nous mettre dans la situation de Madeleine Buckshot dans les années 1940-1950. Son opposition aux missionnaires grandissait par des facteurs externes et internes s'alimentant les uns les autres. En premier lieu, ses lectures bibliques lui montraient que ce que disait ou voulait le prêtre n'était pas nécessairement fondé sur les

¹¹⁹ C'est aux missionnaire et aux agents des Affaires indiennes que revenait la charge d'enlever les enfants aux familles pour les conduire aux pensionnats.

¹²⁰ Cette animosité – combinée à la situation des enfants dans les pensionnats – provient d'un conflit sur le projet de construction d'un presbytère et d'une église sur les terres de la réserve, projets auxquels les Anishinabeg s'opposaient fortement (Bouchard, 1980 : 222-223). Après tout, ces derniers avaient déjà une église depuis 1917 : l'église Notre-Dame-du-Très-Saint-Rosaire (McGregor, 2004 : 223). De plus, l'exclusion des Algonquins de l'église de l'Assomption en 1917 – qu'ils avaient contribué à construire – n'avait jamais été oubliée par ces derniers, et contribuait à alimenter le conflit (McGregor, 2004 : 223; Morissette, 2013 : 34).

¹²¹ McGregor (2004 : 280) décrit le chef Chabot comme un grand supporteur de Jules Sioui. Ce dernier est une figure phare dans les mouvements d'autodétermination des Premières Nations et l'initiateur de ce qu'on pourrait appeler un « protopanindianisme » (*Ibid.* : 280-281 et 285-286).

écritures; qu'il abusait de ses pouvoirs. En deuxième lieu, les problèmes des écoles résidentielles¹²² (conditions difficiles pour les enfants, perte de la langue et violences) combinés au conflit avec les missionnaires au sujet du presbytère et de l'église lui montraient bien que les prêtres n'étaient plus si bienveillants qu'ils l'avaient déjà été, et qu'ils pouvaient même être simplement délétères par leurs transgressions répétées de l'ordre social anishinabe. Revenir au chamanisme n'était pas envisageable puisque ce système et ses chamanes étaient encore plus dangereux que le catholicisme et ses prêtres. Or, un nouveau mouvement religieux fit son apparition à Kitigan Zibi à la fin des années 1940. D'abord par les courtes visites d'un proclamateur jéhoviste, Thomas Jones et ensuite, à partir des années 1950 par la présence plus stable du duo Ralph Burrero/Emery St. Amour. Une nouvelle alternative aux prêtres auxquels Madeleine Buckshot s'opposait si fermement venait de se présenter. Qui plus est, comme les Témoins de Jéhovah furent le premier mouvement religieux non catholique à s'être implanté à Kitigan Zibi, ils figuraient comme la *seule* alternative. Et une alternative qui pouvait plaire : des proclamateurs bienveillants uniquement sur place de façon temporaire, une lecture littérale de la Bible qui s'opposait à ce que voulaient et demandaient les prêtres et surtout, pas de clergé et de missionnaires oblats. Le tout sans être bien différent du catholicisme que connaissait Madeleine par sa lecture de la Bible. Une alternative donc qui avait du moins assez pour plaire, puisque Madeleine devint Témoin de Jéhovah au début des années 1950, comme Antoine Saint-Denis et au moins trois Anishinabeg peu après. Stark et Iannaccone (1997) soulignent d'ailleurs quelques éléments qui favorisent le succès d'un nouveau mouvement religieux, en l'occurrence les Témoins de Jéhovah. S'il est inutile de tous les énumérer ici, deux en particulier s'appliquent dans le cas présent. Premièrement, « la continuité religieuse » : les Témoins s'implantent plus facilement dans les endroits à majorité chrétienne (*Ibid.* : 142), comme c'était évidemment le cas à Kitigan Zibi. Deuxièmement, et plus significativement, les Témoins s'implantent plus facilement dans les endroits où les organisations religieuses locales – ici les missionnaires oblats – sont « en période de tensions [conflits] et de faiblesse » (*Ibid.* : 150-151, ma traduction). J'espère avoir

¹²² Un informateur m'a d'ailleurs raconté que sa grand-mère, Madeleine, le cachait dans la forêt pour éviter qu'il soit amené de force au pensionnat. Aujourd'hui, ce dernier parle parfaitement l'anishinabemowin (Entrevue, John, 72 ans, 3 septembre 2020).

réussi à démontrer dans les lignes précédentes que c'était le cas pour les Oblats à Kitigan Zibi dans les années 1940 et 1950.

De plus, un autre facteur a dû aussi jouer un rôle dans la conversion de Madeleine ainsi que d'autres Anishinabeg au jéhovisme. En effet, les Kitigan Zibi Anishinabeg ont vu leurs liens avec leur territoire traditionnel perturbé – voire rompu – très tôt dans leur histoire (Frenette, 1993 : 40; McGregor, 2004 : 219; Speck, 1929). Pour faire bref, plusieurs facteurs ont entraîné l'effritement – jusqu'à leurs disparitions – des territoires de chasses familiaux des membres de la bande de Kitigan Zibi. D'abord, bien avant la création de la réserve en 1853, la colonisation du territoire par des agriculteurs eurocanadiens et les activités liées à l'industrie forestière déstabilisaient déjà les écosystèmes en plus d'éloigner le gibier. En bref, la colonisation du territoire « [...] menaçait la poursuite des activités coutumières des Algonquins [Anishinabeg] » (Frenette, 1993 : 46). Dans cette lignée, on peut également citer la création de plus en plus de chemins routiers forestiers qui permirent à un nombre croissant de chasseurs/trappeurs eurocanadiens de venir faire compétition aux Anishinabeg¹²³. Si bien que le castor devint en voie de disparition durant les années 1930. L'implantation des clubs privés de chasse et de pêche à partir de 1899 porta un dur coup au système de territoires de chasse familiaux. Plusieurs familles durent renoncer à leur territoire de chasse si celui-ci chevauchait ou était englobé par un club privé. Avec l'augmentation de ces derniers sur le territoire de la bande de Kitigan Zibi, de plus en plus de familles se trouvèrent dans cette situation. Pour continuer à chasser et pêcher, les Anishinabeg devaient se déplacer de plus en plus loin dans les portions du territoire non accaparées par les clubs privés. Sans compter l'établissement en 1939 d'un parc naturel par le gouvernement québécois (l'actuelle réserve faunique de La Vérendrye) qui recouvrit de nombreux territoires de chasses anishinabeg (McGregor, 2004 : 275). Le système de territoires de chasse anishinabe continua à s'effriter et il le fut presque complètement au tournant des années 1940 (Frenette, 1993 : 46). Durant cette période – les années 1940 – ce fut le travail salarié qui devint la principale source de revenus des Anishinabeg (*Ibid.* : 48). C'est cependant la refonte du système des terrains de piégeage enregistrés en 1947 qui porta le coup de grâce au système

¹²³ D'autant plus que : « La fermeture du magasin de la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1878 témoigne du déclin de l'industrie des fourrures dans la région » (Morissette, 2013 : 34).

de territoires de chasse familiaux. Les Anishinabeg devaient désormais louer un terrain de piégeage du gouvernement du Québec pour avoir accès au territoire, terrain souvent trop petit pour assurer la subsistance du trappeur et de sa famille (*Ibid.* : 47). La rupture avec leur territoire ancestral était finalement consommée.

Il est inutile de poursuivre plus avant cet exercice puisque la période qui nous intéresse ici est celle des années 1940-1950; celle où Madeleine Buckshot devint Témoin de Jéhovah. Je m'explique : plusieurs auteurs ont souligné les liens entre les Témoins de Jéhovah et la modernité (Wilson, 1977; Holden, 2002). Et comme j'ai pu l'observer (nous y reviendrons dans la conclusion générale), les Témoins de Jéhovah ont eu tendance à s'implanter plus facilement dans les communautés autochtones ayant été catapultées très tôt dans la « modernité » – dans ce cas-ci, le travail salarié comme principale source de revenus, l'arrivée des pensionnats, l'affermissement de la sédentarisation dans des maisons modernes, la construction de nouvelles voies de communication, la proximité des villes et villages eurocanadiens (Vincent, 2016 : 91)¹²⁴ – par une rupture avec leur territoire ancestral. Ce qui importe ici est de savoir *pourquoi*. Mon hypothèse est que les Témoins répondent à certaines questions et certains problèmes qu'apporte la modernité. Ainsi, à Kitigan Zibi, la rupture avec le territoire entraîna *la nécessité* du travail salarié, pour simplement survivre. Bien évidemment, le travail salarié y existait déjà, au moins depuis la fondation de la réserve, souvent dans les chantiers forestiers, comme revenu d'appoint permettant la continuation des activités de piégeage, de chasse et de pêche (McGregor, 2004)¹²⁵. Or, le travail salarié était devenu la source de revenu la plus importante – sinon la seule – à Kitigan Zibi, depuis au moins le début des années 1940 (Frenette, 1993 : 49). C'est justement à cette période qu'arrivèrent les Témoins de Jéhovah. Ces derniers insistent beaucoup sur l'importance et les bienfaits du travail salarié, l'importance de soutenir financièrement sa famille, en plus de fournir des indications utiles pour s'adapter à la vie moderne et pour en éviter ses « excès » – par exemple la « dissolution » du modèle familial et la consommation excessive d'alcool (Wilson,

¹²⁴ Vincent (2016 : 91) appelle ces éléments « les grands bouleversements ». Je considère que « les grands bouleversements » de Vincent donnent une bonne définition de la modernité en contexte autochtone.

¹²⁵ On pourrait comparer cette situation avec la « co-intégration » décrite par Gérard Bouchard en 1988. Selon ce dernier, les activités agricoles saguenéennes coexistaient parfaitement avec le travail forestier, celui-ci permettant de financer les premières. À Kitigan Zibi, le schéma était le même : le travail forestier coexistait avec et finançait les activités traditionnelles.

1977; Watch Tower [...], 2015c)¹²⁶. En bref, devenir Témoins de Jéhovah pouvait sembler avantageux à plusieurs niveaux – aussi de façon économique – dans le contexte des années 1940 et 1950 à Kitigan Zibi. J’ai déjà assez insisté au chapitre 4 sur le pragmatisme des Anishinabeg (Bousquet, 2013 : 94) et sur le fait que la conversion à une religion serait moins l’adoption d’un système de croyances et de pratiques, mais de *savoirs*, que la religion constitue un système de vérité *vérifiable* pouvant *aider* concrètement les gens dans leur quotidien (Roberts, 2012 : 278). Je pense que la conversion de Madeleine au jéhovisme, et celle d’autres Anishinabeg peuvent aussi s’expliquer ainsi : ces derniers trouvèrent que le mouvement leur apporterait plus de bénéfices – économiques et autres – et moins de problèmes que le catholicisme et les Oblats. Après tout, les exemples de conversion que j’ai donnés au chapitre 4 montrent bien que le désir de prospérité, de bien-être et d’améliorer son quotidien expliquent un grand nombre de conversions (en contexte autochtone et ailleurs). En fait, les liens entre la religion, l’économie et la modernité ne sont pas si ténus qu’ils y paraissent (Gauthier, 2012; Gauthier *et al.*, 2013), comme les liens entre changements économiques et changements cosmologiques (Duchesne, 2017). En bref, il ne faut pas sous-estimer le lien entre la conversion à une nouvelle religion et le désir d’améliorer son sort, de façon économique ou autre.

En résumé, on retrouvait à Kitigan Zibi dans les années 1940 et 1950 un terreau fertile pour l’implantation des Témoins de Jéhovah; que ce soit en lien à la situation conflictuelle avec les missionnaires oblats ou par rapport à la rupture avec le territoire et l’entrée des Anishinabeg dans la modernité avec la nécessité du travail salarié. Évidemment, je reconnais les limites de cette hypothèse. Ce n’est qu’une conjecture articulée autour des informations déjà anciennes de mes informateurs – concernant surtout une seule personne, Madelaine Buckshot – et des données historiques que j’ai pu trouver sur Kitigan Zibi. J’interprète aussi sans doute une conversion ayant eu lieu dans le passé avec des données actuelles sur la conversion. Je pense toutefois qu’en contexte autochtone ces données peuvent s’appliquer à des périodes anciennes, comme l’a montré Inksetter (2017) pour les Algonquins du XIX^e siècle. Mon hypothèse m’apparaît ainsi probable. La vérité s’est malheureusement éteinte avec les premiers Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi : « *Almost everyone who remembers the fifties and the sixties and the first Algonquins*

¹²⁶ Ce que mes informateurs appellent souvent « avoir une bonne vie ».

who became Witness on the reserve at that time are now dead » (Entrevue, John, 72 ans, 3 septembre 2020). J'aimerais enfin souligner que mon hypothèse ne réduit en rien la sincérité et la conviction en la Vérité des premiers Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi. Je pense au contraire que le fait que leurs conversions s'inscrivent dans un contexte historique particulier – conflits avec les prêtres, rupture avec le territoire et travail salarié – a pu contribuer à augmenter la sincérité de celle-ci (Mair, 2012). C'est toutefois de leurs descendants qu'il sera question dans la prochaine sous-section.

La croissance des Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi

Peu après Madeleine Buckshot et Antoine Saint-Denis, au moins cinq autres Anishinabeg sont devenus Témoins de Jéhovah dans les années 1950 : Frank McConini, Béatrice Beaudoin (Odjick), Alex Ottawa et deux des filles d'Antoine Saint-Denis. En fait, « la Vérité a pris dans cinq familles à Kitigan Zibi [les familles des cinq Anishinabeg susmentionnés] : les Buckshot/Decontie, les Odjick, les McConini, les Ottawa et les Saint-Denis/Chabot » (Entrevue, Martina, 69 ans, 27 août 2020). Cela ne veut absolument pas dire qu'il n'a pas eu des Anishinabeg d'autres familles qui sont devenus Témoins de Jéhovah durant cette période, mais simplement qu'on ne m'en a pas parlé. Dans tous les cas, le fait que ces personnes n'aient pas été citées par mes informateurs comme ayant été à la source d'une « famille de Témoins » laisse présager que leur descendance n'est pas restée dans la Vérité. Ce qui est cependant certain, c'est que la majorité des Témoins anishinabeg de Kitigan Zibi – décédés ou vivants – étaient/sont membres de l'une de ces cinq familles : « C'étaient de grosses familles et dans chacune on retrouvait plusieurs Témoins » (*Ibid.*)¹²⁷.

Résumons donc ce que nous savons. Dans les années 1950, il y avait au moins sept Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, et une trentaine de personnes qui « tournaient » autour de l'organisation comme le montre la Figure 5. De cette trentaine de personnes, plusieurs devinrent aussi Témoins de Jéhovah au courant des années 1950-1960 : « les gens sur la photo et surtout les enfants sont pour la plupart devenus Témoins » (*Ibid.*). Ainsi, même s'il est difficile de la quantifier, la présence

¹²⁷ Sur ces familles et leurs descendance, voir la sous-section « Les cinq familles de Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi ».

des Témoins de Jéhovah était déjà assez considérable sur la réserve. Mais que faisaient-ils exactement ?

Comme vu plus haut, en raison de l'opposition de Maurice Duplessis et du clergé catholique, les Témoins de Jéhovah étaient toujours « interdits » au Québec durant les années 1950. Ainsi la discrétion était de mise dans leurs activités. Par exemple, les Témoins se rencontraient dans des maisons privées pour éviter d'attirer l'attention des autorités :

« At that time, people who were interested in learning about Bible truths met in people's private homes for their meetings. Every week, they would alternate whose house they would meet in to receive their spiritual food. At that time, nobody really had cars. You had to walk or horse and buggy to get from one house to the other. Depending on the location of the meeting, you could have to walk five or six hours to get to it. But everybody was faithful and got to their meetings » (Communication personnelle, John, 72 ans, 12 août 2020).

La même chose s'applique en ce qui concerne la prédication :

« It was very difficult to preach during the Duplessis years. Brothers in Kitigan Zibi had to go to Mont-Laurier (which was about 40 miles away) at night to distribute pamphlets so no one would see them. They rode there on bicycles. I remember that Antoine Saint-Denis started preaching in Rapid Lake [Kitiganik] by canoe » (Ibid.)¹²⁸.

De plus, on peut également supposer que la relation entre les Témoins de Jéhovah et les catholiques sur la réserve pouvait être assez tendue, puisqu'elle l'était encore au moins jusqu'à la fin des années 1970 : le catholicisme étant considéré comme la religion traditionnelle des Anishinabeg – du moins à cette période – certains catholiques s'opposaient aux Témoins sur la réserve (Entrevue, Martina, 69 ans, 27 août 2020). Par exemple, il était interdit aux Témoins des années 1950 de prononcer le mot « Jéhovah » à l'école (Notes de terrain, 13 septembre 2020). Dans tous les cas, ce qui est certain est que les Oblats ne voyaient pas d'un bon œil le fait de perdre leurs pouvoirs sur les catholiques qui devinrent Témoins de Jéhovah. Ainsi dans le but de décourager de nouvelles conversions, ils firent interdire l'achat de blé et d'avoine provenant des Témoins par la coopérative locale (Entrevue, John, 72 ans, 3 septembre 2020). La situation se

¹²⁸ À la même époque, on raconte que certains Témoins se déplaçaient l'hiver en toboggan tiré par des chiens pour leurs activités de prédication (Notes de terrain, 13 septembre 2020).

calma éventuellement avec la mort de Maurice Duplessis en 1959 et la levée de l'interdiction de pratiquer pour les Témoins de Jéhovah (*Ibid.*). Les Témoins pouvaient enfin se rencontrer et faire de la prédication « au grand jour » – comme aujourd'hui.

Peu après, la première Salle du Royaume sur la réserve fut créée à la fin des années 1950 dans un bâtiment donné par un Témoin et situé en bordure de la route 105 – l'actuelle rue Kichi Mikan – pour accueillir les activités maintenant légales de la congrégation (Communication personnelle, John, 72 ans, 5 septembre 2020). À la même période, des Témoins de Kitigan Zibi se mobilisèrent – certains en coupant du bois pour payer leurs voyages (Notes de terrain, 13 septembre 2020) – pour assister à une assemblée spéciale à New York (1958) et à d'autres assemblées à Toronto dans les années suivantes (Communication personnelle, John, 72 ans, 12 août 2020). Ainsi, petit à petit la congrégation de Kitigan Zibi prenait forme et s'insérait dans le réseau international des Témoins de Jéhovah.

Un bon indice pour mesurer l'évolution de la congrégation de 1960 aux années 1990 est les différents agrandissements de la Salle du Royaume de Kitigan Zibi. Ainsi, dans les années 1960 le bâtiment fut agrandi à deux reprises en direction de la route 105 pour faire de la place aux nouveaux Témoins anishinabeg. La Salle du Royaume fut également considérablement agrandie vers la droite – voir la Figure 7 – en 1972, ce qui implique que plusieurs nouveaux Témoins se joignirent à la congrégation. La congrégation comportait essentiellement des Anishinabeg anglophones de Kitigan Zibi, une trentaine selon mes informateurs (John, *op. cit.*). Or à partir du début des années 1970, certains allochtones – francophones – de Maniwaki devinrent Témoins de Jéhovah. En 1975, leur nombre devint assez élevé pour former une congrégation francophone à part entière et indépendante de la congrégation anglophone. Les deux congrégations se réunissaient donc à tour de rôle dans le même bâtiment – qui fut agrandi une dernière fois – jusqu'à ce qu'une meilleure et plus grande Salle du Royaume devint nécessaire dans les années 1980. Ce nouveau bâtiment fut érigé en 1988 à Maniwaki sur la rue Mcdougall (voir la Figure 8), et il est toujours utilisé aujourd'hui (Communications personnelles, John, 72 ans, 5 septembre 2020 et 12 août 2020).

Figure 6 : L'ancienne Salle du Royaume à Kitigan Zibi (Chemin Kichi Mikan)



Figure 7 : la Salle du Royaume actuelle (Maniwaki)



Avec les années, le nombre de Témoins à Kitigan Zibi diminua graduellement ne laissant qu'un petit groupe d'Anishinabeg dans la congrégation anglophone (Entrevue, Martina, 69 ans, 27 août 2020). Les raisons de cette diminution sont attribuées par mes informateurs au décès des premiers Témoins de Kitigan Zibi et au déménagement¹²⁹ de plusieurs autres Témoins : « *Many old-timers have died, and many more moved away* » (Communication personnelle, John, 72 ans, 5 septembre 2020). Ainsi, la congrégation anglaise fut dissoute et les membres restants furent intégrés dans la congrégation française en 1995 (Communication personnelle, Elizabeth, 48 ans, 5 septembre 2020). Avec le retour de certains Témoins anishinabeg qui avaient déménagé dans les années 1980 et 1990, et la croissance des Témoins allochtones (anglophones) dans la région de Maniwaki, la congrégation anglophone fut rétablie en 2014 sous le nom officiel de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau (*Ibid.*).

