

Université de Montréal

Allumer le Huitième Feu ?

Analyse de la rencontre entre Autochtones et non Autochtones

Lors de cérémonies de guérison autochtones au Québec

par Marie-Noëlle Petropavlovsky

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée

en vue de l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph.D.)

en anthropologie

Août 2018

© Marie-Noëlle Petropavlovsky, 2018

Université de Montréal

Cette thèse intitulée :

Allumer le Huitième Feu ?

Analyse de la rencontre entre Autochtones et non Autochtones

Lors de cérémonies de guérison autochtones au Québec

présentée par Marie-Noëlle Petropavlovsky

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Sylvie Poirier

Examinatrice externe

Robert Crépeau

Président-rapporteur

Laurent Jérôme

Membre du jury

Deirdre Meintel

Directrice de recherche

Claude Gélinas

Codirecteur de recherche

© Marie-Noëlle Petropavlovsky, 2018

Je ne peux pas me souvenir. Ces rochers me parlaient. Ils répondaient à mes questions. La ligne est cassée, mes souvenirs ont disparu, les arbres, les pierres, les animaux, tous se sont tus. Maintenant, ils ne sont que des images sur les rochers. Maintenant je suis vide. Je suis un *chullachaqui*.¹

¹ Paroles prononcées par le chamane Karamakate dans le film colombien *L'étreinte du serpent* (2015). Le *chullachaqui* est un personnage de l'entre-deux de la mythologie amazonienne. Il a un pied humain et un pied en sabot – ce qui atteste de sa double nature. Il prend la forme ou la tête d'une personne connue afin de tromper ses victimes. (Notre traduction des sous-titres anglais)

Résumé

Cette thèse rend compte du développement en dehors des réserves de cérémonies de guérison autochtones auxquelles participent des Autochtones urbanisés de diverses nations, toutes les déclinaisons possibles de la métissité, des Québécois et des immigrants. Cette ritualité se développe de façon informelle à travers un système de réseaux, par le bouche à oreille et en dehors de tout contexte institutionnel.

Il ressort de l'enquête de terrain que les cérémonies observées sont l'héritage du chef Algonquin William Commanda (1913-2011), haute figure de la résistance autochtone et prophète dont les enseignements faisaient la promotion d'une culture de paix. Sa posture universaliste prônant le pardon et la réconciliation a favorisé l'ouverture des cérémonies aux non Autochtones. Celles-ci ont été discréditées pour cette raison par une partie du monde autochtone et n'ont pas suscité l'intérêt du monde académique. Ces cérémonies représentent pourtant selon nous un des rares points de rencontre entre Autochtones et non Autochtones en dehors de la sphère institutionnelle et méritent par là-même d'être étudiées.

Notre recherche s'intéresse aux dynamiques à l'œuvre dans cette rencontre autour de la guérison. Elle est basée sur une enquête ethnographique à travers une approche expérientielle complétée par une méthodologie plus classique d'entrevues semi-dirigées. Nous commencerons par étudier la circulation des ressources culturelles à travers le prisme de l'appropriation culturelle. Puis nous traiterons des repositionnements identitaires qui découlent d'un malaise propre à la société québécoise. Enfin nous analyserons le rapport à la tradition sur le terrain. Nous nous intéresserons notamment à certains « mécanismes de régulation » que nous avons identifiés lors de nos observations. Ils permettent de protéger les cérémonies de certains écueils comme la marchandisation, les déformations ou la perte de sens qui pourraient se produire lors de la rencontre entre Autochtones et non Autochtones.

Mots-clés : Autochtone, Métis, appropriation culturelle, mouvement de guérison autochtone, néochamanisme

Abstract

This thesis focusses on the development outside reserves of Aboriginal healing ceremonies that involve urban Aboriginals from various nations, all possible variations of Métis, Quebecois and immigrants. This rituality develops informally through social network, by word of mouth and outside any institutional context.

In the fieldwork I found that these ceremonies are the legacy of Chief Algonquin William Commanda (1913-2011), a prominent figure of Aboriginal resistance and a prophet whose teachings promoted a culture of peace. His universalist stance of forgiveness and reconciliation allowed the opening of the ceremonies to non-Aboriginals. These ceremonies have been criticized for this reason by some Aboriginals and have not aroused the interest of the academic world so far. However, I see them as one of the few meeting points between Aboriginals and non-Aboriginals outside the institutional sphere. If only for this reason, they are worth studying. Based on ethnographic fieldwork, my study analyzes the dynamics at work in this encounter around healing, through an experiential approach completed by a more classical methodology of semi-directed interviews. The circulation of cultural resources will be studied through the lens of cultural appropriation. Then I will analyze the repositioning of identities that stems from a certain malaise that is particular to Quebec society. Finally, I will describe the relationship to tradition in the field. Especially, I will focus on "regulatory mechanisms" that I identified in my observations. They protect the ceremonies of certain pitfalls such as commodification, deformation or loss of meaning that could occur during the encounter between Aboriginals and non-Aboriginals.

Keywords : Aboriginal, Métis, cultural appropriation, Aboriginal healing movement, neochamanism

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des figures	ix
Liste des sigles	xi
Remerciements – <i>Megwetch</i>	xv
AVANT-PROPOS	17
<i>La Prophétie des Sept Feux</i>	17
Romola Vasantha Thumbadoo.....	21
INTRODUCTION GÉNÉRALE	23
CHAPITRE 1 – PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE.....	29
1.1 - INTRODUCTION	29
1.2 – L’ESPRIT DE LA THÈSE	31
1.3 – TERMINOLOGIE	33
1.3.1 – La catégorie « <i>indigenous</i> »	33
1.3.2 – La terminologie au Canada et au Québec	35
1.3.3 – Les non Autochtones.....	37
1.3.4 – Les officiants.....	38
1.4 – GENÈSE DE LA RECHERCHE.....	39
1.4.1 – Commencer l’enquête	39
1.4.2 – Remise en question de notre première hypothèse.....	42
1.4.3 – L’angle mort du « vivre-ensemble ».....	45
1.4.4 – Centrer la recherche sur la question autochtone	48
1.4.5 – Partir de la vision de William Commanda.....	49
1.5 – LE TERRAIN	54
1.5.1 – La zone grise de l’autochtonie	54
1.5.2 – Les non Autochtones.....	56
1.5.3 – Une ritualité en réseaux	57
1.5.4 – Les cérémonies observées.....	58

1. 6 – CONCLUSION.....	58
CHAPITRE 2 – PROBLÉMATIQUE, APPROCHE ET MÉTHODOLOGIE	61
2.1 – INTRODUCTION	61
2.2 – PROBLÉMATIQUE.....	62
2.3 – LA POSTURE DE L’ANTHROPOLOGUE.....	67
2.3.1 – Pour une anthropologie de la résistance.....	67
2.3.2 – Une approche expérientielle	68
2.3.3 – La question de l’éthique.....	72
2.4 – MÉTHODOLOGIE.....	74
2.4.1 – Faire un « périterrain » pour contextualiser le terrain.....	74
2.4.2 – Circonscrire la recherche	76
2.4.3 – Observations et entrevues	79
2.5 – INTÉRÊT ET LIMITE DE LA RECHERCHE.....	82
2.6 – CONCLUSION.....	82
CHAPITRE 3 – CADRE THÉORIQUE : COMMENT ABORDER L’ESPACE DE LA RENCONTRE ?.....	85
3. 1 - INTRODUCTION.....	85
3. 2 – DÉCOLONISER LA RENCONTRE	86
3.2.1 – Mener des « petites résistances ».....	86
3.2.2 – Revendiquer l’altérité.....	86
3.2.3 – Faire la « guerre des mots »	87
3.2.4 – S’autoreprésenter	89
3.2.5 – Développer une ontologie et une épistémologie autochtones.....	92
3.3 – L’APPORT DU COURANT ONTOLOGIQUE	94
3.3.1 – Une approche privilégiée en études autochtones	94
3.3.2 – L’ontologie dans notre recherche.....	96
3.3.3 – Ontologie et identité.....	99
3.3.4 – Les schèmes culturels	101
3.3.5 – L’ontologie cosmopolitique	101
3.4 – L’APPORT DU COURANT CONSTRUCTIVISTE.....	105
3.4.1 – Le changement de niveau d’analyse	105

3.4.2 – L’approche constructiviste.....	106
3.4.3 – La banalisation de l’hybridité	107
3.4.4 – Une réflexion sur les frontières.....	109
3.4.5 – Les territoires « entremêlés ».....	112
3.5 – ÉBAUCHE D’UN CADRE DE RÉFLEXION APPLICABLE AUX RELATIONS ENTRE LES MONDES.....	113
3.6 – CONCLUSION.....	119
CHAPITRE 4 – CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE. DES PREMIERS CONTACTS À NOS JOURS	121
4.1 – INTRODUCTION	121
4.2. – L’OCCUPATION FRANÇAISE ET LES ALLIANCES.....	123
4.2.1 – De la pêche à la morue à la traite des fourrures	123
4.2.2 – Les alliances et traités commerciaux	124
4.2.3 – Le projet de francisation	125
4.2.4– La guerre du castor, les épidémies et l’alcool.....	126
4.2.5 – Les relations entre les Autochtones et les Français	128
4.3 – L’OCCUPATION ANGLAISE.....	130
4.3.1 – La <i>Proclamation royale</i>	130
4.3.2 – L’assimilation et la <i>Loi sur les Indiens</i>	131
4.3.3 – Le cas particulier du Québec.....	132
4.3.4 – Résistance et résilience	134
4.3.5 – La <i>Commission de vérité et réconciliation du Canada</i>	137
4.3.6 – Un regard révisionniste sur les pensionnats.....	140
4.3.7 – Le pardon et la réconciliation	141
4.4 – L’AUTOCHTONIE HORS RÉSERVES	143
4.4.1 – L’autochtonie urbaine	143
4.4. 2 – Les Métis.....	146
4.5 – KITIGAN ZIBI	152
4.6 – CONCLUSION.....	154
CHAPITRE 5 – CONTEXTE RELIGIEUX. RENCONTRE DE DYNAMIQUES ANTAGONISTES	157

5.1 – INTRODUCTION	157
5.2 – LE RENOUVEAU RELIGIEUX QUÉBÉCOIS	157
5.2.1 – Les nouveaux comportements religieux	157
5.2.2 – Le Nouvel Âge.....	160
5.2.3 – Le néochamanisme.....	163
5.2.4 – La <i>Foundation for Shamanic Studies (FSS)</i>	166
5.3 – LA RELIGIOSITÉ AUTOCHTONE CONTEMPORAINE	168
5.3.1 – Le christianisme	168
5.3.2 – Les spiritualités traditionnelles et le panindianisme	170
5.3.3 – Les mouvements de guérison autochtones.....	173
5.3.4 – Les mouvements prophétiques autochtones.....	176
5.3.5 – Une « écologie de l'être »	178
5.4 – CONCLUSION.....	180
CHAPITRE 6 – « ÇA NE SE VOLE PAS LA SPIRITUALITÉ ». ANALYSE DES PROCESSUS DE DIFFUSION ET D'APPROPRIATION	181
6.1 – INTRODUCTION	181
6.2 – LA CONTAMINATION CULTURELLE	182
6.2.1 – La peur du Nouvel Âge.....	182
6.2.2 – L'ouverture du <i>Cercle de toutes les Nations</i>	185
6.3 – L'APPROPRIATION CULTURELLE	190
6.3.1 – Le protectionnisme culturel autochtone.....	190
6.3.2 – L'exemple du « chamanisme transculturel »	196
6.4 – LA DISTORSION CULTURELLE.....	198
6.4.1 – Le déni des réalités autochtones	198
6.4.2 – Le réajustement des perceptions	205
6.5 – L'ÉVITEMENT DE LA SOUFFRANCE	207
6.6 – CONCLUSION.....	211
CHAPITRE 7 – « IL SUFFIT D'UNE GOUTTE DE SANG ». ANALYSE DES REPOSITIONNEMENTS IDENTITAIRES	213
7.1 – INTRODUCTION	213
7.2 – LE MALAISE IDENTITAIRE.....	214

7.2.1 – L’entre-deux.....	214
7.2.2 – Le métissage.....	215
7.2.3 – On ne parle pas de « ça » !.....	217
7.3 – SE RECONSTRUIRE UNE IDENTITÉ AUTOCHTONE.....	220
7.3.1 – L’identité autochtone en milieu urbain.....	220
7.3.2 – La question du sang	228
7.3.3 – La souffrance comme critère d’identification.....	230
7.4 – S’APPROPRIER UNE IDENTITÉ AUTOCHTONE.....	234
7.4.1 – L’entre-deux et les frontières	234
7.4.2 – Choisir délibérément l’entre-deux	235
7.4.3 – Venir à bout d’un sentiment d’imposture	239
7.5 – NE PAS VOULOIR ÊTRE AUTOCHTONE.....	243
7.6 – CONCLUSION.....	245
CHAPITRE 8 – « NE PAS FAIRE DE LA SAUCE À SPAGHETTIS ». ANALYSE DU RAPPORT À LA TRADITION.....	247
8.1 – INTRODUCTION	247
8.2 – LA MÉDECINE DU <i>CERCLE</i>	248
8.3 - NE PAS MÉLANGER	252
8.4 – NE PAS FAIRE D’ARGENT.....	261
8.5 – VÉRIFIER LA LIGNÉE.....	266
8.6 – SURVEILLER.....	271
8.7 – GARDER LE SECRET	273
8.9 – RAPPELER LE TERRITOIRE	274
8.10 – CONCLUSION.....	276
CONCLUSION GÉNÉRALE.....	279
BIBLIOGRAPHIE.....	291
ANNEXES.....	i
Annexe I – Biographie de William Commanda.....	iii
Annexe II – Présentation des personnes interviewées	vii
Annexe III – Description des pratiques, symboles et rituels	xxiii
Le voyage chamanique	xxiii

Les rassemblements	xxiv
La <i>Roue de médecine</i>	xxv
La <i>sweat</i> (hutte ou loge de sudation)	xxvi
Annexe IV – Cartographie du terrain.....	xxxiii
Annexe V – La transmission du statut d’Indien.....	xxxiv

Liste des figures

<i>Figure 1. Au centre le Wampum de la Prophétie des Sept Feux (Crédit Romola V. Thumbadoo)</i>	17
<i>Figure 2. William Commanda et Romola V. Thumbadoo en 2005</i>	23
<i>Figure 3. Représentation de la première hypothèse</i>	62
<i>Figure 4. Première hypothèse fautive : il ne s'agit pas de mélanger</i>	63
<i>Figure 5. Nouvelle hypothèse : replacer le paradigme autochtone au centre</i>	64
<i>Figure 6. Méthodologie par degrés</i>	77
<i>Figure 7. Roue de médecine « cosmopolitique »</i>	105
<i>Figure 8. La culture conditionne le « mode d'être » des individus</i>	114
<i>Figure 9. Modèle transitif : les individus fabriquent la culture qui fabrique la réalité</i>	114
<i>Figure 10. Modèle hégémonique. L'élite impose sa vision de la réalité. L'agentivité des individus est restreinte</i>	115
<i>Figure 11. Modèle de société coloniale imposant sa culture aux sociétés dominées</i>	116
<i>Figure 12. Modèle de résistance où les sociétés dominées résistent à l'hégémonie culturelle</i>	116
<i>Figure 13. Les frontières se maintiennent malgré les échanges avec les sociétés voisines</i>	117
<i>Figure 14. Les chaînes de sociétés</i>	117
<i>Figure 15. La frontière devient fracture</i>	118
<i>Figure 16. Le projet cosmopolitique</i>	119
<i>Figure 17. Portrait de Commanda, Festival du Chamanisme, France, 2016</i>	204
<i>Figure 18. Rassemblement de tambours néochamanique, Laval 2016</i>	xxiv
<i>Figure 19. Installation du Cercle lors d'un rassemblement, Chertsey 2012</i>	xxiv
<i>Figure 20. Cérémonie de Sagabone, printemps 2017, Jardin des Premières Nations, Montréal</i>	xxv
<i>Figure 21. Exemple de roue de médecine (Crédit MarilouLap)</i>	xxvi
<i>Figure 22. Le feu sacré, l'autel et la structure de la sweat vus de haut</i>	xxvii
<i>Figure 23. L'autel et les objets sacrés</i>	xxvii
<i>Figure 24. Sweat recouverte d'une bâche, avec tapis de cèdre à l'intérieur</i>	xxviii

<i>Figure 25.</i>	<i>Les Grands-Pères.....</i>	<i>xxviii</i>
<i>Figure 26.</i>	<i>Fumigation à la sauge (crédit Volodia Petropavlovsky)</i>	<i>xxx</i>
<i>Figure 27.</i>	<i>Sweat recouverte d'une vieille toile de yourte rapportée d'Inde.....</i>	<i>xxx</i>

Liste des sigles

APNQL : Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador

CASCA : Société canadienne d'anthropologie

CEETUM : Centre d'études ethniques des universités montréalaises

CRSH : Conseil de recherches en sciences humaines

CVR : Commission de vérité et réconciliation

FSS : Fondation for Shamanic Studies

GRDU : Groupe de recherche Diversité urbaine

RCAAQ : Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec

UISAE : Union internationale des sciences anthropologiques et ethnologiques

UQAM : Université du Québec à Montréal

À ma mère et à la mémoire de mon père

Remerciements – *Megwetch*

Je remercie du fond du cœur ma directrice de recherche, Deirdre Meintel, qui m'a accompagnée et guidée pendant toutes ces années. Je suis honorée d'avoir été formée par une personne de sa carrure et j'espère qu'elle reconnaîtra sa marque dans cette thèse. Je la remercie aussi de m'avoir fait une place dans son équipe du Ceetum, sans discrimination pour mon âge, et de m'avoir apporté son soutien financier par l'entremise du GRDU.

Je suis également honorée d'avoir eu Claude Gélinas comme codirecteur. Je le remercie pour sa gentillesse ainsi que pour ses commentaires précis et bien ciblés qui m'ont évité un certain nombre d'erreurs. Ses écrits sur la question métisse m'ont beaucoup éclairée.

Je remercie mes amis et collègues du Ceetum pour leur chaleureuse compagnie : Guillaume, Isabelle, Jennifer, Alicia, Thomas, Yannick, Elham, Selma et les autres. Je remercie également pour leur amitié les collègues de ma cohorte parmi lesquels Rafael qui dépose sa thèse en même temps que moi. Trouver ma place auprès de tous ces brillants chercheurs fut une bénédiction et la grande surprise de mon retour tardif aux études.

Je remercie mon amie et collègue Carole pour nos échanges ainsi que son méticuleux travail de relecture et de corrections. Son soutien moral m'aura aidée à surmonter mes doutes. Je remercie aussi ma famille et tous mes amis dont l'intérêt pour mon travail m'a stimulée et encouragée.

Je remercie de tout mon cœur ma mère, ma première enseignante, qui suit ma réflexion et attend de lire ma thèse.

Je remercie mes enfants Rachel, Nina et Max qui m'ont encouragée à coup de « go maman, go! ». J'espère être une source d'inspiration pour eux ainsi que pour mes petits-enfants Oscar et Tabata. Une pensée toute spéciale pour Rachel qui termine sa thèse en musicothérapie.

Je remercie mon compagnon de route, Jean-Christophe, de m'avoir encouragée dans ce projet et consenti aux lourds sacrifices que cela impliquait. Je le remercie d'être dans ma vie depuis si longtemps, malgré les tempêtes.

Megwetch à toutes les personnes que j'ai interviewées ou que j'ai rencontrées sur mon terrain.

Megwetch au *Clan de l'Ours* de m'avoir accueillie.

Megwetch à Grand-Mère et à « Dad », à leur grand cœur.

Megwetch à « Patrick » et à « Michel ».

Megwetch à « Christopher » pour son aide.

Megwetch à mon amie Dolorès Contré Migwans pour ses enseignements sur le *Cercle*.

Megwetch à Lucie Ouimet pour ses révisions.

Megwetch à Romola Thumbadoo pour sa collaboration, son dévouement et son inspiration.

Ginawaydaganuc

Mitakuye Oyasín

À toutes mes relations



A CIRCLE OF ALL NATIONS
A CULTURE OF PEACE

AVANT-PROPOS

La Prophétie des Sept Feux

La *Prophétie des Sept Feux* est une prophétie toujours vivante parmi les peuples anishinabeg de l'Île de la Tortue¹. Nous en avons entendu parler sur le terrain ainsi que dans différents milieux autochtones urbains. Elle est transmise selon la tradition orale, avec pour support une ceinture wampum qui date de la fin du XIV^e siècle² (Thumbadoo, 2018).

Les ceintures wampum sont des objets sacrés et « vivants » d'une très haute valeur historique et spirituelle. Le wampum est une perle fabriquée à partir de coquillages marins. Par extension, ce nom fut donné aux objets réalisés avec ces perles. La couleur des perles (violet ou blanc), le nombre de rangées, la longueur, les symboles et les motifs sont des signes mnémotechniques qui donnent sens à la ceinture wampum. Celle-ci porte ainsi en elle la mémoire des événements. Les ceintures sont formées « de plusieurs 'chaisnes' liées les unes aux autres ou tissées de façon à former un ensemble d'une certaine largeur » (A. Vachon, 1970, p. 255). Dans la langue algonquine, elles sont désignées sous le terme *kitcipison*.

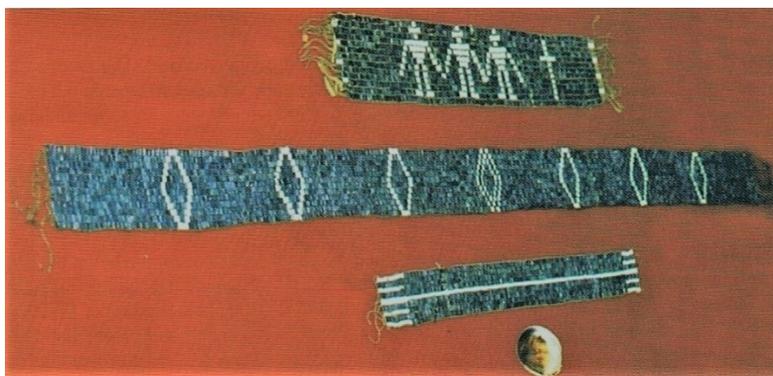


Figure 1. Au centre le Wampum de la Prophétie des Sept Feux (Crédit Romola V. Thumbadoo)

¹ C'est ainsi qu'est nommée l'Amérique dans le monde anishinabe auquel appartient Commanda.

² L'âge des ceintures est déduit suivant la méthode autochtone qui consiste à recouper les informations des générations précédentes. Les individus vivaient facilement 100 ans – Commanda lui-même est décédé à 98 ans et sa sœur à 96. Il était donc courant au sein d'une famille d'avoir un lien direct avec plusieurs générations de transmission du savoir. (Thumbadoo, conversation personnelle).

Les wampums servent à sceller des traités ou à transmettre au peuple des enseignements ou des prophéties. Ceux qui reçoivent une ceinture wampum par transmission reçoivent en même temps les enseignements qui lui sont associés. Ils agissent à titre de « gardiens de wampum ». Ces gardiens peuvent aussi bien être une collectivité³ qu'un individu. Ils ont la responsabilité d'assurer la pérennité du message associé à la ceinture. Aussi un gardien de wampum n'est pas une personne ordinaire. Il a été déclaré par ses pairs « digne de protéger les enseignements les plus précieux de sa nation » (*ibid.*, p. 21).

Le plus ancien gardien de la ceinture de la *Prophétie des Sept Feux* que l'on ait retracé à ce jour est Pakinawatik, le premier chef de bande de la communauté algonquine de Kitigan Zibi⁴ (entre 1854 et 1874) qui eut également en sa possession trois autres ceintures wampum. À sa mort en 1874, les quatre ceintures furent remises à son gendre Pete Tenesco (Tendes), troisième et cinquième chef de bande de la communauté (entre 1878 et 1884, puis entre 1899 et 1911)⁵.