Les Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi aujourd'hui

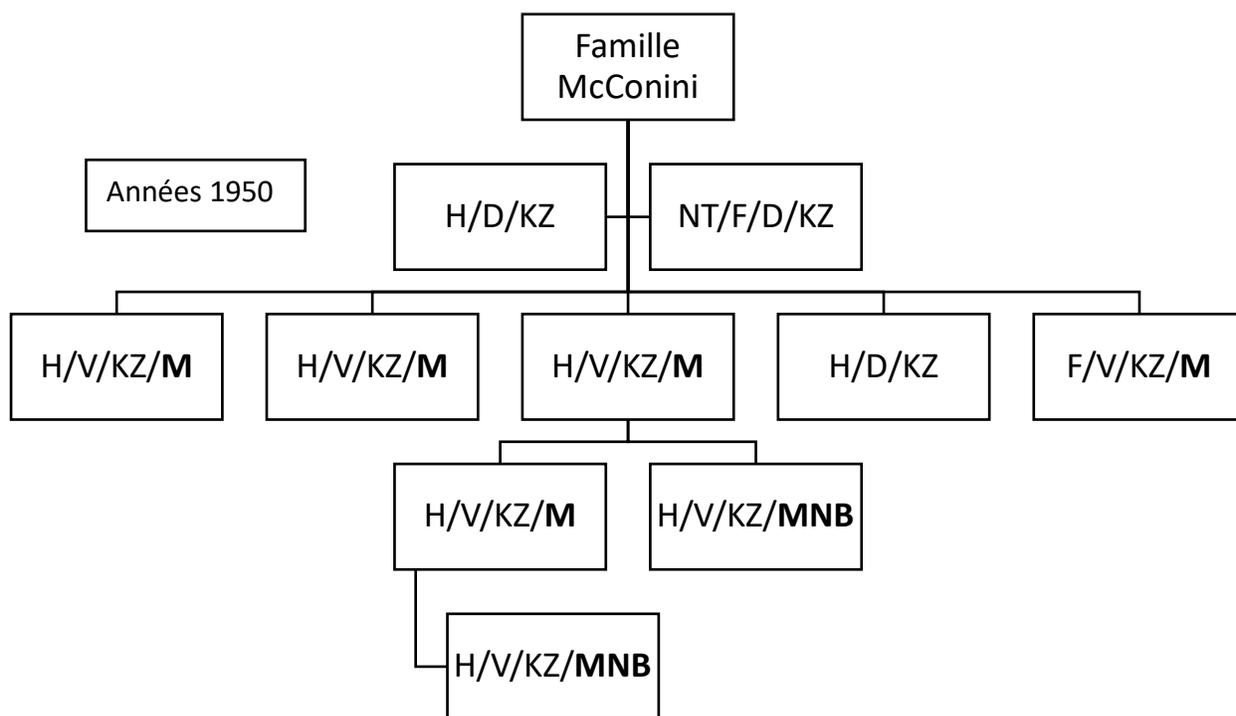
Les cinq familles de Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi

Comme dit précédemment, la Vérité s'est transmise dans cinq familles à Kitigan Zibi (les Buckshot/Decontie, les Odjick, les McConini, les Ottawa et les Saint-Denis/Chabot). La quasi-totalité des Témoins actuels des Kitigan Zibi descend d'une de ces cinq familles. Les arbres généalogiques qui suivent montrent cette filiation. Puisque certaines personnes ne souhaitent pas être identifiées, les arbres généalogiques ont été anonymisés. Je donne seulement le nom de la famille, le genre de la personne, si elle est vivante ou décédée, si elle réside à Kitigan Zibi ou à l'extérieur de la communauté et si elle est actuellement membre de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau. Également, toutes les personnes présentes dans ces généalogies sont Anishinabeg, et – à moins de mention contraire – Témoins de Jéhovah (s'ils sont décédés, ils étaient Témoins de leurs vivants). Pour ne pas rendre les arbres inintelligibles, je n'y ai pas fait figurer les personnes qui ne sont pas Témoins de Jéhovah, ni celles qui l'ont déjà été, mais qui ne le sont plus, ni ceux qui ne l'étaient plus au moment de leur décès, et finalement, les conjoints/conjointes des Témoins autochtones décédés (qui pour la plupart

¹²⁹ Pour les raisons expliquant le déménagement des Témoins de Kitigan Zibi, voir la sous-section « Les cinq familles de Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi »

étaient aussi Témoins et Autochtones) ainsi que les conjoints/conjointes des Témoins autochtones vivants (qui sont pour plusieurs Témoins et allochtones). Également, plusieurs Témoins anishinabeg qui ont quitté Kitigan Zibi ne figurent pas dans ces arbres généalogiques pour la simple raison que je ne suis pas au fait de leur existence (il y a des limites à ce qu'*Ego* peut dire sur son petit cousin maternel). Enfin, je n'ai pas la même quantité d'informations sur la généalogie de toutes les familles, ce qui explique que certains arbres généalogiques sont plus étoffés que d'autres. Mais puisque le but de l'exercice était simplement de montrer la filiation des Témoins d'aujourd'hui aux Témoins des années 1950-1960, je crois que ces généalogies remplissent très bien cet objectif.

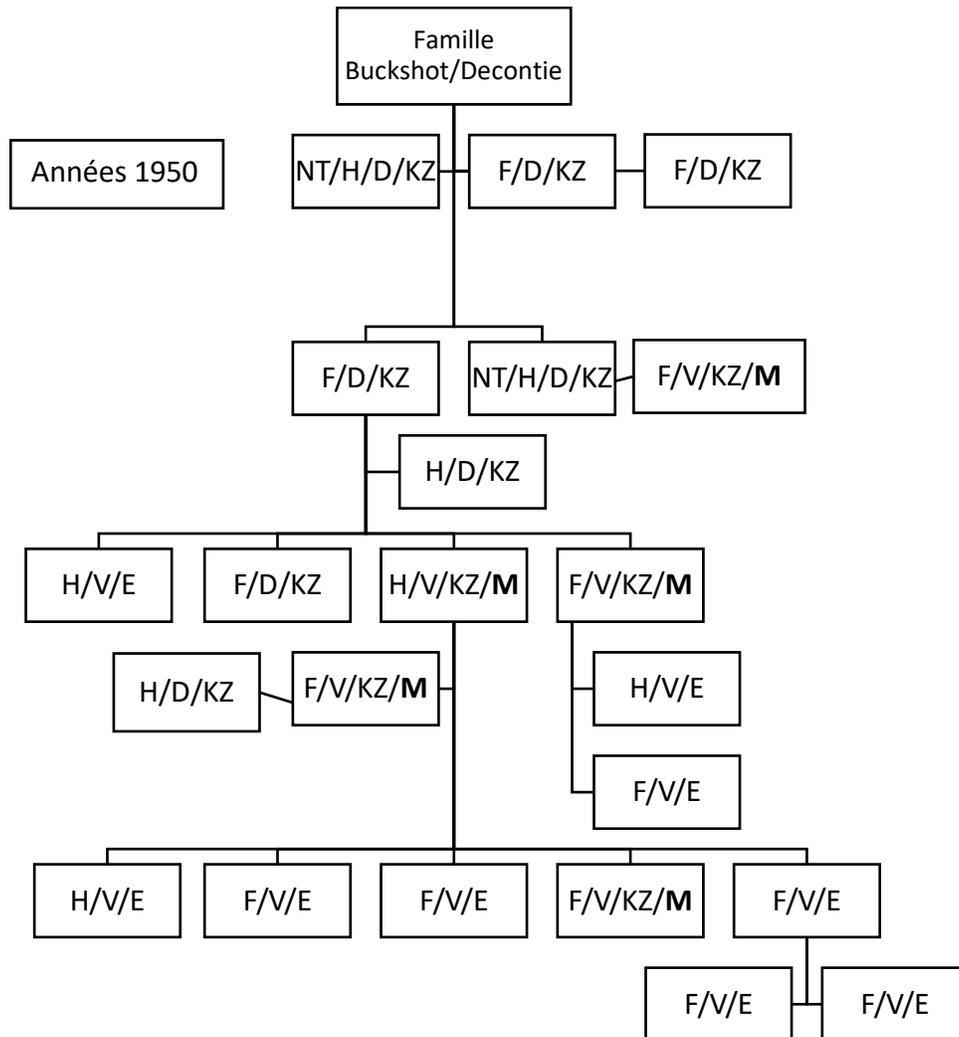
Figure 8 : Famille McConini



Légende

NT = Non-Témoins de Jéhovah; H = Homme; F = Femme; D = Décédé; V = Vivant; KZ = Réside ou résidait à Kitigan Zibi avant son décès; E = Réside maintenant à l'extérieur de Kitigan Zibi – la plupart y ont toutefois résidé dans leur enfance et été membre de la congrégation locale – et membre d'une congrégation de son lieu de résidence; **M** = Membre actuel de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau; **MNB** = Membre actuel de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau n'ayant pas encore été baptisé

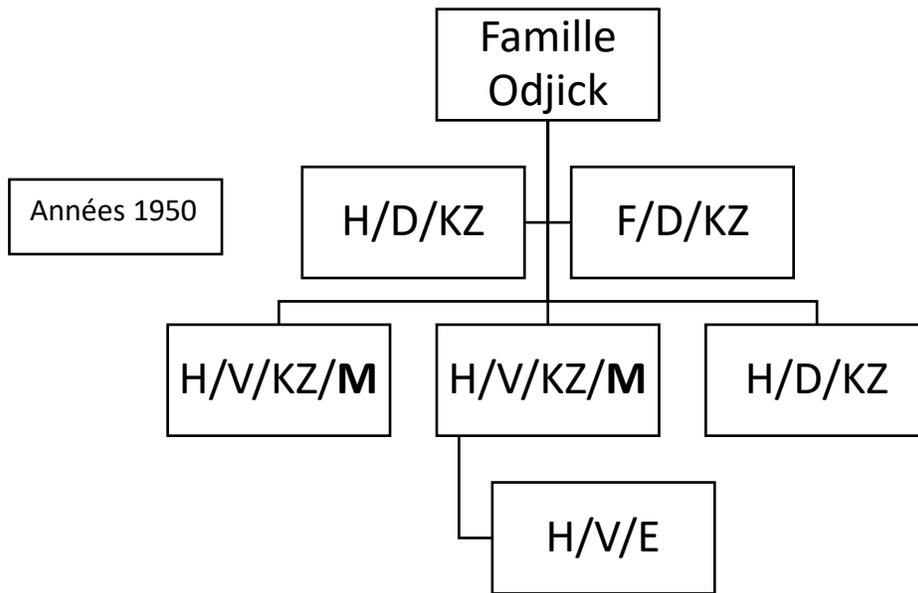
Figure 9 : Famille Buckshot/Decontie



Légende

NT = Non-Témoins de Jéhovah; H = Homme; F = Femme; D = Décédé; V = Vivant; KZ = Réside maintenant ou résidait à Kitigan Zibi avant son décès; E = Réside maintenant à l'extérieur de Kitigan Zibi – la plupart y ont toutefois résidé dans leur enfance et été membre de la congrégation locale – et membre d'une congrégation de son lieu de résidence; **M** = Membre actuel de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau

Figure 10 : Famille Odjick



Légende

H = Homme; F = Femme; D = Décédé; V = Vivant; KZ = Réside ou résidait à Kitigan Zibi avant son décès; E = Réside maintenant à l'extérieur de Kitigan Zibi – la plupart y ont toutefois résidé dans leur enfance et été membre de la congrégation locale – et membre d'une congrégation de son lieu de résidence; **M** = Membre actuel de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau

Figure 11 : Famille Ottawa

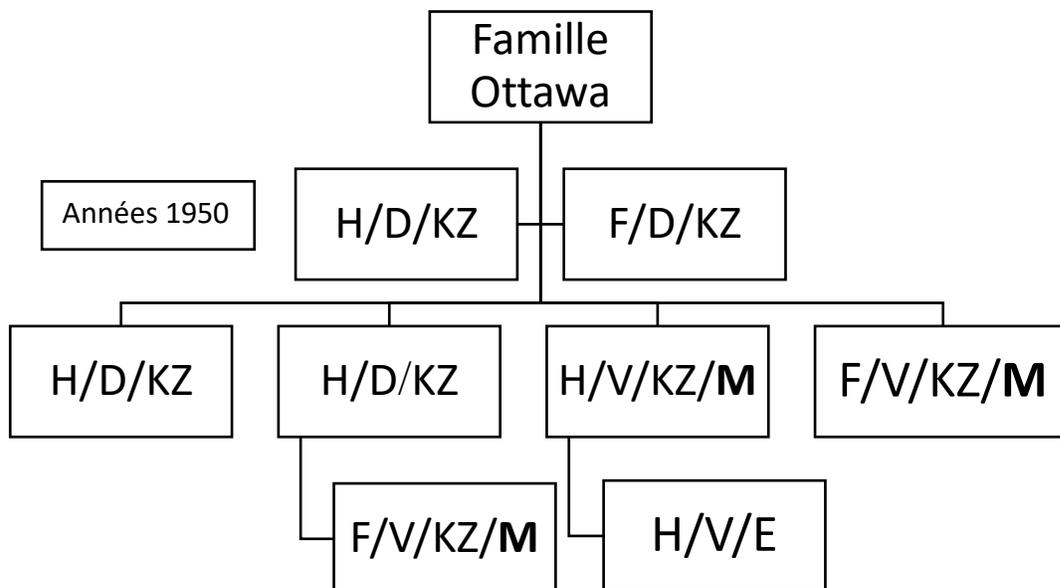
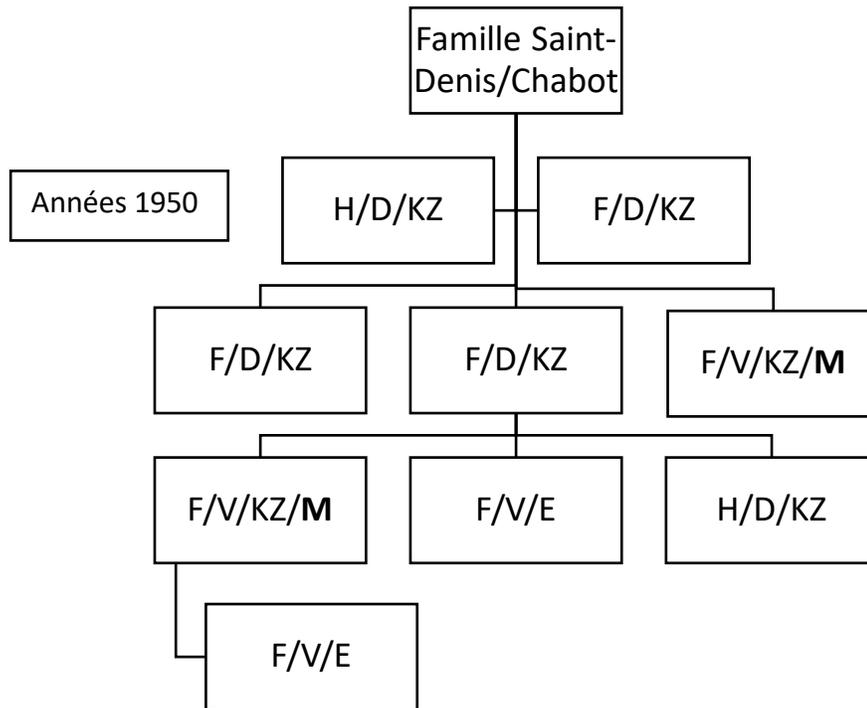


Figure 12 : Famille Saint-Denis/Chabot



Légende

H = Homme; F = Femme; D = Décédé; V = Vivant; KZ = Réside maintenant ou résidait à Kitigan Zibi avant son décès; E = Réside maintenant à l'extérieur de Zitgan Zibi – la plupart y ont toutefois résidé dans leur enfance et été membre de la congrégation locale – et membre d'une congrégation de son lieu de résidence; **M** = Membre actuel de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau

Dans ces arbres généalogiques, nous observons que 18 des 19 membres anishinabeg – dix hommes et neuf femmes – actuels de la congrégation anglophone des Témoins de Jéhovah de la vallée de la Gatineau, proviennent d'une des cinq « familles de Témoins ». Également, deux d'entre eux ne sont pas baptisés, l'un est encore trop jeune et l'autre est en voie de l'être. De plus, deux d'entre eux ne participent plus beaucoup aux activités de la congrégation en raison des divers problèmes qui viennent avec l'âge avancé, et quatre autres participent aux réunions mais ne font plus de prédication. Ce qui fait que 17 Anishinabeg assistent régulièrement aux réunions et que 13 d'entre eux participent activement aux activités de prédication sur une congrégation d'environ 35 personnes (en incluant les allochtones). La congrégation comporte six anciens dont deux Anishinabeg et quatre allochtones. En comptabilisant les Témoins autochtones qui ont quitté Kitigan Zibi (13), le nombre de Témoins anishinabeg vivants passe à 32. En considérant que

j'ai moins d'informations sur certaines familles, il se trouve sans doute plusieurs autres Témoins qui ont quitté Kitigan Zibi. Je suis donc assez à l'aise pour penser que le nombre réel se trouve plutôt dans les 35-40 Témoins anishinabeg vivant. Également, n'oublions pas qu'à Maniwaki/Kitigan Zibi, pas moins de 80 personnes peuvent assister au Mémorial de la congrégation anglophone, dont plusieurs Anishinabeg (Notes de terrain, 27 mars 2021). Une informatrice me soulignait d'ailleurs qu'il s'agissait d'une « soirée sacrée » pour plusieurs personnes de Kitigan Zibi. En effet, certaines de ces personnes ont déjà été Témoins, d'autres ont grandi dans la Vérité, mais ont quitté l'Organisation devenues adultes et d'autres encore sont simplement intéressés par les enseignements des Témoins, mais n'ont jamais voulu le devenir pour plusieurs raisons personnelles (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 5 octobre 2020). Les Témoins de Jéhovah sont ainsi implantés à Kitigan Zibi beaucoup plus profondément et durablement que le faible chiffre officiel de 13 proclamateurs le laisse imaginer.

En comptabilisant tous les Témoins de Jéhovah anishinabeg que j'ai pu recenser depuis les années 1950, j'arrive à 52. Puisque ce chiffre ignore les Témoins ayant quitté Kitigan Zibi dans le passé et de nos jours, ceux dont on ne m'a pas parlé ainsi que ceux qui ont été Témoins à une période de leur vie avant de quitter l'Organisation, le nombre réel doit être considérablement plus élevé. Il y a évidemment des limites à conjecturer sur les chiffres. Mais puisqu'on retrouve au minimum trois générations¹³⁰ de Témoins (parfois quatre ou cinq) par famille de Témoins, et que mes informateurs m'ont souvent répété qu'il y a toujours eu une trentaine de Témoins de Jéhovah anishinabeg à Kitigan Zibi¹³¹ – ou à l'extérieur – (comme le confirment les chiffres actuels). Le chiffre approximatif avoisinerait les 90 Témoins (3 x 30 = 90) issus de Kitigan Zibi depuis 1950. Je considère mon estimation plutôt conservatrice, alors disons un minimum de 90 Témoins. Mais ce chiffre pour une si petite communauté constitue déjà un nombre assez considérable.

Ce qui ressort des lignes précédentes – outre leur caractère hypothétique – est que plusieurs Témoins quittent Kitigan Zibi et que plusieurs autres quittent l'Organisation. En ce qui concerne

¹³⁰ Entendu non dans le sens sociologique d'une « génération », mais plutôt : père, mère, oncle et tante = une génération; fils, fille, cousin et cousine = une autre génération, etc.

¹³¹ Sauf dans les années 1990-2000, comme vu précédemment, mais beaucoup de Témoins anishinabeg avaient simplement déménagé.

le premier phénomène, l'exode, il peut être expliqué par le fait que les hommes de l'Organisation sont dans l'obligation de travailler pour subvenir aux besoins de leurs familles (Watch Tower [...], 2015c). Ainsi, s'ils sont dans l'impossibilité de trouver du travail à Kitigan Zibi – les Témoins de Jéhovah ne peuvent pas vraiment se prévaloir de l'aide sociale – ils doivent quitter la communauté pour trouver du travail ailleurs (Entrevue, John, 72 ans, 22 septembre 2020). Du côté des femmes, beaucoup d'entre elles quittent après un mariage avec un Témoin de l'extérieur. La même chose arrive aussi pour les hommes de Kitigan Zibi (*Ibid.*). En ce qui concerne le deuxième phénomène, il faut d'abord dire qu'il en existe deux types : l'excommunication et l'arrêt des activités (la désaffiliation). L'excommunication est plutôt rare et est réservée aux fautes graves et répétées comme l'adultère, la consommation de drogues, les problèmes d'alcool, etc. Si un Témoin commet toute forme de violence envers autrui comme une agression sexuelle, il sera immédiatement excommunié (Entrevue, Martina, 69 ans, 27 août 2020). Néanmoins, dans la majorité des cas, les personnes ne sont pas excommuniées, mais cessent simplement de participer aux activités de la congrégation et de faire de la prédication. Ces personnes peuvent toujours revenir dans la congrégation si elles le veulent. Pour expliquer ce phénomène, disons d'abord que partout dans le monde les Témoins observent un haut taux de désaffiliation causé, selon Stark et Iannaccone (1997 : 144-145 et 147), par la rigueur de l'Organisation et leur nombre élevé de contraintes à respecter. Mes informateurs interprètent plutôt la désaffiliation comme étant liée à la mauvaise influence des choses du monde – télévision, internet – et à la mauvaise influence de l'entourage de la personne en question (Entrevue, Martina, 69 ans, 27 août 2020; Entrevue, Frank, 42 ans, 1^{er} septembre 2020). Une seule informatrice m'affirma que la quantité de travail et le dévouement à l'Organisation pouvait expliquer de nombreuses désaffiliations (Entrevue, Naomi, 49 ans, 16 septembre 2020).

Parallèlement, à Kitigan Zibi, la dernière personne qui ne provient pas d'une des cinq familles de Témoins à s'être convertie remonte à 1975. Ainsi, c'est presque exclusivement par transmission intergénérationnelle de la Vérité que les Témoins anishinabeg se reproduisent. Nous verrons au chapitre 6 les implications de la transmission intergénérationnelle de la religion sur la désaffiliation, et ses implications générales pour les Témoins de Kitigan Zibi.