Aux alentours de 1893, Pete Tenesco s'inquiéta pour les ceintures en raison du contrôle exercé sur les populations autochtones par la *Loi sur les Indiens* qui justifiait, entre autres, des raids de la *Police montée* pour s'emparer des objets sacrés autochtones. Tenesco décida de mettre les ceintures à l'abri et les confia à Philip Nottaway⁶, de la communauté de Lac Barriere (*Michikanibikok Inik*)⁷ dans le parc de la Veyrandrie, au Québec. Le fils de Nottaway, Alex, cacha les ceintures sous le toit d'une cabine de chasse où elles servirent finalement à colmater les fissures pour empêcher le vent de passer (Rickard, 1973, p. 74). Les ceintures y restèrent jusque vers les années 1920, période à laquelle l'Amérique du Nord assista à un regain de l'activisme autochtone. L'un des grands leaders activistes de l'époque, le chef Clinton Rickard (1882-1971), de la nation Tuscarora⁸ dans l'État de New York, revendiquait le libre passage pour les Autochtones de la frontière (*the line*) entre les États-Unis et le Canada. Ce combat a

³ Comme par exemple Kahnawake qui agissait à titre de « gardien » des wampums au sein de la Fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent (Sawaya, 1998, p. 113).

⁴ Anciennement appelée *Desert River* (McGregor, 2004).

⁵ Dans McGregor (2004, p. 329)

⁶ Vice-conseiller du chef David Machahoose en même temps que Thuskie Ratt
http://www.ismenetoussaint.ca/ArticleView.php?article_id=968 (Consulté le 3 décembre 2017)

⁷ <http://solidaritelacbarriere.blogspot.ca/> (Consulté le 3 décembre 2017)

⁸ Une des six nations iroquoises

favorisé le développement de liens de solidarité de part de d'autre de la frontière entre Iroquois et Algonquins, notamment avec ceux de Kitigan Zibi.

Philip Nottaway prenait alors de l'âge et s'inquiétait du sort des ceintures. Il voulait qu'elles retournent à Kitigan Zibi. Cependant un couple de la communauté, Theresa et Frank Meness, qui soutenaient Rickard dans son combat, plaidèrent pour que les ceintures lui soient remises, ce qui fut fait en 1926 (*Ibid.*)⁹ Les ceintures accompagnèrent Rickard dans son combat. Il en prit soin et les montra fréquemment pour instruire autant les Autochtones que les Blancs sur l'histoire des Amérindiens. Une des ceintures disparut durant cette période. Clinton Rickard décéda en 1969. Les trois ceintures restantes retournèrent à Kitigan Zibi en 1970. Le 9 juillet, elles furent remises lors d'une cérémonie au chef William Commanda (1913-2011), arrière-arrière-petit-fils de Pakinawatik, petit-fils de Pete Tenesco et quinzième chef de bande de la communauté (entre 1951 et 1970).

À l'instar du chef Clinton Rickard, Commanda fut lui aussi une haute figure de la résistance autochtone mais également un leader spirituel charismatique¹⁰. En 1961, alors qu'il était atteint d'un cancer généralisé et qu'on ne lui donnait que deux semaines à vivre, il fit l'expérience d'une guérison spontanée après avoir fait une prière au Créateur¹¹. Il reçut à cette occasion la vision d'un *Cercle de toutes les Nations* qui lui montrait un rassemblement dans la paix de toutes les nations du monde. Il consacra le reste de sa vie à réaliser cette vision en développant une culture de paix fondée sur les savoirs et la pensée autochtone transmis par ses ancêtres. Il avait notamment pour intention de de construire des ponts entre les systèmes de connaissances autochtones et non autochtones sur l'environnement, les relations et les questions cruciales de justice sociale et de paix (Thumbadoo, 2018).

L'approche de Commanda était novatrice dans le sens où il rassemblait dans son *Cercle* tout le monde sans discrimination, non seulement les Algonquins mais les autres nations amérindiennes, les Inuits, les Métis, les Indiens inscrits et non inscrits, les Autochtones vivant

⁹ Dans l'autobiographie du chef Rickard, la ceinture des sept feux porte un autre nom, celui de « *Grand Council Wampum Belt* » (Rickard, 1973, p. 74). Selon l'interprétation donnée en note (note 5 p. 74) par l'éditrice Barbara Graymont, les losanges représenteraient sept nations alliées aux Français contre les Anglais.

¹⁰ Voir sa biographie en annexe 1.

¹¹ Il raconte sa guérison miraculeuse dans le documentaire *Ojigkwanong. Rencontre avec un sage algonquin* (Ouimet, 2000).

dans et hors réserve et les non Autochtones (*ibid.*, p. 9). Il a déclaré : « Je suis *chez moi* et tous les autres ne le sont pas ... à moins d'être invités, ils ne pourront jamais être *chez eux*¹² » (*ibid.*). Commanda les a donc tous invités à rentrer dans son *Cercle* afin d'en faire des proches (*relatives*) en veillant à : 1) affirmer la légitimité de sa place, 2) permettre aux autres de s'enraciner dans son monde 3) leur enseigner le respect et la responsabilité de ce monde, 4) ceci pour leur propre bien-être. (*ibid.*, p. 70)

William Commanda a officiellement lancé son premier rassemblement à Eganville, en Ontario, en 1967, à l'occasion du centième anniversaire du Canada. En 1969, le rassemblement a eu lieu chez lui, au Lac Bitobi, à Kitigan Zibi, sous le signe d'une rencontre entre Iroquois et Algonquins, ceci afin de marquer une nouvelle ère de paix entre les deux peuples¹³. Depuis cette date, Commanda a organisé de tels rassemblements chaque année et ce jusqu'à son décès en 2011. Les rassemblements attirèrent de plus en plus de monde, dont un grand nombre de non Autochtones parmi lesquels des gens venus du monde entier. Les rituels étudiés dans notre terrain de recherche dans les Laurentides sont l'un des héritages de ce chef. Comme nous le verrons, ils se développent dans sa continuité et présentent les mêmes caractéristiques, comme par exemple la mixité de populations.

Durant ses rassemblements, les enseignements reposaient notamment sur la *Prophétie des Sept Feux*. Il en existe différentes versions dans le monde autochtone car les voies pour suivre le fil de l'histoire orale sont multiples (Thumbadoo, 2018). La version proposée par William Commanda lui vient des lignées directes de la famille de son père et de sa mère (Thumbadoo 2018), détentrices de la ceinture attachée à cette prophétie.

Cette version raconte que la *Prophétie des Sept Feux* a été apportée par sept prophètes. Le premier prophète fait l'éloge de la période bienheureuse (*safe and secure*) qui précède l'arrivée d'un « nouveau peuple ». Le second prophète avertit d'un danger sur le point d'arriver. Le troisième prophète annonce comment seront détruits ceux qui n'auront pas écouté les avertissements. La quatrième prophétie, rapportée simultanément par deux prophètes, délivre

¹² "I am *at home*, and all others are simply not ... unless they are invited and, they can never be *at home*." (Thumbadoo, 2018, p.69)

¹³ Un conflit opposait les Iroquois et les Algonquins au sujet d'Oka, ancien territoire algonquin aujourd'hui occupé par les Mohawks (Ouimet, conversation personnelle ; Mc Gregor 2004).

un double message : l'un des prophètes dit que les nouveaux arrivants auront l'air d'être des amis tandis que l'autre dit qu'ils pourraient être des ennemis déguisés en amis. Le cinquième prophète évoque une fausse promesse sous couvert de religion. Le sixième prophète annonce la souffrance qui dévastera ceux qui se seront détournés des savoirs et du mode de vie traditionnels. Le septième prophète énonce un choix que chacun devra faire : soit de continuer à exploiter le territoire et les gens, soit de retourner au respect de la Terre-Mère. Ce choix concerne aussi les nouveaux arrivants avec lesquels les Autochtones devront se réconcilier (Thumbadoo, 2005, pp.50-52). Si le « nouveau peuple » choisit le bon chemin, le *Septième Feu* allumera alors le *Huitième Feu*, un feu éternel de paix, de fraternité et de sororité. S'il choisit le mauvais chemin, la destruction qu'il aura apportée en arrivant sur le continent retombera sur lui et sèmera la mort et la souffrance sur toute la terre.

Ainsi, telle que William Commanda l'enseignait, la *Prophétie des Sept Feux* met l'emphase sur le choix et la responsabilité qui sont autant d'ordre individuel que collectif. La prophétie nous préconise un retour à la voix autochtone et nous fait comprendre que la disparition des savoirs autochtones met l'avenir de l'humanité en péril (Thumbadoo, pp. 50-52). Elle est intéressante car elle donne un rôle aux non Autochtones. Comme le précise Christopher rencontré sur le terrain : « Moi je te passe l'allumette. C'est toi qui allumes le feu ».

Romola Vasantha Thumbadoo

Romola Vasantha Thumbadoo a partagé les quatorze dernières années de la vie de William Commanda. Elle l'a rencontré en 1997 alors qu'elle travaillait au Ministère de la justice canadien en tant que responsable des initiatives fédérales / provinciales / communautaires nationales en matière de justice, de services de police, de services correctionnels et de justice réparatrice autochtones. Profondément marquée par sa rencontre avec le chef, elle a ressenti un appel et décidé de prendre une retraite anticipée pour s'engager personnellement à ses côtés jusqu'à sa mort en 2011. Elle a notamment écrit sa biographie (Thumbadoo, 2005) ainsi qu'une thèse de doctorat en géographie *Ginawaydaganuc and the Circle of All Nations. The Remarkable Environmental Legacy of Elder Commanda* (2018) qu'elle a soutenu à Ottawa en janvier 2018 (Thumbadoo, 2018). Son intention en écrivant cette thèse était « de traduire les enseignements de Commanda dans quelque chose qui fait sens dans le monde académique ». Sa

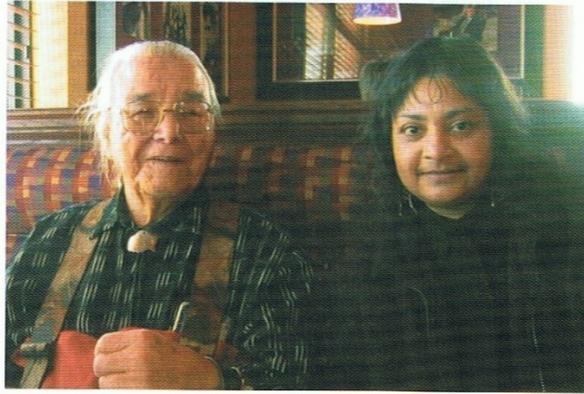
thèse concerne principalement l'application de ses savoirs à l'environnement. Il était du souhait de Commanda de mettre un pied dans le monde académique (*ibid.*).

Jusqu'à la publication de cette thèse, il n'existait à notre connaissance aucun article scientifique consacré à William Commanda et à son héritage. On retrouve seulement parfois son nom cité dans un bref passage d'article ou de livre. Bon nombre d'informations sur le chef sont donc fournies par Romola Vasantha Thumbadoo à travers son livre (Thumbadoo, 2005), ses articles de blog, des films documentaires et des communications personnelles et enfin sa thèse de doctorat. Nous avons également tiré des informations du film documentaire de Lucie Ouimet, (2000) également proche de Commanda, *Ojigkwanong. Rencontre avec un sage algonquin*.

Commanda disait d'elle avec humour qu'elle est une « *real Indian* » : elle est née en Afrique du Sud d'une famille originaire de l'Inde et est arrivée au Canada dans son enfance, en 1970. Je l'ai rencontrée lors d'un congrès à Ottawa¹⁴. Son histoire familiale, tout comme la mienne, est marquée par des déracinements sur plusieurs générations. Elle dit que cela fait de nous des êtres de l'« entre-deux » (*in between people*). Nous verrons justement que cette thèse se situe dans l'« entre-deux ».

Romola Vasantha Thumbadoo consacre désormais tout son temps et son énergie à faire vivre l'héritage du chef. Elle se définit aujourd'hui comme l'animatrice du *Cercle de toutes les Nations*, la légataire de son œuvre, sa biographe, sa chercheuse, sa meilleure amie, et ajoute en riant « et aussi son esclave ! »

¹⁴ Notre rencontre a eu lieu lors d'un colloque/congrès conjoint entre l'UISAE (Union internationale des sciences anthropologiques et ethnologiques) et la CASCA (Société canadienne d'anthropologie) qui s'est tenu du 2 au 7 mai 2017. Par un heureux hasard l'évènement était organisé à la mémoire de William Commanda.



Photographed by Monica S. Thumbadoo

Figure 2. William Commanda et Romola V. Thumbadoo en 2005

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La crise d'Oka éclata le 11 juillet 1990 et prit fin le 26 septembre de la même année. L'enjeu de cette crise se nouait autour de deux projets orchestrés par la municipalité d'Oka : un projet immobilier et l'agrandissement d'un terrain de golf. Ces projets empiétaient sur un cimetière et des terres sacrées mohawks, objets de l'une des plus anciennes revendications territoriales de l'histoire du Canada (Trudel 2009, p. 129). Un affrontement eut lieu entre les Mohawks de la Communauté de Kanesatake (voisine d'Oka) et la Sûreté du Québec qui fut par la suite remplacée par les Forces armées fédérales. Les affrontements occasionnèrent la mort du jeune Caporal Marcel Lemay, tué par balle le 11 juillet. Le tireur n'a jamais été identifié (La Presse, 2010).

La crise d'Oka fut un coup de tonnerre venu frapper la société québécoise qui souffrait jusque-là d'amnésie. Pour certains, comme pour Daniel-Denis¹⁵ rencontré sur le terrain, « ça a été comme une révélation que ça existait encore les Amérindiens » (Daniel-Denis 2016). Francine Lemay, la sœur du caporal tué au début de la crise, avoue, elle aussi qu'elle ne connaissait « pas le mot autochtone » avant la tragédie et « ne savait pas que ça existait encore ». Par la suite, elle a fait tout un cheminement personnel pour comprendre puis pour pardonner, comme elle le raconte dans le film documentaire *Québécoisie* (Carrier & Higgins, 2013). Elle déclare

¹⁵ Voir en annexe 2 la présentation des personnes interviewées.

aujourd'hui ne pas vouloir perpétuer l'esprit colonialiste qui lui a été transmis et apporte son soutien à la cause autochtone. Elle a même traduit un livre qui retrace l'ensemble de l'histoire de Kanasatake (Gabriel, Van Den Hende, & Lemay, 2010) et est devenue proche de la communauté mohawk (Le Devoir, 2010). Au cours de son processus de pardon, elle a fait des recherches sur sa généalogie et s'est découvert plusieurs ancêtres autochtones de nations différentes : cinq du côté de son père et trois du côté de sa mère. Selon la démographe québécoise Mylène Vézina¹⁶, dans les régions comme le Saguenay, la Gaspésie et la Côte-Nord, au moins 50 à 70 % des Canadiens français ont un ancêtre autochtone. À Montréal le pourcentage est de 85% (Carrier & Higgins, 2013). Il ressort aujourd'hui que ces lointains ancêtres se réveillent dans le sillage de la revitalisation autochtone. Sur le terrain, des personnes procèdent à des repositionnements identitaires qui se manifestent de diverses façons.

Nous avons commencé la présentation de cette thèse en évoquant la crise d'Oka car nous considérons celle-ci comme une première rencontre, une « *colonial encounter* » (Asad, 1973) imprévue et quelque peu mouvementée entre les Autochtones et les Québécois. Celle-ci a eu l'avantage de rappeler que « les Indiens ça existe toujours ». Admettre l'existence de l'Autre, c'est déjà un bon point de départ pour commencer une relation.

Une autre rencontre – celle-ci passée inaperçue dans le monde médiatique – eut lieu à la même époque sous le signe de la paix. Le *Cercle de toutes les Nations* organisé par William Commanda chez lui, dans la réserve de Kitigan Zibi, accueillait des personnes du monde entier pour partager ses enseignements. Quelque 30 ans plus tard, le *Huitième Feu* allumé par Commanda couve toujours. Convergeant avec d'autres ramifications de la résurgence autochtone, il se répand petit à petit à travers le Québec et même au-delà.

Notre recherche s'intéresse à ce *Huitième Feu* qui se manifeste sous la forme de réseaux de cérémonies de guérison autochtones fréquentées par des personnes venues de divers horizons, Autochtones et non Autochtones. Ils sont en grande partie l'héritage de William Commanda et se propagent un peu partout depuis une dizaine d'années environ. Nous les avons découverts pour la première fois en 2011 dans les Laurentides, à une heure de route de Montréal. Ces

¹⁶ Hélène Vézina est directrice du projet BALSAC qui vise à décrire et à analyser la diversité démographique et génétique au sein de la population québécoise. <http://balsac.uqac.ca/> (consulté le 16 mai 218)

cérémonies nous donnent accès à un pan de l'autochtonie longtemps resté invisible et peu documentée.

Cette autochtonie principalement urbaine ne correspond pas « aux descriptions des monographies ethnographiques »¹⁷ auxquelles certains chercheurs semblent attachés. Son authenticité est parfois contestée et elle soulève peu d'intérêt. Clark, de Costa et Maddison (2016) voient dans cette posture un désir colonial de formater l'indigénité à notre idée et dont il faut se débarrasser. L'autochtonie rencontrée sur notre terrain est nouvelle, rebelle, marginale, et multiple. Ses contours semblent à première vue imprécis ; elle comporte des zones de demi-teintes et d'ambiguïté qui obligent à sortir des catégories rigides.

Si cet Autre modernisé n'a plus l'air aujourd'hui tout à fait Autre, nous verrons dans cette thèse qu'il n'en demeure pas moins toujours l'Autre. Joel Robbins (2013) nous dit que l'Autre objet d'attention des anthropologues était au début de la colonisation porteur d'utopie. Dans les années 1980, il est devenu un sujet souffrant. Aujourd'hui, à travers le *Huitième Feu*, l'Autre que l'on croyait disparu a simplement changé de forme et vient rallumer la flamme de l'utopie que l'on croyait éteinte.

Selon Lobo (2001), un des facteurs de la résilience autochtone serait la fluidité des structures sociales en forme de réseaux qui confèrent à la communauté le pouvoir de se régénérer. Le Coyote-trickster a appris aux Amérindiens à apprécier la nature éphémère de leur communauté et sa capacité à assurer sa pérennité en changeant continuellement de forme. Cette capacité se manifeste entre autres dans la stratégie des anciens guerriers qui se dispersaient, devenaient invisibles, puis se regroupaient pour se battre à nouveau. C'est là une stratégie familière aux peuples autochtones qui tout au long de leur histoire avec les Blancs ont cherché par tous les moyens à survivre en tant qu'individus et en tant que peuples (*ibid.* p. 60).

L'autochtonie urbaine n'est qu'une nouvelle forme de l'autochtonie attachée à sa survie. Les Autochtones urbains ont des réseaux de parenté ayant des prolongements dans les communautés et il n'y a donc pas de dichotomie entre les Autochtones urbains et les Autochtones vivant dans les réserves. En même temps, ces Autochtones urbains sont habitués à fréquenter les non Autochtones et ne sont pas dérangés par leur participation aux cérémonies, d'autant plus qu'il

¹⁷ Expression empruntée à Galinier et Molinié (2006).

arrive que ce soient des non Autochtones qui mettent un terrain à disposition pour qu'elles puissent avoir lieu, comme ce fut notre cas ainsi que celui d'autres personnes que nous avons rencontrées.

Aujourd'hui, presque 30 ans après la crise d'Oka, plus personne ne pourrait déclarer ne pas connaître le mot autochtone ou que les Indiens, ça n'existent plus. On assiste même à un curieux phénomène d'autochtonisation de la société québécoise qui a pris une certaine ampleur au cours de nos années de recherche doctorale et qui a même occasionné la production d'une nouvelle littérature scientifique. Ce phénomène est un des aspects les plus remarquables de notre recherche. Nous en présenterons les multiples visages dont certains sont plutôt inquiétants alors que d'autres œuvrent vers la réconciliation. Autant dire que ces multiples facettes font écho à l'hétérogénéité des individus attirés par ces cérémonies qui ont survécu et se placent aujourd'hui dans le monde global.

Dans le premier chapitre, nous présenterons la genèse de la recherche. Nous décrirons comment, après avoir élaboré une première problématique orientée sur le cosmopolitisme et le mélange des cultures, nous avons décidé de choisir un nouvel angle d'approche qui donne une voix aux Autochtones et rende compte de leur point de vue. Nous partirons de la vision de paix de William Commanda fondée sur la *Prophétie des Sept Feux* qui préconise un retour aux savoirs autochtones non seulement pour les Autochtones mais aussi pour les non Autochtones. Cette nouvelle approche nous a obligée à recentrer notre étude sur la question autochtone bien que la majorité des personnes fréquentant ces cérémonies ne soient pas autochtones. Ce recentrage met en évidence l'importance de la question épistémologique dans une anthropologie de la rencontre.

Le deuxième chapitre expose la problématique posée à partir de ce recentrage qui nous a révélé une nouvelle dimension de notre terrain. Nous y avons identifié une intention autochtone d'éduquer les non Autochtones et de retourner à un paradigme autochtone. L'objectif de cette thèse est d'analyser les dynamiques à l'œuvre dans la rencontre entre Autochtones et non Autochtones sur notre terrain et d'observer ce qu'il advient des ressources symboliques autochtones quand elles se diffusent dans le monde global. Nous décrirons également dans ce chapitre notre posture et notre méthodologie.

Le troisième chapitre présente le cadre théorique qui pose la réflexion autour de la rencontre. Une place est faite aux idées des auteurs autochtones qui viennent alimenter notre discussion. Nous soulignons l'importance de décoloniser l'espace de la rencontre et pourquoi nous avons décidé d'adopter une posture ontologique qui reconnaît les mondes autochtones comme profondément différents du nôtre. L'approche ontologique nous aide plus spécifiquement dans cette thèse à comprendre le rapport entre les individus et la culture, et l'approche constructiviste à réfléchir aux frontières et aux mouvements qui s'y produisent. À partir de là, nous avons élaboré un cadre de réflexion applicable au terrain qui permet d'éclairer les mouvements culturels et identitaires. L'analyse du terrain s'appuiera sur ce modèle.

Nous consacrons les chapitres 4 et 5 au contexte de la recherche. Le chapitre 4 traite du contexte socio-historique. Il survole l'histoire des premiers contacts jusqu'à nos jours, présente ensuite l'autochtonie urbaine et la question métisse. Il termine sur la spécificité de la communauté de Kitigan Zibi où vit William Commanda. Le chapitre 5 est consacré au contexte religieux. Nous présenterons les dynamiques spirituelles antagonistes qui se déploient sur le terrain, à savoir le renouveau religieux au Québec et la religiosité autochtone contemporaine.

Les trois derniers chapitres sont consacrés à l'analyse de terrain. Dans le chapitre 6, nous traitons du mouvement des ressources culturelles à travers le concept de l'appropriation culturelle. Le chapitre 7 étudie les positionnements et repositionnements identitaires des participants. Le chapitre 8 s'intéresse à l'adaptation de la tradition à son nouvel environnement global.

CHAPITRE 1 – PRÉSENTATION DE LA RECHERCHE

1.1 - INTRODUCTION

Cette recherche a pour but d’approfondir une première enquête ethnographique menée au cours des étés 2011 et 2012 dans le cadre du projet de recherche « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques »¹ dirigé par ma directrice de recherche Deirdre Meintel. Pendant huit ans, des dizaines d’assistants de recherche ont investigué à Montréal et en région divers groupes religieux de toutes confessions. Ce projet de grande envergure a permis d’explorer plus de 230 groupes religieux et de donner une représentation détaillée de la religiosité au Québec. J’ai moi-même eu pour mandat de mener une enquête dans un ashram de yoga dans les Laurentides. Par l’intermédiaire de Patrick², que j’avais interviewé lors de ce premier terrain, j’ai découvert dans cette région l’existence de réseaux de cérémonies de guérison autochtones sur lesquels j’ai enquêté l’année suivante, toujours dans le cadre de ce projet. Ces réseaux se développant en dehors des communautés autochtones³, je trouvais particulièrement intéressante la mixité des populations autochtones et non autochtones venues de divers horizons pour participer à ces cérémonies. Ils permettent de découvrir un pan de l’autochtonie moderne encore peu documenté alors que de plus en plus d’Autochtones⁴ vivent aujourd’hui en milieu urbain, au Québec (Lévesque & Cloutier, 2013) mais aussi dans tout le Canada et les États-Unis.

¹ Projet mené de 2006 à 2015 grâce à l’appui de subventions du CRSH et FRQSC. Groupe de recherche diversité urbaine : <http://www.grdu.umontreal.ca/fr/projets-actuels.html> (consulté le 25 mai 2018).

² Les participants sont désignés sous un pseudonyme.

³ Le terme « communauté » a tendance à supplanter dans l’usage le terme « réserve ». Cependant ces deux termes ne sont pas forcément synonymes. Selon Comat (2012, note 1, p. 13), la « réserve » correspond à un territoire réservé à l’usage exclusif d’une Bande indienne. La partie bâtie où est installée la bande est généralement appelée communauté ou village.

⁴ Le terme Autochtone inclut les Amérindiens, les Métis et les Inuit (voir la terminologie un peu plus bas). Lévesque et Cloutier (2013) avancent que presque 60 % des Autochtones vivent aujourd’hui en milieu urbain au Québec en se basant sur le recensement de 2006. Toutefois le recensement montre que les Métis sont inclus dans ces 60% ; ils viennent ainsi gonfler artificiellement les statistiques. Nous verrons dans le chapitre 4 que les Métis autoproclamés (qui ne sont pas selon nous des Autochtones) sont de plus en plus nombreux. Si l’on ne compte que les Indiens inscrits, ce sont 45,8% des Premières Nations qui vivaient hors réserves en 2016 selon Statistique Canada (<https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm> (consulté le 12 juillet 2018)). À ces chiffres il faut rajouter toute une population flottante (« vrais » Métis et Indiens sans statut) difficile à dénombrer, et les Inuit.

Lorsque j'ai commencé cette enquête, je n'étais pas formée aux études autochtones. Déroutée par le phénomène observé, je n'avais pas les clés pour le comprendre. La rédaction de mon rapport m'avait laissée avec un sentiment d'inachevé. C'est pourquoi j'ai décidé d'aller plus loin dans cette recherche en y consacrant une thèse de doctorat.

Étant principalement formée à l'anthropologie de la globalisation et à l'anthropologie religieuse, mon premier réflexe fut d'identifier ces réseaux de cérémonies comme des espaces cosmopolites porteurs d'une nouvelle convivialité⁵, ceci dans un contexte de pratiques de guérison. Cependant, j'ai fini par remettre en question cette première approche comme je l'explique dans ce chapitre.

Également, il m'a fallu réviser ma méthodologie jusque-là inspirée de la *Grounded Theory*. Celle-ci préconise de faire émerger les vérités à partir de la collecte de données (Glaser & Strauss, 1967). Le terrain ne donnant pas en soi les clés pour le comprendre, il a fallu le contextualiser. J'ai décidé de faire ce que je nomme un « périterrain » qui consistait principalement à aller à la rencontre de l'autochtonie urbaine et à explorer la littérature académique autochtone. Ce « périterrain » m'a permis d'établir des liens entre mon terrain et les mouvements de revitalisation et de guérison autochtones, et ainsi de faire ressortir son caractère politique alors que celui-ci n'apparaît pas au premier abord.

Ainsi, alors qu'il était dans mon intention de départ d'étudier une nouvelle forme de convivialité cosmopolite dans un contexte de cérémonies de guérison, j'ai finalement décidé de recentrer de la recherche sur la rencontre entre Autochtones et non Autochtones, et donc de donner beaucoup plus d'importance à la question autochtone, bien que paradoxalement la majorité des personnes qui fréquentent le terrain ne soient pas autochtones. Le processus par lequel je suis passée pour réviser ma perspective fait partie intégrante de la recherche et représente même à mes yeux le temps le plus marquant. C'est pourquoi j'ai décidé de le partager en lui réservant ce premier chapitre de la thèse

J'évoque également dans ce premier chapitre les différents malaises que soulèvent l'étude d'un terrain aussi mal considéré que celui-ci. Les cérémonies observées sont notamment fréquentées par des personnes adeptes de spiritualités alternatives, ce qui fait dire à certains qu'il s'agit

⁵ Nous développerons plus loin sur le cosmopolitisme et la convivialité.

d'une communauté Nouvel Âge⁶. Une telle fréquentation discrédite ces rassemblements aux yeux du monde autochtone qui n'apprécie pas l'amalgame de leurs spiritualités avec les pratiques alternatives des Blancs et qui s'oppose aussi à l'appropriation et la déformation des cultures autochtones. Également, de nombreux chercheurs occidentaux sont dérangés par ce phénomène qu'ils regardent davantage comme une contamination que comme une rencontre (Vazeilles 1991, 2003, Johnson 1995, Miskimmin 1996, Clifton 1997, Jacobsen 1999, Alfred 2000, Jenkins 2004, Pachocinski et Gagnon 2007, Galinier et Molinié 2006, Laugrand et Delâge 2008). Ces positions du monde autochtone et du monde académique vis-à-vis du Nouvel Âge rendent d'emblée ingrate cette étude. Cependant le nouvel angle d'approche que j'ai choisi permet de démontrer que ces cérémonies sont autre chose qu'un espace cosmopolite ou un amalgame confus de spiritualités ; elles s'inscrivent dans le mouvement de résurgence autochtone.

1.2 – L'ESPRIT DE LA THÈSE

C'est en toute humilité que je présente le résultat de mon travail. Celui-ci explore les zones grises, les angles morts et les oublis ; il s'accompagne d'un malaise associé à l'entre-deux dans lequel les catégories se brouillent. À ce premier malaise vient s'ajouter celui ressenti face au regard dédaigneux du monde autochtone et du monde académique concernant la mixité de ce terrain.

J'ai trouvé également difficile d'avoir une opinion tranchée dans un contexte aussi peu documenté ; l'exploration de certaines questions épineuses – comme par exemple la question des Métis – apporte plus de remises en question que de certitudes. J'ai changé d'opinion plus d'une fois au cours du processus de recherche et les connaissances acquises n'ont généralement fait que mettre en évidence la profondeur de mon ignorance.

Ma première approche du terrain n'impliquait pas de centrer la recherche sur la question autochtone. Mais j'ai révisé mon angle d'approche et cette question s'est alors imposée d'elle-même. J'avoue avoir été dépassée par l'ampleur des perspectives apparues brusquement sous ce

⁶ Nous parlerons du Nouvel Âge dans le chapitre 5.

nouvel angle et le caractère démesuré qu'a alors pris la recherche. Il a fallu faire des choix. Le mien fut de défricher afin de poser les premiers jalons et l'ébauche d'un modèle de réflexion pour de futurs débats sur les relations entre Autochtones et non Autochtones, ceci dans un esprit de décolonisation de la rencontre. Je ne propose pas de théorie aboutie mais seulement une exploration. Éventuellement d'autres chercheurs pourraient approfondir certaines questions qui n'ont été que survolées dans cette thèse

Mon choix fut également de ne pas analyser la dimension spirituelle du terrain, ceci pour des raisons épistémologiques et politiques que je développe plus loin. Je me suis notamment retrouvée face à un cul-de-sac épistémologique qui me mettait dans l'impossibilité d'analyser les spiritualités autochtones avec mon propre bagage conceptuel occidental.

Bien que j'aie placé la question autochtone au centre de ma recherche et choisi un jury spécialisé en études amérindiennes, je revendique le fait que cette thèse présente le point de vue d'une anthropologue de la globalisation et non celui d'une anthropologue spécialiste en études amérindiennes. Mes positions viennent souvent confronter ce champ d'étude.

Par ailleurs, mon souhait est que cette thèse soit « mise en relation » et lue en dehors du monde académique. Pour cette raison, les mots savants sont explicités et toutes les citations en anglais ont été traduites en français. Le texte d'origine apparaît en note de bas de page.

On ne peut comprendre la démarche de William Commanda sans la situer dans la longue histoire de la résistance autochtone. Cette histoire est souvent méconnue, ou partiellement connue. C'est pourquoi j'ai choisi dans le chapitre « contexte historique » de couvrir une large période qui va des premiers contacts jusqu'à nos jours. Ce contexte éclaire le terrain, notamment le phénomène des repositionnements identitaires et de la métissité.

La thèse est écrite au « nous ». Cependant le « je » est employé à quelques occasions, comme celle-ci, pour décrire mon expérience vécue, mes émotions et mes prises de position.

1.3 – TERMINOLOGIE

1.3.1 – La catégorie « *indigenous* »⁷

Faisant référence à plus de 300 millions de personnes dans le monde, le terme « *indigenous* » renvoie à une catégorie construite il y a à peine quelques décennies à partir d'une terminologie issue du droit international. Il fut utilisé pour la première fois pour désigner les peuples autochtones lors de l'*International Labour Organizations's Indigenous and Tribal Populations Convention and Recommendations of 1957* à laquelle aucun « indigène » ne participait. De plus, à l'époque aucun groupe ne s'identifiait sous ce label et on en était encore au temps où les anthropologues utilisaient le terme « primitif » pour désigner l'objet de leurs recherches (Niezen, 2000).

Petit à petit, « *indigenous* » est devenu le terme officiellement utilisé dans les conférences et les conventions internationales, si bien que tous ceux qui voulaient se prévaloir des droits réservés aux « *indigenous people* » n'avaient pas d'autres choix que d'utiliser ce terme pour se désigner eux-mêmes. Comme le fait remarquer Niezen, les Nations-Unies n'avaient alors pas encore jugé nécessaire de convier les Autochtones aux débats qui les concernaient. La première opportunité pour eux d'y participer se présenta quand l'ONU déclara les années 1973 à 1982 « *Decade for Action to Combat Racism and racial Discrimination* ». En 1977, une cinquantaine de porte-paroles d'ONG représentant une soixantaine de nations autochtones se sont présentés au Palais des Nations à Genève. Cette première apparition des Autochtones à l'ONU qui se fit sans l'aval des gouvernements des pays concernés occasionna un certain malaise. Edith Ballantyne, la présidente de la conférence, a alors reconnu « une capacité émergeante chez les peuples autochtones à s'organiser par eux-mêmes pour faire connaître leur situation et formuler leurs besoins et aspirations à travers des porte-paroles devant la communauté nationale et internationale⁸ ». (*International Indian Treaty Council Conference*, 1977, p. 1, notre traduction)

⁷ « *Indigenous* » est généralement traduit par « autochtone », le terme indigène ayant en français une connotation péjorative.

⁸ “*the emerging ability of the indigenous peoples, in a number of regions, to organize themselves, to make their situation known and to state their needs and aspirations through their own spokesmen to the national and international communities.*” (*International Indian Treaty Council Conference*, 1977, p. 1)

Historiquement marginalisés et apparemment disparates, les peuples concernés se sont donc rassemblés en un groupe « *indigenous* » qualifié d'identitaire et constitué autour d'une expérience et d'une cause communes (James Clifford, 2013; L. Graham & Penny, 2014; Niezen, 2000). Ce rassemblement sous une même bannière ne signifie pas pour autant un amalgame ni l'effacement de la spécificité de chaque peuple (James Clifford, 2013, p. 15). « Le terme autochtone inclut tous les premiers peuples dont chaque culture est unique mais qui partagent une expérience commune de colonialisme et une même compréhension du monde⁹. » (Wilson, 2008, pp. 15-16)

Les peuples autochtones ou « *indigenous peoples* » sont communément définis comme les descendants des premiers habitants d'un pays donné, installés avant l'arrivée des colons et devenus ensuite minoritaires sur leur propre territoire. Ils ont maintenu leurs différences culturelles qui se distinguent de la culture des colons majoritaires. Ils sont politiquement marginalisés en raison de leur pauvreté, leur accès aux services est limité et ils ne bénéficient d'aucune protection contre un développement qui leur est imposé (Cobo, 1987, p.48).

Le mouvement « indigéniste » a pour raison première le développement et la reconnaissance de standards internationaux en matière de droits pour les peuples autochtones (Niezen, 2000). Il a gagné en force ces deux dernières décennies, surtout depuis la déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones¹⁰ (United Nations, 2007) en 2007¹¹. Si ce mouvement est avant tout un mouvement politique et stratégique qui ne rend pas compte des spécificités culturelles, il a toutefois un impact positif sur le vécu des Autochtones dans chaque culture, comme en témoigne Bear Witness¹², membre du groupe de rap canadien *A Tribe Called Red* :

Rencontrer des Autochtones dans des pays colonisés comme l'Australie et de partager un même vécu d'oppression nous fait sentir moins seuls. Une fois connectés avec les autres peuples autochtones à travers le monde, vous vous retrouvez soudain dans une communauté globale.¹³ (Notre traduction)

⁹ “*Indigenous is inclusive of all first peoples – unique in our own cultures – but common in our experiences of colonialism and our understanding of the world.*” (Wilson, 2008, pp. 15-16)

¹⁰ http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf (consulté le 16 mai 2018).

¹¹ Le Canada figurait en 2007 au rang des pays refusant la ratification de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones – une position qui évoluera seulement en 2011 (Comat, 2012, p. 1).

¹² De la nation Cayuga de la communauté de Six Nations.

¹³ “*Meeting these indigenous people in colonial countries like Australia and having this connection in oppression almost made you feel less lonely and once you start making these connections with indigenous people the world over, you find yourself in a global community all of a sudden.*”

1.3.2 – La terminologie au Canada et au Québec

Sur le plan légal, au Canada, la Loi constitutionnelle de 1982 stipule que le terme Autochtone s'applique aux descendants des premiers habitants du Canada. Selon le recensement de 2016¹⁴, plus de 1,67 million de personnes au Canada s'identifient comme Autochtones¹⁵, soit 4,9 % de la population canadienne. Ceux-ci forment trois groupes : les Indiens (appelés Amérindiens au Québec), les Métis et les Inuit. L'ensemble des Indiens/Amérindiens appartenant à ces différentes Nations sont désignés sous le terme de « Premières Nations ». Il existe plus de 50 Nations au Canada parlant plus de 50 langues. Le registre des Indiens ne comptabilise que les Indiens/Amérindiens inscrits. Il ne comptabilise ni les Indiens sans statut, ni les Métis et ni les Inuit.

Les Indiens inscrits (ou avec statut) ont leur nom qui figure au Registre des Indiens. Un groupe d'Indiens inscrits qui ont des terres réservées (ou réserves) forment une bande indienne. Les Indiens non inscrits sont des personnes d'origine ou d'ascendance amérindienne qui ne figurent pas au Registre des Indiens, comme cela avait été le cas des descendants d'Indiennes qui avaient perdu leur statut en épousant, avant 1985, des non-Indiens. Depuis 1985, ces femmes ainsi que leurs enfants sont pu recouvrer leur statut.

Sur l'ensemble du Canada, le nombre de personnes ayant le statut d'Indien inscrit s'élevait en 2016 à 744 855, ce qui représente une augmentation de 30,8 % par rapport à 2006 et plus des trois quarts (76,2 %) de l'ensemble de la population des Premières Nations (qui compte 977 230 personnes). Les membres des Premières Nations n'ayant pas le statut d'Indien inscrit sont au nombre de 232 375 personnes en 2016 (soit 23,8% de l'ensemble des Premières Nations), ce qui représente une augmentation de 75,1 % par rapport à 2006¹⁶.

Les Métis sont au nombre de 587 545 en 2016, ce qui représente une augmentation de 51,2% par rapport à 2006. Toutefois, comme nous le verrons dans le chapitre 4, il existe une ambiguïté

<https://www.facebook.com/ajplusenglish/videos/973260989482075/> (consulté le 13 juin 2017).

¹⁴ <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/rt-td/ap-pa-fra.cfm> (consulté le 7 mai 2018).

¹⁵ S'identifier ne signifie pas être reconnu comme Autochtone par le gouvernement ni même par les nations autochtones elles-mêmes, comme c'est le cas des néo-Métis que nous verrons dans le chapitre 4.

¹⁶ <https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/171025/dq171025a-fra.htm> (consulté le 16 août 2018)

juridique autour de la définition de ce qu'est un « Métis ». De plus le recensement se base sur une auto-attribution de cette identité et il faut donc demeurer circonspect par rapport à ces chiffres. Au Québec, le nom de Métis n'est pas utilisé pour désigner les Indiens non inscrits et le gouvernement du Québec ne reconnaît pas la présence sur son territoire de communautés historiques métisses (Secrétariat aux affaires autochtones, 2011, p. 11). Les chiffres au Québec sont les suivants : 92 655 Amérindiens, 13 945 Inuit du Nunavik et 69 360 Métis.

À l'instar de Gélinas (2011) nous retenons la terminologie préconisée par Jennifer S.H. Brown (J. S. H. Brown, 2007). Le terme Métis avec une majuscule fait référence à des « individus ou groupes d'individus susceptibles de s'auto-identifier comme tel, ou encore aux moments historiques où il a été utilisé ». Le terme « métis » au minuscule désigne « les individus et les groupes d'individus d'ascendance et de culture mixte au sens large » (Gélinas 2011, p. 13).

La Commission royale sur les peuples autochtones de 1996 définit une nation autochtone comme « un groupe important d'Autochtones conscient de leur unité sociale et historique et qui constitue la population prédominante sur un territoire déterminé » (CRPA 1996, p. 25). Si « la réalité des Autochtones au Québec est loin d'être uniforme tant sur le plan culturel que politique », ils partagent néanmoins tous « un lourd héritage colonial, qui encore aujourd'hui marque leur rapport à la société allochtone » (*ibid.*, p. 24).

Le terme « Indien » n'est en principe plus d'usage en dehors du cadre législatif. Cependant un auteur nationaliste comme le chercheur mohawk Taiaiake Alfred l'utilisera¹⁷(Alfred, 1999, p. 83), de même que bien d'autres auteurs autochtones. Sur le terrain, le terme autochtone est très peu employé, sauf par certains Autochtones ayant une certaine éducation et/ou étant impliqués dans la résurgence autochtone. On parlera plutôt de façon générale d' « Amérindiens » ou même d' « Indiens ». Quand un Autochtone se présente, il se définit généralement par sa nation et sa lignée¹⁸.

Le terme « Anishinabe » ou « Anishinaabe » (pluriel Anishinabeg ou Anishinaabeg) est utilisé pour désigner un ensemble de nations culturellement proches établies au Canada et aux États-Unis : les Odawas, les Ojibways (y compris les Mississaugas), les Potawatomis, les Oji-Cris et

¹⁷ Ou plutôt sa version anglaise « *Indian* » puisqu'il est anglophone.

¹⁸ Selon nos discussions avec des personnes autochtones et nos observations.

les Algonquins. Ces peuples vivaient historiquement dans les forêts du nord-est et de la région subarctique. Selon l'auteur ojibway Basil Johnston, Anishinabe se traduit littéralement par « les êtres faits de rien » ou « les êtres spontanés » en référence aux mythes anishinabeg qui affirment que les êtres humains ont été créés par le souffle divin (Johnston, 1990). Sur le terrain, les gens disent qu'Anishinabe veut simplement dire « être humain ». William Commanda était un Anishinabe de la nation algonquine.

Le terme « a/Autochtone » a l'avantage d'être un terme générique, mais il est quelque peu technique et dévitalisé. Sa répétition apporte une lourdeur à l'écriture qu'il est difficile d'éviter. Quand cela est approprié, nous utilisons le terme « Amérindien » et même dans certaines occasions le terme « Indien » ; ils véhiculent une charge historique et émotionnelle que ne peut restituer le terme « a/Autochtone ». Celui-ci présente également une ambiguïté qui ne correspond pas toujours à la réalité du terrain. Il inclut officiellement les Métis. Or, nous verrons dans le chapitre 4 qu'il existe de « vrais » et de « faux » Métis. Ces derniers sont désignés dans cette thèse sous le terme « néo-Métis ». Compte tenu de la spécificité de la zone d'entre-deux que nous étudions, selon les cas, les « néo-Métis » peuvent être ou non considérés comme des Autochtones. Également, comme nous le verrons, certains non Autochtones très impliqués sur le terrain, peuvent être reconnus comme Autochtones par les Autochtones.

Par souci de confidentialité, les répondants autochtones ne seront pas identifiés par leur nation lorsqu'ils sont cités, bien que cela efface leur spécificité et se pose à l'encontre de leurs habitudes culturelles.

1.3.3 – Les non Autochtones

Dans la littérature, il existe plusieurs manières de désigner ceux qui ne sont pas Autochtones. Le terme le plus couramment employé est le terme « allochtone », qui signifie en grec « terre d'ailleurs » à l'opposé d'« autochtone » qui signifie « terre d'ici ». Allochtone est utilisé en Europe pour désigner les personnes issues de l'immigration et nous n'utiliserons pas ce terme car nous souhaitons distinguer les immigrants des Eurocanadiens. Afin d'éviter la redondance, nous désignerons également ces derniers, dépendamment du contexte, sous les termes « Euro-Américains », « Occidentaux », ou si nous avons besoin d'être plus précis « Franco-canadiens », « Canadiens français » et parfois « Québécois majoritaires ». Les Franco-canadiens sont des

Canadiens francophones en général, tandis que les Canadiens français sont des personnes dont au moins un ancêtre fut un immigrant venu sous le régime français.¹⁹

Il y a aussi bien entendu le terme « Blanc » qui selon Roy (2015) est archaïque et qui tout comme le terme « Sauvage » n'est plus utilisé sur le plan légal. Toutefois, nous l'avons entendu à maintes reprises sur le terrain et nous l'utiliserons donc également dans cette thèse. Comme le terme Indien, il comporte une charge historique et émotionnelle que les termes « non Autochtones » ou « Allochtones » ne peuvent restituer. Nous utiliserons le terme « non Autochtone » pour désigner l'ensemble des personnes qui ne sont pas autochtones quand nous souhaitons inclure également les personnes issues de l'immigration.

1.3.4 – Les officiants

Le terme chamane n'est quasiment jamais employé dans la littérature autochtone nord-américaine. Sont utilisés de préférence les termes « *Medecine Man/Woman* », « *Elder* » ou encore « *healer* » pour désigner les officiants lors des cérémonies ou ceux qui détiennent les savoirs. Nous observons la même terminologie sur le terrain, soit en français « homme/femme-médecine », « Grand-Père » ou « Grand-Mère », « Aîné (e) », ou encore « *Kokum* » ou « *Mishum* »²⁰. L'auteure Ojibway Dolorès Contré-Migwans parle des « Hommes et Femmes-de-Connaissances » ou de « Celui-qui-sait ou Celui-qui-voit », « Celle-qui-sait ou Celle-qui-voit », selon les langues autochtones.

Nous évitons les termes homme-médecine ou femme-médecine, dérivant de la traduction de la langue anglaise (*medecine-man*, *medecine-woman*), ou shaman, chamane, originaires de la langue des TOUNGOUZES, peuples autochtones de la Sibérie. Il nous arrive, selon les contextes, d'utiliser tout simplement le terme guérisseur ou Aîné-e, puisque les Aînés-es sont considérés-es dans les communautés comme des encyclopédies vivantes et qu'on doit leur témoigner un immense respect pour leur sagesse séculaire, leurs savoirs et savoir-faire (Contré, 2018).

Sur le terrain, les officiants autochtones n'aiment pas être désignés sous le terme chamane qu'ils

¹⁹Selon Hélène Vézina, directrice du projet BALSAC (Ouellet, 2013) qui vise à décrire et à analyser la diversité démographique et génétique présente au sein de la population québécoise. Cette définition des Canadiens français est donnée dans le documentaire *Québécoisie* (Carrier & Higgins, 2013).

²⁰ « *Kokum* » (Grand-Mère) et « *Mishum* » (Grand-Père) sont des termes utilisés plus spécifiquement par les Atikamekw, parfois innus et algonquins (Contré Migwans, communication personnelle), mais largement utilisés sur le terrain. Lorsque l'on rentre les pierres brûlantes dans la *sweat lodge*, on les salue en disant « *kwé kwé Mishum* » et/ou « *kwé kwé Kokum* ». (Voir annexe III)

perçoivent comme une forme de stéréotype inventé par les Blancs et cela les met parfois en colère. Ils savent pertinemment que le terme est importé de Mongolie et ne s’y identifient pas.

Les seuls chamanes qui s’identifient comme tels sur le terrain sont des chamanes occidentaux dont les pratiques néochamaniques²¹ se distinguent des pratiques amérindiennes et qui font clairement une distinction entre les deux courants. Josée, qui est à la fois néochamane québécoise et officiante dans les huttes de sudation, affirme que ces fonctions « sont deux choses complètement différentes ». Cependant Laurence, qui est formatrice en pratiques néochamaniques et également officiante dans les huttes de sudation, nous dit que sa formation en chamanisme l’a aidée à mieux comprendre les rituels amérindiens.

1.4 – GENÈSE DE LA RECHERCHE

1.4.1 – Commencer l’enquête

Comme je l’ai mentionné dans l’introduction, j’ai découvert ces réseaux de cérémonies autochtones au cours de l’été 2011 alors que j’effectuais une enquête ethnographique dans un ashram dans Laurentides. C’est là que j’ai rencontré Patrick, un Français établi au Québec depuis de nombreuses années, qui m’invita à participer à une loge de sudation chez lui, dans son jardin, non loin de l’ashram.