En terminant, un dernier aspect qui m'apparaît caractéristique des Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi est leur propension à l'intermariage. Disons d'abord que les Témoins préfèrent se marier avec d'autres Témoins en raison de leur interprétation des enseignements bibliques (Watch Tower [...], « Relations amoureuses : les Témoins de Jéhovah suivent-ils des règles ? »). Ainsi, à Kitigan Zibi – où les mariages mixtes sont déjà monnaie courante – on retrouve actuellement cinq mariages au sein des membres de la congrégation (en excluant les allochtones). Deux mariages impliquent deux Anishinabeg et les trois autres, trois Anishinabeg et trois allochtones. Dans le passé, j'ai pu recenser 12 mariages entre les membres autochtones de la congrégation : sept entre Anishinabeg et cinq entre Anishinabeg et allochtones. Sur les neuf mariages entre deux membres Autochtones dont je suis au fait – présent et passé –, cinq ont eu lieu entre des membres des cinq familles de Témoins. Ce qui montre qu'en plus de la propension à l'intermariage entre Témoins, on retrouve une tendance à l'intermariage entre membres des cinq familles de Témoins. Le phénomène s'explique simplement par le bassin limité de candidats au mariage pour les Témoins de Kitigan Zibi (Entrevue, John, 72 ans, 22 septembre 2020). Enfin, comme pour le nombre de Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi évoqué précédemment – et pour les mêmes raisons –, mes chiffres sur les mariages sous-estiment sans aucun doute le nombre réel d'unions entre Témoins anishinabeg des cinq familles.

Être Anishinabe et Témoin de Jéhovah

Mes informateurs affirment généralement – les plus âgés du moins – qu'il est beaucoup plus facile d'être Témoin de Jéhovah à Kitigan Zibi aujourd'hui que dans les années 1950 à 1980. Bien qu'encore imparfaite, la situation de ces derniers s'est beaucoup allégée depuis ces années. Les Témoins de Kitigan Zibi interprètent généralement la baisse des tensions entre eux et les catholiques par la perte d'influence des prêtres et de l'Église dans la réserve au tournant des années 1980 (sur le sujet, voir la note 118) – (Communication personnelle, John, 72 ans et Elizabeth, 48 ans, 26 mai 2021). Nous examinerons ici leurs situations, premièrement, en ce qui a trait à leurs activités de prédication, deuxièmement, par rapport au fait de grandir comme Témoin à Kitigan Zibi, troisièmement, en lien avec la vie communautaire des Témoins anishinabeg et à la perception actuelle qu'ont les résidents de la communauté de ces derniers et finalement, en ce

qui concerne la conciliation de leur identité/culture anishinabe/autochtone avec le fait d'être Témoin de Jéhovah.

D'abord, en ce qui concerne leurs activités de prédication aujourd'hui, la plupart de mes informateurs s'entendent pour affirmer que la réception des gens de Kitigan Zibi est généralement bienveillante et respectueuse. Une seule informatrice m'affirma qu'une minorité de personnes pouvait parfois être un peu sèche ou agressive dans leur réception au porte-à-porte, mais cette même informatrice – qui a aussi fait de la prédication à l'extérieur de Kitigan Zibi – me souligna que la réception pouvait être bien pire en contexte allochtone (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). On pourrait expliquer la bonne réception des Témoins anishinabeg par le fait qu'ils sont bien connus sur la réserve – on y retrouve quand même des Témoins depuis le début des années 1950 – et qu'ils ont souvent des liens de parenté avec des non-témoins (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 3 septembre 2020). Un informateur me soulignait justement que le fait d'être Anishinabe et de venir de Kitigan Zibi lui facilitait grandement ses activités de prédication (Entrevue, Frank, 42 ans, 1^{er} septembre 2020)¹³². Cette affirmation rejoint les propos de certains informateurs d'Hamel-Charest (2017) pour qui *ne pas* être Blanc constituerait un « atout » dans une entreprise missionnaire¹³³. Je me pose donc la question suivante : est-ce qu'être Autochtone constitue un atout pour convertir d'autres Autochtones ? La littérature sur le sujet étant presque inexistante, je me contenterai de dire que ça ne peut probablement pas nuire. D'autant plus que presque tous les Témoins de Kitigan Zibi ont été convertis par d'autres Anishinabeg après le départ des deux derniers proclamateurs jéhoviste allochtones : Ralph Burrero et Emery St. Amour au début des années 1960. Néanmoins, ce ne sont pas tous les résidents de Kitigan Zibi qui acceptent de recevoir les Témoins. En effet, il n'est pas rare qu'une personne dise à un Témoin de ne plus revenir faire de la prédication chez lui. Dans ce cas, le Témoin n'y retourne simplement plus. Ainsi – et pour répondre à la question posée dans la conclusion du chapitre 4 – les Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi appliquent assez bien le principe

¹³² De la même façon que des informateurs de Timiskaming (qui vivent maintenant à Val-d'Or où ils sont membres de la congrégation locale) m'affirmaient que les gens de Lac-Simon, auxquels ils prêchent, sont plus à l'aise si c'est eux qui cognent à leurs portes (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020).

¹³³ Évidemment, les Témoins de Jéhovah ne se considèrent pas comme des missionnaires (ils appellent plutôt leurs activités de prédication « leur ministère »).

de non-ingérence (ils sont Anishinabeg après tout). Contrairement à ce que laissait entendre Hamel-Charest (2018), ce n'est pas le porte-à-porte comme tel qui est condamné par le principe de non-ingérence, mais un porte-à-porte non sollicité et répété. Plusieurs informateurs m'ont même affirmé que des résidents de Kitigan Zibi qui avaient dit non au porte-à-porte prenaient toutefois la peine de leur dire qu'ils pouvaient revenir quand ils le voulaient pour leur parler, mais simplement pas de religion. Ainsi, les activités de prédication des Témoins de Jéhovah n'en font pas une organisation religieuse difficilement conciliable avec les valeurs autochtones. Au contraire, on pourrait même penser que le principe de tolérance religieuse leur permet de faire de la prédication. Après tout, c'est par le biais du porte-à-porte que plusieurs Anishinabeg sont devenus Témoins. Sans doute ne faut-il pas non plus négliger le fait que les proclamateurs qui fréquentent Kitigan Zibi sont eux-mêmes de Kitigan Zibi et que s'ils ne l'étaient pas (et s'ils étaient allochtones), le porte-à-porte pourrait à ce moment devenir condamnable. Enfin, un dernier élément se doit d'être signalé. La réception des Témoins varie beaucoup selon les groupes sociaux. Si les catholiques et certains jeunes¹³⁴ se montrent parfois intéressés pendant le porte-à-porte, c'est une tout autre histoire en ce qui concerne les traditionalistes – qui adhèrent à la spiritualité panindienne –, nombreux à Kitigan Zibi (sur ces derniers, voir le chapitre 2). Selon Martina (69 ans), la réception des traditionalistes reste cordiale puisqu'ils conçoivent tous les Algonquins comme leurs frères et sœurs, mais aucun d'entre eux ne se montre intéressé (Entrevue, 27 août 2020). Une autre informatrice ajouta que pour les traditionalistes, la Bible était un livre de Blancs; et que pour eux, être Témoin de Jéhovah « c'est un truc de Blancs » (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020).

En deuxième lieu, en ce qui concerne le fait de grandir comme Témoins de Jéhovah à Kitigan Zibi, je dois d'abord mentionner que les informateurs que j'ai consultés sur le sujet y ont grandi à différentes époques. En ce qui concerne ceux qui y ont grandi dans les années 1970 et 1980, ils affirment pour la plupart que ce ne fut pas de tout repos. Par exemple, Elizabeth (48 ans) a trouvé difficiles ses premières années scolaires. Ses camarades de classe avaient beaucoup de préjugés

¹³⁴ Mes informateurs décrivent souvent les jeunes comme des « pages blanches » puisque ces derniers en savent beaucoup moins que leurs parents/grands-parents sur le catholicisme. Ainsi, il serait beaucoup plus facile d'enseigner la Vérité aux jeunes qu'aux catholiques, par exemple.

sur les Témoins et elle s'est toujours sentie considérée comme différente par les autres. Les jeunes – et même ses cousins non-Témoins – se moquaient souvent d'elle et de sa sœur (aussi Témoin). Les motifs de ces moqueries proviennent, entre autres, du fait qu'elle ne pouvait pas écouter certains films projetés en classe, qu'elle ne pouvait pas sacrer ni fumer et encore moins fréquenter des garçons; en bref, qu'elles étaient différentes des autres élèves. Elizabeth affirme cependant qu'aujourd'hui ses anciens camarades de classe – qui ont parfois vécu des moments difficiles – la respectent puisqu'elle n'est jamais « tombée » dans la drogue ou l'alcool (Entrevue, 3 septembre 2020). Une autre informatrice ayant grandi dans la même période m'affirma qu'elle avait trouvé le fait d'être Témoin assez restrictif durant ses années scolaires. Elle aurait aimé faire plus d'activités avec ses collègues de classe non-Témoins, ce qui lui était proscrit par ses convictions religieuses. Avec du recul, elle pense toutefois – en regardant ses camarades qui ont vécu des moments difficiles (certains sont morts en jeune âge dans un accident de voiture impliquant de l'alcool, et certaines autres ont dû faire face à des grossesses précoces, etc.) – que ses camarades de classe étaient en fait moins libres qu'elle et que la Vérité « *was not restricting but protecting* »; qu'elle la rendait libre (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). Du côté de ceux qui ont grandi dans les années 1980 et 1990, ils s'entendent généralement pour dire que leur situation était beaucoup plus facile que celle de la génération précédente. Même s'il y avait encore un peu de « *teasing* » de la part de leurs camarades de classe – « *it is not particularly cool to be a Witness* », me disait une informatrice – (Entrevue, Olivia, 36 ans, 2 septembre 2020), l'école de Kitigan Zibi (Kitigan Zibi Kikinamadinan School) et les enseignants étaient très respectueux des croyances religieuses de leurs élèves. Par exemple, les Témoins allaient à la bibliothèque pendant les classes de religion (catholique), ils sortaient de la classe au moment de la prière du matin et ils étaient dispensés de participer aux activités de Noël. Les autres élèves voyaient que les Témoins étaient différents et ils respectaient généralement cette différence. Il pouvait parfois arriver que quelqu'un sacré devant un Témoin avant de s'excuser (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). Les Témoins ayant grandi dans les années 2000 et 2010 ne m'ont pas fait part de problèmes d'intimidation à l'école. Emma (22 ans) a cependant trouvé difficile de ne pas pouvoir avoir de relation amicale avec ses camarades de classe non-Témoins. Néanmoins, elle se considère chanceuse d'être Témoin puisqu'elle a remarqué qu'elle avait moins de problèmes

que les autres jeunes. De plus, grâce à Jéhovah, elle ne sent pas avoir besoin de se « trouver » puisqu'elle sait qui elle est, ce qu'elle veut et ce qui est bon pour elle. Enfin, elle affirme être toujours heureuse à l'aide de sa relation avec Jéhovah et la possibilité de lui parler par la prière (Entrevue, 25 septembre 2020).

Ensuite, en ce qui a trait à la vie communautaire des Témoins anishinabeg et à la perception de résidents de Kitigan Zibi par rapport à eux, insistons en premier lieu sur les nombreuses restrictions qui entravent la participation des Témoins. Par exemple, si rien n'interdit formellement aux Témoins de participer à des repas communautaires (*makocan*¹³⁵), dans les faits, rares sont ceux qui y participent. Certains d'entre eux expliquent cela par le fait qu'ils sont gênés ou qu'ils n'aiment pas participer à ce genre d'activité publique. Je ne suis pas trop convaincu par ces explications puisque les Témoins font régulièrement du porte-à-porte et participent à plusieurs activités avec leur congrégation. La réponse se trouve selon moi dans les propos d'une informatrice qui me disait redouter ce genre de rassemblement dans lequel on peut être amené à côtoyer des personnes avec une « mauvaise influence » (lire des non-témoins qui ne suivent pas la voie de Jéhovah). Cette dernière souhaite faire attention à ses « associations » et elle redoute d'aller aux repas communautaires puisqu'y aller une fois pourrait l'encourager à y aller 10 fois et ainsi augmenter ses mauvaises associations (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 3 septembre 2020). Il y a bien d'autres activités sociales auxquelles les Témoins anishinabeg ne participent pas, ou participent seulement en partie. Notamment toutes les activités dans lesquelles de l'alcool pourrait être impliqué puisque les personnes en état d'ivresse – ou sous influence de drogues – sont un peu l'archétype de la « mauvaise fréquentation ». Par exemple, ils quitteront un mariage avant que les gens commencent à boire. Ils peuvent même éviter certaines foires en apparence bénignes du Centre de santé (Kitigan Zibi Health and Social Services) si l'on y retrouve des éléments de Reiki que les Témoins assimilent à la « fausse religion » (*Ibid.*). Les activités liées à Noël – et toutes les autres fêtes chrétiennes – sont aussi proscrites pour les Témoins. En ce qui concerne le Pow-wow de Kitigan Zibi, ces derniers sont plutôt divisés sur la question. Si une minorité acceptent d'y participer – avec une extrême prudence pour ne pas désobéir à Jéhovah

¹³⁵ Bien qu'il n'y a pas d'entrée pour « *makocan* » dans McGregor (S.D.), c'est généralement ainsi qu'on traduit « festin » (Bousquet, 2002 : 84) ou « repas communautaire » (Bousquet, 2016 : 213) en algonquin.

(voir *infra*) –, la plupart affirment n’y avoir jamais mis les pieds. En effet, les Témoins associent certaines danses comme la danse de la robe à clochettes (*Jingle Dress Dance*) à la spiritualité et certains éléments constitutifs des pow-wows – les tambours, la cérémonie de purification (avec des bâtons de fumigation), la cérémonie du lever du soleil, la cérémonie du tabac et certains vêtements – au « spiritisme », deux choses qui viennent selon eux de Satan (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). Ils considèrent aussi le pow-wow comme une activité propre aux traditionalistes « *who worship the sun and the nature, the creation, as we only worship Jehovah, the creator* » (Entrevue, John, 72 ans, 22 septembre 2020). Ainsi les Témoins qui se rendent au Pow-wow de Kitigan Zibi y vont surtout pour l’artisanat en faisant extrêmement attention de ne pas voir ou entendre des choses associées à la fausse religion (Entrevue, Olivia, 36 ans, 2 septembre 2020). On fête aussi à Kitigan Zibi l’« *Indian Day* », une sorte de Saint-Jean-Baptiste autochtone¹³⁶. Les Témoins refusent d’y participer puisqu’ils considèrent que c’est une fête patriotique – « *The worst problem in the world today is patriotism. It creates racial problems. Nowadays, everybody thinks they are better than others, based on their race* » (Entrevue, John, 72 ans, 20 septembre 2020) – et que le seul gouvernement légitime est celui de Jéhovah (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). Les Témoins de Jéhovah ne participent pas non plus aux nombreuses soirées hebdomadaires de bingo qui sont toujours populaires à Kitigan Zibi. Le bingo chez les Algonquins s’inscrit comme un excellent moyen de voir des gens, de sortir de chez soi et de socialiser (Entrevue, John, 72 ans, 20 septembre 2020). La raison pour laquelle ils ne participent pas tient simplement aux faits que les Témoins ne peuvent s’adonner à des jeux d’argent, comme mentionné au chapitre 3 (Entrevue, Olivia, 36 ans, 2 septembre 2020). La seule participation notable des Témoins anishinabeg à la vie communautaire de Kitigan Zibi reste les funérailles. Les funérailles tiennent une place particulièrement importante à Kitigan Zibi – comme en témoignent mes informateurs et les nombreuses pages que McGregor consacre aux différents cimetières de la communauté ainsi qu’au combat de Moise Odjick dans les années 1950 pour que le corps des défunts ne se décompose pas dans des cabanes en bois avant d’être enterré (McGregor 2004 : 291-292) – et chez les Algonquins en général (Bousquet, 2016 : 272-273). À

¹³⁶ Je n’ai pas trouvé de référence à l’« *Indian day* » dans McGregor (2004). Il pourrait toutefois s’agir de la version anishinabe de La Journée nationale des autochtones célébrés le 21 juin par plusieurs communautés algonquines (Bousquet, 2016 : 240-241).

l'instar des autres Anishinabeg, les Témoins se rendent à pratiquement toutes les funérailles de la communauté. Comme les autres Anishinabeg, ils donnent généralement de la nourriture à la famille du défunt pour le *makocan* du soir, auquel ils peuvent participer. Bien qu'ils ne se rendent pas à l'église, ils accompagnent le cercueil jusqu'au cimetière de Kitigan Zibi (Entrevue, Annette, 64 ans, 10 septembre 2020) qui est multiconfessionnel depuis 1968, selon la volonté de Moise Odjick qui a donné le terrain en 1950 (McGregor, 2004 : 300-301). Toutefois, quand il s'agit de funérailles catholiques, ils quittent le cimetière au moment de l'homélie funéraire du prêtre (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). Si le défunt était traditionaliste et que la cérémonie implique un rituel de purification (avec des bâtons de fumigation), ils quittent aussi le cimetière à ce moment (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 3 septembre 2020).

Ainsi, comme nous avons pu voir, la participation des Témoins à la vie communautaire demeure assez limitée. Mais quelle est la perception des gens de Kitigan Zibi de ces derniers ? Soulignons d'abord que je n'ai pas pu m'entretenir avec les résidents de la communauté (voir le chapitre 1). Mes données sur le sujet proviennent des Témoins eux-mêmes, ce qui limite leur portée. Néanmoins, ces derniers m'apparaissent assez lucides sur le sujet. Comme mentionné plus haut, la situation des Témoins de Kitigan Zibi s'est beaucoup améliorée depuis les années 1980. Aujourd'hui, si la plupart de mes informateurs affirment qu'il reste encore certains préjugés à combattre – par exemple ils se font parfois accuser d'avoir une « morale archaïque » –, ils s'entendent également sur le fait que les gens sont en général gentils et respectueux avec eux. Leurs activités de prédication ont fait en sorte, avec le temps, que les Témoins sont maintenant bien connus à Kitigan Zibi. Par exemple, il n'est pas rare que les personnes intéressées par les questions bibliques téléphonent ou visitent directement les Témoins à leur résidence pour leur poser des questions. Les Témoins se font aussi parfois arrêter, dans la rue, au dépanneur ou à l'épicerie par des résidents qui veulent leur poser des questions au sujet de la Bible. Les Témoins anishinabeg sont ainsi assez bien intégrés à leur communauté, du moins, en ce qui concerne la vie religieuse. Toutefois, c'est surtout au niveau de leur participation à la vie communautaire que ces derniers ressentent une certaine ambivalence. Par exemple, Naomy (49 ans) pense qu'ils ne sont pas si actifs que ça dans leur communauté, bien qu'elle affirme qu'il y a toujours une raison à cela (comme explicité plus haut). Elle pense aussi que les gens peuvent parfois se sentir jugés

par eux à cause de leur morale plutôt rigide. Elle affirme enfin que les rapports avec les non-témoins sont plutôt difficiles en raison de cette morale – ne pas sacrer, ne pas fumer, boire avec modération¹³⁷, etc. –, et des sujets qu'ils ne peuvent pas aborder, comme la politique, le futur (pour eux, le futur a été révélé par Jéhovah) et la culture populaire qu'ils ne consomment que très peu (Entrevue, 16 septembre 2020). Ainsi, parfaitement conscients de leur participation limitée à la vie communautaire – et pour ne pas être en reste –, les Témoins anishinabeg essaient parfois de s'impliquer davantage et comme ils le peuvent, par exemple en organisant des activités pour le Centre de santé (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020).