Patrick avait participé à sa première *sweat*²² à la fin des années 1990, dans l’enceinte même de l’ashram alors que des Algonquins y étaient passés pour faire découvrir les cérémonies autochtones aux clients et aux permanents de l’organisation. La *sweat* est devenue pour Patrick une ressource majeure à une époque particulièrement difficile de sa vie où il était atteint d’un cancer et traversait en même temps de graves problèmes familiaux. Selon son témoignage, les nombreuses cérémonies de guérison auxquelles il a assisté, en plus de sa pratique du yoga, ont largement contribué à sa guérison (Petropavlovsky, 2013).

²¹ Nous utiliserons le terme néochamane de préférence à celui de chamane pour désigner les chamanes non autochtones afin d’éviter toute équivoque. Sur le terrain, le terme chamane est plus employé que le terme néochamane qui ne semble cependant pas être perçu péjorativement par ceux que nous désignons comme tels.

²² *Sweat lodge* ou loge de sudation en français. Pour une description détaillée, voir annexe III.

Lorsque je l'ai rencontré en 2011, Patrick avait monté sa *sweat* dans son jardin et dirigeait lui-même depuis plusieurs années des cérémonies auxquelles il invitait ses amis et connaissances sans qu'il ne soit question d'argent. Ainsi chaque année, il organise

« au moins trois ou quatre *sweat* de douze personnes. Une pour ma fête, une pour la fête de Satya, il y en a toujours une au solstice, et puis des fois, il y a du monde qui demande, qui disent, là ça va pas bien ... des fois pour des maladies, des fois pour des problèmes familiaux. Là, on rentre tous dans la *sweat*, on prie pour la personne, elle amène ses amis et ça se parle. [...] Une *sweat* de médecine, c'est pas mal plus intense, plus chaud qu'une *sweat* d'anniversaire. [...] La *sweat* de solstice, pour moi, c'est une fête, la fête de la lumière. » (Patrick, 2011)

La deuxième loge de sudation à laquelle j'ai assisté chez Patrick en 2011 a fait l'objet d'une observation pour le GRDU. J'y ai rencontré trois personnes autour de la trentaine/quarantaine qui avaient été « adoptées » par Robert, un Autochtone qui demeurait dans la région et qui avait participé aux rassemblements annuels de William Commanda. Une de ces personnes adoptées était sa légataire spirituelle et une autre était la gardienne du feu de la cérémonie. Toutes ces personnes adoptées étaient canadiennes françaises.

Intéressée par ces adoptions, j'ai proposé l'année suivante à ma directrice de recherche d'investiguer ce terrain plus en profondeur, toujours dans le cadre du projet du GRDU. J'ai contacté Robert en me présentant comme anthropologue et il a accepté de m'accorder une entrevue en compagnie de sa femme Christine. De fil en aiguille, je me suis fait adopter, autant pour les besoins de l'enquête que par intérêt personnel. Mon adoption signifiait que je faisais désormais partie du *Clan de l'Ours*²³ chapeauté par Jessica, la sœur de Robert.

Issus d'une fratrie de six enfants, Jessica et Robert sont nés dans une réserve au Nouveau-Brunswick d'une mère anglaise et d'un père amérindien. Porté soldat volontaire en Europe pendant la Seconde Guerre mondiale, le père a rencontré une jeune anglaise sur le Vieux Continent. Ils se sont mariés, la jeune femme a suivi son époux au Canada et le couple s'est installée sur la réserve d'où venait le père. Vers la fin des années 1950, leur grand-mère paternelle – une femme-médecine attachée à ses traditions – a eu de graves problèmes avec sa

²³ Les adoptions, selon la Grand-Mère, visent à renforcer le clan de leur père qui était en train de s'éteindre. Le *Clan de l'Ours* compte aujourd'hui plus de 500 personnes adoptées.

communauté pour avoir refusé d'abandonner ses pratiques traditionnelles²⁴. La famille a été poussée à quitter la réserve et s'est installée à quelques kilomètres en ville pour « faire semblant de vivre comme des Blancs », comme le dit Robert. De son côté, la grand-mère est allée vivre à Montréal en emmenant avec elle Jessica, l'aînée de la famille. Elle l'a élevée et lui a transmis ses savoirs traditionnels, notamment ses connaissances sur les plantes. Plus tard, à l'âge adulte, Jessica a rencontré William Commanda et est devenue une habituée du *Cercle de toutes les Nations*. Elle est également une activiste de longue date dévouée à la cause encore aujourd'hui alors qu'elle a plus de 70 ans et peut à peine marcher. Elle s'est battue dans les années 1980 aux côtés des femmes autochtones qui demandaient à récupérer leur statut²⁵. C'est elle qui a ramené son frère sur le *Chemin rouge*²⁶. Comme le dit Robert « C'est ma sœur et ma grand-mère spirituelle ».

La famille de Robert s'inscrit dans le mouvement d'urbanisation des Autochtones manifeste dans les années 1950 (Lévesque & Cloutier, 2013)²⁷. Si certains de ces Autochtones fondus dans le paysage urbain ont caché par honte ou par colère leurs origines, d'autres sont restés attachés à leur identité amérindienne, à l'instar de la grand-mère de Jessica et de Jessica elle-même qui transmet aujourd'hui les enseignements de ses ancêtres et ceux de William Commanda. Cette recherche documente cet aspect peu connu d'une autochtonie présente sous diverses formes dans la société québécoise et qui se réveille aujourd'hui sous l'impulsion de la revitalisation autochtone.

De fil en aiguille, j'ai découvert dans la région d'autres officiants autochtones et non autochtones qui avaient connu William Commanda, chacun avec son histoire. Ces personnes dirigent aujourd'hui des cérémonies ou simplement y participent, non seulement dans la région des Laurentides, mais ailleurs au Québec, aux États-Unis, en Amérique du Sud ou en Europe,

²⁴ Nous verrons dans le chapitre 5 que le retour aux spiritualités autochtones traditionnelles peut être parfois mal accepté dans les communautés autochtones largement christianisées. Ces pratiques apparaissent à certains comme un retour en arrière (Gélinas, 2013).

²⁵ Nous parlerons de ce combat des femmes autochtones dans le chapitre 4.

²⁶ Sur le terrain les participants utilisent l'expression « retourner sur le chemin rouge » pour parler du retour aux racines et à la spiritualité autochtone. Selon les révélations de Black Elk (Black Elk, 1932, p. 23), il existe deux chemins, le rouge et le noir. Le *Chemin rouge* qui va du nord au sud est le chemin du bien sur lequel la nation doit avancer. Le *Chemin noir* va d'ouest en est. Il est le chemin de la destruction sur lequel il est possible de marcher quand nous devons détruire nos ennemis.

²⁷ Comme nous le verrons dans le chapitre 4.

et bien souvent auprès d'une assistance non autochtone. Les personnes non officiantes ayant rencontré Commanda sont également nombreuses sur le terrain.

Le nom de Commanda revenant sans cesse, j'ai décidé de suivre ce fil et de m'intéresser au chef algonquin. Il est ressorti que nombre de personnes rencontrées sur le terrain, qu'elles soient autochtones ou non autochtones, avaient assisté aux rassemblements de Commanda pendant plusieurs années consécutives. Elles ont donc reçu directement ses enseignements qui continuent aujourd'hui encore à être diffusés dans la région et même au-delà. Les cérémonies que nous observons dans les Laurentides apparaissent comme étant principalement son héritage, bien qu'il y ait dans cette région d'autres influences amérindiennes venues de différentes nations nord et sud-américaines.

1.4.2 – Remise en question de notre première hypothèse

J'ai assisté à mes premières cérémonies chez Patrick avec beaucoup d'étonnement et aussi une grande naïveté. Comme je l'ai déjà mentionné, je n'étais pas formée à l'époque aux études autochtones. Ce n'est donc pas un intérêt pour la question autochtone qui m'a amenée sur ce terrain, mais mes recherches sur les pratiques de guérison spirituelle. Mon champ d'expertise couvrait jusque-là principalement l'anthropologie de la globalisation, mais aussi l'anthropologie religieuse et l'anthropologie médicale.

À l'ashram où j'ai rencontré Patrick, j'avais observé que les pratiquants du yoga ne se contentaient pas de pratiquer un yoga incluant des rituels hindouistes, mais s'adonnaient également à de nombreuses autres pratiques spirituelles. Il est courant en effet d'y rencontrer des personnes qui sont, par exemple, à la fois chrétiennes et bouddhistes ou encore juives et hindouistes, et qui pratiquent en même temps la voyance, le reiki, ou encore assistent à des rituels amérindiens. J'avais qualifié ces pratiques sous le terme d'hybridité religieuse (Petropavlovsky, 2013).

Les personnes qui fréquentent les réseaux de cérémonies de guérison autochtones que nous étudions, qu'elles soient autochtones ou non, affichent également de telles pratiques hybrides qui ne sont donc pas l'apanage des seuls Occidentaux. Certains Autochtones peuvent être à la fois chrétiens et participer à des cérémonies de guérison traditionnelles tout en ayant aussi

recours à diverses ressources symboliques issues du monde global comme le yoga, la méditation, le reiki ou autres. La littérature également documente que les Autochtones dans leurs démarches de guérison utilisent, en plus de leurs propres ressources, diverses ressources du monde global (Lane, Bopp, Bopp et Norris 2002, p. 24).

Ce phénomène d'hybridité religieuse est conceptualisé par Liza G. Steele (2016) sous le terme « *Multi-Religiosity* » qu'elle applique aux personnes ayant des liens avec plus d'une religion, citant en exemple les chrétiens ou les juifs bouddhistes. Cette multi-religiosité, peu documentée jusqu'à présent, se développe dans nos sociétés de plus en plus plurielles où les identités multiples prolifèrent et où les frontières entre les religions commencent à éclater (*ibid.*, p.37)

Au début de ma recherche, je considérais l'hybridité religieuse, ainsi que le syncrétisme, le bricolage ou le butinage, comme des phénomènes humains induits naturellement par des échanges entre divers groupes ethniques ou culturels dans un contexte de modernité et de globalisation. Je ne portais aucun jugement péjoratif à leur encontre, bien au contraire, je les voyais d'un bon œil puisqu'ils permettent la circulation des idées, favorisent la créativité et représentent selon moi un antidote au radicalisme.

À l'ashram, le processus d'hybridité religieuse est facilité par le fait que la clientèle est une clientèle identifiée comme cosmopolite (Petropavlovsky, 2013). Par ce terme, je me réfère à Ulf Hannerz qui voit dans le cosmopolitisme « une posture intellectuelle et esthétique » fondée sur une ouverture aux autres cultures et qui permet aux individus de naviguer dans un univers de sens qui leur est étranger (Hannerz, 1990). Le concept d'esthétique vient de l'*aisthêsis* ou la faculté de sentir et de percevoir par les sens (Berque, 2000). En tenant compte des affects et de la globalité du vivant, l'approche esthétique propose une expérience autre que l'expérience scientifique et se pose avant tout comme un principe humanisant et reliant (Blanc & Lolive, 2007).

Si des personnes cosmopolites venues de divers horizons partagent un même espace, elles sont amenées à développer tout naturellement une socialité cosmopolite créatrice de nouveaux espaces relationnels (Glick Schiller et al., 2011). J'avais identifié mes premières huttes de sudation chez Patrick en 2011 comme étant représentatives de ces nouveaux espaces :

« Par hasard, ce jour-là, tous les participants étaient des pratiquants du yoga Sivananda et tous ont invoqué Sivananda au début de la cérémonie. Dans une phase du rituel, chacun avait la possibilité d'offrir un chant. Très vite le groupe s'est mis à chanter de concert des mantras au son des tambours amérindiens, transformant ainsi la loge en un rituel syncrétique d'un soir. » (Petropavlovsky, 2013, p. 27)²⁸

Glick Schiller explique que la socialité cosmopolite repose sur un concept kantien qui reconnaît une humanité commune et la capacité humaine à élargir à travers la sociabilité (*geselligkeit*) son cercle d'identification, d'appartenance et de relations sociales. Elle propose donc de théoriser l'expérience sociale en partant de ce principe que les gens sont capables de développer des relations fondées sur une expérience commune en dépit des différences (Glick Schiller et al., 2011).

Deirdre Meintel (2016b) s'intéresse à la diversité religieuse pour les liens d'entraide et les nouvelles formes de convivialité qui s'y développent. En se basant sur les résultats de l'étude du GRDU, elle affirme que, dans le domaine religieux, la convivialité entre les différents groupes ethniques est bien plus remarquable que les conflits et les tensions. Elle démontre que le pluralisme religieux au Québec participe au vivre-ensemble et à l'inclusion (*ibid.*, p. 23), ce qui vient déconstruire l'idée généralement admise que la religion est source de conflit et de division sociale, idée qui prévaut en raison du développement des radicalismes au nom de la religion (*ibid.*, p.24). Aussi le champ religieux est-il au Québec un espace privilégié pour observer des modes de vivre-ensemble originaux qui se développent spontanément en dehors de la sphère institutionnelle.

Notre recherche va dans le sens de Meintel, à savoir que la sphère spirituelle est bien un point de rencontre et de convivialité entre Autochtones et non Autochtones natifs ou immigrants. Cependant, au fur et à mesure que je m'intéressais à la question autochtone, un éléphant s'installait dans le salon et venait remettre en question l'idée initiale d'aborder mon sujet sous l'angle de la convivialité cosmopolite. Certains concepts empruntés aux études multiculturelles

²⁸ Cependant je n'avais pas relevé à l'époque qu'aucun Autochtone ni aucun « *real Indian* » ne participait à cette cérémonie « syncrétique d'un soir » durant laquelle des Occidentaux et un Brésilien mêlèrent pratiques hindouistes et amérindiennes. Nous discuterons plus loin de ce point lorsque nous aborderons la question de l'appropriation culturelle.

et à l'anthropologie de la globalisation, comme par exemple le concept du « vivre-ensemble », ont fait ressortir des évidences restées jusque-là invisibles.

1.4.3 – L'angle mort du « vivre-ensemble »

Selon Khadiyatoula Fall²⁹ (2015), la thématique du « vivre-ensemble » a une longue histoire dans la pensée scientifique. Elle a notamment été alimentée par des auteurs comme Hannah Arendt (1972, 1983), Alain Touraine (1997) ou Roland Barthes (2002). Elle a pris de l'ampleur depuis une vingtaine d'années et une « bibliographie considérable » existe aujourd'hui sur le sujet (Fall, 2015). Toutefois, Fall souligne qu'au Québec cette expression a tardé à émerger ; elle est apparue dans le discours public non pas à partir de controverses scientifiques mais d'une décision politique. En effet, en février 2007, Jean Charest, alors Premier ministre du Québec, a utilisé l'expression « vivre-ensemble » dans sa présentation de la mission de la Commission Bouchard-Taylor³⁰. Cette expression fut ensuite reprise par les professeurs Bouchard et Taylor eux-mêmes pour énoncer les objectifs de la Commission. Fall rappelle que celle-ci fut créée pour réfléchir à ce que doit être notre « vivre-ensemble », c'est-à-dire réfléchir à des solutions aux conflits liés à la récente immigration au Québec et plus particulièrement aux conflits qui se nouent autour des signes de visibilité religieuse dont le port du voile.

Si la question du « vivre-ensemble » est posée à partir d'une préoccupation concernant la diversité et le souci d'accommoder les différences (Vertovec, 2012), Fall souligne qu'au Québec, cette question soulève surtout le défi de « l'être ensemble » dans la rencontre avec une « nouvelle altérité introduite par l'islam et ses signes de visibilité dans l'espace public ». (Fall, 2015). Le « vivre-ensemble » apparaît ainsi presque à l'opposé de la socialité cosmopolite décrite un peu plus haut par Glick-Schiller (2011). C'est en effet une difficulté relationnelle qui amène à débattre sur le sujet, comme en atteste le colloque international intitulé « *Représentation et expériences du vivre ensemble : un état des lieux* »³¹ qui s'est tenu en 2014

²⁹ Titulaire de la CERII, directeur du CÉLAT à l'UQAC, Université du Québec à Chicoutimi

³⁰ <https://www.mce.gouv.qc.ca/publications/CCPARDC/rapport-final-integral-fr.pdf> (Consulté le 15 juillet 2018)

³¹ Organisé par le Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions (CÉLAT) à l'Université de Laval à Québec sous le patronage de l'UNESCO

à l'Université de Laval à Québec en raison d'une inquiétude face la montée de l'extrémisme et du terrorisme.

La réflexion dans ce colloque prenait pour point de départ « la société canadienne, québécoise en particulier et leur modèle de gestion de la diversité » (Al-Nashif & Cameron, 2015). Force est de constater à la lecture des actes de ce colloque (Saillant, 2015) – pourtant organisé sous le patronage de l'UNESCO – que les organisateurs n'ont pas pensé que le « vivre-ensemble » pourrait aussi concerner les Autochtones. À leur décharge, rappelons que les Autochtones appartiennent à un champ de représentations et de réflexions « à part » ; aussi était-il difficile de les inclure dans un tel colloque.

Cet absence des Autochtones dans le débat sur le « vivre-ensemble » nous paraît d'autant plus douloureuse que le contexte colonial du Canada³² a lui-même a été « oublié », alors que paradoxalement l'immigration de personnes en provenance de pays anciennement colonisés a été largement abordée. Notamment, dans un des articles des actes du colloque, *Mémoire, reconnaissance et « vivre ensemble »*, Ewa Bogalska-Martin (2015)³³ évoque le fait que lorsque la mémoire du passé est « convoquée comme héritage », elle « n'est pas libérée des attentes en termes de réconciliations, pardons et réparations adressées aux pouvoirs politiques ». Ces propos entrent en adéquation avec l'actualité canadienne de l'époque puisque ce colloque se tenait pendant la préparation de la *Commission de vérité et réconciliation du Canada*³⁴, mais le lien n'a pas été souligné. Ce n'est là qu'un exemple de débat sur le « vivre-ensemble » parmi d'autres³⁵ où les organisateurs « oublient » d'inviter les Autochtones et « oublient » que ce « vivre ensemble » se produit sur leurs territoires. Cet « oubli » va de soi. Comme l'exprime

³² Nous adoptons le point de vue de Poirier (2017, p. 217) qui considère que le contexte canadien contemporain est à la fois postcolonial et néocolonial. Il est postcolonial dans la mesure où, contrairement à la période coloniale, la voix autochtone et les droits autochtones sont reconnus par les institutions fédérales et provinciales et qu'il existe des espaces de négociation. Cependant ces espaces et les moyens politiques et légaux à travers lesquels les Autochtones doivent faire entendre leur voix sont profondément marqués par une idéologie, une ontologie et des institutions euro-canadiennes et modernistes. La notion de colonialité fait ressortir cette relation inégale de pouvoir.

³³ Directrice du Pacte-CNRS, UMR 5194, [Politiques publiques, Action politique, Territoires], Université Grenoble-Alpes, France.

³⁴ Dont nous parlerons plus en détail dans le chapitre 4.

³⁵ Par exemple, le *Sommet du vivre ensemble* à Montréal en juin 2015 centré sur l'inclusion et la sécurité (<http://ville.montreal.qc.ca/vivreensemble/fr/>) (consulté le 17 juillet 2018). Citons également – et ceci sans lui enlever sa valeur – le livre de référence de la sociologue québécoise Danielle Juteau, (2015) *L'ethnicité et ses frontières*, dans lequel la place faite aux Autochtones est réduite à quelques formules lapidaires.

parfaitement la réalisatrice abénaquise Kim O'Bomsawin, « les Autochtones sont l'angle mort du Canada » (Radio Canada, 2018b)³⁶.

Nous proposons dans cette thèse d'éclairer cet angle mort en nous intéressant à une configuration multiculturelle incluant la présence d'Autochtones. Par leur simple présence dans une telle configuration, les Autochtones amènent avec eux la question autochtone dans toute sa lourdeur. Ceci explique pourquoi il est difficile de les convier aux débats sur le « vivre ensemble » ; le malaise sociétal autour de cette question est bien trop profond et oblige à des remises en question qui ne sont pas toujours envisageables.

En effet, si l'on considère que le « vivre-ensemble » sous-tend l'idée d'un espace partagé (Giband, 2011), cet espace concerne dans notre recherche non seulement l'espace physique (le territoire), mais aussi l'espace culturel (la société d'accueil). Si l'on garde à l'esprit que les territoires autochtones au Québec n'ont pas été concédés par des traités³⁷ et que la question autochtone tourne essentiellement autour de la légitimité de leur occupation, inclure des Autochtones dans une étude sur le « vivre-ensemble » fait inévitablement ressortir la question territoriale, laquelle sous-tend la question de savoir qui représente véritablement la société d'accueil. Ainsi le « vivre-ensemble » avec les Autochtones met en évidence le contexte colonial du Canada.

Au Québec, l'emphase a longtemps été mise sur le conflit entre les Canadiens français et les Anglo-canadiens, les premiers passant pour le peuple colonisé au détriment de la réalité autochtone largement occultée dans l'espace public. La présence autochtone une fois rendue visible remet en question la position des Canadiens français en tant que société d'accueil possédant la légitimité du territoire. Si le « vivre-ensemble » demeure d'actualité dans la thèse, il est désormais posé en toute conscience que l'espace partagé concerne aussi des territoires ancestraux non cédés sur lesquels s'est établie la Confédération Canadienne. C'est à partir de ce point de vue que nous bâtirons notre réflexion.

³⁶ À propos de la controverse médiatique autour du spectacle « Kanata » de Robert Lepage et Ariane Mnouchkine à l'été 2018. Le spectacle devait décrire un moment de l'histoire des Autochtones, mais aucun Autochtone n'avait été consulté lors de son élaboration et aucun acteur autochtone n'avait été engagé (Radio Canada, 2018b). Le spectacle finalement fut annulé, Mnouchkine a parlé de censure (Radio Canada, 2018a)

³⁷ Comme le verrons dans le chapitre 4.

1.4.4 – Centrer la recherche sur la question autochtone

Si la présente recherche a pris naissance dans le giron du projet du GRDU, elle y occupe cependant une place particulière puisque le projet n'incluait pas au départ les spiritualités autochtones. Ceci non par oubli ou par oblitération des Autochtones, mais en raison du cloisonnement académique. Ce sont en effet les spécialistes des questions autochtones qui traitent des spiritualités autochtones, chaque champ anthropologique ayant son territoire que chacun se doit de respecter afin d'entretenir des relations cordiales au sein de l'académie. Ce cloisonnement a pour résultat de donner la fausse impression que les spiritualités autochtones (et les Autochtones) évoluent dans une dimension à part, invisibles et insensibles aux dynamiques globales et même locales qui affectent la société québécoise.

Ainsi, sur notre terrain, pour la première fois, des Autochtones se retrouvent intégrés dans le paysage de la diversité religieuse québécoise. Cette configuration est devenue en soi un problème. En effet, une fois que nous avons pris conscience de l'éléphant dans le salon du « vivre-ensemble », il nous est devenu impossible d'aborder les Autochtones comme un groupe ethnique parmi d'autres et de les inclure « naïvement » à la diversité québécoise. Une telle démarche crée un nivellement ethnique dans le sens où elle met les Autochtones sur le même plan que les Québécois ou les immigrants, ce qui ne correspond pas à la réalité des Autochtones. En effet, ceux-ci se démarquent de la société majoritaire par leurs luttes pour l'autodétermination et visent pour la plupart la coexistence et non l'inclusion dans le monde euro-américain (Alfred, 2017).

La convivialité cosmopolite telle que nous nous la représentions au départ présumait que chacun occupe une position égale dans l'espace de la rencontre et apporte sa contribution à une nouvelle socialité fabriquée dans une sorte de processus alchimique égalitaire. Or ce modèle ne fonctionne pas dans la présente recherche puisque ce n'est pas dans les projets des Autochtones de mélanger leurs cultures avec celle des non Autochtones pour produire une nouvelle forme de socialité. L'enjeu de la revitalisation est au contraire de décoloniser et de reconstruire les cultures autochtones. Les Autochtones ont à cœur de préserver leurs identités et leurs différences, et de gérer leurs communautés à l'aide de leurs propres institutions politiques

(Alfred, 1995; Coulthard, 2014) en revendiquant un rapport égalitaire de nation à nation qui reconnaisse une souveraineté préexistante jamais abandonnée (Picard, 2013)³⁸.

Comme nous l'avons expliqué, la présence d'Autochtones dans une configuration multiculturelle pose sur la table la question autochtone. Cette question une fois posée est devenue centrale dans la recherche pour les raisons suivantes : 1) Il est question sur le terrain de cérémonies autochtones nées d'une intention de diffusion émise par un chef autochtone. 2) Ce chef est une figure majeure de la résistance autochtone nord-américaine. 3) Notre problématique est construite, comme nous allons le voir, à partir de la prise en compte de l'intention de ce chef. 4) Les fractures identitaires que les participants cherchent à guérir dans les cérémonies sont le résultat de la *Loi sur les Indiens* de 1876. 5) Pour comprendre le terrain, il nous a été indispensable de documenter la mise en place de cette loi, le processus de colonisation qui l'a précédée, les processus de revitalisation et les mouvements de guérison autochtones. Enfin, 6) l'autochtonie est au cœur du terrain et de la recherche.

Centrer la recherche sur la question autochtone situe d'emblée le terrain dans son contexte colonial. Ce contexte prend alors naturellement le dessus sur le contexte cosmopolite présumé au départ et fait perdre au terrain son innocence en faisant apparaître une violence demeurée jusque-là invisible. Par exemple, placer le terrain sous l'angle de l'appropriation culturelle fait percevoir autre chose que des échanges simplement conviviaux. Les emprunteurs de spiritualité issus du groupe dominant apparaissent comme des prédateurs. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la littérature autour de l'appropriation culturelle, qu'elle soit écrite par des Autochtones ou des non Autochtones, utilise des termes évoquant le cannibalisme : avaler, dévorer, ingérer, dégurgiter, etc. (Root, 1995).

1.4.5 – Partir de la vision de William Commanda

Le fait que Commanda ait accueilli les Blancs à bras ouverts dans le *Cercle de toutes les Nations* demeure très controversé. En effet, nombre d'autochtones voient dans la réconciliation une forme d'assimilation. Toutefois dans un documentaire réalisé en 2000 par Lucie Ouimet, le chef se défend de toute velléité à vouloir être assimilé :

³⁸ Ghislain Picard est le Chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador.

« Je veux rester comme je suis. Je ne voudrais pas être assimilé par une autre nation, comme Canadien. Je ne suis pas Canadien. Je suis Nord-Américain. Pas un Indien, je ne viens pas des Indes. De l'Amérique du Nord. Oui. » (Ouimet, 2000)

Ainsi nous comprenons que si Commanda a partagé ses enseignements et ouvert *Le Cercle de toutes les Nations* aux Blancs (et aux autres), sa conception de la réconciliation exclut toute possibilité d'assimilation puisqu'il va même jusqu'à refuser l'identité canadienne. Il refusait également de reconnaître les frontières dessinées par la société coloniale. Il ne s'est pas engagé dans des actions légales en vue de revendications territoriales parce qu'il contestait les paramètres des lois établies par les Euro-Américains. Il considérait qu'il était chez lui et qu'il vivait sur un territoire non cédé. Si ses ancêtres avaient accueilli les nouveaux arrivants, ces derniers n'en étaient pas pour autant chez eux (Thumbadoo, communication personnelle).

Commanda n'entend pas non plus passer outre les abus de toutes sortes perpétrés par les Blancs qui réclament un examen de conscience de leur part. Une partie de sa mission consiste à réveiller cette conscience (Thumbadoo, 2005, p. 37). La réconciliation implique ainsi une confrontation à cette partie sombre de l'histoire et aux souffrances qui y sont attachées.

La réconciliation prônée par Commanda se pose dans un cadre de résistance et de résurgence autochtone. *C'est à partir d'un paradigme de partage et d'inclusion propre aux cultures autochtones* (Sioui, 2009, p. 321) *qu'il faut regarder l'ouverture de ses enseignements aux non Autochtones*. Si Commanda déclare qu'il faut sauver « non seulement les enfants indiens, mais nos frères blancs, nos frères noirs, tous ensemble » (Ouimet, 2000), sa démarche de réconciliation est une démarche d'inclusion à laquelle nous ne sommes pas habitués (nous les Occidentaux) et qui peut surprendre voire déranger : nous parlons ici de *l'inclusion des Blancs par les Autochtones* ou, comme le formule George Sioui, de faire revenir les Autochtones au centre :

« L'une de ces prophéties est que les Anishnabek (les Algonquins) savaient qu'un autre peuple allait arriver pour vivre ici et qu'il fallait incorporer ces nouveaux venus à l'ordre social, spirituel et politique existant. Le chef explique qu'il était inconcevable pour les Anishnabek qu'un pays aussi riche et généreux que le leur ne puisse pas faire bien vivre aussi tous ces gens qui allaient venir se joindre à eux. Les connaissances et la sagesse combinées des deux familles de peuples laissaient aussi entendre que les prédictions des Anciens ne pouvaient que renforcer la capacité de tous les gens de bien vivre ensemble, mais cela, *aussi longtemps et tant que la position du centre restait celle des peuples autochtones [mis en italique par nous-même]*. Or les nouveaux venus

s'approprièrent cette responsabilité de protéger l'ordre du pays autochtone et le résultat de ceci a été la 'désacralisation de la Terre', dit le chef Commanda ». (Sioui, 2009, p. 305).

Retourner à un paradigme autochtone implique d'enseigner aux non Autochtones la sagesse contenue dans leurs savoirs. Ainsi nous aurons à l'esprit que la rencontre observée est née d'une intention autochtone. William Commanda a diffusé ses enseignements en dehors du monde autochtone afin de faire prendre conscience au monde global de la nécessité de changer de paradigme et de retourner aux savoirs ancestraux. Ces savoirs peuvent être considérés comme une forme d'écologie globale qui pose l'équilibre de l'homme dans sa relation avec la Terre-mère et l'ensemble de l'univers (Thumbadoo, 2018). Ils représentent en quelque sorte une « médecine » autochtone pour guérir les maux du monde contemporain. Les enseignements de Commanda sont notamment fondés sur la *Prophétie des Sept Feux* qui préconise un retour à la paix et à l'harmonie par la mise en pratique de ces savoirs. William Commanda a décidé de divulguer ses enseignements à tous sans discrimination.

Cette ouverture est exceptionnelle dans le monde autochtone nord-américain qui affiche plutôt une attitude protectionniste en regard de ses ressources culturelles. Cependant, si l'on s'en réfère à la cosmologie autochtone qui veut que nous soyons tous interreliés, enseigner aux seuls Autochtones ne fait pas de sens pour qui veut sauver le monde. Selon Sioui, le protectionnisme culturel va même à l'encontre de l'esprit de partage autochtone (Sioui, 2009). Vue sous cet angle, l'ouverture de Commanda va de soi. Pour se sauver les Autochtones doivent sauver les Blancs d'eux-mêmes, c'est-à-dire leur faire entendre la voix autochtone de la sagesse qui passe par leurs savoirs. *Il faut donc les éduquer.*

Partager leur vision du monde, enseigner et éduquer les Blancs pour les rendre moins nuisibles est depuis longtemps une stratégie de résistance (Holm, 2005; Sioui, 2013 [1999]). Holm reporte que dès les années 1900, des Autochtones ont commencé à penser qu'ils avaient la mission toute particulière de maintenir l'ordre cosmique et que l'équilibre de l'humanité reposait sur la préservation des savoirs ancestraux (Holm p. 53). C'est dans ce but que le chef Oglala Black Elk (1932) a partagé ses visions. Wallace Black Elk, son petit-fils, a repris le flambeau de son grand-père et a déclaré, lors de la première apparition d'une délégation autochtone à L'ONU en 1977 que

« même s'il reste une seule petite chance de ramener les êtres humains à vivre selon la voie rouge qui est la bonne, nous saisirons cette chance et nous éduquerons nos peuples, et les Américains et tous les peuples du monde. C'est pour cela que nous venons en Europe, pour éduquer et rééduquer les gens pour qu'ils en reviennent aux instructions originelles ». (Grauagnard & al., 1979, p. 115)

L'idée d'éduquer les Blancs est toujours d'actualité dans le monde autochtone contemporain et elle est renforcée par la menace écologique. Dans la préface du livre de l'historien Huron-Wendat Georges Sioui *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique* (2013), l'archéologue Bruce Trigger³⁹ écrit que « tout laisse croire que l'auteur a raison lorsqu'il prétend que les valeurs amérindiennes peuvent redonner de l'espoir à toute l'humanité ». Les Autochtones ont la conviction qu'il est temps pour eux de prendre la parole et que nous devons les écouter (Dolan, 2016, p. 9), comme en témoigne aussi Bear Witness du groupe de rap autochtone canadien *A Tribe called Red* :

« On a tout enlevé aux peuples autochtones d'Amérique du Nord et du Sud. Quand ta culture devient illégale, elle devient très précieuse. Beaucoup de choses sont restées cachées et ont été préservées à l'intérieur des communautés et on m'a toujours dit qu'il viendrait un temps où de nouveau nous aurions à partager ces choses. Je pense vraiment que ce temps est venu parce qu'à l'extérieur des communautés autochtones, il y a des gens qui commencent à écouter ce que les gens à l'intérieur des communautés autochtones ont à dire. » (Bear Witness, membre de la nation Cayuga de Six Nations Reserve, notre traduction)⁴⁰

Nous comprenons qu'écouter ce que les Autochtones ont à nous dire va bien au-delà de la spiritualité et concerne en particulier leurs savoirs environnementaux dont dépend la survie et surtout la « bonne vie »⁴¹, *Mino-Bimaadiziwin* (Debassige⁴², 2010). Ces savoirs constitués au fil des millénaires découlent de l'observation minutieuse des lois de la nature. Les Autochtones considèrent qu'ils ne possèdent pas la terre mais qu'ils en sont les gardiens (Alfred, 2017; Lacasse, 2004). Ils ont donc la responsabilité de veiller à l'écologie afin de préserver les

³⁹ Professeur à l'Université McGill à Montréal, décédé en 2006.

⁴⁰ «*Everything was taken away from the indigenous people of North and South America. When your culture becomes illegal, it becomes very precious. A lot of things have been hidden and a lot of things have been kept just within our own community, and I've always been told that there was going to come a time where we had to share these things again. I really feel like we're coming to that time because outside of the indigenous community people are starting to listen to what people from the indigenous community have to say*».

<https://www.facebook.com/ajplusenglish/videos/973260989482075/> (consulté le 13 juin 2017)

⁴¹ Nous verrons dans le chapitre suivant que la quête de la « bonne vie » concerne un courant de l'anthropologie dans lequel nous nous inscrivons.

⁴² Professeur à l'université de Western en Ontario. Membre de la Nation Ojibway, du clan du Caribou.

ressources, ceci afin d'assurer à tous une « bonne vie » en harmonie avec le territoire. Cette responsabilité a une profonde implication politique dans la démarche de Commanda puisqu'il considère que la justice sociale et la paix entre les peuples font partie de l'écologie, la course au profit et les guerres étant nuisibles à l'environnement (Thumbadoo, 2017, communication personnelle⁴³). Dans la vision de Commanda, l'harmonie entre les peuples est donc un facteur écologique. Les ceintures Wampum sont là pour « rappeler qu'il est essentiel d'apprendre à surmonter nos différences et de nous rassembler dans l'amour, la paix, la réconciliation et l'unité »⁴⁴ (Thumbadoo 2005, p. 16, notre traduction).

Finalement, cette ouverture prônée par Commanda mais décriée par nombre d'Autochtones doit être interprétée comme une inclusion des Blancs au paradigme autochtone. Paradoxalement, nous retrouvons une telle proposition chez le chercheur mohawk Taiaiake Alfred (2017), connu pour ses positions tranchées, et notamment son refus de la réconciliation. En effet, Alfred déclare sur son site Web que le mouvement de résurgence et de restauration du mode de vie autochtone ne concerne pas seulement les Autochtones mais aussi les colons. Il nous rappelle que les Autochtones avaient accepté de faire une place aux nouveaux arrivants sur le principe pacifique de la coexistence: « Contrairement à ce que l'on croit, les gens ont été chaleureusement accueillis dans cette partie du monde qu'est la nôtre, nous étions prêts à leur faire une place et à partager ce que nous avons »⁴⁵ (Alfred, 2017).

Les Autochtones n'ont donc jamais été soumis (Lepage, 2009; Asch, 2014), mais les ententes scellées dans le passé reposant sur le principe de coexistence n'ont pas été honorées. Les Autochtones contemporains se battent encore aujourd'hui pour faire valoir ce principe fondé sur une prémisse autochtone (Alfred, 2017), et contrairement à certains préjugés et à ce que croient beaucoup de Blancs, il n'est pas question de leur faire la guerre ni de les renvoyer chez eux. La proposition autochtone est de vivre en harmonie et de préserver le territoire en appliquant des principes de vie autochtones.

⁴³ Suite à notre rencontre avec Mme Thumbadoo, nous avons développé une relation d'amitié.

⁴⁴ “[...] *the Wampum Shell Belts teach that it is essential for us to learn to work through our differences and come together in love, peace, reconciliation and unity.*” (Thumbadoo 2005, p. 16)

⁴⁵ *Contrary to what people think people were embraced in our area of the world. People were embraced and they were given a seat, they were told that now you can share in what we have.* (Alfred, 2017)

Nous comprenons ainsi que de réfléchir à partir de cette idée d'un retour à un paradigme autochtone énoncée par Commanda, Sioui ou Alfred transforme radicalement notre perception du terrain et inscrit celui-ci pleinement au cœur de la question autochtone. C'est à partir de cette nouvelle perspective que s'établit notre question de recherche qui concerne les dynamiques à l'œuvre dans la rencontre et que nous exposerons en détails dans le chapitre suivant.

1.5 – LE TERRAIN

1.5.1 – La zone grise de l'autochtonie

Notre recherche se situe dans un espace d'entre-deux, non documenté, dans lequel se produit la rencontre entre une autochtonie contemporaine urbaine, toutes les déclinaisons possibles de la métissité et des non Autochtones. L'autochtonie se présente sur le terrain sous divers degrés et de multiples visages qui ne sont pas tous reconnus par le monde académique ou par les Autochtones eux-mêmes. À un bout du spectre, nous avons les « vrais » autochtones dont les deux parents sont autochtones et qui ont grandi dans une réserve, éventuellement qui sont allés dans les pensionnats indiens, et qui généralement ont « l'air autochtone⁴⁶ ». Ceux-là sont très peu nombreux. Ensuite il y a ceux que nous nommons les « nouveaux » Autochtones qui ont des ascendants autochtones proches et qui ont « réanimé » leur autochtonie en général à l'âge adulte et qui ont souvent « l'air autochtone ». Dans ce groupe nous comptons également les Indiens sans statut. Il y a ensuite ceux que nous nommons les néo-Métis qui sont des Canadiens français ayant des ascendants lointains et qui eux aussi ont récemment « réanimé » leur autochtonie et revendiquent une identité autochtone. Enfin, il y a ceux qui n'ont aucun ascendant autochtone mais qui sous divers prétextes se considèrent comme autochtones ou bien font semblant d'être autochtones.

Le terrain ne se présente cependant pas comme une zone en continuum qui nous ferait passer de façon linéaire du monde autochtone au monde non autochtone. Il présente des microfrontières, des fractures et parfois des points de fusion. C'est aussi un terrain tumultueux, en pleine

⁴⁶ Nous verrons dans le chapitre 7 l'importance d'avoir « l'air autochtone ».

effervescence, où les gens se témoignent de l'affection, se disputent et se réconcilient (mais pas toujours).

Il est donc difficile d'y voir clair dans cet imbroglio ethnique et de dire de visu qui est qui. Même si certains ont « l'air autochtone » et cela les aide à être reconnus comme tels, ce n'est généralement pas par leur apparence que les Autochtones sont identifiables. En effet, il y a eu beaucoup de métissage au Québec, autant dans les communautés qu'à l'extérieur, ce qui fait que les phénotypes sont les mêmes de part et d'autre, sauf dans les territoires éloignés. Aussi dénombrer les Autochtones sur le terrain n'est pas évident, nous pouvons simplement dire que les « vrais » autochtones sont très peu représentés, peut-être 0 à 5%, les « nouveaux » autochtones sont plus nombreux, mais le plus gros des participants est constitué des néo-Métis.

Les « vrais » et les « nouveaux » autochtones appartiennent à diverses nations : Algonquins, Mi'kmaq, Atikamekw, Wendat, Ojibwe, Mohawk, Lakota, Dakota, Cri, Innus, Cherokee, Inuit, et même Quechua (du Pérou). Certains vivent dans la région des Laurentides tandis que d'autres se déplacent pour les cérémonies. Ils peuvent parfois venir d'une autre province canadienne, des États-Unis et même d'Amérique du Sud. S'ils sont pour la plupart urbains, ils gardent cependant un lien ou ont reconstruit le lien avec leur communauté d'origine. Ils ont pour la plupart entre 40 et 80 ans, mais il émerge toutefois une nouvelle garde : leurs enfants ou petits-enfants qui les suivent parfois dans les cérémonies et marchent sur le *Chemin rouge*. Ils sont établis dans la vie, mariés ou séparés mais tous ont des enfants et des petits enfants. Ceux que nous avons rencontrés occupent divers emplois dans le communautaire, la construction, l'entrepreneuriat, l'armée, l'artisanat ou autres. Certains ont un bon niveau de vie, d'autres peuvent être très modestes. Ils peuvent aussi avoir un passé difficile (prison, toxicomanie, alcoolisme, etc.) et pour ces derniers, le *Chemin rouge* a joué un rôle majeur dans leur guérison.

La plupart sont également proactifs dans la préservation des savoirs et la promotion de leur culture. Ils peuvent être impliqués dans la *Commission de vérité et réconciliation*⁴⁷ ou dans divers organismes autochtones comme *Femmes Autochtones du Québec*⁴⁸. Certains ont été guides spirituels dans les prisons ou d'autres font les démarches pour le devenir (voir aussi Irwin, 2006; Waldram, 1997) ou pour travailler dans des centres de guérison pour détenus

⁴⁷ <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=15>

⁴⁸ <http://www.faq-qnw.org>

autochtones. Il peut même arriver qu'une personne vivant dans une communauté participe à une cérémonie.

Le témoignage de Corinne (Française) sur sa perception du terrain illustre nos propos:

« Et quand je suis allée au cercle de guérison pour femmes, moi c'était vraiment dans l'idée de découvrir une culture aussi. Et j'ai trouvé ça super intéressant, parce que justement il y avait la mixité. Il y avait des Autochtones, des non Autochtones, des Métis, c'était dur à dire, parce que physiquement y en a tu voyais que c'étaient des Autochtones, d'autres je ne savais pas d'où ça venait leur côté autochtone. Après je savais pas si y en a qui étaient tellement impliqués dans le mouvement qu'ils deviennent encore plus Autochtones que les Autochtones, celles qui ont des origines autochtones mais qu'elles ne connaissent pas forcément mais qu'on leur a dit de par une arrière-grand-mère, celles qui étaient vraiment autochtones pour le coup [...]... on était trois Françaises ... ah y avait des Québécoises, oui ce serait peut-être disons moitié-moitié, mais des gens impliqués dans le mouvement, ... il y avait des aînées, des grands-mères et tout ça. » (Corinne, 2016)

Nous décrivons cette zone grise de l'autochtonie plus en détails dans le chapitre 4.

1.5.2 – Les non Autochtones

Dans la région des Laurentides s'est développée toute une « faune » cosmopolite composée de Québécois, de Canadiens d'autres provinces, d'Européens et de quelques individus des pays du Sud. Cette population compte des thérapeutes en soins alternatifs et spirituels en tous genres, des artistes, des artisans et des marginaux dont certains vivent de l'aide sociale. Beaucoup sont intéressés à développer des modes de vie alternatifs et communautaires. Ces individus sont caractérisés par un profil spirituel hybride, c'est-à-dire qu'ils s'adonnent à plusieurs pratiques spirituelles appartenant à des courants différents (Petropavlovsky, 2013). On note un intérêt particulier pour les spiritualités en lien avec la nature parmi lesquels le néochamanisme, le druidisme ou le Wicca. Le reiki demeure de loin la pratique la plus répandue chez ces personnes. Les cérémonies autochtones représentent pour elles une avenue parmi d'autres dans leur quête de sens et de réalisation. À noter que certains Métis ou Amérindiens peuvent également faire partie de ce groupe de population. Assistent aussi aux cérémonies des personnes que l'on pourrait davantage situer dans le *mainstream*, des Franco-canadiens ou des immigrants de la classe moyenne ou aisée. Certains viennent par curiosité, tandis que d'autres sont très impliqués.

On rencontre également parfois des touristes, pour la plupart des Européens, venus par l'intermédiaire d'amis.

1.5.3 – Une ritualité en réseaux

À l'instar des rassemblements de Commanda (Thumbadoo, 2005), les cérémonies observées se développent dans un cadre de réseaux relationnels informels. Les événements sont rarement publicisés, on ne sait généralement pas d'avance quand et avec qui ils auront lieu. L'organisation et le financement reposent sur le bon vouloir spontané des gens. Il n'y a pas de structure légale : ni statut officiel, ni aucun enregistrement auprès des institutions. Ces réseaux sont dépourvus de centre et leurs frontières sont floues et fluctuantes, il n'y a pas vraiment de groupes, mais des agrégats de personnes qui se forment occasionnellement autour d'une cérémonie et qui bien souvent se déplacent d'un agrégat à l'autre. Au sein de ces réseaux, il y a donc des personnes que nous rencontrons en plusieurs points et des personnes que nous voyons pour la première fois. Les cérémonies peuvent compter entre quatre⁴⁹ et 500 personnes environ, selon le type de cérémonie (*sweat lodge*, cercle de guérison ou rassemblement).

Même si certaines figures émergent, il n'y a pas à proprement parler de leaders puisque le leadership peut changer d'un événement à l'autre. Le leader d'un événement peut devenir simple participant lors d'un autre événement. Les officiants non autochtones rencontrés ont appris auprès d'aînés Autochtones et ont reçu en principe l'autorisation d'officier, mais pas tous. Les cérémonies voyagent et les personnes aussi. Certains se déplacent à travers l'Amérique et parfois même le monde entier. Il arrive aussi que des Autochtones vivant dans une communauté participent à certaines cérémonies, ou viennent simplement observer, voire surveiller. Des membres de la *Native American Church*⁵⁰ ont habité dans la région des Laurentides il y a quelques années et sont repartis en laissant derrière eux les cérémonies au peyotl. Il y a également de nombreux réseaux de cérémonies d'ayahuasca.

Nous avons mesuré l'étendue de ces réseaux en retraçant et en suivant les parcours et les déplacements des participants. Il est ressorti qu'il existe des réseaux semblables à Québec, en

⁴⁹ Comme pour une *sweat lodge* de couple qui comprend le couple, le gardien de loge et le gardien du feu.

⁵⁰ Mouvement religieux syncrétique apparu au 19^e siècle en Oklahoma mêlant protestantisme et cérémonialisme autochtone et connu pour l'utilisation enthéogène du peyotl.

Mauricie, en Outaouais et en Estrie, et certainement ailleurs. Tous ces réseaux sont non seulement plus ou moins reliés entre eux mais ils se rattachent également à des réseaux plus vastes qui quadrillent le continent américain du nord au sud. Le parcours de certains individus relie même parfois ces réseaux à des communautés autochtones. Nous considérons que ces réseaux, bien qu'ils soient mixtes, s'apparentent aux réseaux de guérison autochtones tels que décrits par Desaulniers Turgeon dans son mémoire de maîtrise sur l'usage du rituel de la tente à sudation dans les prisons :

« Ces réseaux sont des « entrelacs de relations sociales effectives ou potentielles mobilisées dans des situations particulières » (Monsutti, 2005, p. 41). Ils sont donc bel et bien existants même s'il n'est pas possible de les observer à l'échelle du quotidien. Ce n'est pas tant la régularité de la pratique que sa potentialité qui constitue l'essence du réseau. » (Desaulniers Turgeon, 2010, p. 7)

1.5.4 – Les cérémonies observées

Comme nous l'expliquerons dans le chapitre suivant sur la méthodologie, nous distinguons deux types d'observation : les cérémonies que nous qualifions comme étant des cérémonies autochtones et les ateliers ou formations néochamaniques. Les cérémonies autochtones observées sont principalement les huttes de sudations ou *sweat lodge*, les cercles de guérison ou de partage, les rassemblements qui sont des cercles de plusieurs jours. Les ateliers néochamaniques sont des voyages chamaniques et des cercles de tambours. Les rituels et ateliers sont décrits en détails dans l'annexe III.