Finalement, en ce qui concerne la conciliation de leur identité/culture anishinabe/autochtone avec le fait d'être Témoins de Jéhovah, je décèle trois points de vue différents chez mes informateurs. D'abord, certains conçoivent le fait d'être Témoins et Anishinabeg comme deux choses non mutuellement exclusives, qui peuvent coexister sans problème. Selon Olivia (36 ans) et John (72 ans), il n'est pas nécessaire de rejeter sa culture pour devenir Témoin, mais simplement les choses qui sont condamnées par la Bible, ce qui implique toutes les formes de spiritualités/cosmologies autochtones (Entrevue, 2 septembre 2020; Communication personnelle, 12 septembre 2020, respectivement). Ce point de vue tend à réduire un peu ce qui est entendu par « culture autochtone » puisque comme le souligne Goulet (2000 : 62-63), le spirituel/religieux constitue désormais « un trait distinctif de l'identité autochtone » (du moins, d'une « identité panindienne »). Ensuite, pour d'autres il y a beaucoup de choses en commun entre les Témoins de Jéhovah et les Anishinabeg/Algonquins. Ainsi pour Naomi (49 ans) les points communs sont, par exemple, l'entraide, l'importance de la relation avec la nature et la croyance au Créateur « *On the reserve, you have to convince no one that there is a Creator* » (Entrevue, 16 septembre 2020). Pour d'autres informateurs de Timiskaming – qui vivent maintenant à Val-d'Or où ils sont membres de la congrégation locale –, c'est au niveau de la chasse que les principes bibliques rejoignent les valeurs algonquines : ne pas chercher à tuer plus qu'ils en ont besoin, ne pas être avides, être bons avec les animaux et aimer son prochain; c'est-à-dire ne pas vider la forêt (en laisser pour les autres) et partager la viande (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62

¹³⁷ Si l'alcool n'est pas prohibé pour les Témoins de Jéhovah (avec modération), dans les faits la grande majorité des Témoins anishinabeg ne consomment pas – ou exceptionnellement – d'alcool.

ans, 19 octobre 2020). En ce qui concerne le troisième point de vue, quelques Témoins anishinabeg m'ont affirmé que le fait d'être Témoins de Jéhovah imposait – surtout quand ils étaient plus jeunes – certaines restrictions à leur culture. Outre les limitations liées à la spiritualité et au spiritisme évoqués plus haut, Elizabeth (48 ans) affirme que ça lui a pris du temps à concilier sa culture avec le fait d'être Témoin. Par exemple, elle n'a jamais appris l'algonquin puisqu'il était mal vu pour un Témoin – quand elle était jeune – de mettre trop d'emphasis sur sa culture. Également, ça lui a pris du temps avant de penser qu'elle pouvait apprécier sa culture, sans se sentir coupable pour les choses associées au spiritisme. Quand elle était plus jeune, tout ce qui était associé à la « culture autochtone » était mal vu parmi les Témoins allochtones (Entrevue, 3 septembre 2020). En effet, il n'y a pas si longtemps, beaucoup de Témoins autochtones évitaient d'exprimer ouvertement leur attachement à leur culture par peur d'être jugés par leur congrégation (Entrevue, Emma, 22 ans, 25 septembre 2020). Heureusement, la perception qu'ont les Témoins allochtones des Autochtones et de leur culture est très différente aujourd'hui, comme nous le verrons dans la prochaine section. Enfin, comme le soulignait Lena (42 ans), « une culture c'est quelque chose de dynamique et de pluriel », donc l'opposition Témoins/culture autochtone ne peut pas exister dans toutes les sphères de cette dernière. Lena s'implique donc dans ce qu'elle peut, c'est-à-dire l'artisanat et sa langue (Entrevue, 8 septembre 2020). Un dernier élément qui se doit d'être signalé est que pratiquement tous mes informateurs se considèrent Témoins de Jéhovah¹³⁸ avant d'être Anishinabeg/Algonquins. Cela témoigne selon moi de l'attachement identitaire profond des Témoins envers leur mode de vie, leur congrégation locale et leur Organisation, ce qu'avaient déjà noté plusieurs chercheurs (Stark et Iannaccone, 1997; Rosa, 2015; Genest, 2016; Barchas-Lichtenstein, 2014; Wilson, 1977).

Les entreprises de prédication des Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi

Les Témoins de Jéhovah ont récemment changé leur fusil d'épaule, tant au niveau de leur rapport à la diversité culturelle – comme le montre le rassemblement international de Toronto (2019) abordé en introduction – qu'au niveau de leur approche dans la prédication dans les

¹³⁸ Ou bien « Toktoktone » un amalgame lexical (mot-valise) à but humoristique formé de l'onomatopée « tok tok » (qui évoque le porte-à-porte des Témoins) et du mot « autochtone » (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020).

communautés autochtones. Mes informateurs situent généralement ces changements au tournant des années 2000, quand l'Organisation prit conscience que pour rendre la prédication efficace en contexte autochtone, il fallait d'abord parler à ces derniers dans leur langue et ensuite leur montrer que devenir Témoins n'implique pas nécessairement de devoir renoncer à sa culture. Qui plus est, pendant cette période, de plus en plus de Témoins autochtones ont voulu montrer aux Témoins allochtones que leur culture ne se résumait pas au « spiritisme » et à la « spiritualité », et que plusieurs manifestations culturelles autochtones n'avaient rien à voir avec Satan (Communication personnelle, John, 72 ans, 12 septembre 2020).

Les premiers changements pour la prédication en contexte autochtone apparurent un peu avant les années 2000 – malheureusement Placid (2008) ne précise pas les dates. D'abord, on encouragea la prédication par petit groupe de proclamateurs stables – si possible – dans le but de créer un climat de confiance (*Ibid.* : 37). Ensuite, on fit part aux proclamateurs de ne plus se promener dans les communautés autochtones avec une cravate et un porte-document/mallette pour ne pas être confondus avec des agents du gouvernement (*Ibid.* : 41. Sur le sujet, voir aussi la note 107). Puis, au tournant des années 2000, un vaste programme de traduction de brochures, de littérature biblique et de vidéos en langues autochtones débuta au Canada (*Ibid.* : 45), d'abord chez les Pieds-Noirs (Niitsítapi) en pied-noir (Niitsipussin) – (Communication personnelle, Elizabeth, 48 ans, 1er juillet 2021). En effet, les Témoins de Jéhovah conçoivent la langue maternelle des individus comme « la langue du cœur » et pensent qu'il est important pour ces derniers de parler, d'entendre parler et de lire sur Jéhovah dans cette langue – avec laquelle ils pensent et parlent – pour se sentir confortables avec les proclamateurs et l'Organisation (Placid, 2008 : 45 ; Barchas-Lichtenstein, 2014). En 2008, il y avait des brochures, de la littérature biblique et des vidéos traduits en inuktitut (en syllabique), en innu-aimun, en omushkego (swampy Cree), cri des plaines et en ojibwa du Nord-Ouest (en alphabet latin et en syllabique) et des projets de traduction pour au moins 14 langues autochtones parlées au Canada (Placid, 2008 : 45-46), par exemple en cris des bois, en moskégon, en mohawk (kanien'kéha) et en outaouais (Communication personnelle, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). En outre, pour que les proclamateurs puissent utiliser efficacement les documents en langue autochtone, ils doivent bien sûr comprendre et parler cette langue. C'est pourquoi l'Organisation insista pour que les

proclamateurs soient des locuteurs de la langue utilisée dans la communauté visée. Ainsi, cette situation généralisa l'emploi de Témoins autochtones pour la prédication en contexte autochtone et dans une moindre mesure, d'allochtones ayant appris une langue autochtone (Watch Tower [...], « À la rencontre des communautés indigènes du Canada »). Enfin, les Témoins anishinabeg ont aussi modifié leur approche quand ils font de la prédication dans des communautés autochtones ou quand ils conduisent une étude biblique avec des personnes autochtones. En effet, ces premiers, bien au fait du rôle de l'observation et de l'expérience personnelle dans l'acquisition des connaissances pour les Autochtones¹³⁹, ont pris l'habitude de ne plus demander ce que les gens *pensent*, mais ce qu'ils ont *observé* (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). Ce qui – toujours selon Naomy – provoquerait des réponses plus élaborées et une meilleure compréhension de la Vérité.

En ce qui concerne plus particulièrement Kitigan Zibi, en 2011 les Témoins anishinabeg de l'endroit commencèrent un cours de traduction avec Paul Liidemann – un linguiste envoyé par la filiale nationale pour leur enseigner des techniques de traduction (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020 – dans le but de traduire des brochures, de la littérature biblique et des vidéos en algonquin – qui sont désormais disponibles en lignes sur JW.org¹⁴⁰, le site officiel des Témoins de Jéhovah – : « *Going back to recent years, in 2011, we started an Algonquin language course with Paul Liidemann. We started translation in the Algonquin language (books [littérature biblique], booklets [brochures], and videos)* » (Communication personnelle, John 72 ans, 12 août 2020). En 2013 les Témoins de Kitigan Zibi entamèrent une campagne de prédication dans cinq communautés algonquines en utilisant le matériel traduit :

« *Our preaching work started to grow, and we started going to different reserves [2013] and sharing the Good News with them in their native language : Lac-Simon [Simo Sagigan], Rapid Lake [Kitiganik], Kitcisakik, Pikogan and Notre-Dame-du-Nord [Timiskaming]. [Today] these areas are still being preached in their own language [not by Witnesses from Kitigan Zibi]. However, no congregation has been set yet* ». (Communication personnelle, John 72 ans, 12 août 2020) ».

¹³⁹ Sur le sujet, voir la section « Éthique, philosophie et épistémologie autochtone » au chapitre 4.

¹⁴⁰ En cliquant sur l'onglet « BIBLIOTHÈQUE » et en sélectionnant « Algonquin » comme langue.

Lena, 42 ans, qui a participé à cette campagne, décrit la réception des gens comme ayant été excellente, surtout en ce qui concerne la réception des brochures en algonquin : « Ils aiment ça voir quelque chose dans leurs langues ». De plus, les brochures étaient écrites « pour des personnes autochtones », c'est-à-dire en mettant l'accent sur la création (et le Créateur¹⁴¹), par le choix de mots utilisés et par les versets bibliques choisis. Mais ce sont surtout les vidéos qui ont touché les gens puisqu'ils étaient contents d'entendre parler du Créateur dans leur langue : « Certaines personnes mettaient la vidéo [la tablette électronique ou le téléphone intelligent] sur leur cœur ». Lena ajoute que plusieurs Autochtones sont croyants – malgré leur mauvaise expérience avec l'Église et les prêtres – et qu'ils se sont plus détournés de l'Église catholique et des prêtres que de la religion, qu'ils respectent toujours la Bible et qu'ainsi « si ça vient de la Bible c'est correct ». Deux communautés ont cependant refusé d'accueillir les Témoins anishinabeg : Kipawa (Kebaowek) et Golden Lake (Pikwakanagan). Lena précise que ces deux communautés ont la même politique pour toutes les religions et que c'est le chef de bande qui décide (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). Le fait qu'aucune congrégation n'a été établie dans les communautés visitées (de plus à ma connaissance aucun Algonquin ne serait devenu Témoin de Jéhovah) nuance un peu l'efficacité de la campagne de 2013 et du projet de traduction des Témoins de Kitigan Zibi. De tout façon, comme me disent souvent mes informateurs « Au bout du compte, c'est Jéhovah qui attire les personnes qui ont une bonne disposition de cœur envers lui ».

Aujourd'hui, Les Témoins anishinabeg ne prêchent plus, en dehors de Kitigan Zibi, qu'à Lac-Rapide (Kitiganik). Ces derniers disent recevoir une bonne réception des gens de Kitiganik qui seraient « spirituels ». Mes informateurs affirment même que leur présence aurait un effet bénéfique sur la communauté, comme leur ont affirmé des travailleurs sociaux et des policiers (Notes de terrain,

¹⁴¹ Quand ils parlent à des Algonquins, les Témoins anishinabeg ont tendance à ne pas utiliser le nom « Jéhovah », mais à le traduire en algonquin pour être mieux compris et pour être plus près des conceptions religieuses algonquines (catholiques ou traditionalistes). Ils utilisent ainsi principalement « *Kà-Gijenindjigedj* » (qu'on m'a traduit comme « le Créateur ») et parfois aussi « *kigè-manido* » (qu'on m'a traduit comme « le Dieu-Saint ») ou bien « *kitchi-manido* » (qu'on m'a traduit comme « le Grand-Dieu ») – (Entrevue, Martina, 69 ans, 27 août 2020).

16 juin 2021). Mais personne n'a encore pris la Vérité¹⁴² à Kitiganik. En ce qui concerne les autres communautés algonquines :

« [Today] other Kingdom halls take care of their neighbouring reserve. Val-d'Or preaches to the natives of Lac-Simon [Simo Sagigan], Kitcisakik and Winneway. Amos preached to the natives of Pikogan, New Liskeard preaches to the natives of Notre-Dame-du-Nord [Timiskaming]. North Bay would preach to the natives of Kipawa [kebaowek], but the chief does not allow us to give a witness there. Golden Lake [Pikwakanagan] is another where the chief has refused permission for Jehovah's Witnesses to preach. But the reserves are getting taken care of » (Communication personnelle, John, 72 ans, 12 août 2020).

Mes informateurs de Timiskaming – George, 65 ans et Catherine, 62 ans – qui vivent à Val-d'Or et qui font de la prédication à Lac-Simon (Simo Sagigan) affirment que les gens sont d'abord généralement intéressés, mais que ce qui est difficile est de faire le suivi avec ces personnes, de les trouver de nouveau à la maison. Quand ils finissent par revoir une personne, cette dernière est généralement contente de leur visite. D'ailleurs, une personne a récemment pris la Vérité à Lac-Simon, ce qui encourage beaucoup George et Catherine pour l'avenir. Ces derniers affirment aussi que les gens de Lac-Simon respectent la Bible puisque quand ils sont en boisson ils leur disent de revenir plus tard (Entrevue, 19 octobre 2020). C'est aussi ce qui ressort du discours des Témoins de Kitigan Zibi, mais en ce qui concerne leurs sessions d'étude biblique avec des membres de leur communauté (sur l'étude biblique, voir le chapitre 1). Plusieurs de mes informateurs ont déjà effectué – ou effectuent en ce moment – des sessions d'étude biblique avec d'autres Anishinabeg. Étonnamment, la majorité des personnes qui commencent des sessions d'études bibliques sont des jeunes. Mes informateurs pensent que cette particularité est liée au fait que les jeunes sont moins influencés par le catholicisme que leurs parents (sur le sujet, voir aussi la note 134). Quoi qu'il en soit, la grande majorité des personnes qui commencent une étude biblique ne la terminent pas. Certains disent qu'ils aiment apprendre sur Jéhovah, mais que la vie de Témoins n'est pas faite pour eux. D'autres acceptent la Vérité, mais ne voient pas l'urgence de continuer d'étudier et de se faire baptiser. D'autres encore ont simplement déménagé. Certains enfin prennent la décision d'arrêter l'étude sans vraiment donner de raisons

¹⁴² « Prendre la Vérité » est la façon pour les Témoins de dire qu'une personne s'est éloignée de la « fausse religion », qu'elle a été baptisée et qu'elle vit maintenant selon les règles et principes donnés par Jéhovah; qu'elle est maintenant dans « la Vérité ». La locution pourrait être comprise comme étant équivalente au terme « conversion ».

(Entrevue, Annette, 64 ans, 10 septembre 2020; Entrevue, Frank, 42 ans, 1^{er} septembre 2020; Entrevue, John, 72 ans, 22 septembre 2020). En fait, depuis les années 1980, seulement deux Anishinabeg sont devenues Témoins de Jéhovah. Et ces deux personnes appartenaient à deux des cinq familles de Témoins de Kitigan Zibi. Les efforts de prédication des Témoins anishinabeg dans leur communauté restent donc peu fructueux. Il reste à savoir si la pandémie de COVID-19 (2020-2021), par les troubles qu'elle a engendrés pour les résidents de Kitigan Zibi, aura pu stimuler certaines nouvelles conversions (sur le sujet, voir Simard-Émond, à *paraître*. Sur les épidémies et la conversion, voir entre autres, Bousquet, 2008a et Harkin, 1993).

Conclusion

Les Témoins de Jéhovah sont présents à Kitigan Zibi depuis la fin des années 1940-1950. Nombreux à une certaine période, ils ne sont aujourd'hui plus que 19, dont seulement 12 qui participent aux activités de prédication. Depuis les premières conversions de Madeleine Buckshot, d'Antoine Saint-Denis, de Frank McConini, de Béatrice Beaudoin (Odjick) et d'Alex Ottawa, beaucoup de choses ont changé pour les Témoins anishinabeg. D'abord, les Témoins actuels ne sont plus en situation d'« illégalité », ils peuvent maintenant faire de la prédication au grand jour. Ensuite, ils ne sont plus en conflit avec les Oblats qui les percevaient comme une menace pouvant leur enlever des fidèles et ils ne sont plus en conflit avec les catholiques de Kitigan Zibi qui ne voient plus du même œil l'Église et les prêtres. Ils sont même bien implantés dans leur communauté et semblent y être pour rester. Or, le changement qui m'apparaît le plus important est que le contexte des années 1940-1950 – conflits avec les missionnaires oblats, rupture avec le territoire, entrée rapide dans la modernité et nécessité du travail salarié – n'existe plus qu'en partie. De plus, les Témoins de Jéhovah ne sont plus la seule alternative au catholicisme depuis la montée en nombre et en influence des traditionalistes. Ainsi, seuls deux Anishinabeg – appartenant à deux des cinq familles de Témoins – ont pris la Vérité depuis les années 1980. Deux nouvelles conversions en 40 ans : inutile de dire que ce chiffre condamnerait n'importe quel mouvement religieux en contexte autochtone à une lente disparition. Si les Témoins réussissent à se reproduire à Kitigan Zibi, c'est donc presque exclusivement par la transmission intergénérationnelle de la religion (sur le sujet, voir le chapitre 6).

Dans le prochain chapitre, nous tenterons de répondre aux questions énoncées au chapitre 4 : 1) Quels sont les effets des nombreuses normes et restrictions sociales des Témoins, normes et restrictions qui peuvent rendre complexe la participation à la vie communautaire – très importante pour les Algonquins – sur l'adhésion au mouvement ? 2) Les savoirs apportés par les Témoins de Jéhovah sont-ils perçus favorablement ? Peuvent-ils améliorer concrètement la vie des Algonquins ? 3) Les motivations des personnes se convertissant au pentecôtisme ou adhérant à la spiritualité panindienne sont assez bien définies. L'organisation des Témoins de Jéhovah peut-elle correspondre à ces motivations ? De plus, nous essaierons de comprendre pourquoi certains Anishinabeg deviennent – ou restent – Témoins de Jéhovah aujourd'hui, et pourquoi certains Témoins anishinabeg quittent l'Organisation, ou abandonnent leur étude biblique en cours de route. Enfin, nous tenterons de voir si l'attachement identitaire profond des Témoins anishinabeg/algonquins envers leur mode de vie – et leur rejet de toutes traditions associées au « spiritisme » ou à la spiritualité autochtone – pourrait les éloigner de l'« ontologie algonquine » (Bousquet, 2013).

Chapitre 6 – Discussion

« Quelqu'un me disait l'autre jour que les Témoins de Jéhovah avaient le droit de ne rien faire. Je lui ai répondu : "ben non, on a le droit de faire tout ce qui est bon pour nous" » (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020 – c'est Catherine qui parle).

Cette citation évoque assez bien que pour les Témoins de Jéhovah, les nombreuses restrictions liées au fait d'avoir choisi la Vérité ne sont pas perçues comme contraignantes, mais bien comme une forme de protection : « *The Truth was not restricting but protecting* » (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). Ce genre de propos revient assez fréquemment chez mes informateurs. Or, il semblerait aussi que pour les non-Témoins ces contraintes soient plutôt perçues comme un fardeau. Est-ce une des raisons qui limitent les succès des entreprises de prédication des Témoins de Kitigan Zibi ?

Ainsi, dans ce chapitre, nous tenterons de comprendre ce qui pousse certains autochtones à devenir ou rester Témoins de Jéhovah aujourd'hui, et surtout, pourquoi il n'y a pas eu de nouvelle conversion à Kitigan Zibi depuis 1975. Mais d'abord, nous regarderons dans la littérature sur les Témoins – en général – pour voir ce qui incite normalement les individus (non autochtones) à devenir Témoins. Retrouve-t-on des différences en ce qui concerne les Algonquins ? Nous terminerons en nous interrogeant sur la rupture ontologique qui semble – à première vue – transparaître des propos de mes informateurs.

Pourquoi devenir Témoins de Jéhovah ?

Selon l'Organisation, la réponse à la question est simple. On devient Témoins puisqu'on choisit la Vérité. C'est un cheminement individuel d'acquisition de la Vérité – de savoirs – qui « n'arrive » pas, mais que l'on cherche activement par l'intermédiaire de sessions d'étude biblique, de discussions avec d'autres Témoins et par l'assistance hebdomadaire aux rassemblements spirituels (Beckford, 1978). Qui plus est, on devient Témoins de Jéhovah puisqu'on veut vivre dans la voie de Jéhovah, la seule voie possible pour avoir une bonne vie et pour assurer sa place au paradis terrestre après l'Armageddon (Watch Tower [...], 2015c : 154-163). Plusieurs auteurs ont

souligné que l'aspect « cognitif » semblait primer énormément sur l'aspect émotif/expérientiel dans les processus de conversion des nouveaux Témoins (par exemple : Beckford, 1978 : 255; Penton, 2015 : 250-251).

Si cela pouvait être vrai autrefois dans un contexte où les nouveaux convertis étaient en majorité chrétiens et pratiquants, aujourd'hui, dans un contexte de baisse généralisée de la pratique (Meintel et Le Gall, 2009 : 217) et de « dilution du corps du croire » (Hervieu-Léger, 1997; 1999) l'aspect « cognitif » – « cérébral » – semble avoir pris moins d'importance et laissé sa place à des raisons plus pragmatiques. Comme me l'affirmait une informatrice – citée au chapitre 3 – « aujourd'hui les gens sont plus intéressés par des questions personnelles portant sur la vie quotidienne que par des questions théologiques » (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). Toujours comme mentionné dans la conclusion du chapitre 3, dans un contexte de changements rapides liés à la modernité néolibérale, les Témoins de Jéhovah semblent, pour certaines personnes, apporter des réponses aux incertitudes/angoisses/problèmes causées par ces changements : que ce soit comment élever ses enfants, comment avoir une bonne vie de couple, comment avoir une bonne vie – moralement et financièrement – et d'autres aspects pratiques de la vie quotidienne (Wilson, 1978 : 102). Parallèlement, même si les récits des conversions des Témoins japonais étudiés par Wilson (115) restent très similaires à ceux recueillis par Beckford (1978) – sur ces récits, voir le chapitre 5 – Wilson, en questionnant les Témoins japonais sur les causes de leur attrait initial au mouvement et les apports de celui-ci (*blessing*) remarqua que le « substitut familial » et le « support de la communauté » revenaient souvent dans les réponses aux deux questions. Parmi les autres réponses, on peut aussi citer : la gentillesse des Témoins, l'espoir dans le futur, la paix d'esprit, la proximité de Dieu, une meilleure relation avec sa famille et curieusement – dans un cas – la guérison (1978 : 116-118). Ainsi, les raisons pour devenir Témoins de Jéhovah semblent aujourd'hui assez variées. Mais qu'en est-il exactement pour les Témoins algonquins ?