1.6 – CONCLUSION

Les Autochtones apparaissent comme l'angle mort du « vivre-ensemble » et ne sont pas conviés au débat national sur le sujet. Envisager le vivre-ensemble entre Autochtones, Eurocanadiens et immigrants amène inévitablement la question territoriale sur la table et fait ressortir sans ambiguïté le contexte colonial. Un tel contexte faisant obstacle à l'expression d'une socialité cosmopolite, nous avons dû renoncer à notre première hypothèse qui était de démontrer que le terrain était un espace produisant une telle forme de socialité. Puisque le « vivre-ensemble » a soulevé le problème du colonialisme, nous avons été amenées à prendre considération la question autochtone qui a pris de plus en plus de place au fil de la recherche et a radicalement

transformé notre compréhension du terrain. Finalement, c'est à partir de notre interprétation de la vision de William Commanda que nous avons été amenée à construire notre problématique que nous présenterons avec la méthodologie dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 2 – PROBLÉMATIQUE, APPROCHE ET MÉTHODOLOGIE

2.1 – INTRODUCTION

Nous avons présenté dans le chapitre précédent les raisons qui nous ont amenée à changer notre angle d’approche et à centrer la recherche sur la question autochtone. Ceci maintenant posé, nous allons présenter dans ce chapitre-ci la problématique à partir de laquelle nous avons établi notre question de recherche qui porte sur les dynamiques à l’œuvre dans la rencontre entre Autochtones et non Autochtones sur notre terrain.

Après avoir exposé la problématique, nous présenterons notre posture de recherche. Celle-ci se situe à la croisée d’une « *dark Anthropology* » (Ortner, 2016) qui documente les souffrances produites par le système néolibéral et d’une « anthropologie de la résistance » qui présente des modèles de résistance et des alternatives au néolibéralisme. Nous nous positionnons également dans le courant de l’anthropologie expérientielle qui est la plus appropriée pour un terrain axé sur des pratiques de guérison spirituelle. Nous discuterons ensuite de l’incontournable question de l’éthique qui prend une importance capitale lorsque l’on doit produire une représentation de l’autochtonie au Canada.

La dernière partie de ce chapitre sera consacrée à la méthodologie. Comme nous l’avons mentionné dans le chapitre précédent, la compréhension du terrain nous demeurait hermétique jusqu’à ce que nous le contextualisions. Il nous a fallu faire un travail exploratoire que nous avons désigné sous le terme « périterrain ». Celui-ci nous a permis d’établir un lien entre la résurgence autochtone et le phénomène observé. Nous verrons ensuite comment et pourquoi nous avons circonscrit la recherche à certains types de cérémonies et décrirons notre cueillette de données plus classique par observations et entrevues.

2.2 – PROBLÉMATIQUE

Comme nous l'avons mentionné à plusieurs reprises, notre hypothèse de départ était que la rencontre produisait une nouvelle forme de convivialité cosmopolite. Celle-ci apparaissait comme une sorte de mélange alchimique dont la recette nous demeurait mystérieuse. Nous pouvons schématiser cette première hypothèse ainsi :

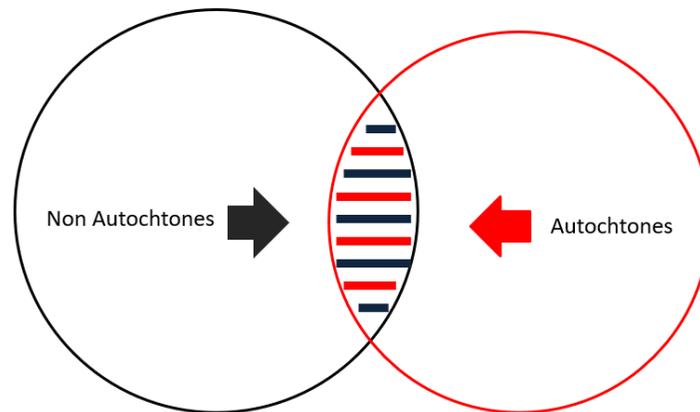


Figure 3. Représentation de la première hypothèse

Cependant le « periterrain » est venu remettre en question cette première hypothèse. Il a fait ressortir des liens entre les réseaux cérémoniels étudiés et les mouvements de revitalisation et de guérison autochtones¹. En nous intéressant à la littérature académique autochtone, nous avons également pris conscience que les stratégies de résistance/résurgence² autochtones visent à préserver, restaurer, revaloriser et décoloniser le « mode d'être » autochtone en reconstruisant le tissu culturel (Corn tassel, 2012; Debassige, 2010; Freeman, 2015; Gonzales, 2012; Monture, 2014; Wilson, 2008). Le projet de la résistance autochtone n'est donc pas de mélanger les cultures autochtones aux autres mais au contraire de les décoloniser. Il vise également à la coexistence dans un rapport égalitaire de nation à nation, et non pas l'inclusion. Toutefois, bien que mus par ce souci de décolonisation et de reconstruction culturelle, les Autochtones ont

¹ Nous parlerons de ces liens un peu bas, dans le paragraphe sur la méthodologie.

² L'anthropologue mohawk originaire de Kahnawake, Audra Simpson de l'Université de Columbia, présente la résistance/résurgence comme les deux faces d'une même médaille, la résistance se posant à l'encontre de la société coloniale et la résurgence allant dans le sens des sociétés autochtones. (Séminaire « Récits autochtones de la résistance », juillet 2015, Université d'été du Cérium de l'Université de Montréal. <http://cerium.umontreal.ca/etudes/ecoles-dete-2015/recits-autochtones-de-la-resistance/> organisé par Sarah Henzi et Isabelle St-Amand).

également un besoin vital de reconnaissance et de visibilité. Ainsi, tout en reprenant le contrôle des représentations de leurs cultures, ils travaillent parallèlement à donner leur empreinte au monde global et à faire reconnaître la valeur de leurs cultures.

Nous comprenons ainsi que le mélange culturel va à l'encontre du projet de décolonisation et de reconstruction culturelles. Bien qu'il soit inévitable que des mélanges se produisent sur le terrain, ceux-ci demeurent un épiphénomène de surface lié à la rencontre. Nous avons donc renoncé à notre première hypothèse qui nous est apparue comme étant fausse.

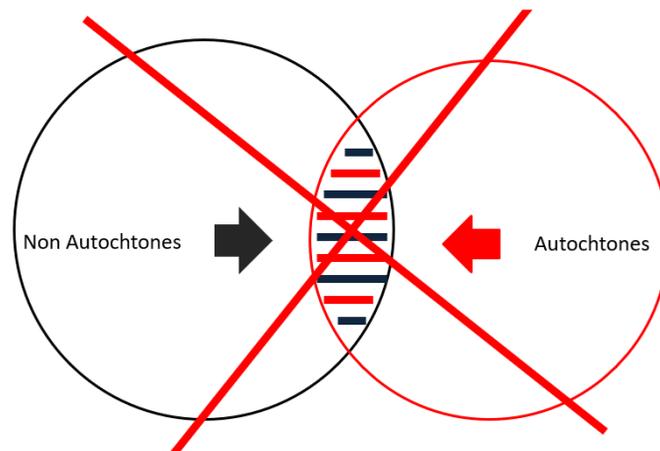


Figure 4. Première hypothèse fautive : il ne s'agit pas de mélanger

Quelque chose de plus important commençait à émerger du terrain. En nous tournant du côté de William Commanda, puisque le nom du chef revenait régulièrement sur le terrain, nous avons pu réaliser que ces réseaux cérémoniels étaient principalement son héritage. Le fait qu'il fut une haute figure de la résistance autochtone nous autorise à associer ces réseaux à la résurgence autochtone ; ils en sont une expression originale bien que non reconnue comme telle.

À partir de là, comme nous l'avons exposé dans le chapitre précédent, nous avons cherché à comprendre la vision de Commanda, comme si nous regardions par-dessus son épaule pour en voir le dessein. En effet, homme de peu de mots, Commanda ne s'est pas éternisé à intellectualiser sa démarche.

Le chef était animé d'une intention de paix et de réconciliation portée par la *Prophétie des Sept Feux* qui exige un retour aux savoirs autochtones *pour tous*. Selon la prophétie, la perte de ces savoirs mettrait l'humanité en péril, ce dont nous ne doutons pas. Nous avons interprété cette intention comme étant celle d'éduquer les non Autochtones et de les ramener à un paradigme

autochtone, ceci dans le but de faire revenir la paix et « la bonne vie » en Amérique du Nord et dans le monde global.

Notre nouvelle hypothèse se construit donc à partir de cette intention de Commanda de partager et de diffuser la sagesse et les valeurs autochtones, non pas pour que celles-ci soient absorbées par la société euro-américaine, mais pour les remettre au centre, sur le territoire américain autochtone et ensuite assurer leur existence dans le monde global. Nous présentons donc le phénomène observé comme une stratégie autochtone d'inclusion des non Autochtones à l'intérieur d'un paradigme autochtone. Notre interprétation de la stratégie de Commanda et le bienfondé de cette problématique ont été validés par Romola Thumbadoo. Nous avons également soumis cette hypothèse à l'un des participants autochtones à notre enquête de terrain (Christopher) qui nous a répondu que « cela faisait du sens ».

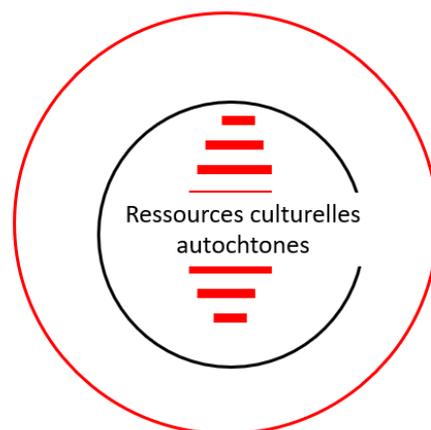


Figure 5. Nouvelle hypothèse : replacer le paradigme autochtone au centre

Les Autochtones se décrivent eux-mêmes comme ayant un « mode d'être »³ différent, entérinant par là-même l'échec des politiques assimilationnistes qui voulaient les rendre identiques à nous. Nous respectons ainsi la façon dont les Autochtones se perçoivent et reconnaissons l'importance des enjeux politiques autour d'une telle affirmation. André Dudemaine⁴ parle d'une « partie d'échec avec la mort ». La gravité des actes portés à l'encontre des cultures autochtones nous

³ *Way of being*, est un terme largement mis en avant par les Autochtones eux-mêmes, qui désigne une façon d'être qui leur est spécifique.

⁴ Lors du colloque *L'appropriation culturelle et les peuples autochtones* organisé par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones, 4-5 avril 2018, UQAM. André Dudemaine est membre de la nation innue, fondateur et directeur de *Terres en vues* <http://www.nativelynx.qc.ca/> et directeur artistique du festival *Présence autochtone* <http://www.presenceautochtone.ca/>.

amène à reconnaître et supporter la démarche de reconstruction identitaire des peuples autochtones et à respecter leur désir d'autoreprésentation associé à cette démarche. Comme le dit Jean-Olivier Roy (2012, p. 373).

« des auteurs comme Michel Seymour⁵ et Charles Taylor⁶ reconnaissent que cette autoreprésentation est parfaitement légitime. En effet, l'assimilation ainsi que l'inclusion forcée, par le passé, des peuples autochtones par les non-autochtones rendent aujourd'hui quelque peu délicat le refus de la légitimité d'une quelconque autoreprésentation, même ethnique, de leurs nations »

Il est donc important de prendre en compte cet impératif de préservation, de restauration et d'autoreprésentation des cultures autochtones et du « mode d'être » dans notre analyse de la rencontre. Nous aurons également à l'esprit que la reconstruction culturelle et identitaire se produit à une époque autre que celle de la mise en place des politiques assimilationnistes. Des adaptations, des transformations et des deuils sont nécessaires pour pouvoir passer le cap de la modernité et continuer à faire exister les cultures autochtones dans le monde global.

Nous verrons dans notre cadre théorique que l'ensemble des stratégies décolonisatrices menées par les Autochtones constitue une praxis qui amène des transformations non seulement chez les Autochtones (Coulthard, 2014) mais également chez les non Autochtones. La praxis autochtone a ceci de particulier qu'elle nous force au moment de la rencontre à une réflexivité qui prend en compte le regard des Autochtones sur nous. Ce regard est confrontant et peut parfois nous faire sentir « stupide et blanc » (*silly and white*) (Davis-Maye, Yarber-Allen, & Bertrand Jones, 2017). Il peut aussi faire naître une « conscience critique » (Freire 2000; dans *ibid.*) qui amène des transformations de notre côté. La confrontation pousse finalement les non Autochtones à prendre en considération les cultures autochtones, à réfléchir aux questions territoriales, à faire face au génocide culturel et aux violences invisibilisées qui se manifestent à travers nos habitus coloniaux.

La confrontation force également à prendre conscience du cadre de référence culturel dans lequel se déroule la rencontre, qui est généralement celui de la société dominante. Elle nous force donc à réfléchir à comment décoloniser l'espace de cette rencontre. En transformant les habitus des uns et des autres, la praxis autochtone ouvre ainsi une page blanche de la relation

⁵ (Seymour, 1999, p. 150)

⁶ (Taylor, 2002)

qui doit se chercher un nouveau cadre non hégémonique dans lequel elle pourrait s'accomplir. Le fait de créer par la confrontation systématique une nouvelle dynamique relationnelle transformatrice est selon nous un des aspects les plus remarquables de la résistance autochtone.

En ouvrant le *Cercle de toutes les Nations* aux non Autochtones, William Commanda a lui-même allumé le feu d'une nouvelle dynamique relationnelle, à savoir celle d'une inclusion des non Autochtones à l'intérieur d'un paradigme autochtone. Il pose symboliquement et physiquement la rencontre dans un espace fondamentalement autochtone qui est le *Cercle* dont nous décrivons la dynamique dans le chapitre 8. Pour les participants non autochtones, les cérémonies sont l'occasion de rencontrer des Autochtones, d'entrer en amitié ou de se confronter dans un espace « ensauvagé » non hégémonique.

Cependant, la rencontre entre les mondes représente une zone de tous les dangers. Elle produit un espace liminal de déstructurations et restructurations dans lequel la « médecine » autochtone doit faire face à diverses menaces. Les cérémonies et les savoirs risquent de se mélanger, d'être commercialisés et de perdre leur sens et leur forme, ce qui irait à l'encontre du mouvement de revitalisation qui est orienté vers la reconstruction et la décolonisation.

Notre recherche étudie précisément la question de savoir comment ces ressources autochtones peuvent traverser l'espace de la rencontre et réussir à transformer les non Autochtones et à les inclure dans un paradigme autochtone. Cette question prend place à l'intérieur d'une question plus générale : « Quelles sont les dynamiques à l'œuvre dans la rencontre entre Autochtones et non Autochtones dans les réseaux des cérémonies de guérison héritées de William Commanda ? »

Nous analyserons ces dynamiques en nous penchant plus spécifiquement sur ce qui nous a le plus marquée lors de notre enquête ethnographique à savoir l'appropriation culturelle, le malaise identitaire et la tension entre la tradition et la modernité.

2.3 – LA POSTURE DE L’ANTHROPOLOGUE

2.3.1 – Pour une anthropologie de la résistance

Dans les années 1960-1970 prévalait en anthropologie une approche culturaliste et apolitique dont Clifford Geertz était le chef de file. Cette même époque ouvrait sur l’ère postcoloniale et a vu émerger des auteurs majeurs comme Asad (1973) ou Said (1978) qui ont réfléchi sur le colonialisme. De là est née une nouvelle mouvance très politisée qui s’est attachée à documenter les souffrances produites par le système néolibéral. Ortner (2016) désigne cette tendance sous le terme de « *dark anthropology* » et Robbins sous le terme d’« *anthropology of suffering* » (2013). Ce courant « sombre » ou « souffrant » devient prédominant dans les années 1980 où de plus en plus de recherches portent sur des sujets difficiles en lien avec le néolibéralisme et le colonialisme et auront un impact majeur sur la réflexion anthropologique dans son ensemble.

La « *dark anthropology* » se développe en même temps que le rêve américain prend fin et qu’apparaît au grand jour la sombre réalité du système néolibéral. L’emphase est mise sur les dimensions brutales et pénibles de l’expérience humaine et les conditions structurelles et historiques qui les ont produites. Foucault fut un des auteurs majeurs de cette période. Il s’est attaché à faire les liens entre culture et pouvoir, et à décrire les mécanismes de coercition qui s’immiscent dans les moindres aspects de la vie. Selon Ortner, de Marx à Foucault, le monde est représenté en termes de pouvoir, d’exploitation et d’inégalités dont les effets affectent les personnes non seulement sur le plan économique, mais dans la structure de leurs sentiments (*structure of feeling*) (Williams, 1977). Ortner cite ici l’énorme travail de Bourdieu et al. publié sous le titre *La misère du monde* (Bourdieu & al., 1993) qui montre comment le destin des pauvres gens est pris dans une structure sur laquelle ils n’ont aucun contrôle.

En réaction à ce courant sombre de l’anthropologie s’est brusquement développée une « anthropologie du bien » fondée sur des valeurs comme la moralité, l’imagination, l’empathie, le soin, la bonne vie, etc. Ce courant réactif cherche à mettre en évidence des solutions pour retrouver l’espoir de pouvoir créer un monde meilleur à partir de celui-ci. Des travaux décrivent des modèles culturels de changement et montrent des gens capables d’envisager le bien comme une réelle possibilité (Robbins, 2013, p.458).

Plutôt qu'une « anthropologie du bien », Ortner préfère se tourner vers une « anthropologie de la résistance » pour contrecarrer le désespoir attaché au courant sombre. L'« anthropologie de la résistance » conjugue à la fois la critique de l'ordre établi de la « *dark anthropology* » et la quête de nouveaux modèles de vie possibles de « l'anthropologie du bien ». Notre thèse se situe dans ce courant de « l'anthropologie de la résistance ». En effet, nous y décrivons le côté sombre attaché au génocide culturel et le côté lumineux contenu dans l'espoir porté par la résurgence autochtone qui propose un modèle de résistance à l'hégémonie et une alternative au monde d'aujourd'hui.

2.3.2 – Une approche expérientielle

Bien qu'encore aujourd'hui controversée, l'anthropologie expérientielle a fait sa place dans le monde académique. Depuis les années 1970, de nombreux anthropologues ont relaté des expériences irrationnelles ou surnaturelles (Favret-Saada, 1977; Goulet, 1998; Harner, 1982; D. Meintel, 2011; Stoller, 2004; Tedlock, 2011) qui ont remis en question « l'impératif de distanciation » dans le processus de connaissance et de production des savoirs. La relation au terrain fondée sur l'intersubjectivité représente « une voie légitime vers la connaissance » puisqu'elle permet à l'anthropologue d'accéder – du moins en partie – au vécu des autres. Ce travail de terrain basé sur l'intersubjectivité « constitue le processus même de construction du savoir ethnographique » (Deirdre Meintel, 2016a).

L'anthropologie expérientielle se situe elle-même dans le courant de la pensée phénoménologique et se fonde sur la prémisse que la perception du chercheur est déterminée par sa subjectivité et que ses connaissances découlent de son positionnement par rapport à son objet de recherche (Merleau-Ponty, 1976). Jackson (1989) va même plus loin en faisant état d'un « empiricisme radical » qui considère que le chercheur joue un rôle dans la réalité qu'il étudie. Cet « empiricisme radical » repose sur l'idée d'une « unité psychique de notre espèce soit la connectivité permettant d'établir des ponts avec des phénomènes qui semblent de prime abord étrangers à tout ce que nous connaissons » (Meintel, 2016a).

Les chercheurs se réclamant de l'anthropologie expérientielle reconnaissent et acceptent d'être « affectés » (Favret-Saada, 1990) ou « transformés » (Goulet & Miller, 2007) par leur objet

d'étude. Ils sont aussi ouverts à l'idée qu'ils peuvent profiter personnellement de certains savoirs que détiennent leurs informateurs (Ewing, 1994, p. 571).

Bien que notre question de recherche ne concerne pas directement les rituels, l'approche expérientielle s'est cependant révélée incontournable sur le terrain. En effet, bien que l'expérience de partage et de guérison vécue dans la hutte varie d'un individu à l'autre et d'une cérémonie à l'autre, il est crucial de vivre soi-même cette expérience pour avoir au moins une idée de comment les gens peuvent la vivre. De plus, il est très difficile, voire impossible d'occuper dans un tel rituel la position de simple observateur. En effet, une personne qui n'est pas pleinement « dedans » va « contrecarrer »⁷ l'énergie du *Cercle* et déranger le cours de la cérémonie. Dans son livre-testament compilant les exploits des hommes médecine tirés de récits historiques, Vine Deloria (2006) relate de telles situations où l'officiant met fin à la cérémonie après avoir perçu la présence d'une personne extérieure non impliquée (un Blanc venu observer). Ainsi nous nous situons dans la lignée de Wiccan (1991) qui prône une approche holistique « *experience-near* » ou de (Fabian, 2001) pour lequel « il convient de revaloriser l'extase, dans le sens d'un lâcher-prise essentiel à la production du savoir ethnographique où le chercheur met de côté ses mécanismes de contrôle, son programme et ses objectifs » (Meintel, 2016a).

Par ailleurs, notre expérience sur le terrain s'est enrichie de nos apprentissages auprès de l'enseignante et artiste Ojibway Dolorès Contré Migwans⁸, qui a développé une approche pédagogique fondée sur la dynamique du *Cercle* et du *Bâton de parole* (Contré Migwans, 2013). Cette initiation au *Cercle* nous fut d'une grande utilité pour mieux saisir la dynamique de guérison de la cérémonie de la loge de sudation et des cercles de guérison.

L'importance accordée aux émotions dans l'approche de Dolorès Contré Migwans est venue nous conforter dans notre idée de tenir compte de nos propres émotions dans notre réflexion. Durant ses cours, la consigne était donnée aux étudiants de faire des liens entre leurs émotions et expériences personnelles et le contenu du cours lors de partages dans le *Cercle*. Les étudiants ont ainsi eu l'occasion de comprendre de façon expérientielle comment les émotions peuvent

⁷ Terme entendu sur le terrain.

⁸ Dans le cadre de son cours « Spiritualité amérindienne » REL2270, Faculté des sciences des religions, Université de Montréal suivi lors de la session d'été 2016.

enrichir et approfondir le processus intellectuel. Cette approche m'a notamment obligée à faire le lien entre mon vécu et ma recherche. Par exemple, mes émotions face à la situation coloniale faisaient écho à ma propre histoire puisque je suis née en Tunisie, d'une famille de colons depuis cinq générations du côté de ma mère. La rupture du lien transgénérationnel avec les pensionnats m'a ramenée au fait que mon grand-père russe, qui avait fui la révolution, n'a rien voulu transmettre de sa culture à ses enfants. Les questions territoriales m'ont ramenée à mon propre déracinement. Tous ces échos personnels ont donné un sens à mon travail, tout en me permettant de mieux comprendre la souffrance des peuples autochtones à partir de mon propre vécu. Une telle approche m'a permis de développer une sensibilité à la souffrance des Autochtones et de lui faire une place dans cette recherche. Bien que celle-ci ne soit pas spécifiquement axée sur les émotions, elles m'ont guidée dans ma réflexion.

Durant les cérémonies de guérison, la reconnaissance et l'expression de nos émotions jouent un rôle fondamental. D'en avoir fait l'expérience a renforcé mon choix de prendre au sérieux mes propres émotions dans la recherche. Par exemple, c'est grâce à cette attention à mes émotions que j'ai été amenée à reconnaître mon malaise et à lui donner la place qu'il méritait. Il a ainsi pu me servir d'aiguillon et occasionner des questionnements importants. Ma démarche va dans le sens de Deloria qui défend les modes de connaissance autochtones qui associent les émotions aux événements physiques dont nous faisons l'expérience (Deloria, 2012 [1979], p. 259). Ainsi le mode connaissance émotionnel fait partie intégrante du processus général de connaissance autochtone.

Georges Sioui considère que « depuis cinq siècles, Amérindiens et Blancs n'ont que très sporadiquement et superficiellement traité de leurs émotions. Les intérêts de la société, conçus par les gouvernements dominants, ne leur ont jamais permis de le faire » (Sioui, 1999, p. 10). Il recommande « de laisser libre cours aux émotions étouffées jusqu'à présent et qui paralysent les gens de toutes les cultures face à l'expression de leurs sentiments [...] qui les figent dans la culpabilité et la haine et les empêchent d'accepter leur responsabilité » (*ibid.*, p. 12).

Notre expérience de terrain nous a également amenée à réfléchir sur certains concepts anishinabeg. Par exemple « *ginawaydaganuc* »⁹ met l'emphase sur les relations (Thumbadoo,

⁹ *Relatedness*, le fait que nous soyons tous interconnectés.

2018). Sur le terrain, si l'on ne porte pas attention à ses relations, les portes restent fermées, mais en même temps on ne peut pas forcer les choses et la relation doit rester sincère. « Entrer en relation » devient ainsi un moteur qui peut apporter bien des surprises. Notamment veiller à la réciprocité m'a amenée à proposer à Michel, un officiant du *Clan de l'Ours*, un emplacement sur le terrain de notre chalet pour y monter une loge de sudation et y effectuer des cérémonies. Au cours de ce processus, qui fut long, j'ai expérimenté une approche « *spirit centered* » (Debassige, 2010) dans le sens où il a fallu prendre en compte divers paramètres spirituels. En effet, s'engager dans ce genre d'activités nécessite une certaine prudence. Des forces sont manipulées pendant les rituels, et si ceux-ci ne sont pas menés selon les règles, ces forces peuvent devenir incontrôlables et créer des dommages.

Également, toutes les personnes que j'ai interviewées et tous les rituels auxquels j'ai assisté me sont venus à travers mes relations de terrain. Je raconterai ici une petite anecdote qui illustre jusqu'où la magie des relations peut nous mener. J'ai reçu en 2012 un tambour de la part de Robert. Avant de pouvoir faire une cérémonie pour l'« éveiller », il m'a fallu tout d'abord dormir avec et le porter comme un bébé avec moi partout où j'allais pendant un mois. À mon centre de yoga, tous les mercredis, il y a un repas communautaire auquel j'avais l'habitude d'assister. J'y ai emmené mon tambour. Ce soir-là, trois Indiens – un Mohawk et ses deux cousins mi'kmaq – sont apparus comme par enchantement au repas alors que je n'avais jusque-là jamais rencontré d'Autochtones au centre de yoga. Ils ont vu mon tambour, et nous avons sympathisé. Ils m'ont appris qu'il y avait un repas communautaire tous les mercredis au Centre d'amitié autochtone sur le boulevard St-Laurent et m'ont conseillé d'y aller. C'est ainsi que j'ai commencé à fréquenter cet endroit où j'ai revu mes nouveaux amis. Une nouvelle porte s'était ouverte. J'y ai rencontré des personnes qui faisaient des patrouilles de rue auprès d'itinérants autochtones et je me portée volontaire.

Mon intention au départ était d'assister au plus grand nombre possible de cérémonies et d'ateliers. Cependant, avec l'expérience, j'ai réalisé qu'une telle démarche était incompatible avec une approche expérientielle. En effet, certaines cérémonies peuvent être très éprouvantes et exigent un temps d'intégration. Une pause est souvent nécessaire entre chaque cérémonie. Par ailleurs, j'ai développé en cours de recherche une sensibilité autour de la question de l'appropriation culturelle qui est devenue quasiment gênante. Avant cela, participer à certaines

activités néochamaniques aurait pu m’amuser. Mais la prise de conscience d’habitus coloniaux dans les processus d’appropriation a fait que ma participation à ces activités m’est devenue insupportable. De plus, certaines pratiques en lien avec le monde des esprits peuvent être dirigées par des personnes peu équilibrées, peu formées ou qui mélangent les traditions au petit bonheur. De telles pratiques peuvent être dangereuses, surtout quand elles sont associées à des prises de psychotropes. Par exemple, suite à un voyage chamanique dirigé par des personnes qui ne m’inspiraient pas confiance, j’ai fait une série de cauchemars. J’ai donc cessé de fréquenter ce groupe et je suis devenue plus prudente. Petit à petit, j’ai appris à faire le tri.

2.3.3 – La question de l’éthique

Au Canada, les réflexions et protocoles éthiques sont incontournables lors de la mise en place de la recherche, et cela particulièrement lorsque l’on travaille avec les Premières Nations. Étudier un courant controversé de la spiritualité autochtone et observer des Autochtones sur le terrain – même si ces Autochtones ne représentent qu’une minorité des personnes rencontrées – est loin d’être un acte anodin au Canada.

Si les Autochtones sont poussés à l’invisibilité, nous ne sommes pas invisibles à leurs yeux. Bien au contraire, ils surveillent de près l’intérêt que les non Autochtones ont pour leurs cultures et posent leurs exigences tant au niveau des recherches que l’on peut vouloir mener sur eux qu’au niveau de l’appropriation culturelle, qu’elle soit matérielle ou immatérielle. L’anthropologue se doit donc de composer avec ce regard rencontré également sur le terrain puisqu’il arrive parfois que des Autochtones viennent observer – voire surveiller – les cérémonies.

Jusqu’aux années 1980, les représentations concernant les Autochtones étaient produites uniquement par des chercheurs non autochtones (Wilson 2008). À partir de cette date les Autochtones ont décidé d’avoir le contrôle sur ces représentations. Ils ont commencé par faire savoir qu’ils ne se reconnaissaient pas dans celles produites par les chercheurs occidentaux et que leur acharnement à les observer et les analyser était vécu par eux comme une nuisance.

Les Autochtones ont désormais à cœur de rester en contrôle des représentations produites par les chercheurs non-autochtones. Ils ont élaboré des protocoles de recherche fondés sur la

recherche collaborative auxquels les chercheurs non Autochtones doivent se soumettre lorsqu'ils effectuent une recherche dans une communauté. Ils définissent l'orientation des recherches en fonction des préoccupations locales et peuvent exiger l'inclusion de la perspective et de chercheurs autochtones. Les chercheurs doivent également avoir l'aval du conseil de bande pour effectuer la recherche et faire valider par lui les résultats avant de les publier et la situation devient de plus en plus contraignante pour les chercheurs non autochtones.

Le protocole de recherche émis par l'APNQL (2014) ne s'applique qu'aux recherches effectuées dans les communautés. La présente recherche n'est donc pas concernée puisque le terrain est situé en dehors de cette zone, sans compter qu'il ne compte pas seulement des Autochtones, mais une diversité de populations. La recherche collaborative ne peut donc s'appliquer puisqu'il n'y a aucune organisation autochtone interlocutrice, que les individus sont éparpillés et que la recherche ne suscite pas grand intérêt sur le terrain.

En théorie, je reste donc libre de mes choix idéologiques, méthodologiques et épistémologiques et de publier les résultats sans les soumettre à une tierce partie autochtone. Cela ne facilite pas pour autant ma posture. En effet, me retrouver à devoir représenter un courant controversé de la spiritualité autochtone sachant que les Autochtones n'apprécient pas d'être représentés par d'autres groupes qu'eux-mêmes génère un grand inconfort. Toutefois, rappelons que cette recherche ne tend pas à produire une représentation des Autochtones, mais une représentation de la rencontre. Elle est produite par mon expérience de terrain, ma sensibilité, mes intuitions, mes réflexions et ma posture. C'est donc en adoptant une posture phénoménologique qui se fonde sur la subjectivité de l'anthropologue que cette représentation de la rencontre est produite. Elle est la représentation de mon point de vue et n'engage que moi-même. Comme le décrit Laurent Jérôme :

« La réflexivité, entendue comme « un travail de l'expérience sur elle-même » (Céfaï 2003 : 524) se pose au cœur de l'expérience ethnographique. C'est par elle que l'anthropologue parvient à identifier la lentille à travers laquelle il élabore le film de ses analyses et de ses conclusions. Comme le rappelle Kirsten Hastrup (1995), l'œuvre ethnographique doit se donner comme tâche de représenter et de recréer, dans l'écriture, cette zone de contact qui lie (et parfois divise) observateur et observé. Cette zone de contact implique une présence interactive des sujets, répondant à la rencontre et l'improvisant. Car, l'anthropologue, en tant que personne, intervient nécessairement sur la réalité dans laquelle il est participant actif. » (Jérôme, 2008b, p. 181)

La recherche intègre autant que possible le point de vue d'auteurs autochtones dont l'appartenance ethnique sera mentionnée en bas de note. Nous nous inscrivons ainsi dans une mouvance qui reconnaît et commente de plus en plus les auteurs autochtones (Bataille, 2001; Desbiens & Rivard, 2013; Paquet, 2016; Ralston Saul, 2014; Jean-Olivier Roy, 2015). Également de plus en plus de chercheurs intègrent une perspective autochtone dans leurs travaux, comme c'est le cas par exemple des trois anthropologues de l'Université McGill ayant obtenu un doctorat en 2016 (Dolan, 2016; Donaldson, 2016; Gadoua, 2016) ou encore en 2017 de notre collègue de l'Université de Montréal, Carole Delamour (2017). Ces chercheuses intègrent également une approche collaborative qui est de plus en plus appliquée dans les études autochtones aujourd'hui.

2.4 – MÉTHODOLOGIE

2.4.1 – Faire un « pèriterrain » pour contextualiser le terrain

Les premières cérémonies auxquelles j'ai participé en 2011 et 2012 m'ont laissée perplexe. Je n'avais alors aucune expertise en études autochtones et qui plus est, je n'avais jusque-là jamais eu l'occasion de rencontrer d'Autochtones, comme beaucoup de personnes au Québec. La perception que j'avais d'eux n'avait donc pas dépassé le stade imaginaire.

Les premières questions qui me sont venues à l'esprit peuvent paraître naïves : d'où viennent-ils ? Sont-ils de vrais Indiens ? Leurs rituels sont-ils de vrais rituels ? J'avais déjà au fond de moi un petit malaise, la peur de prendre de « faux Indiens » pour de « vrais Indiens », ceci sous peine de me couvrir de ridicule à la fois face au monde académique et face au monde autochtone. Ces questions « naïves » m'ont finalement amenée à me poser la question fondamentale de savoir qui est habilité à dire qui est qui.

Afin de calmer mes doutes et de pouvoir situer mon terrain, j'ai décidé d'aller à la rencontre de l'autochtonie hors réserve. J'ai participé en tant que bénévole à des patrouilles de rues auprès d'Autochtones itinérants pour le compte d'un organisme communautaire en 2013 et 2014. J'ai fait plusieurs visites et assisté à des cérémonies au Centre d'amitié autochtone¹⁰ sur le boulevard

¹⁰ <http://nfcem.org/fran/accueil/>

St-Laurent à Montréal où je continue d'aller à l'occasion. J'ai assisté à des *pow wows* dans les communautés ainsi qu'à divers événements culturels et conférences avec des Autochtones à Montréal. J'ai aussi participé en 2012 à l'organisation d'un colloque « Semaine des médias autochtones » à l'Université de Montréal où furent invités des Autochtones travaillant dans les médias autochtones au Québec. Enfin je suis allée visiter les communautés de Kitigan Zibi, Odanak et Kahnawake. J'ai également eu de nombreuses conversations avec des collègues travaillant dans les communautés.

J'ai aussi eu l'occasion d'entendre des personnalités éminentes de l'intelligentsia autochtone en participant au séminaire *Récits autochtones de la résistance*¹¹ à l'Université de Montréal. Taiaiake Alfred¹², James Sinclair¹³, Audra Simpson¹⁴, Warren Cariou¹⁵, Ellen Gabriel¹⁶ ainsi que les activistes québécoises Natasha Kanapé Fontaine, Widia Larivière, Mélanie Lumsden, et Mélissa Mollen-Dupuis¹⁷ comptaient parmi les intervenants. J'avoue avoir été impressionnée par ces personnalités charismatiques et ce séminaire marque un tournant dans mon parcours puisque c'est à partir de cette rencontre que j'ai réalisé l'importance de reconnaître les intellectuels et activistes autochtones et d'écouter ce qu'ils ont à nous dire.

Cette rencontre m'a fait réaliser que toutes mes connaissances sur la question autochtone provenaient jusque-là de chercheurs non autochtones. Après ce séminaire, j'ai décidé d'aller directement à la source. Pendant plusieurs mois, j'ai abandonné les lectures du monde académique occidental pour me plonger dans celles du monde académique (et aussi non académique) autochtone. Les préoccupations de ces chercheurs ne sont pas les nôtres, leur principal souci étant la reconstruction culturelle par la récupération des savoirs. Ils ont également à cœur de réfléchir sur leur identité et de s'auto-représenter pour contrer les représentations produites par les Occidentaux dans lesquelles ils ne se reconnaissent pas.

¹¹ « Récits autochtones de la résistance » juillet 2015 dans le cadre de l'Université d'été du Cérium de l'université de Montréal. <http://cerium.umontreal.ca/etudes/ecoles-dete-2015/recits-autochtones-de-la-resistance/> organisé par Sarah Henzi et Isabelle St-Amand

¹² Mohawk de la Kahnawake. Professeur à l'Université de Victoria (CB).

¹³ Anishinabe de St Peter/Little Peguis. Professeur à l'Université du Manitoba.

¹⁴ Mohawk de Kahnawake. Professeur d'anthropologie à L'Université de Columbia (NY)

¹⁵ Métis de la Saskatchewan. Artiste et professeur à l'Université du Manitoba.

¹⁶ Activiste et artiste mohawk de Kanesatake. Porte-parole officiel lors de la crise d'Oka

¹⁷ Activistes à la tête du mouvement *Idle no more* au Québec en 2012.

Je désigne l'ensemble de cette démarche exploratoire sous le terme de « périterrain ». Au cours de celui-ci, j'ai pu observer que des personnes croisées sur le terrain (autochtones et non autochtones) fréquentaient aussi certains espaces emblématiques de la résurgence autochtone comme le Centre d'amitié autochtone ou les pow wows. J'ai également noté que plusieurs participants autochtones et un participant non autochtone étaient ou avaient été impliqués comme leaders spirituels auprès de prisonniers autochtones¹⁸. Ainsi, cette exploration du monde autochtone m'a permis de faire des liens entre mon terrain et les mouvements de guérison autochtones. Je considère comme faisant également partie du « périterrain » mes rencontres et communications avec Romola Thumbadoo.

2.4.2 – Circonscrire la recherche

La recherche s'intéressant à l'espace de rencontre et au passage d'un monde à l'autre, la méthodologie devait donc s'appliquer à mettre cet espace en évidence. Cependant le terrain se présente à première vue comme un enchevêtrement de réseaux épars et informels. J'ai commencé par appliquer une méthodologie inspirée de Monsutti qui consiste à suivre les personnes :

« je me suis laissé guider par les relations développées au fil du temps afin de dégager les stratégies d'un nombre initialement faible d'interlocuteurs. J'ai reconstitué progressivement leurs réseaux pour obtenir une image vivante et précise des liens qui unissent les groupes de solidarité dispersés dont les limites ne sont pas posées a priori. La construction du savoir est passée par une implication personnelle et la nécessaire distanciation intellectuelle n'a pas évacué toute proximité affective. » (Monsutti, 2005, p. 39)

Monsutti oppose cette approche par les réseaux à l'approche culturaliste qui raisonne en termes d'aires culturelles, concept qui n'est selon lui plus adapté au contexte de la globalisation. Toutefois, en appliquant la logique de Monsutti, le risque était de me perdre dans les méandres des spiritualités alternatives, ce qui m'aurait éloignée de mon point de départ que sont les cérémonies de guérison autochtones. Il a donc fallu circonscrire le terrain et organiser les déplacements selon certaines priorités et certains critères.

¹⁸ Les Aînés autochtones se sont battus pour introduire les cérémonies autochtones dans l'enceinte des prisons nord-américaines où les Autochtones sont sur-représentés. Ce mouvement de guérison autochtone auprès des prisonniers a largement contribué au développement d'une spiritualité panindienne (voir chapitre 5).

La première étape a été d'établir un lien concret entre les cérémonies observées (et les personnes qui y assistent) et l'origine autochtone de ces cérémonies, soit William Commanda et le *Cercle de toutes les Nations*. J'ai ainsi exclu de la recherche les personnes (et les cérémonies) qui ne sont pas liées au premier ou au second degré à William Commanda et à son *Cercle*. J'entends par premier degré les personnes qui ont assisté plusieurs années consécutives aux rassemblements de Commanda et reçu directement ses enseignements. Le second degré concerne les personnes qui participent à des cérémonies ou suivent des ateliers avec des personnes du premier degré (ayant connu Commanda). Il faut préciser qu'il existe de nombreuses interactions entre toutes ces personnes des premiers et seconds degrés¹⁹. Également le terrain doit être replacé dans un ensemble plus vaste de réseaux de cérémonies de guérison autochtones qui quadrillent l'Amérique du nord au sud, et ont même des ramifications à travers le monde entier.

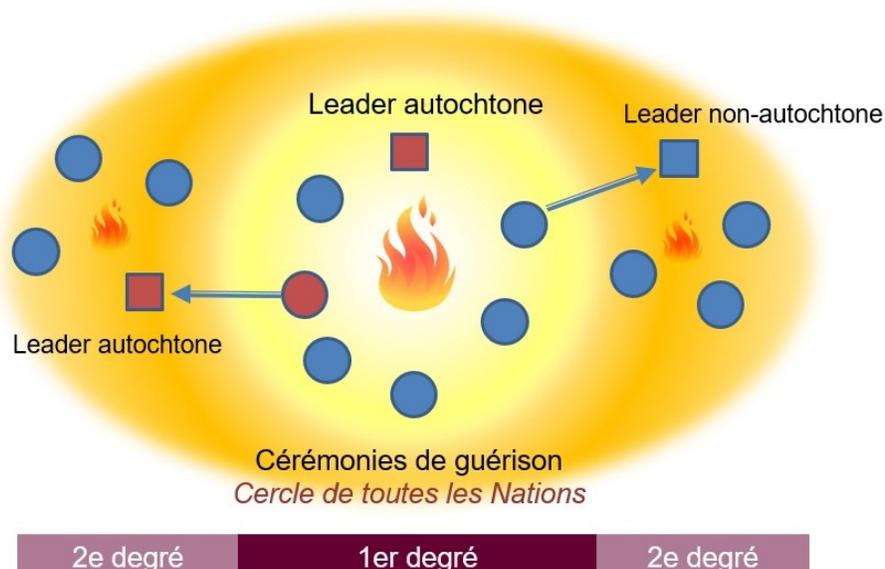


Figure 6. Méthodologie par degrés

En raisonnant par degrés, nous avons ainsi dissocié dans l'enquête deux sortes d'activités : 1) les cérémonies situées dans le premier degré que nous qualifions de cérémonies autochtones du fait de leur lien direct avec Commanda et de certains critères qui seront analysés dans le dernier

¹⁹ Voir cartographie du terrain en annexe IV.

chapitre ; 2) les activités néochamaniques situées dans le second degré, lesquelles ne sont pas autochtones si nous nous basons sur les mêmes critères que précédemment.

Ainsi le second degré nous fait sortir du monde autochtone alors que le premier degré ne concerne que les cérémonies autochtones. Toutefois, la plupart des personnes rencontrées fréquentent généralement les deux degrés. La recherche s'intéresse spécifiquement à la rencontre qui se produit dans le premier degré. L'intérêt du second degré est qu'il fait le passage entre le monde autochtone et la société québécoise. Il apporte ainsi un éclairage sur les processus de transformations et d'appropriations et présente un intérêt à titre comparatif.

Les activités liées aux spiritualités alternatives ont été circonscrites aux pratiques néochamaniques, principalement celles issues de la *Fondation for Shamanic Studies (FSS)*²⁰ ou celles inspirées de pratiques autochtones comme la fabrication de tambours ou les rassemblements de tambours. Le choix de nous arrêter aux pratiques néochamaniques vient du fait qu'il existe un lien (souvent ambigu) entre ces pratiques et les pratiques autochtones. Par exemple, Laurence, qui est formatrice en pratiques chamaniques, est une Canadienne française revendiquant une identité métisse qui a fréquenté le *Cercle de toutes les Nations* pendant de nombreuses années. Selon son expérience, les techniques chamaniques développées par Harner lui ont permis de mieux comprendre les pratiques et concepts autochtones comme les quatre directions, l'art de la vision ou la communication avec les esprits. Son témoignage nous a incitée à suivre plusieurs de ses ateliers afin de pouvoir vivre cette expérience de l'intérieur.

Enfin, il existe aussi sur le terrain d'autres influences autochtones que celle de Commanda. Par exemple Patrick, en plus d'avoir participé aux *Cercles de toutes les Nations* pendant plusieurs années, a également été initié par un ami métis aux cérémonies de la *Native American Church* qui « travaille » avec le Peyotl et auxquelles nous avons participé à plusieurs reprises. Nous citerons donc à l'occasion d'autres influences autochtones qui peuvent parfois venir de plus loin, comme les cérémonies avec l'ayahuasca auxquelles nous avons également participé. Précisons enfin que tout du long de l'enquête de terrain, nous n'avons été que simple participante et jamais l'idée ne nous a traversée de vouloir être officiante.

²⁰ Fondée par l'anthropologue Michael Harner en 1979. <https://www.shamanism.org/> (consulté le 16 mai 2018)

2.4.3 – Observations et entrevues

Comme le précise Meintel, la démarche expérientielle se combine « à des techniques d'enquête conventionnelles (recueil de généalogies, entrevues semi-structurées, etc.) » (Meintel 2016). Nous avons donc complété notre expérience de terrain par des données recueillies de manière plus classique. Nous avons utilisé un premier corpus de données recueillies dans le cadre des enquêtes effectuées pour le GRDU en 2011 et 2012 : six entrevues, six observations de rituels, des observations d'activités non rituelles et des conversations informelles. Également des données recueillies pour notre mémoire de maîtrise²¹ ont été utilisées. Les contacts ont été entretenus depuis 2012 et des amitiés se sont développées au fil des années, ce qui nous a permis de continuer à élargir notre réseau et à participer à des cérémonies. Des notes prises entre 2012 et 2016 ont été utilisées pour la présente recherche ainsi que les comptes rendus pour le GRDU.

L'enquête doctorale à proprement parler s'est déroulée à partir de l'hiver 2016 jusqu'à l'été 2017. Nous avons observé neuf « agrégats » du premier degré autour de quatre officiants autochtones, deux officiants canadiens français revendiquant une identité métisse, deux officiants québécois et un officiant français, soit cinq femmes et quatre hommes. Quinze entrevues semi-dirigées d'une heure trente à trois heures ont été effectuées avec des officiants et non officiants, autochtones (3), franco-canadiens (6) (revendiquant ou non une identité métisse) et immigrants ou issus de l'immigration (6), hommes et femmes âgés de 35 à 75 ans. Seulement deux officiants sur les quatre officiants autochtones ont accepté de répondre à une entrevue.

Les entrevues ont été enregistrées puis retranscrites. L'enregistrement a été détruit après la retranscription. Les entrevues ont été réalisées dans des espaces privés, à notre domicile, dans des cafés ou dans les bureaux du Centre d'études ethniques des universités montréalaises (CEETUM). Nous avons cessé les enregistrements à la fin de l'été 2016, cette méthodologie « classique » étant devenue pesante. Les personnes étaient méfiantes et peu intéressées par la recherche; ainsi, il fallait insister à plusieurs reprises et il y a eu beaucoup d'annulations de dernière minute alors que nous devions organiser nos déplacements à l'avance à l'extérieur de

²¹ Mon mémoire de maîtrise porte sur les parcours de guérison de pratiquant du yoga Sivananda. Les répondants ont été recrutés à l'ashram et au centre de yoga Sivananda de Montréal (Petropavlovsky, 2012).

Montréal. Plus nous nous rapprochions de l'autochtonie, et plus il était difficile d'avoir des entrevues.

Cette manière de recueillir les données n'a pas toujours été bien acceptée par certains répondants. Par exemple, l'enregistreuse a posé un problème pour trois personnes (deux Autochtones et un néo-Métis) qui considéraient l'entrevue comme des enseignements. Simon, un Canadien français revendiquant une identité métisse et apprenti d'un Aîné autochtone de l'Ouest canadien, n'a tout simplement pas accepté d'être enregistré. Alors que j'ai voulu l'interrompre pour lui poser une question, il m'a rétorqué : « je ne t'ai pas passé le bâton de parole ! ».

Christopher pour sa part ne s'attendait pas à ce qu'il y ait une enregistreuse et m'a demandé de l'éteindre. Il m'a expliqué que si j'enregistrais, le « travail » ne pourrait pas se faire. Il a fallu que je lui explique qu'un enregistrement permettait de restituer la parole sans la déformer et il a finalement consenti à que je l'enregistre, sans toutefois être vraiment convaincu. Il est entendu que dans les enseignements amérindiens, on ne retient que ce dont on a besoin. Enregistrer, prendre des notes, filmer, photographier, cela ne se fait pas.