Pourquoi devenir et rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ?

Parmi mes informateurs, seules trois personnes (une Anishinabe et deux Algonquins de Timiskaming) ont pris la Vérité, c'est-à-dire qu'ils se sont convertis au jéhovisme à partir du catholicisme. Les autres ont grandi avec des parents Témoins de Jéhovah. Dans ce cas, on parle plutôt de transmission intergénérationnelle de la religion (Meintel et Le Gall, 2009), qui s'apparente parfois à une « petite conversion » (nous y reviendrons).

En ce qui concerne mes informateurs algonquins qui se sont convertis, leurs récits de conversion ressemblent sans surprise aux récits de conversions que Beckford (1978 : 253-256) avait décrits chez les Témoins de Jéhovah. Catherine (62 ans), catholique très pratiquante, s'est intéressée « pour le fun » au mouvement avec sa sœur quand elle avait 20 ans, pour voir si les Témoins disaient la vérité. Les menaces de son père, lui aussi très pratiquant, qui lui disait qu'elle ne pourrait plus revenir à la maison si elle devenait Témoin ont rapidement mis fin à son cheminement. Ce n'est que bien plus tard, lorsqu'un couple de Témoins est venu frapper à leur porte qu'elle et son mari George (65 ans) – catholique peu pratiquant – ont commencé une session d'étude biblique. Leur récit est ponctué de pauses dans leur étude, en raison de l'hostilité de la famille de Catherine (soulignons que leur récit se situe dans les années 1970 et 1980). Ils affirment toutefois qu'ils ont su assez tôt que c'était la Vérité et qu'ils voulaient devenir Témoins. Ce n'est qu'après le décès du père de Catherine qu'ils ont recommencé pour de bon, mais leur cheminement fut assez compliqué puisque les deux avaient beaucoup de changements à faire et qu'ils ont eu de la difficulté à cesser de fumer. Ils affirment également que le fait qu'ils fréquentaient uniquement des Autochtones a ralenti leur cheminement et les changements qu'ils avaient à faire. Aujourd'hui, leur relation avec la famille de Catherine s'est beaucoup améliorée puisque ces derniers « ont vu que ce n'était pas dangereux et que c'était bon pour nous ». Il fréquente cependant moins leurs familles élargies « qui n'a pas les mêmes valeurs » et très peu les blancs de leur congrégation (Val-d'Or) avec qui « ils ne se sentent pas confortables ». Ils restent donc avec leur famille nucléaire : ils ont trois enfants, tous Témoins de Jéhovah, dont deux vivent à Val-d'Or (Entrevue, 19 octobre 2020).

Du côté de mon informatrice anishinabe, son récit de conversion est à la fois similaire et différent de ceux de George et de Catherine. Martina (69 ans) fut d'abord initiée au jéhovisme par la lecture d'un livre de la Watch Tower [...] (*La vérité qui conduit à la vie éternelle*) placé dans sa boîte aux lettres par un couple de Témoins. Elle-même issue d'une éducation catholique et très pratiquante trouva les informations dans le livre très intéressantes, ce qui la poussa à commencer une session d'étude biblique. Elle impliqua aussi son mari John (72 ans) qui était issu d'une famille de Témoins (ses parents étaient Témoins ainsi que sa grand-mère, Madeleine Buckshot). Ce dernier ne s'était pas tellement intéressé à la Vérité avant l'initiative de sa femme. Le reste du récit est similaire à ce qu'évoquait Beckford (1978 : 253-256) : une illumination progressive vers la Vérité, perçue par la suite comme une réussite personnelle. Non sans difficulté toutefois, puisque le père de Martina – catholique et très pratiquant – ainsi que sa famille s'opposaient à ce qu'elle devienne Témoin (soulignons que ce récit se situe dans les années 1970). Mais ce qui est original dans le récit de conversion de Martina est que cette dernière avait perdu son frère dans un accident d'automobile à la même période où elle a reçu le livre dans sa boîte aux lettres. Ainsi, elle affirme que la promesse de résurrection après l'Armageddon et son désir de revoir son frère ont été très importants dans son processus de conversion (Entrevue, 19 août 2020; Entrevue, 27 août 2020).

De ces deux récits ressortent quelques points communs. D'abord, dans tous les cas, les nouveaux Témoins se sont butés à l'opposition de leurs familles. Cette situation s'explique par le fait que ce n'est qu'à partir des années 1980 que la tension entre les catholiques et les Témoins commença à baisser, en raison de la perte d'influence des prêtres et de l'Église. Également, dans les deux cas, les rapports entre les nouveaux Témoins et leurs familles s'améliorèrent grandement avec le temps : « Il fallait leur donner du temps [à sa famille] pour leur montrer que c'est une bonne façon de vivre de suivre la Bible » (Entrevue, John, 72 ans et Martina, 69 ans, 19 août 2020 – c'est Martina qui parle). De plus, on remarque dans les deux cas que ce sont les femmes qui ont motivé leurs époux à suivre une étude biblique avec elles. Le rôle des femmes, des épouses, dans la transmission de la religion – catholique ou autre – a déjà été établi chez les Autochtones (Robinaud, 2020 : 45-46 et 68) ainsi qu'en occident, surtout par l'entremise des grand-mères (Meintel et Le Gall, 2009 : 227). En ce qui concerne les Témoins de Jéhovah, ces deux exemples et certains indices trouvés dans Genest (2016) et surtout Wilson (1978) tendent à montrer que

ce sont souvent les femmes qui s'intéressent d'abord au mouvement avant d'y introduire leur époux.

Pour mes informateurs qui ont grandi avec des parents Témoins, l'exemple de John (72 ans) évoqué plus haut et ceux de toutes les personnes qui ont quitté l'organisation, comme relaté au chapitre 5, montrent bien que la transmission intergénérationnelle de la religion n'est pas nécessairement automatique. En fait, de nos jours au Québec, la transmission de la religion des parents qui se disent « croyants et pratiquants » – à différents niveaux – à leurs enfants demeure souvent bien incertaine (Meintel et Le Gall, 2009 : 221-222). Soulignons toutefois qu'en ce qui concerne les religions chrétiennes, quand les deux parents sont pratiquants et qu'ils enseignent leur religion à leurs enfants – comme dans le cas des Témoins de Jéhovah – la transmission est très susceptible de se produire (Bader et Desmond, 2006). Stark et Iannaccone (1997 : 153) soulignaient d'ailleurs que « [...] *the Witnesses seem quite successful in retaining their children [...]* ». Les Témoins ont en effet un taux de rétention variant de 60 à 70 % (*Ibid.*). Ainsi, la transmission est probable, mais pas systématique. Qu'est-ce qui incite donc les enfants de Témoins de Jéhovah à devenir Témoins ? La réponse varie forcément selon mes informateurs, mais un point commun ressort souvent. Ainsi, pour plusieurs d'entre eux, il s'est produit « un moment charnière » où ils ont décidé de devenir Témoins de Jéhovah. Pour Olivia (36 ans) qui s'intéressait très jeune à plusieurs religions – elle se définit comme une « *critical thinker* » – c'est la lecture d'un livre (*Jehovah's Witnesses – Proclaimers of God's Kingdom*) qui a cristallisé sa décision. Le livre a fait du sens pour elle puisque les informations contenues dans ce dernier étaient « rationnelles », c'est-à-dire en concordance avec la Bible (Entrevue, 2 septembre 2020). En ce qui concerne Lena (42 ans), elle avait toujours trouvé que les Témoins avaient l'air de « mener une bonne vie » et d'être heureux, contrairement à beaucoup de non-Témoins qu'elle côtoyait à l'école : « la drogue, l'alcool et vomir ne m'ont jamais vraiment attiré. Je trouvais cela repoussant. Les Témoins, eux, ils avaient du *fun* sans vomir (rire) ». C'est cependant une brochure qu'elle a lue qui a « *seal the deal* » (*What Is the Purpose of Life ? How Can You Find It ?*). Cette brochure expliquait les prophéties de la Bible qui se sont réalisées dans le passé, ce qui l'a convaincue que les prophéties sur l'avenir allaient donc se réaliser. C'est ainsi qu'elle a approfondi sa relation avec Jéhovah et sa certitude en la Vérité (Entrevue, 8 septembre 2020). Un dernier

exemple suffira. Elizabeth (48 ans) a été baptisée à 15 ans, mais c'est seulement à partir de 19 ans qu'elle a commencé à prendre la Vérité au sérieux. C'est dans les circonstances singulières d'un déménagement que le « déclic » s'est produit. Elle a compris qu'elle pouvait faire les choses par elle-même avec l'aide de Jéhovah, et plus elle en faisait pour lui – dans le cadre de son ministère – plus elle était « bénie »; que « la meilleure façon de vivre était de cultiver [s]on amitié avec Jéhovah » (Entrevue, 3 septembre 2020). Pour d'autres informateurs cependant, on ne retrouve pas de moment charnière. Par exemple, Frank (42 ans) et Annette (64 ans) n'ont jamais eu de doute que c'était la Vérité¹⁴³ (Entrevue, 1^{er} septembre 2020; Entrevue 10 septembre 2020, respectivement). Toutefois, Frank affirme qu'il ne le serait pas resté s'il n'avait pas eu plus jeune des amis de son âge qui étaient aussi Témoins de Jéhovah (Entrevue, 1^{er} septembre 2020).

Toutefois, que l'on retrouve un « moment charnière » ou pas, devenir Témoins constitue toujours un processus d'apprentissage de la foi. En d'autres mots, si l'on peut apprendre à savoir si c'est Dieu qui nous parle comme l'a montré Luhmann (2007), on peut aussi apprendre à avoir la foi (Severi, 2007; Hérault, 2007), c'est-à-dire à aimer et à vouloir servir Jéhovah. Je conçois ici « la foi » surtout comme quelque chose qui se manifeste – dans un contexte chrétien – principalement par l'action; par ce que la foi *fait faire* en concordance avec celle-ci (de Certeau, 1981; Wittgenstein, 1969). Ce qui est particulièrement vrai dans le cas des Témoins de Jéhovah qui sont un peu l'archétype de l'équation « foi = actions » (ou non-action), comme l'aura montré le chapitre 3 (tout ce que les Témoins doivent faire et ne pas faire). En insistant trop avec Beckford (1978 : 253-256) sur le fait que les Témoins de Jéhovah ont des récits de conversion hautement homogènes, j'ai peut-être occulté le fait que devenir Témoin constitue surtout un processus d'apprentissage de la foi, que Severi (2007 : 30) définit ainsi :

« [...] le processus d'apprendre à avoir [la foi]¹⁴⁴ doit être considéré comme impliquant une structure à deux niveaux. Un niveau concerne la mémorisation du contenu sémantique du message religieux. Un deuxième niveau, plus important, concerne l'acquisition inconsciente du

¹⁴³ La plupart de mes informateurs affirment avoir souvent eu des doutes et s'être beaucoup questionnés pour savoir si c'est ce qu'ils voulaient vraiment. La plupart sont bien conscients du fait que leurs parents, étant Témoins, ont beaucoup influencé leur propre cheminement religieux. Mais comme me l'affirmait Elizabeth (48 ans) : « Je me demande souvent si mes parents n'avaient pas été Témoins, si je le serais aujourd'hui. J'aime bien penser que oui (rire) » (Entrevue, 3 septembre 2020).

¹⁴⁴ Notons que Severi utilise dans son article surtout le terme « croire » (*believe*), qui englobe pour lui le fait d'avoir « la foi » (*faith*). Dans cet extrait, je traduis « *believe* » par « la foi ».

contexte où des inférences apparemment nouvelles et libres, émergent dans le cadre d'un processus social de remémoration, qui enrichiront et confirmeront l'établissement de [la foi] » (ma traduction).

Les jeunes Témoins sont en effet amenés simultanément à apprendre et mémoriser la doctrine de leur Organisation – la Vérité – par l'étude biblique, la lecture de la Bible et la lecture de nombreux articles de la Watch Tower [...], ainsi qu'à l' « acquisition inconsciente du contexte où des inférences apparemment nouvelles [mais pas libres dans le cas des Témoins] » émergent dans le cadre de leurs ministères, de leurs réunions hebdomadaires, et des nombreuses autres activités (plusieurs assemblées et leur Mémorial) qu'ils ont tout au long de l'année. Ces deux niveaux d'acquisition – ou d'apprentissage – auront comme résultat d'enrichir et de confirmer l'établissement de leur foi; de leur amour pour Jéhovah. Cette foi se manifeste concrètement par toutes les choses qu'ils font pour ce dernier, ainsi que toutes les choses qu'ils ne font pas, également pour lui. Mais si elle se manifeste par des actions, la foi permet aussi autre chose : « *Having faith is not [only] knowing a creed but being able to establish a relationship with God and other human beings; a relationship which is experienced as a revelation, a transformation of the self, of one's life and one's way of viewing the world* » (Hérault, 2007 : 164). Ce qui me semble particulièrement vrai pour mes informateurs (nous y reviendrons). Enfin, il m'apparaît qu'être Témoins implique tellement de travail et de dévouement, et de restrictions/contraintes que pour ceux qui le restent il s'agit d'un véritable choix personnel. Ainsi, parler d'une « petite conversion » ne me semble pas infondé. Disons d'abord que je conçois la « petite conversion » comme une situation où une personne ne passe pas d'un mouvement religieux à un autre – ce qu'on définit par conversion –, mais une situation où une personne, par un processus en mouvement de découvertes, choisit à son tour la religion de ses parents. Cela explique bien le nombre assez important de Témoins qui ne suivent pas l'exemple de leurs parents et le fait que la transmission intergénérationnelle de la religion demeure bien incertaine au Québec, que ce soit parmi les diverses Églises chrétiennes, l'islam et le judaïsme (Meintel et Le Gall, 2009). On retrouve en effet dans le parcours de mes informateurs un processus de *découverte* et une certaine *mobilité* dans leur adhésion à la Vérité, ce qui s'accorde avec la définition de la conversion établie au chapitre

4¹⁴⁵. Les raisons pour devenir Témoins ayant été traitées, nous nous intéresserons, dans la sous-section suivante, aux raisons pour continuer dans la Vérité et « la voie de Jéhovah ».

Pourquoi rester Témoins de Jéhovah

C'est sans aucun doute à cette question que mes informateurs ont préféré répondre. On pourrait résumer leurs réponses par quelque chose comme « pour toutes les bonnes choses que ça nous apporte et la bonne vie¹⁴⁶ que cela nous procure ». D'abord, tous mes informateurs s'entendent tous pour dire qu'être Témoins de Jéhovah les aide dans leur vie quotidienne. Plusieurs insistent sur les « *guidelines* » données par la Bible : « la Bible est un guide, elle nous enseigne à être heureux. Elle nous donne une vie heureuse. C'est une protection. On n'est pas impliqué dans des immoralités, on ne prend pas de drogues ou de choses comme ça. On reste loin des choses qui peuvent nous faire du mal » (Entrevue, Annette, 64 ans, 10 septembre 2020). Ou encore : « il y a une expression qui dit que la vie ne vient pas avec un livre d'instructions, pour moi c'est la Bible (rire) » (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). D'autres insistent sur le fait que la Vérité les aide dans leur mariage et pour élever leurs enfants (Entrevue, John, 72 ans et Martina, 69 ans, 19 août 2020; Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020). D'autres encore évoquent les petites choses du quotidien et le soutien constant qu'ils reçoivent de Jéhovah (Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 3 septembre 2020), ou bien la tranquillité d'âme et la sérénité avec laquelle ils peuvent aborder la vie (Entrevue, Naomi, 49 ans, 16 septembre 2020). En somme, comme le résumait Emma (22 ans) : « même si ce n'est pas la vérité, même si tout ce qu'on m'a appris est un mensonge, même si Dieu n'existe pas, la Bible reste une bonne façon de vivre; c'est la meilleure façon de vivre. Tu n'as rien à perdre et si c'est vrai, tu gagnes tout : la vie éternelle dans le Paradis terrestre » (Entrevue, 22 septembre 2020).

Parallèlement, tous mes informateurs s'entendent pour affirmer que la Vérité les aide dans leur travail. Par exemple, Naomi (49 ans) a travaillé sur un livre de littérature financière et pour ce faire elle devait aller rencontrer des gens dans différents organismes en itinérance. Bien qu'elle n'ait

¹⁴⁵ « [...] la conversion sera comprise ici comme une question de *découverte*, avec l'idée que la religion est moins une affaire de « systèmes de croyances et de pratiques », mais plutôt un système de *savoirs*, et qu'elle constitue un système de vérité *vérifiable* – par l'expérience – pouvant *aider* concrètement les gens dans leur quotidien ».

¹⁴⁶ Pour les Témoins, une « bonne vie » consiste à vivre en accord avec les Saintes Écritures et d'appliquer les lois de Jéhovah (Chryssides 2016 : 171).

pas de formation en travail social, elle affirme n'avoir pas eu de difficulté à effectuer ce travail. Elle explique que ses activités de porte-à-porte lui ont appris à être douée pour observer, écouter et comprendre les gens. Elle souligne également que les Témoins apprennent très jeunes à parler en public, à étudier la Bible et à analyser son contenu¹⁴⁷, et que « ça aide énormément dans la vie et le travail » (Entrevue, 16 septembre 2020). De son côté, Olivia (36 ans) trouve que ce sont surtout les valeurs entretenues par les Témoins – respect, écoute et empathie – qui l'ont aidé dans son travail (elle travaille pour une communauté autochtone au Québec). De plus, elle affirme comme Naomy que le travail de prédication l'aide à parler en public et à observer, écouter et comprendre les gens (Entrevue, 2 septembre 2020). On pourrait ainsi soutenir que les Témoins héritent d'un capital de savoirs (acquis) qui pourra les aider dans leur parcours scolaire et professionnel (Bourdieu et Passeron, 1985). Pour d'autres informateurs, c'est du côté de l'honnêteté et de la crédibilité des Témoins qu'ils perçoivent un avantage dans leur travail (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020; Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020). Lena (42 ans) soutient même avoir déjà obtenu un travail à Kitigan Zibi parce que son employeur percevait les Témoins comme des personnes honnêtes (*Ibid.*).

La promesse de la résurrection n'est pas non plus en reste en ce qui concerne les raisons de rester Témoins de Jéhovah. Bien que ce soient mes informateurs les plus âgés qui ont tendance à en parler le plus, les plus jeunes ne sont pas complètement en reste. Par exemple, Emma (22 ans) a perdu un oncle qu'elle aimait beaucoup et est très enthousiaste à l'idée de le revoir (Entrevue, 25 septembre 2020). Mais c'est pour les plus vieux que la promesse de la résurrection peut prendre une tout autre dimension : « C'est l'une des plus grandes choses qui dirige ma vie. Je veux voir mes parents et mon mari, ma sœur, tous ceux que j'ai perdus, je veux les revoir. D'être capable de revoir nos personnes aimées décédées, c'est un magnifique cadeau que Jéhovah va faire pour nous. C'est son plus beau cadeau » (Entrevue, Annette, 64 ans, 10 septembre 2020). Pour d'autres, leurs ancêtres lointains s'ajoutent à leur famille : « J'ai vraiment hâte de voir ma mère et mon père, mes frères et mes sœurs et même mes ancêtres avant que les Blancs arrivent¹⁴⁸.

¹⁴⁷ De fait, les Témoins de Jéhovah sont souvent décrits comme ayant beaucoup de facilité à l'école.

¹⁴⁸ Les Témoins enseignent en effet que les personnes mortes dans le passé qui n'ont pas eu l'occasion d'entendre parler de la bonne nouvelle seront ressuscitées après l'Armageddon et qu'elles auront le choix d'accepter ou non la Vérité et la voie de Jéhovah (Barchas-Lichtenstein, 2014 : 51).

Pour qu'ils nous expliquent comment ça marchait dans le temps (rire) » (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020 – c'est Catherine qui parle).

À ce stade, on pourrait se demander si le cadre théorique établi au chapitre 4 – « La conversion en milieu autochtone » – s'applique si bien que ça aux récits de mes informateurs puisque pour la plupart d'entre eux, il n'y a pas conversion, mais transmission intergénérationnelle. J'aimerais soutenir ici que oui, et cela pour trois raisons. La première a été abordée au chapitre 5 et concerne la conversion des premiers Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi. La deuxième a été abordée plus haut dans ce chapitre et concerne la « petite conversion ». La troisième raison m'apparaît beaucoup plus importante : devenir et surtout *rester* Témoins de Jéhovah aujourd'hui demeure une décision *pragmatique et empirique*¹⁴⁹. Je m'explique; 1) pragmatique : à Kitigan Zibi – ou en ce qui concerne mes informateurs de Timiskaming vivant à Val-d'Or – dans un contexte de modernité néolibérale, de rupture avec le territoire et de nécessité du travail salarié, être Témoins de Jéhovah apporte des avantages tant sur le plan de la vie quotidienne que sur le plan du travail salarié. 2) Empirique : c'est d'abord par l'observation des autres Témoins, ensuite par la lecture de nombreux passages bibliques présentant des personnages qui servent d'exemple – Noé, Abraham, Loth, Job, Eli, Néhémie, les Apôtres et surtout Jésus – et enfin par l'expérience individuelle – vérification – qu'on adhère à la Vérité. J'espère que les récits de conversions – et de « petites conversions » – relatés plus haut, ainsi que les raisons invoquées par mes informateurs pour rester dans l'Organisation auront réussi à montrer que devenir et rester Témoins de Jéhovah s'inscrit complètement dans l'épistémologie algonquine (Bousquet, 2013 : 94). Et comme me l'affirma assez clairement une informatrice, « c'est par l'observation que j'ai compris que la Vérité allait me rendre libre, en observant ma situation en opposition à celle de mes collègues de classe » (Entrevue, Naomy, 49 ans, 16 septembre 2020). J'aimerais encore une fois souligner que ces faits ne réduisent en rien la sincérité et la conviction en la Vérité de mes informateurs. Je pense au contraire que le fait que leurs choix de devenir ou de rester Témoins de Jéhovah, en s'inscrivant dans une épistémologie pragmatique et empirique – algonquine –, peut contribuer à augmenter la sincérité de ce choix (Mair, 2012). À ce moment, on pourrait sans

¹⁴⁹ Sur l'épistémologie algonquine, voir au chapitre quatre la section : « Éthique, philosophie et épistémologie autochtone ».

doute se demander : « mais pourquoi alors n’y a-t-il pas plus de Témoins de Jéhovah algonquins ? ». C’est à cette question que nous tenterons de répondre dans la prochaine section.

Pourquoi ne pas devenir/rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ?

D’abord, je dois souligner une limite méthodologique à cette section. Comme mentionné au premier chapitre, je n’ai pas pu parler à d’anciens Témoins de Kitigan Zibi pour qu’ils m’expliquent pourquoi ils ont quitté l’Organisation. Mes informations sur le sujet me proviennent donc uniquement de mes informateurs qui sont tous Témoins de Jéhovah. Néanmoins, ces derniers m’apparaissent très lucides sur la question (après tout, ils connaissent bien les gens qui ont quitté l’Organisation).

Les raisons de ne pas devenir Témoins ou de ne pas le rester sont nombreuses. Je m’en tiendrais ici aux principales. En premier lieu, comme je l’ai décrit dans la section « Les entreprises de prédication des Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi et leurs réceptions » du chapitre 5, il est souvent très difficile de faire le suivi avec les personnes que les Témoins rencontrent dans leurs activités de prédication. Mes informateurs affirment que les conditions particulières de la vie dans les communautés autochtones font en sorte qu’il est plus difficile de retrouver quelqu’un à la maison¹⁵⁰ (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020). Dans la même veine, il semblerait aussi qu’il soit très difficile de compléter une étude biblique avec les personnes assez intéressées pour en commencer une. En deuxième lieu, les exemples de Catherine (62 ans) et de Martina (69 ans) abordés plus haut montrent que les nouveaux Témoins se butent souvent à l’opposition de leur famille quand celle-ci est catholique et pratiquante. Par ailleurs, les données de Placid (2008 : 50) révèlent le même phénomène, mais en ajoutant que certains Autochtones en Ontario qui avaient pris la Vérité affirmaient que leurs familles et amis s’étaient sentis « trahis » puisque devenir Témoins pouvait être perçu comme un « truc de Blanc ». En troisième lieu, la plupart des congrégations des Témoins de Jéhovah sont en grande majorité composées d’Eurocanadiens. À ce titre, la situation de la congrégation de Kitigan Zibi composée à environ un

¹⁵⁰ En effet, selon eux, les gens se promèneraient beaucoup d’une résidence à une autre.

tiers d'Anishinabeg est plutôt singulière¹⁵¹. Ainsi, il peut être très difficile pour un Algonquin/Anishinabe d'intégrer une congrégation où il sera minoritaire. Les Témoins se veulent très respectueux de l'altérité, mais les préjugés à l'encontre des Autochtones sont encore bien présents au Québec, que l'on soit Témoin de Jéhovah ou non. À tout le moins, se sentir confortable en étant les seuls Autochtones d'une congrégation peut prendre beaucoup de temps (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020). On peut aussi penser que rejoindre un groupe socialement marginalisé peut ajouter aux difficultés d'être une personne racisée : « pour avoir des préjugés contre les Témoins, je dois m'identifier comme Témoin, pour avoir des préjugés contre les Autochtones je n'ai même pas besoin d'ouvrir la bouche » (*Ibid.* – c'est Catherine qui parle). En quatrième lieu, les restrictions – *de facto* – aux activités communautaires (sujet abondamment traité au chapitre précédent) peuvent rendre la Vérité difficile à accepter et à suivre pour les Autochtones qui vivent – souvent – dans de petites communautés assez isolées. En fait, les raisons invoquées jusqu'à présent montrent que devenir Témoin de Jéhovah peut considérablement couper une personne de sa communauté. Les Témoins le savent très bien et ils invoquent souvent qu'en perdant certains amis et certaines relations familiales, celui qui prend la Vérité gagne « une grande famille internationale » et une relation intime avec Jéhovah. Mais encore faut-il être prêt à se couper de liens sociaux et communautaires importants et à résister à la pression de ses pairs. Ce qui est plus facile à faire dans certains milieux que d'autres : « une réserve, c'est tissé serré » (Entrevue, Naomi, 49 ans, 16 septembre 2020). En cinquième lieu, les changements à effectuer dans les habitudes de vie peuvent en décourager plus d'un. Par exemple, la sœur de Catherine (62 ans) a complété une étude biblique, a assisté aux rencontres des Témoins et croient en la Vérité, mais elle n'est jamais devenue Témoin en raison des changements à faire trop contraignants pour elle (abandonner le concubinage, le tabac, le bingo et la loterie vidéo) – (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020). Dans la même lignée, c'est souvent par le désir de faire des choses qui sont contraires aux normes de l'Organisation, ou par le fait d'avoir de « mauvaises fréquentations » que mes informateurs de Kitigan Zibi expliquent le choix des jeunes – qui ont grandi dans une

¹⁵¹ Je n'ai pas de statistiques exactes, mais les congrégations de Châteauguay (Kahnawake), de Chibougamou (Oujé-Bougoumou) et peut-être de Pierreville (Odanak) sont les seules autres au Québec où l'on pourrait retrouver un ratio similaire.

famille de Témoins – de ne pas rester dans cette voie. À cela on pourrait ajouter – en sixième et dernier lieu – le fait que rester dans la Vérité implique beaucoup de travail et de dévouement, ce qui pousserait certaines personnes à se désaffilier du mouvement.

En fait, mes données suggèrent que devenir Témoin implique tellement de changements, de contraintes et de ruptures sociales/communautaires qu'aujourd'hui, dans une communauté algonquine, l'on ne *devient* plus Témoins; on *naît* ainsi et on choisit ou non de le rester. C'est du moins ce que semble montrer le fait que la dernière personne qui ne provient pas d'une des cinq familles de Témoins à s'être convertie remonte à 1975 à Kitigan Zibi et que mes informateurs n'ont pu me mentionner qu'une seule personne – à Lac-Simon – qui s'est convertie dans les dernières années. Ces derniers sont d'ailleurs plutôt ambivalents sur la question. S'ils semblent résignés à ce fait, ils espèrent toujours que les choses vont éventuellement changer et que plus d'Algonquins deviendront Témoins de Jéhovah. C'est en partie la raison pour laquelle ils ont participé au projet de traduction lancé en 2011 dans le but de traduire de la littérature biblique et des vidéos en algonquin, et de les faire circuler dans les diverses communautés algonquines (Entrevue, Lena, 42 ans, 8 septembre 2020; Entrevue, Elizabeth, 48 ans, 3 septembre 2020).

Si plusieurs raisons sont évoquées par mes informateurs pour expliquer le peu de nouveaux Témoins algonquins – dont plusieurs sont reprises plus haut – l'explication de George (65 ans) me semble très intéressante. Selon ce dernier, le peu de nouvelles conversions viendrait du fait que les Algonquins ne sont plus assez catholiques (Entrevue, George, 65 ans et Catherine, 62 ans, 19 octobre 2020). Et de fait, force est de constater que dans les quelques conversions que j'ai pu documenter – mises à part celles de George et de John (72 ans) – la personne se décrivait ou était décrite comme catholique et pratiquante. Ce qui rejoint Stark et Iannaccone (1997 : 142) qui remarquaient que les Témoins de Jéhovah s'implantaient plus facilement dans les endroits où les gens sont minimalement familiers avec les christianismes. Ce qui n'est plus tellement le cas dans les communautés algonquines fréquentées par mes informateurs, du moins en ce qui concerne les jeunes (Entrevue, John, 72 ans et Martina, 69 ans, 19 août 2020). Une autre hypothèse que j'aimerais exposer ici est que les Témoins de Jéhovah – contrairement aux années 1950-1960 – sont maintenant en concurrence avec deux autres mouvements religieux : la spiritualité panindienne à Kitigan Zibi et le pentecôtisme à Lac-Simon. Ces deux mouvements religieux ont

déjà été décrits au chapitre 4. Il suffira de rappeler ici que les motivations des personnes se convertissant au pentecôtisme ou adhérant à la spiritualité panindienne sont assez bien définies : cesser la consommation d'alcool et de drogues dans le premier cas et une affirmation identitaire et politique – quoique l'abstinence en matière de drogues et d'alcool puisse aussi attirer certaines personnes – dans le deuxième cas. Or, ces motivations qui semblent guider le cheminement spirituel de plusieurs Algonquins ne sont pas prises en charge par les Témoins de Jéhovah¹⁵². Au contraire, le non-patriotisme des Témoins pourrait rebuter ceux qui cherchent une affirmation identitaire et politique. Le pentecôtisme, de son côté, est beaucoup moins contraignant que le jéhovisme si l'on souhaite simplement cesser de boire. En somme, je pense que dans ce contexte de concurrence avec d'autres mouvements religieux, la Vérité ne répond plus aux motivations que les Algonquins sont aujourd'hui susceptibles d'avoir. Ce qui expliquerait le peu de nouvelles conversions et le fait que les Témoins à Kitigan Zibi se reproduisent essentiellement par transmission intergénérationnelle.

Conclusion : changement de religion, d'identité et changements ontologiques et cosmologiques ?

La question peut paraître réductrice, d'autant plus que j'ai souligné au chapitre 4 que je voulais éviter le postulat moderne selon lequel la religion serait au fondement de l'identité des individus (Roberts, 2012 : 279; Robbins, 2007). Cependant, force est de constater que pour les Témoins de Jéhovah, les questions de leur identité, de leur façon de voir le monde et leur statut de Témoins sont intimement liés (Stark et Iannaccone, 1997; Rosa, 2015; Genest, 2016; Barchas-Lichtenstein, 2014; Wilson, 1977). Ainsi – et comme mentionné au chapitre 5 –, rappelons que la grande majorité de mes informateurs se considèrent Témoins de Jéhovah *avant* d'être Anishinabeg/Algonquins. De plus, d'autres éléments rendent cette question pertinente. Par exemple, comme le mentionne un article de la Watch Tower (2020e : 28) : « *In addition, we need self-discipline to keep working at stripping off the old personality and putting on the new* ». Ainsi

¹⁵² Si les Témoins de Jéhovah interdisent la prise de drogues, ils ne font que conseiller la modération en matière d'alcool. Ainsi, aucun de mes informateurs n'a mentionné sa consommation d'alcool comme motif de conversion. En fait, ceux qui disaient boire avant de devenir Témoins indiquent qu'ils boivent toujours. Aucun n'a affirmé avoir eu des problèmes d'alcool avant, si ce n'est que de « quelques soirées arrosées » dans leur jeunesse.

les Témoins doivent s'affranchir de leur personnalité/identité antérieure pour être pleinement dans la voie de Jéhovah. Ensuite, comme mentionné plus haut, ceux qui restent dans l'Organisation y sont à cent pour cent. Je me demande donc si l'attachement identitaire profond des Témoins anishinabeg/algonquins envers leur mode de vie – et leur rejet de toutes traditions associées au « spiritisme » ou à la spiritualité autochtone – pourrait les éloigner de l'« ontologie algonquine » : ontologie qui met en dialogue « l'animisme et le naturalisme »¹⁵³ et qui est surtout « pragmatique » (Bousquet, 2013 : 84).

Hérault (2007), que j'ai déjà cité plus haut, affirmait que « *Having faith is not [only] knowing a creed but being able to establish a relationship with God and other human beings; a relationship which is experienced as a revelation, a transformation of the self, of one's life and one's way of viewing the world* » (164 – les italiques sont de moi). Je pense comme Hérault qu'avoir la foi conduit à une transformation dans sa façon de voir le monde. Je pense cependant qu'il faut distinguer « façon de voir le monde » et « façon d'être en relation avec le monde » qui constitue selon moi une « ontologie »¹⁵⁴. De cette façon, si les Témoins de Jéhovah anishinabeg/algonquins ont une façon de voir le monde liée à leur religion, ils ne semblent toutefois pas avoir changé dans leur façon d'être en relation avec celui-ci. Ainsi mes informateurs ne rejettent pas complètement le système de croyances spirituelles algonquin (ou la « cosmologie » algonquine – Laugrand, 2013), mais le conçoivent comme provenant de Satan. Par exemple, les récits des temps mythiques (*adisòkàn*) avec leurs personnages légendaires et les récits plus récents (*tibàadjimowin*) avec leurs personnes autres qu'humaines, parfois monstrueuses comme le *Windigo*, ou relativement bienveillantes comme les Petits humains (Clément, 2019), ne seront pas rejetés comme irréels, mais interprétés comme des ruses de Satan pour les éloigner de Jéhovah (Notes de terrain, 19 mai 2021). Qui plus est, en ce qui concerne la chasse, mes informateurs qui chassent m'ont tous affirmé que dans l'éventualité où ils seraient affamés, ils pourraient demander l'aide du Saint-Esprit pour les aider à trouver des animaux (Communication personnelle, Frank, 42 ans, 10 novembre 2020 ; Communication personnelle, Catherine, 62 ans

¹⁵³ Dans la classification quadripartite de Descola (2005).

¹⁵⁴ Bousquet (2013 : 83) définissait l'« ontologie » comme une « science de l'existence »; définition que je considère compatible avec la mienne.

et George, 65 ans, 10 novembre 2020). Ce qui concorde parfaitement avec l'ontologie et la cosmologie algonquine où des faveurs peuvent être demandées à des personnes autres qu'humaines – surtout quand la chasse ne se déroule pas bien – dans le but de trouver des animaux (Bousquet, 2016 : 51-52)¹⁵⁵. Dans la même lignée, Frank (42 ans) m'affirmait que le gras d'ours était « *a medicine* » et que quand il tuait un ours il donnait le gras aux gens de Kitigan Zibi qui le lui réclamaient (Entrevue, 1^{er} septembre 2020). Au sujet du gras d'ours, Bousquet (2016 : 46) affirme que « Les Algonquins se mettaient du gras d'ours dans les cheveux, à des fins médicinales [...] et pour s'approprier la puissance de l'animal ». Je ne crois pas que Frank attribuait des propriétés chamaniques au gras d'ours, mais le fait qu'il ne l'utilise pas lui-même – ses explications sur le sujet étaient vagues – pourrait suggérer qu'il reconnaissait *quelque chose d'autre* au gras d'ours qui ne conviendrait pas à un Témoin de Jéhovah. Ce serait donc à l'intérieur de l'ontologie et de la cosmologie algonquine que Frank considérerait le gras d'ours. Enfin, il apparaît que la Bible pourrait être considérée comme un objet de pouvoir. On m'a relaté l'histoire d'une Témoin anishinabe qui un jour, faisant du porte-à-porte, fut agressée par un homme qui voulait la faire entrer de force chez lui. La femme en question serra très fort sa Bible et pria Jéhovah, ce qui fit perdre sa force à l'homme. On m'a également raconté une autre histoire similaire qui arriva à une autre Témoin anishinabe. Le déroulement et le dénouement sont identiques à l'exception que cette fois l'agresseur était un gros chien (Notes de terrain, 13 septembre 2020). On retrouve donc dans ces récits « [...] le pouvoir protecteur des objets [la Bible] et des rituels [la prière] [...] » qu'Inksetter (2017 : 254-255) décrit comme un « [...] élément de la cosmologie algonquine ». Ces exemples et anecdotes me poussent donc à penser que mes informateurs anishinabeg et algonquins, bien que Témoins de Jéhovah, s'inscrivent toujours pleinement dans l'ontologie/cosmologie algonquine. Ainsi, loin d'être au fondement de l'identité des individus – comme de leurs façons d'être en relation avec le monde – la religion s'inscrit plutôt

¹⁵⁵ À cet exemple, l'on pourrait ajouter le traitement des animaux que j'ai abordé à la toute fin de la sous-section « Être Anishinabe et Témoin de Jéhovah » du chapitre 5. En résumé, le traitement des animaux des Témoins algonquins/anishinabeg rejoint assez bien les prescriptions envers les animaux qui découlent de l'ontologie algonquine.

comme une façon de voir le monde qui coexiste et s'additionne à leur ontologie/cosmologie, qui elle, reste inchangée (Bousquet, 2013; 2015; Roberts, 2012).

Conclusion générale

Dans ce mémoire, je proposais de répondre à plusieurs questions : 1) La modernité néolibérale apporte son lot de changements et de problèmes auxquels les Témoins de Jéhovah peuvent, pour certaines personnes, apporter des réponses (Wilson 1977). Les réponses fournies par les Témoins de Jéhovah répondent-elles aux attentes des Anishinabeg ? 2) Les activités de prédication des Témoins de Jéhovah (porte-à-porte) rentrent-elles en opposition avec le principe de non-ingérence des Autochtones (Gélinas, 2013; Bousquet, 2012b; Polson et Spielmann, 1990; Hamel-Charest, 2018) ? 3) Quels sont les effets des nombreuses normes et restrictions sociales des Témoins, normes et restrictions qui peuvent rendre complexe la participation à la vie communautaire, souvent très importante pour les Algonquins ? 4) Les savoirs apportés par les Témoins de Jéhovah sont-ils perçus favorablement ? Peuvent-ils améliorer concrètement la vie des Algonquins ? 5) Les motivations des personnes se convertissant au pentecôtisme ou adhérant à la spiritualité panindienne sont assez bien définies. L'organisation des Témoins de Jéhovah peut-elle correspondre à ces motivations ? 6) Pourquoi certains Anishinabeg deviennent-ils – ou restent-ils – Témoins de Jéhovah aujourd'hui ? 7) Pourquoi très peu d'Algonquins deviennent Témoins de Jéhovah aujourd'hui et pourquoi certains quittent-ils l'organisation ? 8) Et enfin, l'attachement identitaire profond des Témoins anishinabeg/algonquins envers leur mode de vie – et leur rejet de toutes traditions associées au « spiritisme » ou à la spiritualité autochtone – pourrait-il les éloigner de l' « ontologie algonquine » (Bousquet, 2013) ?

En ce qui concerne la première question, la réponse varie selon le contexte historique : aujourd'hui, non (nous y reviendrons dans la réponse à la question 5 et 8), mais dans les années 1940-1950 à Kitigan Zibi, oui. En effet, j'ai montré au chapitre 5¹⁵⁶ que les premiers Témoins de Kitigan Zibi ont pu trouver que le jéhovisme leur apportait plus de bénéfices – économiques et autres – et moins de problèmes que le catholicisme et les Oblats. En effet, la rupture avec le territoire et l'entrée des Anishinabeg dans la modernité avec la nécessité du travail salarié combiné à la situation conflictuelle avec les missionnaires oblats a pu créer un terreau fertile pour

¹⁵⁶ Dans la sous-section « La conversion de Madeleine Buckshot ».

l'implantation des Témoins de Jéhovah. Rappelons que, de la même façon que la conversion au catholicisme des Algonquins (Inksetter, 2017), la conversion au jéhovisme des premiers Anishinabeg a aussi pu avoir pour but de se préserver de l'influence négative des prêtres. Le tout s'inscrivant, bien entendu, dans l'épistémologie algonquine : « [...] ce n'est pas le contenu de la pratique qui est importante, ou sa forme, mais de savoir [...] si les Anicinabek la jugent efficace » (Bousquet, 2015 : 319).

En ce qui concerne la deuxième question, j'ai montré au chapitre 5¹⁵⁷ que les Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi appliquent assez bien le principe de non-ingérence. En fait, ce n'est pas le porte-à-porte comme tel qui est condamné par le principe de non-ingérence, mais un porte-à-porte non sollicité et répété (ce que les Témoins ne font jamais).

En ce qui concerne la troisième question, j'ai montré au chapitre 6¹⁵⁸ que les nombreuses normes et restrictions sociales des Témoins peuvent rendre la Vérité difficile à accepter et à suivre pour les Autochtones qui vivent – souvent – dans de petites communautés assez isolées. En fait, devenir Témoin de Jéhovah peut considérablement couper une personne de liens sociaux et communautaires importants pour elle.

En ce qui concerne la quatrième question, j'ai montré aux chapitres 5¹⁵⁹ et 6¹⁶⁰ que les savoirs apportés par les Témoins de Jéhovah sont perçus favorablement et améliorent concrètement la vie des Algonquins qui sont Témoins, que ce soit pour les premiers Témoins de Kitigan Zibi (voir la réponse à la question 1) ou pour les Témoins de Jéhovah anishinabeg actuels. En effet pratiquement tous mes informateurs m'ont affirmé qu'être Témoin les aide dans leur vie quotidienne et dans leur travail. Sans compter la promesse de la résurrection qui est aussi perçue favorablement par la grande majorité de mes informateurs.

En ce qui concerne la cinquième question, j'ai montré au chapitre 4¹⁶¹ et 6¹⁶² que les motivations des personnes se convertissant au pentecôtisme ou adhérant à la spiritualité panindienne sont

¹⁵⁷ Dans la sous-section « Être Anishinabe et Témoin de Jéhovah ».

¹⁵⁸ Dans la section « Pourquoi ne pas devenir/rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ? ».

¹⁵⁹ Dans la sous-section « La conversion de Madeleine Buckshot ».

¹⁶⁰ Dans la sous-section « Pourquoi rester Témoins de Jéhovah ».

¹⁶¹ Dans la sous-section « Du catholicisme au pentecôtisme et à la spiritualité panindienne ».

¹⁶² Dans la section « Pourquoi ne pas devenir/rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ? ».

assez bien définies : cesser la consommation d'alcool et de drogues dans le premier cas et une affirmation identitaire et politique – quoique l'abstinence en matière de drogues et d'alcool puisse aussi attirer certaines personnes – dans le deuxième cas. Or, ces motivations qui semblent guider le cheminement spirituel de plusieurs Algonquins ne sont pas prises en charge par les Témoins de Jéhovah.

En ce qui concerne la première partie de la sixième question – pourquoi devenir Témoin ? –, j'ai montré au chapitre 6¹⁶³ que les raisons varient selon la nature de la conversion : du catholicisme au jéhovisme (conversion) ou bien du jéhovisme au jéhovisme (ce que j'appelle une « petite conversion »). Dans le premier cas, les récits de conversion sont semblables à ceux hautement homogènes que Beckford (1978 : 253-256) avait décrits chez les Témoins de Jéhovah : une illumination progressive vers la Vérité. Dans le deuxième cas, on retrouve souvent un « moment charnière » qui confirme la volonté de la personne à devenir Témoin de Jéhovah. De façon plus significative, devenir Témoin constitue toujours un processus d'apprentissage de la foi. Ainsi, Les jeunes Témoins sont amenés simultanément à apprendre et mémoriser la doctrine de leur Organisation – la Vérité – par l'étude biblique, la lecture de la Bible et la lecture de nombreux articles de la Watch Tower [...], ainsi qu'à l' « [...] acquisition inconsciente du contexte où des inférences apparemment nouvelles [...] » (Severi, 2007 : 30) émergent dans le cadre de leurs ministères, de leurs réunions hebdomadaires et des nombreuses autres activités (plusieurs assemblées et leur Mémorial) qu'ils ont tout au long de l'année. En ce qui concerne la deuxième partie de la sixième question – pourquoi rester Témoin ? – j'ai montré au chapitre 6¹⁶⁴ que rester Témoin – de la même façon que devenir Témoin – demeure une décision *pragmatique* et *empirique* qui s'inscrit dans l'épistémologie algonquine (Bousquet, 2013 : 94). Ou, plus simplement (et pour paraphraser mes informateurs), on reste – ou l'on devient – Témoin « pour toutes les bonnes choses que ça nous apporte et la bonne vie que cela nous procure ».

En ce qui concerne la septième question, j'ai montré au chapitre 6¹⁶⁵ qu'en plus des nombreuses restrictions et contraintes et la possibilité de se voir couper de liens sociaux et communautaires

¹⁶³ Dans la section « Pourquoi devenir et rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ? ».

¹⁶⁴ Dans la sous-section « Pourquoi rester Témoins de Jéhovah ».

¹⁶⁵ Dans la section « Pourquoi ne pas devenir/rester Témoins de Jéhovah quand on est Anishinabe/Algonquin ? ».

importants, la perte de vitesse du catholicisme dans les communautés algonquines pourrait expliquer le peu de nouvelles conversions au jéhovisme. À cela s'ajoutent les raisons évoquées en réponse à la question 5 (les motivations qui semblent guider le cheminement spirituel de plusieurs Algonquins ne sont pas prises en charge par les Témoins de Jéhovah). En ce qui a trait à ceux qui ont quitté l'Organisation, c'est sans doute le désir de faire des choses qui sont contraires aux normes de cette dernière qui explique leur désaffiliation.

Enfin, en ce qui concerne la huitième question, j'ai montré au chapitre 6¹⁶⁶ à l'aide de divers exemples et anecdotes que les Témoins de Jéhovah anishinabeg et algonquins s'inscrivent toujours pleinement dans l'ontologie/cosmologie algonquine. Si la foi conduit bel et bien à une transformation de la façon de voir le monde et qu'elle contribue à façonner et influencer l'identité des individus, elle est loin d'être au fondement de l'identité de ces derniers.

Dans cette recherche, j'espère aussi avoir démontré la validité de l'énoncé de Nathaniel Roberts (2012 : 278) selon qui la conversion doit être comprise comme un processus de *découverte*, avec l'idée que la religion est moins une affaire de « systèmes de croyances et de pratiques », mais plutôt un système de *savoirs*, et qu'elle constitue un système de vérité *vérifiable* – par l'expérience – pouvant *aider* concrètement les gens dans leur quotidien. En effet, pour la grande majorité de mes informateurs, devenir Témoins de Jéhovah a constitué un processus long et fastidieux d'acquisition de nouveaux savoirs dont ils ont maintes fois pu valider la véracité par leurs expériences personnelles. De plus, il ne fait aucun doute que ces savoirs – ou leurs mises en pratique – aident concrètement mes informateurs dans leur vie quotidienne. Si aujourd'hui la transmission intergénérationnelle du jéhovisme occupe une place prépondérante dans la reproduction des Témoins de Jéhovah de Kitigan Zibi – et aussi pour les Témoins algonquins de Val-d'Or – ce n'est pas parce que ces savoirs sont tombés en désuétude. Au contraire, le fait qu'une grande partie des personnes qui ont grandi dans une famille de Témoins reste dans l'Organisation montre bien que ces savoirs sont toujours d'actualité et utiles au quotidien. Si le nombre de nouvelles conversions reste anémique, la réponse se trouve simplement dans le fait

¹⁶⁶ Dans la section « Conclusion : changement de religion, d'identité et changements ontologiques ? ».

que les Témoins sont aujourd'hui en compétition avec d'autres mouvements religieux qui peuvent sembler plus attrayants pour les Anishinabeg/Algonquins.

Enfin, comme j'ai pu l'observer, les Témoins de Jéhovah ont eu tendance à s'implanter plus facilement dans les communautés autochtones étant entrées très tôt dans la « modernité ». En m'inspirant de Vincent (2016 : 91), je conçois la modernité en contexte autochtone comme : une rupture avec le territoire ancestral, le travail salarié devenant la principale source de revenus, l'arrivée des pensionnats, l'affermissement de la sédentarisation dans des maisons modernes, la construction de nouvelles voies de communication et la proximité des villes et villages eurocanadiens. Ainsi, selon les informations que j'ai pu récolter, au Québec, on retrouve des Témoins de Jéhovah à Lac-Simon (un seul), chez les Cris (Eeyou) – une dizaine – via la congrégation de Chibougamau, chez les Mohawks de Kahnawake (une trentaine), chez les Abénakis d'Odanak (plusieurs), à Timiskaming (s'il en reste, ils sont peu nombreux et très âgés) et chez les Inuit d'Iqaluit. Ainsi, trois des quatre congrégations comportant le plus d'autochtones, Kitigan Zibi, Kahnawake et Odanak, sont des communautés qui sont entrées très tôt dans la modernité, ce qui suggère des similitudes avec le contexte de Kitigan Zibi. La congrégation de Chibougamau figure comme une exception et cela mériterait de s'y pencher. Le faible nombre de Témoins à Lac-Simon et à Iqaluit laisse penser que ce sont des raisons idiosyncrasiques – non contextuelles – qui auraient pu motiver des individus à devenir Témoins. En ce qui concerne Timiskaming, l'âge avancé des Témoins indique une situation similaire à Lac-Simon – et peut être à Pikogan – où il y aurait eu des Témoins dans les années 1960 et 1970 (Communication personnelle, Marie-Pierre Bousquet, 26 août 2021). Ainsi, trois ou quatre communautés algonquines – Kitigan Zibi, Lac-Simon, Timiskaming et peut être Pikogan – ont eu des Témoins de Jéhovah dans les années 1960 et 1970. Ma recherche, se concentrant sur Kitigan Zibi, a pu montrer qu'un contexte historique particulier a fort probablement motivé les premières conversions. En ce qui concerne les deux – ou trois – autres communautés, cela reste pour moi un mystère. Une recherche en archive ou en histoire orale pourrait sans doute éclairer la question.

Références bibliographiques

ANDERSON, Emma, « Between Conversion and Apostasy: The Religious Journey of Pierre-Anthoine Pastedechouan », *Anthropologica*, 2007, vol. 49, n° 1, pp. 17-34.

ARMITAGE, Peter, « Religious ideology among the Innu of eastern Quebec and Labrador », 1992, *Religiologiques*, vol. 6, pp. 63-110.

AFFAIRES AUTOCHTONES ET DU NORD CANADA, « Caractéristiques de la population : Algonquins of Pikwakanagan First Nation », 2016, [En ligne], https://fnp-ppn.aadnc-aandc.gc.ca/fnp/Main/Search/FNPopulation.aspx?BAND_NUMBER=163&lang=fra#, (consulté le 11 novembre 2021).

BAC (Bibliothèque et Archives Canada), *Abitibi Agency tuition payments 2054821-246*, Indian Affairs, RG 10, vol. 6486, dossier 42074-3 partie 1, 1949.

BADER, Christopher D. et Scott A. DESMOND « Do as I Say and as I Do : The Effects of Consistent Parental Beliefs and Behaviors Upon Religious Transmission », *Sociology of Religion*, 2006, vol. 67, n° 3, pp. 313-329.

BARCHAS-LICHTENSTEIN, Jena, « Jehovah's Witnesses, endangered languages, and the globalized textual community », *Language & Communication*, 2014, vol. 38, pp. 44–53.

BARBEY, Philippe, *Les Témoins de Jéhovah. Pour un christianisme original*, Paris, L'Harmattan, 2003.

BEAUCAGE, Pierre, « Nouveaux imaginaires et conversions au protestantisme chez les Amérindiens du Guerrero (Mexique) », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2004, vol. 34, n° 2-3, pp. 83-93.

BEAUCAGE, Pierre, et al., « Introduction : Dimensions sociales et politiques de la conversion religieuse », *Anthropologica*, 2007, vol. 49, n°1, pp. 3-10.

BECKFORD, James A., *The trumpet of prophecy : a sociological study of Jehovah's Witnesses*, Oxford, Blackwell, 1975.

—, « Accounting for conversion », *The British Journal of Sociology*, 1978, vol. 29, n° 2, pp. 249-262.

BENALI, Mohamed A. Ali, *Conseils pour renforcer la confidentialité de vos conférences Web sur Zoom*, 2020, Université de Montréal.

BHABHA, Homi k., *The Location of Culture*, London et New York, Routledge, 1994.

BOUCHARD, Gérard, « Co-intégration et reproduction de la société rurale : pour un modèle saguenayen de la marginalité », *Recherche Sociographiques*, 1988, vol. 29, n° 2–3, pp. 283-310.

BOUCHARD, Serge (dir.), *Mémoires d'un simple missionnaire : Le père Joseph-Étienne Guinard, o.m.i. 1864-1965*, Québec, Ministère des affaires culturelles, 1980.

BOUCHARD, Serge et José MAILHOT, « Structure du lexique. Les animaux indiens », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1973, vol. 3, n° 1-2, pp. 39-67.

BOURDIEU, Pierre et Jean-Claude PASSERON, *Les Héritiers : Les étudiants et la culture*, Paris, Les Éditions de Minuit., 1985 [1964].

BOURKE, Brian, « Positionality: Reflecting on the Research Process », *Qualitative Report*, 2014, vol. 19, n° 33, pp. 1-9.

BOUSQUET, Marie-Pierre, « Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens ? : Réflexions sur le bestiaire contemporain », *Théologiques*, 2002, vol. 10, n° 1, pp. 63-87.

—, « A Question of Emotions and a Matter of Respect: Interpreting Conversion to Catholicism Among Quebec Algonquins », *Papers of the 39th Algonquian Conference*, 2008a, vol. 39, pp. 52-71.

—, « Why Did the Catholic Cult of Saints Not Function among the Algonquians? », *Papers of the 40th Algonquian Conference*, 2008b, vol. 40, pp. 69-78.

—, « Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec », *Criminologie*, 2009, vol. 49, n° 2, pp. 53-82.

—, « Les blogues des jeunes amérindiens au Québec : Projection de soi et lien social sur internet », Dans : M. GOYETTE, A. PONTBRIAND ET C. BELLET, *Les transitions à la vie adulte des jeunes en difficulté. Concepts, figures et pratiques*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2011, pp. 115-138.

—, « *Aiamie*, agir au mieux ? Éthique, rituels catholiques et corps social chez les Anicinabek depuis les années 1950 », *Théologiques*, 2012a, vol. 20 n° 1-2, pp. 385-417.

—, « "on a juste besoin d'être aimé" : les bases de la tolérance religieuse chez« les Anicinabek (Algonquins) du Québec », dans : M.-P. BOUSQUET et R. CRÉPEAU, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, 2012b, pp. 243-270.

—, « Une ontologie anicinabe (algonquine) : discussions autour de l'expérience du bizarre ». *Histoire, Monde et Cultures religieuses*, 2013, vol. 3 n° 27, pp. 83-100.

—, « Chamanisme et catégories conceptuelles : points de vue Anicinabek (Algonquins) », *Anthropologica*, 2015, vol. 57, n° 2, pp. 315-326.

—, *Les Anicinabek, du bois à l'asphalte. Le déracinement des Algonquins du Québec*, Rouyn-Noranda, Éditions du Quartz, 2016.

BRANT, Clare C., « Native ethics and rules of behaviour », *The Canadian Journal of Psychiatry*, 1990, vol. 35, n° 6, pp. 534-539.

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

CELLARD, André, « La grande rivière des Algonquins : 1600-1650 », dans : C. GAFFIELD, *Histoire de l'Outaouais*, Québec, IQRC, 1994, pp. 67-84.

CELLARD, André et Gérald PELLETIER, « La rivière des Outaouais : 1650-1791 », dans : C. GAFFIELD, *Histoire de l'Outaouais*, Québec, IQRC, 1994, pp. 85-103.

Centre de ressources et d'observation de l'innovation religieuse (CROIR), « Témoins de Jéhovah (fiche du CROIR) », 2014, *Université Laval*, [En ligne], <https://croir.ulaval.ca/fiches/t/temoins-de-jehovah/> (consulté le 16 avril 2020).

CHRYSSIDES, George D., *Jehovah's Witnesses : Continuity and Change*, London and New York, Routledge, 2016.

CLÉMENT, Daniel, *Les récits de notre terre. Les Algonquins*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2019.

COSTELLO, leesa *et al.*, « Netnography: Range of Practices, Misperceptions, and Missed Opportunities », *International Journal of Qualitative Methods*, 2017, vol. 16, pp. 1–12.

CÔTÉ, Pauline, *Les transactions politiques des croyants : charismatiques et témoins de Jéhovah dans le Québec des années 1970 et 1980*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1993.

COURTOIS, Charles-Philippe, « Le débat sur les sensibilités historiques au Québec : connaissance historique ou projet politique? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2010, vol. 64, n° 1, pp. 71-82.

CRÉPEAU, Robert, « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1997, vol. 27, n° 3-4, pp. 7-17.

CRÉPEAU, Robert et Marie Pierre BOUSQUET, « Introduction : Actualisation du religieux et appropriation du christianisme dans les Amériques autochtones », dans : M.-P. BOUSQUET et R. CRÉPEAU, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, 2012, pp. 5-13.

CRÉPEAU, Robert et Frédéric LAUGRAND, « Introduction. Flux et fluides ontologiques : Repenser les notions de type mana / Ontological flows and fluids : Rethinking mana-like concepts », *Social Compass*, 2017, vol. 64, n°3, pp. 313–327.

DARNELL, Regna, « Reflections on Cree Interactional Etiquette: Educational Implications », *Working Papers in Sociolinguistics*, 1979, n° 57, pp. 4-27.

DELÂGE, Denys, *Le Pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Québec, Boréal, 1991.

DE CERTEAU, Michel, *L'invention du quotidien : Tome 1, arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 [1980].

—, « Croire : une pratique de la différence », *Universita di Urbino, Centro Internazionale di Semiotica e di Linguistica*, 1981, vol. 106, pp. 1–21.

DESCHÊNES, Jean-Guy et Jacques FRENETTE, *Les Algonquins de la Rivière Désert: le territoire de la bande et son occupation depuis 1850* », Québec, Rapport remis au conseil de bande, 1987.

DESCOLA, Philippe, *Par-delà la nature et culture*, Paris, Folio, 2005.

DESLANDRES, Dominique, « Entre persuasion et adhésion. La mission française au XVII^e siècle », *Théologiques*, 2005, vol. 13, n^o 1, pp. 95-117.

DOTT, Dominique, *Les Témoins de Jéhovah théocratie apocalyptique*, Paris, Atlantica, 2009.

DUCHESNE, Émile, « *Le territoire c'est la valeur* » : *Analyse des changements économiques et cosmologiques chez les Innus d'Unamen Shipu*, (mémoire), Université de Montréal, Département d'anthropologie, 2017.

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 2013 [1912].

ELIADE, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1998 [1951].

ELIADE, Mircea et Ioan P. COULIANO, « Chamanisme », *Dictionnaire des religions*, Paris, Plon, 1990.

FAUSTO, Carlos, « Feasting on People: Cannibalism and Commensality in Amazonia », *Current Anthropology*, 2007, vol. 48, n^o 4, pp. 497- 530.

FRENETTE, Jacques, *Le pays des Anicinabe. La revendication territoriale globale de la nation algonquine*, Énoncé de revendication documenté et rédigé par Jacques Frenette pour le Conseil de Bande, Réserve algonquine de Maniwaki, 1988.

—, « Kitigan Zibi Anishinabeg : le territoire et les activités économiques des Algonquins de la rivière Désert (Maniwaki), 1850-1950 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1993, vol. 23, n^o 2-3, pp. 39-53.

GAGNON, Denis, *Deux cents ans de pèlerinages : les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000)*, (thèse), Québec, Université Laval, 2003.

—, « 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*, 2005, vol. 8, n^o 1, pp. 135-153.

—, « Sainte Anne et le pouvoir manitushiu : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation », dans : F. LAUGRAND et J. OOSTEN, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones/Nature of Spirits in Aboriginal Cosmologies*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, pp. 449-477.

GAUTHIER, François, « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 2012, vol. 41, n^o 1, pp. 93–111.

GAUTHIER, François, et al., « Introduction : Consumerism as the Ethos of Consumer Society », dans : F. GAUTHIER et T. MARTIKAINEN, *Religion in Consumer Society : Brands, Consumers and Markets*, London and New York, Routledge, 2013, pp. 01-24.

GÉLINAS, Claude, « Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique », *Études d'histoire religieuse*, 2003, vol. 69, pp. 83-99.

—, « Pluralisme religieux et radicalisme en milieu autochtone au Canada », *Histoire, monde et cultures religieuses*, 2013, vol. 3, n° 27, pp. 43-59.

GENEST, Rachel, *Statut des femmes chez les Témoins de Jéhovah : regard sur les fonctions, rôles, obligations, droits et devoirs sur le plan de la vie privée et de la vie publique*, (mémoire), Université de Sherbrooke, Centre d'études du religieux contemporain, 2016.

GOULET, Jean-Guy A., « Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2000, vol. 30, n° 1, pp. 59-70.

—, « La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2008, vol. 38, n° 2-3, pp. 83-93.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, « Populations autochtones du Québec : Statistiques au 31 décembre 2019 », 2019, [En ligne], <https://www.quebec.ca/gouv/portrait-quebec/premieres-nations-inuits/profil-des-nations/populations-autochtones-du-quebec>, (consulté le 11 novembre 2021).

HALLOWELL, A. Irving, *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1955.

—, « Ojibwa Ontology, Behavior and World View », dans : S. Diamond, *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. New York, Columbia University Press, 1960, pp. 19-52.

HAMAYON, Roberte, « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental », *Théologiques*, 2005, vol. 13, n°1, pp.15-41.

—, « Shamanism and the hunters of the Siberian forest : Soul, life force, spirit », dans : G. HARVEY, *The handbook of contemporary animism*, London, Routledge, 2013, pp. 284-293.

HAMEL-CHAREST, Laurence, « *Pour l'amour de Dieu* » : des missionnaires coréens à la rencontre des Anicinabek, (mémoire), Université de Montréal, Département d'anthropologie, 2015.

—, « "Être blanc", un désavantage pour évangéliser des Amérindiens ? », *Revue Scriptura*, 2017, vol.17, n° 1, pp. 20-30.

—, « Missionnaires en territoire anicinabe : Des réponses à la lumière de la tolérance religieuse », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2018, vol. 48, n° 1-2, pp. 183-192.

HARKIN, Michael, « Power and Progress: The Evangelic Dialogue among the Heiltsuk », *Ethnohistory*, 1993, vol. 40, n° 1, pp. 1-33.

HENRIKSEN, Georg, *Hunters in the Barrens. The Naskapi on the Edge of the White Man's World*, New-York, Berghahn Books, 2010 [1973].

HÉRAULT, Laurence, « Learning Faith : Young Christians and Catechism », dans : D. BERLINER et R. SARRO, *Learning Religion : Anthropological Approaches*. New York, Berghan, 2007 pp. 161-176.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, « La transmission religieuse en modernité : éléments pour la construction d'un objet de recherche », *Social Compass*, 1997, vol. 44, n° 1, pp. 131-143.

—, *Le pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

HOLDEN, Andrew, *Jehovah's Witnesses : Portrait of a Contemporary Religious Movement*, London, Routledge, 2002.

INKSETTER, Leila, *Initiatives et adaptations algonquines au XIX^e siècle*, Québec, Septentrion 2017.

—, « Les possibilités de rédiger une histoire des Autochtones », *Histoire Québec*, 2019, vol. 24, n° 4, pp. 18-20.

INGOLD, Tim, « A circumpolar night's dream », dans : *The Perception on the environnement : Essays on livelihood, dwelling and skill*, London & New-York, Routledge, 2000, pp. 89-110.

JÉRÔME, Laurent, « L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : un terrain politique en contexte atikamekw », *Anthropologie et Sociétés*, 2008, vol. 32, n° 3, pp. 179–196.

KAPLAN, William, *State and Salvation: The Jehovah's Witnesses & Their Fight for Civil Rights*, Toronto, University of Toronto Press, 1989.

KNOX, Zoe, « Writing Witness History : The Historiography of the Jehovah's Witnesses and the Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania », *Journal of Religious History*, 2011, vol. 35, n° 2, pp. 157-180.

KOIKKALAINEN, Saara, « Virtual Fields: How to Study a Scattered Migrant Population Online : The Case of Highly Skilled Finns in the European Union », Dans : L. HIRVI et H. SNELLMAN, *Where is the Field? The Experience of Migration Viewed through the Prism of Ethnographic Fieldwork*, Helsinki, Finnish Literature Society, 2012, pp. 45-65.

KOZINETS, Robert, « On netnography : Initial reflections on consumer research investigations of cyberculture », *Advances in Consumer Research*, 1998, vol. 25, pp. 366–371.

—, « The History of the Jehovah's Witnesses : An Appraisal of Recent Scholarship », *Journal of Religious History*, 2017, vol. 41, n° 2, pp. 151-160.

La Bible : Traduction du Monde Nouveau (TMN), New-York, Watch Tower Bible and Tract Society of New-York, 2018.

LAFLAMME, Catherine, « Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes occidentaux », *Religiologie*, 2000, vol. 22, pp. 73-83.

La Gazette du Nord, *Témoins de Jéhovah envoyés aux Assises d'Amos, Abitibi*, vendredi 19 août 1938.

LANGDON, Esther Jean et Isabel SANTANA DE ROSE, « Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories: An Examination of Local and Global Networks », dans : M.-P. BOUSQUET et R. CRÉPEAU, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, 2012, pp. 217-240.

LAPERRIÈRE, Guy, « Les communautés religieuses au Québec : pour une approche par familles spirituelles », *Études d'histoire religieuse*, 2001, vol. 67, pp. 167-182.

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

—, « Pour en finir avec les spiritualités : l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec », dans : A. BEAULIEU et al., *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013, pp. 213-232.

LAUGRAND, Frédéric et Jarich G. OOSTEN, « Cercles de guérison, pratiques d'inspiration chamanique et néo-chamanisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut » , *Recherches amérindiennes au Québec*, 2008, vol. 38, n° 2-3, pp. 57-67.

—, « Des îles Fidji au Nunavut. Réseaux évangéliques et pentecôtisme chez les Inuits de l'Arctique de l'Est canadien », dans : M.-P. BOUSQUET et R. CRÉPEAU, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, 2012, pp. 135-172.

LAURENT, Pierre-Joseph, « Conversions aux assemblées de Dieu chez les Mossis du Burkina-Faso : modernité et socialité », *Journal des Africanistes*, 1998, vol. 68, n° 1-2, pp. 67-97.

LAURENT, Pierre-Joseph et Claudio FURTADO, « Le pentecôtisme brésilien au Cap-Vert. L'Église Universelle du Royaume de Dieu », *Archives de sciences sociales des religions*, 2008, n° 141, pp. 113-131.

LEACOCK, Eleanor, *The Montagnais "hunting territory" and the fur trade*, American Anthropological Association, 1954.

LÉVESQUE, Carole, « La présence des autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés », dans : D. NEWHOUSE et E. PETERS, *Des gens d'ici: Les autochtones en milieu urbain*, Projet de recherche sur les politiques, 2003, pp. 25-37.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Le totémiste aujourd'hui*, Paris, PUF, 2009 [1962].

LEWIS, Ioan M., *Les religions de l'extase*, Paris, PUF, 1977.

LIPS, Julius E., « Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands) Law and Order in a Hunting Society », *Transactions of the American Philosophical Society*, 1947, vol. 37, n° 4, pp. 379-492.

LUHRMANN, Tanya, « How do You Learn to Know That It Is God Who Speaks? », dans : D. BERLINER et R. SARRO, *Learning Religion : Anthropological Approaches*. New York, Berghan, 2007 pp. 83-102.

MAILHOT, José, *Au pays des Innus : Les Gens de Sheshatshit*, Montréal, Recherches amérindiennes au Québec, 1999 [1993].

- MAIR, Jonathan, « Cultures of belief », *Anthropological Theory*, 2012, vol. 12, n° 4, pp. 448-466.
- MAUSS, Marcel et Henri HUBERT, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », dans : *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 2013 [1902], pp. 01-141.
- MCGREGOR, Ernest, *Algonquin lexicon*, Maniwaki, River Desert Education Authority, S.D.
- MCGREGOR, Stephen, *Since Time Immemorial: "Our Story" the Story of the Kitigan Zibi Anishinabeg*, Kitigan Zibi Education Council, Maniwaki, 2004.
- MEINTEL, Deirdre, « When There is No Conversion : Spiritualists and Personal Religious Change », *Anthropologica*, 2007, vol. 49, n° 1, pp. 149-162.
- , « Nouvelles formes de convivialité religieuse au Québec ». Dans : L. ENDELSTEIN, et al., *Dieu Change en Ville : Religion, espace, immigration*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 37-54.
- , « Apprendre et désapprendre : Quand la médiumnité croise l'anthropologie », *Anthropologie et Sociétés*, 2011, vol. 35, n° 3, pp. 89-106.
- , « Seeking the Sacred Online: Internet and the Individualization of Religious Life in Quebec ». *Anthropologica*, 2012, vol. 54, n° 1, pp. 19-32.
- , « Religious collectivities in the era of individualization », *Social Compass*, 2014, vol. 61, n° 2, pp. 195-206.
- MEINTEL, Deirdre et Josiane LE GALL, « Transmission intergénérationnelle de la religion dans une société sécularisée », dans : R. HURTURBISE et A. QUÉNIART, *L'intergénérationnel: Regards pluridisciplinaires*, Paris, Presses de l'École nationale de la santé publique, 2009, pp. 217-235.
- MELTON, John G., *The Encyclopedia of American Religions*, Detroit, Gale Research, 1989 [1978].
- MONAST, Jacques-Émile, *On les croyait Chrétiens : Les Aymaras*, Paris, Cerf, 1969.
- MORISSETTE, Anny, « La culture oblate et la religion invisible dans les missions amérindiennes du Québec », dans : M.-P. BOUSQUET et R. CRÉPEAU, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, 2012, pp. 271-302
- , *Le leadership interstitiel, le champ d'action des Amérindiens ou le pouvoir dans la marge : L'exemple de la communauté algonquienne de Kitigan Zibi (Québec)*, (thèse), Université de Montréal, Département d'anthropologie, 2013.
- , *La lutte se poursuit en cachette : Le pouvoir des chefs et des leaders de la bande algonquienne de Kitigan Zibi*, Québec, Septentrion, 2018.
- ORTNER, Sherry B, « Dark anthropology and its others : Theory since the eighties », *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 2016, vol. 6, n° 1, pp. 47-73.
- PASTINELLI, Madeleine, « Pour en finir avec l'ethnographie du virtuel ! Des enjeux méthodologiques de l'enquête de terrain en ligne », *Anthropologie et Sociétés*, 2011, vol. 35, n° 1-2, pp. 35-52.

PATTERSON SAWIN, Carol, *Native conversion, native identity: an oral history of the Bahá'í faith among First Nations people in the southern central Yukon Territory, Canada*, (thèse), Université de Washington, 2000.

PELLETIER, Gérald, « Les premiers habitants de l'Outaouais : 6000 ans d'histoire », dans : C. GAFFIELD, *Histoire de l'Outaouais*, Québec, IQRC, 1994, pp. 41-65.

PENTON, James M., *Jehovah's Witnesses in Canada : champions of freedom of speech and worship*, Toronto, Macmillan of Canada, 1976.

—, *Apocalypse Delayed: The Story of Jehovah's Witnesses*, Toronto Buffalo London, University of Toronto Press, 2015 [1985].

PERRIN, Michel. « Chamanes, chamanisme et chamanologues », *L'Homme*, 1997, t. 37 n° 142, pp. 89-92.

PETERS, Shawn Francis, *Judging Jehovah's Witnesses : Religious Persecution and the Dawn of the Rights Revolution*, Lawrence, University Press of Kansas, 2000.

PETICLERC, Martin, « Notre maître le passé? Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 2009, vol. 63, n° 1, 2009, pp. 83-113.

PLACID, Jennifer, *The Development of Jehovah's Witnesses in Canadian Aboriginal Community*, Document non publié, 2008.

POLSON, Gordon, et Roger SPIELMANN, « "Once There were Two Brothers..." : Religious Tension in One Algonquin Community », dans : W. COWAN, *Papers of the Twenty-First Algonquin Conference*, Ottawa, Carleton University, 1990, pp. 303-312.

POUILLON, Jean, *Le cru et le su*, Paris, Seuil, 1993.

RAMBO, Lewis R. et Charles FARHADIAN, « Introduction », dans, Lewis R. RAMBO et C. FARHADIAN, *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 1-22.

RAPHAËL, Freddy, « Le travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1980, vol. 25, n° 1, pp. 127-145.

RATELLE, Maurice, « La localisation des Algonquins de 1534 à 1650 », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1993a, vol. 23, n° 2-3, pp. 25-38.

—, *Description sommaire des groupes autochtones avoisinant Kipawade 1615 à nos jours*, Gouvernement du Québec, ministère de l'Énergie et des Ressources, 1993b.

RIDINGTON, Robin, « Knowledge, power, and the individual in subarctic hunting societies », *American Anthropologist*, 1998, vol. 90, pp. 98-110.

RIGAL-CELLARD, Bernadette, « Le millénarisme d'Handsome Lake », *Anglophonia/Caliban*, 1998, vol. 3, pp. 157-169.

ROBBINS, Joel, « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, 2007, vol. 48, n° 1, pp. 5-38.

—, « Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2013, vol. 19, n° 3, pp. 447-462.

ROBERTS, Nathaniel, « Is conversion a "colonization of consciousness" ? », *Anthropological Theory*, 2012, vol. 12, n° 3, pp. 271-294.

ROBINAUD, Marion, *Religieuses et Amérindiens : Anthropologie d'une rencontre dans l'Ouest canadien*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020.

ROSA, Julie, *Étude ethnographique d'une Congrégation de Témoins de Jéhovah à Montréal : le principe d'unité à travers l'organisation internationale des Témoins de Jéhovah*, Groupe de recherche diversité urbaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, 2015.

RYDVIING, Håkan « Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2011, vol. 42, pp. 1-16.

SARRA-BOURNET, Michel, *L'affaire Roncarelli. Duplessis contre les Témoins de Jéhovah*, Québec, Québec, Institut Québécois de recherche sur la culture, 1986.

SAVARD, Rémi, « Des tentes aux maisons à Saint-Augustin », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1975, vol. 2, n° 2, pp. 53-62

SEVERI, Carlo, « Learning to Believe : A Preliminary Approach », dans : D. BERLINER et R. SARRO, *Learning Religion : Anthropological Approaches*. New York, Berghan, 2007 pp. 21-30.

SHAW, Rosalind et Charles STEWART, « Introduction : Problematizing Syncretism », dans : C. STEWART et R. SHAW, *Syncretism/Anti-Syncretism : The Politics of Religious Synthesis*. London, Routledge, 1994, pp. 1-24

SIDKY, Hodayun, « Jhakris and Other Intercessors : The Problems of Defining Shamanism », Dans : *Haunted by the Archaic Shaman : Himlayan Jhakris and the Discourse on Shamanism*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK, Lexington Books, 2008, pp. 25-39.

SIMARD-ÉMOND, Arnaud, « Quand le terrain se déplace en ligne : Incursion dans la recherche ethnographique en confinement (COVID-19) avec des Témoins de Jéhovah anishinabeg », *Recherches amérindiennes au Québec*, à paraître.

SPECK, Frank G., « Boundaries and Hunting Groups of the River Desert Algonquin ». *Indian Notes*, 1929, vol. 6, n° 2, pp. 97-120.

—, « Montagnais-Naskapi Bands and Early Eskimo Distribution in the Labrador Peninsula », *American Anthropologist*, 1931, vol. 33, n° 4, pp. 557-600.

—, *Naskapi: the savage hunter on the Labrador Peninsula*, Norman, University of Oklahoma Press, 1977 [1935].

STARK, Rodney et Laurence R. IANNACCONI, « Why the Jehovah's witnesses grow so rapidly: A theoretical application », *Journal of Contemporary Religion*, 1997, vol. 12, n° 2, pp. 133-157.

STATISTIQUE CANADA. « Profil de la population autochtone de l'ENM, Kitigan Zibi Anishinabeg, Région de bande indienne, Québec », 2011, [En ligne], <https://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/aprof/details/page.cfm?Lang=F&Geo1=BAND&Code1=630073&Data=Count&SearchText=Kitigan%20Zibi%20Anishinabeg&SearchType=Begins&SearchPR=01&A1=Religion&Custom=&TABID=1#tabs1> (consulté le 7 octobre 2020).

TANNER, Adrian, *Bringing Home Animals: Mistissini Hunters of Northern Quebec*, Saint John ISER Books, Second Edition, 2014 [1979].

THOMPSON, Paul et Joanna BORNAT, *The Voice of the Past: Oral History*, New-York, Oxford University Press, (Fourth Edition), 2017 [1978].

Traduction œcuménique de la Bible (TOB), Paris, Les Éditions du Cerf, 2015.

VAN GENNEP, Arnold, « De l'emploi du mot "chamanisme" », *Revue de l'histoire des religions*, 1903, vol. 47, pp. 51-57.

VIAU, Roland, « L'autopsie d'un contact », dans : O. VINCENT, *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue*, Québec, IQRC, 1996, pp. 123-159.

—, « Les dieux de la terre : histoire des Algonquins de l'Outaouais, 1600-1650 », dans : M. CÔTÉ et G. L. LESSARD, *Traces du passé. Images du présent. Anthropologie amérindienne du Moyen-Nord québécois*, Québec, Cégep de l'Abitibi-Témiscamingue, 1993, pp. 109-132.

VINCENT, Sylvie, « Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de *mistapew* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1973, vol. 3, n° 1-2, pp. 69-83.

—, « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et sociétés*, 1991, vol. 15, n° 1, pp. 125-143.

—, « La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé », dans : A. BEAULIEU et al., *Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2013, pp. 75-91.

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

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2017 [2009].

Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, *1979 Yearbook of Jehovah's Witnesses*, New-York, Watch Tower Bible and Tract Society of New-York, Inc., 1978.

—, « Now I'm Busy Making a Better Name », *Awake!*, 1984, vol. 65, n° 18, pp. 24-27.

—, *Jehovah's Witnesses : Proclaimers of God's Kingdom*, New-York, Watch Tower Bible and Tract Society of New-York, Inc., 1993.

- , « We Found What We Were Looking For », *Awake!*, 2009, vol. 90, n° 1, pp. 12-16.
- , « Pourquoi avons-nous de grands rassemblements ? », *Qui fait la volonté de Jéhovah ?*, 2014 [2012], [En ligne], <https://www.jw.org/fr/biblioth%C3%A8que/livres/volonte-jehovah/temoins-de-jehovah-grands-rassemblements/>, (consulté le 10 juin 2020).
- , « L'âme », *Réveillez-vous !*, Décembre 2015a, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/biblioth%C3%A8que/revues/g201512/>, (consulté le 3 juin 2020).
- , « Pourquoi prêchons-nous la Parole de Dieu ? », *La Tour de Garde*, 2015b, Vol. 136, n° 17, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/biblioth%C3%A8que/revues/wp20150901/evangelisation-des-temoins-de-jehovah/>, (consulté le 17 juin 2020).
- , *What Can the Bible Teach Us*, New-York, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., 2015c.
- , « Le Paradis sur terre : rêve ou réalité ? », *La Tour de Garde*, 2017, Vol. 138, n° 10, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/biblioth%C3%A8que/revues/tour-de-garde-no4-2017-juillet/paradis-sur-terre/>, (consulté le 18 mai 2020).
- , *Jésus : le chemin, la vérité, la vie*, New-York, Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc., 2019 [2017].
- , « Study Article 33 – The Resurrection Reveals God’s Love, Wisdom, and Patience », *The Watchtower – Study Edition*, August 2020a, pp. 14-19.
- , « Study Article 34 – You Have a Place in Jehovah’s Congregation! », *The Watchtower – Study Edition*, August 2020b, pp. 20-25.
- , « Study Article 35 – Respect the Place of Others in Jehovah’s Congregation », *The Watchtower – Study Edition*, August 2020c, pp. 26-31.
- , « Study Article 38 – Act Wisely During a Time of Peace », *The Watchtower – Study Edition*, September 2020d, pp. 14-19.
- , « Study Article 40 – Guard What Has Been Entrusted to You », *The Watchtower – Study Edition*, September 2020e, pp. 28-30.
- , « À la rencontre des communautés indigènes du Canada », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/activites/evangelisation/communaut-es-indigenes-canada/>, (Consulté le 7 juillet 2021).
- , « An Assembly in Their Mother Tongue », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], https://www.jw.org/en/library/videos/#en/mediatems/VODActivitiesSpecialEvents/pub-jwbrd_201502_1_VIDEO, (consulté le 28 septembre 2021).
- , « Chansons », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/biblioth%C3%A8que/musique-cantiques/chansons/>, (consulté le 15 octobre 2020).

—, « Grand Nord canadien : les autorités remercient les Témoins de Jéhovah pour une campagne spéciale d'enseignement biblique », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/actualites/actualites/par-region/canada/inuit-enseignement-biblique-nord-canada/>, (consulté le 28 septembre 2021).

—, « Le Mémorial de 2020 au Canada : Une célébration au fin fond de l'Arctique », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/actualites/jw/region/canada/Le-M%C3%A9morial-de-2020-au-Canada/>, (consulté le 18 septembre 2021).

—, « Le message de la Bible atteint le Grand Nord », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/activites/evangelisation/message-bible-grand-nord/>, (consulté le 28 septembre 2021).

—, « L'enfer : qu'est-ce que c'est ? Un lieu de tourments éternels ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/la-bible-et-vous/questions-bibliques/ce-qu'est-l-enfer/>, (consulté le 21 mai 2020).

—, « Les Témoins de Jéhovah aux 4 coins du monde : Canada », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/aux-4-coins-du-monde/CA/>, (consulté le 16 avril 2020).

—, « Les Témoins de Jéhovah croient-ils pratiquer la seule vraie religion ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/faq/vraie-religion/>, (consulté le 20 septembre 2020).

—, « Les Témoins de Jéhovah pensent-ils qu'ils seront les seuls à être sauvés ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/faq/qui-sera-sauve/>, (consulté le 19 mai 2020).

—, « Pourquoi les Témoins de Jéhovah célèbrent-ils le Repas du Seigneur différemment des autres religions ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/faq/repas-du-seigneur/>, (consulté le 16 juin 2020).

—, « Quel est le point de vue des Témoins de Jéhovah sur les funérailles ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/faq/funerailles/>, (consulté le 16 juin 2020).

—, « Qu'est-ce que la grande tribulation ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/la-bible-et-vous/questions-bibliques/grande-tribulation/>, (consulté le 21 mai 2020).

—, « Qu'est-ce que le Collège central des Témoins de Jéhovah ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/faq/college-central-jw-assistants/>, (consulté le 18 juin 2020).

—, « Que se passe-t-il après la mort ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/la-bible-et-vous/questions-bibliques/apres-la-mort/>, (consulté le 21 mai 2020).

—, « Qui est Jéhovah ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/la-bible-et-vous/questions-bibliques/qui-est-jehovah/>, (consulté le 11 avril 2020).

—, « Qui va au ciel ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/la-bible-et-vous/questions-bibliques/va-au-ciel/>, (consulté le 18 mai 2020).

—, « Rapport mondial des Témoins de Jéhovah pour l'année de service 2020 », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/biblioth%C3%A8que/livres/rapport-annee-service-2020/>, (consulté le 16 mars 2021).

—, « Relations amoureuses : les Témoins de Jéhovah suivent-ils des règles ? », *JW.ORG®/Site officiel des Témoins de Jéhovah*, [En ligne], <https://www.jw.org/fr/temoins-de-jehovah/faq/tj-relations-amoureuses/>, (consulté le 16 juin 2020).

WESTMAN, Clinton N. et Tara L. JOLY, « Visions of the great mystery : Grounding the Algonquian *manitow* concept », *Social Compass*, 2017, vol. 64, n° 3, pp. 360–375.

WESTMAN, Clinton N., *Understanding Cree Religious Discourse*, (Thèse), Edmonton, University of Alberta, 2008.

WILSON, Brian, « Aspects of Kinship and the Rise of Jehovah's Witnesses in Japan », *Social Compass*, 1977, vol. 24, n° 1, pp. 97-120.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *On Certainty*, Oxford, Blackwell, 1969.

WAH, Carolyn R., « An Introduction to Research and Analysis of Jehovah's Witnesses: A View from the Watchtower », 2001, *Review of Religious Research*, vol. 43, n° 2, pp. 161-174.

ZYDEK, Frederick, *Charles Taze Russell: His Life and Times: The Man, the Millennium and the Message*, New Haven, Winthrop Press, 2010.