« La méthode de transmettre un enseignement, c'est de donner juste assez pour que la personne reste sur sa faim. Qu'elle aille voir quelqu'un d'autre, on s'en fiche, mais qu'elle aille voir quelqu'un d'autre ou un autre aîné, ou qu'elle revienne te voir pour continuer son enseignement. Puis C., c'est ça qu'elle fait. C'est ça la vraie méthode des enseignements. Il faut que la personne reste sur sa faim. C'est pour ça que tantôt, je te disais, ça là, je ne suis pas à l'aise un avec ça [*l'enregistreuse*], parce que ça ne fait pas partie des enseignements que j'ai reçus. De parler dans une machine. Je râle. Tu écoutes, ce n'est pas pareil. Tu écoutes, tu retiens ce que tu as à retenir, et tu reviens ». (Christopher, 2016)

Un autre aîné amérindien n'a pas fait de commentaires quand j'ai sorti l'enregistreuse, mais celle-ci n'a pas fonctionné. Les piles étaient neuves. J'ai essayé sur le secteur, ça ne fonctionnait toujours pas. J'ai essayé avec mon téléphone mais quelqu'un m'a appelée au milieu de l'entrevue et j'ai perdu tout ce que j'avais enregistré. L'aîné m'a dit avec un sourire en coin que ce n'était pas la première fois que cela se produisait. Quand je suis rentrée chez moi, l'enregistreuse fonctionnait parfaitement. Finalement, une partie de l'entrevue a été sauvée par son amie qui en avait enregistré un bout avec son téléphone.

Trente entrevues étaient prévues au départ mais avec l'accord de ma directrice de recherche, il a été convenu que je pouvais m'arrêter là. Compte tenu des années passées sur le terrain et des relations que j'y avais développées, la quantité d'observations et de conversations informelles me donnaient suffisamment de matériaux pour passer à la rédaction. J'ai donc observé en tout une trentaine de cérémonies et d'ateliers, dans les Laurentides, en Outaouais, à Lanaudière, à Montréal, en Estrie et au Nouveau-Brunswick. Il s'agit de dix-huit huttes de sudation donc cinq avec du Peyotl, huit rassemblements dont quatre rassemblements de trois jours du *Clan de l'Ours*, cinq cercles de tambours, trois voyages chamaniques, une cérémonie d'ayahuasca, un atelier de fabrication de tambours et cinq ateliers de deux jours de la *FSS*. Les activités peuvent durer de trois heures à trois jours.

Les observations d'activités non rituelles portent sur ma participation à la préparation des cérémonies, les repas partagés, le covoiturage, le ménage, les visites amicales, les conversations informelles et amicales et quelques soirées. Je me sers également à l'occasion des notes personnelles antérieures à ma collecte de données portant sur les patrouilles de rues mentionnées un peu plus haut. Pour respecter la confidentialité de ces personnes, l'organisme n'est pas cité et les personnes ne sont pas identifiables. Également, afin de protéger les identités, je n'indique généralement pas la nation à laquelle appartiennent les répondants autochtones et j'attribue des pseudonymes à toutes les personnes, à moins qu'elles n'aient souhaité apparaître sous leur vrai nom.

Une emphase a été mise sur le *Clan de l'Ours* avec lequel j'ai développé des liens plus profonds. C'est le premier fils adopté par Robert, Michel, qui est venu sur notre terrain dans les Laurentides monter la loge avec Patrick, puisqu'ils se connaissaient. Cinq loges ont été organisées chez nous au cours l'été 2016 (trois dirigées par Michel et deux par Patrick) et deux autres dirigées par Michel au cours de l'été 2017. Cette phase du terrain fut la plus riche car j'ai pu observer toute la préparation qui précède la cérémonie : le choix de l'emplacement de la loge, la manière dont on la monte, les conflits éventuels, les rétroactions après la cérémonie, la gestion des risques, etc. Je dois préciser que mon implication dans les cérémonies n'est pas allée plus loin que la mise à disposition d'un emplacement.

Étant donné que j'identifie mon terrain comme étant l'héritage de William Commanda, j'ai invité Romola Thumbadoo, la personne qui a accompagné le chef les vingt dernières années de

sa vie, à assister à une loge dirigée par Michel en juin 2017 afin d'avoir la confirmation de ce que j'avais avancé. Romola a eu l'amabilité de venir d'Ottawa pour y assister et m'a confirmé qu'il s'agissait bien d'un « feu » allumé par Commanda. La recherche montre que des feux s'allument un peu partout au Québec et j'ai réalisé que je me retrouvais moi-même à aider à allumer un « feu ». Ceci vient conforter l'idée de Jackson d'un « empiricisme radical » présentée un peu plus haut : j'ai effectivement joué un rôle dans la réalité que j'étudie.

2.5 – INTÉRÊT ET LIMITE DE LA RECHERCHE

L'intérêt de cette recherche est de rendre compte d'un espace non documenté à ce jour de rencontre entre Autochtones et non Autochtones en dehors de la sphère institutionnelle. Elle apporte sa contribution à la connaissance de l'autochtonie urbaine et des laissés pour compte de la *Loi sur les Indiens*. Elle informe sur une expression méconnue de la revitalisation autochtone en dehors des communautés et documente le malaise identitaire des Canadiens français.

La recherche esquisse un modèle innovant de réflexion théorique orienté sur l'épistémologie et l'ontologie pour analyser et décoloniser la rencontre entre les mondes. Elle demeure exploratoire et a pour seule ambition de poser les jalons pour de futurs débats mais ne propose pas de théorie aboutie.

La recherche se limite à l'espace de rencontre en dehors des communautés et ne rend donc pas compte des cérémonies qui s'y déroulent à l'intérieur. Elle ne rend pas compte non plus (forcément) de tout ce qui ne peut être dit, puisqu'il y a toujours quelque chose qui doit rester secret dans les cérémonies comme nous le verrons dans le chapitre 8.

2.6 – CONCLUSION

Nous avons vu dans ce chapitre que la question de recherche porte sur la diffusion d'enseignements autochtones à l'extérieur des communautés, vers la société québécoise. À travers l'observation de cérémonies, principalement la loge de sudation, nous observons comment les cérémonies et les enseignements traversent l'espace liminal de la mixité pour se faire entendre et comprendre dans un nouveau contexte de modernité et de monde globalisé.

Nous nous sommes situées dans une « anthropologie de la résistance », tandis que notre approche est expérientielle. Nous avons formulé nos préoccupations éthiques et ainsi que l'impossibilité d'une recherche collaborative. Enfin nous avons présenté notre méthodologie pour circonscrire la recherche. Le chapitre suivant sera consacré au cadre théorique dans lequel a été pensée la thèse.

CHAPITRE 3 – CADRE THÉORIQUE : COMMENT ABORDER L'ESPACE DE LA RENCONTRE ?

3.1 - INTRODUCTION

Nous avons décrit dans le chapitre précédent notre problématique, notre posture et notre méthodologie. Nous avons aussi évoqué la praxis autochtone qui nous oblige à réviser le cadre dans lequel s'établit la relation et à décoloniser notre approche de la rencontre. Ce chapitre-ci élabore le cadre de réflexion théorique sur lequel reposera notre analyse de terrain. Nous commencerons par décrire comment les Autochtones forcent à la décolonisation de l'espace de la rencontre en posant le problème de l'hégémonie culturelle. Ils nous poussent ainsi à prendre pleinement conscience de ce champ hégémonique qui autrement continuerait à aller de soi. Ils nous incitent en même temps à vouloir sortir de ce champ et à inventer un nouvel espace relationnel qui respecte le « mode d'être » autochtone. Nous illustrerons leur démarche par quelques exemples d'actions menées pour gruger cette hégémonie. Ces exemples permettront notamment de saisir pleinement en quoi consiste le « mode d'être » spécifiquement autochtone. Reconnaître ce « mode d'être », nous a amenée à adopter une posture ontologique, c'est-à-dire une posture qui prend en compte la manière dont les gens se perçoivent eux-mêmes et qui reconnaît que les cultures fabriquent des mondes différents. Nous présenterons donc le courant ontologique puis l'approche cosmopolitique issue de ce courant. Celle-ci nous semble une avenue intéressante puisqu'elle permet de développer un espace relationnel commun tout en préservant les mondes singuliers et la relation au cosmos de chacun. Dans une troisième partie, nous aborderons les problèmes que soulève notre approche ontologique en regard de notre bagage constructiviste que nous souhaitons garder pour analyser les zones frontalières et les entre-deux que l'approche ontologique n'éclaire pas. Nous verrons que ces deux approches ne se contredisent pas, à condition d'être considérées à des niveaux d'analyse différents. Nous terminerons ce chapitre en proposant un modèle de réflexion que nous avons déduit de notre cadre théorique et qui permet de conceptualiser et d'analyser la rencontre entre les mondes.

3. 2 – DÉCOLONISER LA RENCONTRE

3.2.1 – Mener des « petites résistances »

Selon Bourdieu, la capacité de faire exister les catégories en les nommant représente un pouvoir quasi magique, celui d'imposer la vision légitime du monde social qui devient alors le sens commun. Bourdieu parle du monopole de la violence symbolique légitimé. Selon l'auteur, le symbolisme permet de « tenir pour existant tout ce qui peut être signifié », le champ politique étant le lieu par excellence de l'efficacité symbolique. Bourdieu voit les institutions comme des fictions sociales, un « corps mystique créé au prix d'un immense travail historique d'invention théorique et pratique » et il incite à une critique « de la raison politique inclinée aux abus de langage qui sont des abus de pouvoir. » (Bourdieu, 1982, 1984).

Ces réflexions de Bourdieu vont dans le sens de la théorie de l'hégémonie culturelle développée par Gramsci (1891-1937), philosophe et fondateur du parti communiste italien. Selon sa théorie, la domination opère d'abord et avant tout par l'hégémonie culturelle. À travers diverses institutions, la classe dominante fait adopter sa vision du monde par les dominés qui l'acceptent comme allant de soi et c'est ainsi qu'elle se maintient au pouvoir. Gramsci propose de mettre fin à la domination en s'attaquant à la superstructure culturelle et politique et non pas en révolutionnant les infrastructures économiques (Gramsci, 1971). Selon James Clifford, les années 1980 marquent le début d'une « ère gramscienne » de « guerres de position » (*war of position*) qui se traduit par une série de petites résistances et subversions. Il devient à cette époque évident qu'une opposition frontale à une hégémonie mouvante est vouée à l'échec. Ce qui ne peut être vaincu peut au moins être miné, transgressé et dénoncé (James Clifford, 2013, p. 5), et c'est bien là un des *modus operandi* de la résistance autochtone.

3.2.2 – Revendiquer l'altérité

À travers de multiples « guerres de position », les Autochtones nous font entendre qu'ils ne sont pas comme nous, qu'ils n'ont jamais voulu l'être et que nous devons tenir compte de cette différence dans notre relation avec eux. Ils affirment avoir un « mode d'être » (*way of being*) qui leur est spécifique, qui se doit d'être respecté et qui puisse s'actualiser dans la relation.

Comme le dit Robert Vachon¹, « la première règle du dialogue c'est de connaître l'autre tel qu'il se voit lui-même » (R. Vachon, 1984, p. 29). Nous verrons dans nos chapitres d'analyse que le fond du problème réside dans cette remarque de Vachon.

Ce souci de préservation des mondes et des « modes d'être » autochtones est une réaction de survie face aux politiques assimilationnistes qui avaient pour visée leur disparition². L'enjeu primordial de la résistance autochtone est donc avant tout celui de ne pas disparaître. La résurgence vise à la restauration, au maintien et à l'actualisation de « modes d'être » autochtones dans le monde contemporain. Elle est vécue par les Autochtones comme une guérison (Clément, 2017).

3.2.3 – Faire la « guerre des mots »

Il ressort de la littérature que le paradigme eurocentriste est le paradigme de référence qui s'impose dans les relations entre Autochtones et non Autochtones (Alfred, 1995; Coulthard, 2014, p. 14; Desbiens & Rivard, 2013; Howitt & Suchet-Person, 2006; Jean-Olivier Roy, 2015). Du point de vue de la société dominante, ce paradigme va de soi et paraît être le seul possible, ce qui est le propre de l'ethnocentrisme. Nous donnerons à titre d'exemple un article de Desbiens et Rivard (2013) qui analysent les relations entre Autochtones et non Autochtones autour des négociations sur le Plan Nord³. Les auteurs démontrent notamment comment les postures eurocentristes produisent des concepts – par exemple le concept de « *co-management* » – qui peuvent aller jusqu'à faire croire qu'il y a un vrai dialogue alors que dans les faits il sert à pousser les Autochtones vers les pratiques de gouvernance de la société dominante (Howitt & Suchet-Person, 2006). Ce concept de *co-management* serait enraciné dans une ontologie eurocentriste qui sépare nature et culture et met l'emphase sur le contrôle de la nature par la culture, alors que l'ontologie autochtone est fondée sur la relation avec la nature. Aussi selon Desbiens et Rivard, ce concept empêche un réel dialogue interculturel. Ce problème relaté par les auteurs s'applique dans tous les domaines de négociations, que ce soient les affaires, le territoire, la justice, la santé, etc., et réfère à un contexte néocolonial (Poirier, 2017, p. 217).

¹ Prêtre catholique dédié à la cause autochtone.

² Nous parlerons de ces politiques assimilationnistes dans le chapitre 4.

³Le Plan Nord vise à l'exploitation économique du territoire québécois situé au nord du 49^e parallèle, principalement à travers des projets miniers et énergétiques. <https://plannord.gouv.qc.ca/fr/>

À travers diverses stratégies de résistance, les Autochtones cherchent patiemment à inverser ce modèle relationnel en soulignant le déséquilibre et en renvoyant à leurs propres conceptions du territoire, de la santé, de l'éducation, de la justice ou des affaires, etc. Ce faisant, ils ébranlent le cadre hégémonique dans lequel se déroule la relation. Celui-ci ne va plus de soi puisqu'il apparaît ne plus être le seul possible. Ainsi depuis des décennies, les Autochtones travaillent à nous faire comprendre leurs mondes, ceci dans l'espoir de faire entendre leur voix et d'arriver à des négociations plus équitables et une meilleure compréhension.

Selon le chercheur québécois Jean-Olivier Roy (2015), qui a consacré sa thèse de doctorat au nationalisme autochtone, les « conceptions profondément divergentes, chez les Autochtones, du territoire, du pouvoir, de l'individu, de la communauté et possiblement de la nation, rendent très difficile l'emploi de concepts d'origine non-autochtone ». Cependant les Autochtones « croient profondément à la possibilité d'un changement éventuel de perception chez les non-Autochtones » (*ibid.*, p. 67). Afin de nous y aider, des *Guerriers de la parole*⁴ autochtones se chargent du « transfert de concepts d'origine autochtone vers les langues non-autochtones ».

Citons à titre d'exemple le problème que pose l'utilisation du concept de nationalisme. Le chercheur mohawk Taiaiake Alfred (1995) considère que les sociétés autochtones ont été forcées de compromettre leur propre concept de nation et de s'accommoder de celui issu de la perspective occidentale fondé sur un « modèle centré sur l'État » (*state centered model*). Selon Alfred, les discours dominants sur le nationalisme ne peuvent rendre compte de l'expérience politique des communautés qui résistent à l'hégémonie de la politique occidentale. Il explique que le modèle du nationalisme autochtone n'est pas monolithique puisqu'il intègre de multiples ethnies et communautés politiques infra-étatiques (*ibid.*, p.8). Ainsi, à travers la « guerre des mots », les Autochtones nous font pleinement prendre conscience de leur altérité et de la nécessité de la prendre en compte avant d'établir une relation.

⁴ Les *Word Warriors* sont des philosophes et activistes autochtones identifiés comme tels par Dale Turner (2006) et James Tully (2007). Nous avons noté que les *Word Warriors* furent évoqués à maintes reprises dans les communications lors du congrès de la Société canadienne d'anthropologie (CASCA) en 2017 à Ottawa, ce qui montre que leur rôle est largement reconnu.

3.2.4 – S'autoreprésenter

Affirmer son altérité, c'est aussi pour les Autochtones définir et contrôler la représentation que les non Autochtones ont d'eux. Ceci les amène dans les faits à redresser une représentation de l'autochtonie distordue et étrangère aux réalités autochtones contemporaines, comme nous le verrons dans le chapitre 6.

Jusqu'aux années 1990, les chercheurs occidentaux venaient dans les communautés pour « étudier les problèmes des Autochtones » (Smith, 1999) à travers leur seule lunette occidentale (Wilson, 2008, p. 50). Les Autochtones n'avaient pas encore de voix alors que paradoxalement ils représentaient le groupe de population le plus étudié au monde.

Dans les années 1980, un certain nombre d'anthropologues et de chercheurs venus d'autres disciplines avaient déjà commencé à critiquer cet intérêt des anthropologues pour l'Autre. Ils leur reprochaient notamment de produire des représentations de l'Autre erronées, et d'exclure toute possibilité de le laisser s'exprimer dans sa propre voix. Citons ici les travaux de Fabian (1983) ou encore de Clifford (1983) qui critiquent la façon dont les anthropologues non seulement manipulent leurs représentations des autres, mais les imposent comme faisant autorité en matière ethnographique. À ce sujet, nous citerons un extrait de Galinier et Molinié (2006). En quelques lignes expéditives, les auteurs dénie toute authenticité au concept de la « Terre-Mère » qui est au cœur de la culture panindianiste et des enseignements de Commanda.

« Ce mythe de la Terre divinisée, colporté depuis les années 20 par la littérature et, sur le terrain, par les maîtres d'école, a connu un succès foudroyant [...] On rappellera le succès actuel de cette divinisation de la terre par les courants écologiques nord-américains qui l'ont répandue dans la plupart des mouvements de défense des Indiens, même parmi ceux qui n'ont jamais connu la moindre divinité de la Terre parce qu'ils vivaient de la chasse et de la collecte. Elle a si bien pris dans la mayonnaise nationale andine, que même les anthropologues y font référence alors qu'en réalité elle apparaît très rarement dans les sources pré-hispaniques et que la Pachamama des Indiens réels, avide de sacrifices, est loin d'être aussi sympathique que le prétendent ces intellectuels avides d'autochtonie. Les mouvements contemporains d'inspiration New Age ont repris des anthropologues héritiers des indigénistes cette représentation maternelle de la terre et la diffusent chez les Indiens qui informent à présent l'ethnologue d'une Pachamama bienveillante made in USA ... et ainsi va la réinvention perpétuelle de cette tradition. » (*ibid.*, p. 128-129)

Comme nous le démontrons dans le chapitre 6, il est fort improbable que les écologistes nord-américains ou le mouvement New Age aient pu avoir une telle influence sur les spiritualités

autochtones nord-américaines, ceci en raison du contexte général de résistance autochtone en Amérique du Nord, et également en raison des conflits entre écologistes et Autochtones résultant d'une approche divergente de la gestion de l'environnement (Cheechoo, 2008, p. 146). Par ailleurs, la « Terre-Mère » n'est pas à envisager comme une divinité mais comme un concept définissant la relation au territoire. Aussi, il n'y a rien d'étrange à ce que des peuples anciennement nomades l'utilisent pour exprimer leur respect pour le territoire dans un contexte de crise environnementale. Nous aurions long à dire sur cet extrait, mais notre propos ici est seulement de montrer comment les anthropologues peuvent imposer leur interprétation des cultures autochtones comme une vérité scientifique.

Dans *Writing Culture* Clifford et Marcuse (1986) poussent leur réflexion jusqu'à mettre les anthropologues au défi d'écrire quoi que ce soit d'intéressant sur les Autres (Robbins, 2013, p. 449). Ainsi la critique de ces auteurs vient conforter la plainte des Autochtones qui ne se reconnaissent pas dans les représentations que les anthropologues occidentaux produisent sur eux.

Les « voix » autochtones commencent cependant à se faire entendre avec la parution en 1997 de *Native American Voices* (Lobo & Talbot, 2001). Inspiré d'un cours intitulé « *Indian Experience* », il s'agit du premier manuel scolaire produit à l'attention d'une nouvelle population d'élèves autochtones américains qui bénéficiaient depuis peu d'une aide financière pour étudier. Ce livre est venu combler un vide car il n'existait à l'époque aucune alternative aux cours d'introduction à l'histoire des Indiens d'Amérique du Nord enseignée dans les départements d'anthropologie par des professeurs non autochtones (Barreiro, 2001, p. x). Pour la première fois, les « voix » autochtones sont entendues *directement*. L'étude des peuples autochtones est faite par eux-mêmes et repose désormais sur une auto-interprétation. Ainsi a commencé à s'affirmer une nouvelle épistémologie autochtone qui se départit de la vision académique occidentale.

Les *Native Studies* sont donc une jeune discipline en pleine maturation qui se développe au Canada et aux États-Unis. Toutefois, il ne faut pas confondre ces études autochtones faites par

et pour les Autochtones avec les études autochtones faites par et pour les Euro-américains⁵. Ainsi les intellectuels autochtones poursuivent aujourd’hui leur travail de réflexion sur l’identité autochtone, sur les relations structurelles avec les gouvernements et sur les méthodologies de recherche afin qu’elles puissent servir aux communautés (Wilson, 2008, p. 51).

Ces dernières années ont vu émerger une brillante intelligentsia autochtone, notamment au Canada avec de chercheurs de talents comme Taiaiake Alfred⁶ (1995), Jeff Corntassel⁷ (2012), Glen Coulthard⁸ (2014), Emma Larocque⁹ (2010), Rick Monture¹⁰ (2014), Leanne Simpson¹¹ (2008), Shawn Wilson¹² (2008), Warren Cariou¹³ (1999), James Sinclair¹⁴ (2013), Audra Simpson¹⁵ (2014) – pour ne citer qu’eux – qui apportent à la résistance autochtone la réflexivité et les fondations théoriques dont elle avait besoin. S’ils n’excluent pas l’introduction de théories occidentales quand celles-ci peuvent conforter ou éclairer la perspective autochtone (Coulthard, 2014; Freeman, 2015; Wilson, 2008), ils réfléchissent néanmoins à partir de leur propre épistémologie qui peut parfois s’afficher clairement « *spirit-centered* » (Debassige, 2010). On voit aussi se développer des méthodologies autochtones, comme par exemple récolter les données en utilisant un cercle de parole. Si les Autochtones affirment désormais leurs positions, les préjugés ont cependant la vie dure. Ils doivent encore se battre pour faire admettre la valeur de leurs cultures et de leurs visions du monde au sein de l’académie. Le chercheur mohawk Rick Monture dénonce le fait que les universités ne croient pas que les Autochtones puissent avoir des traditions intellectuelles. Il déclare dans son livre *We share our matters* (Monture, 2014)

⁵ À ce propos, lors du Congrès de la Société canadienne d’anthropologie (CASCA) en 2017 à Ottawa, le chercheur canadien Craig Proulx⁵ pointait du doigt le fait que des fonds de plus en plus importants sont alloués aux *Natives Studies*, mais que ces fonds sont en fait destinés aux *Natives Studies* faites par et pour les Occidentaux. Selon Proulx, ces fonds ne servent qu’à donner bonne conscience aux universités et aux chercheurs qui alimentent ainsi leur carrière et véhiculent leur propre perception autour de la question autochtone, alors que les Autochtones eux-mêmes ne profitent pas de ces fonds. Proulx voit dans cette situation une forme perverse de colonialisme.

⁶ De la nation mohawk de la Kahnawake. Professeur à l’Université de Victoria (CB). Cofondateur avec Jeff Corntassel du programme d’études sur la gouvernance autochtone

⁷ De la nation cherokee, professeur à l’université de Victoria (CB). Cofondateur avec Taiaiake Alfred du programme d’études sur la gouvernance autochtone.

⁸ De la nation dénée de Yellowknives. Professeur à l’Université de la Colombie Britannique.

⁹ Métisse de l’Alberta. Professeur à l’Université du Manitoba.

¹⁰ De la nation mohawk de Six Nations of the Grand River. Professeur à l’Université McMaster en Ontario.

¹¹ De la nation michi saagiig nishnaabeg (algonquin). Chercheure, artiste et auteure.

¹² Cri de la nation Opaskwayak dans le nord du Manitoba. Il vit présentement en Australie où il est directeur de recherche au *Gnibi College of Indigenous Australian Peoples* à l’Université de Southern Cross.

¹³ Métis de la Saskatchewan. Artiste et professeur à l’Université du Manitoba.

¹⁴ Anishinabe de St Peter/Little Peguis. Professeur à l’Université du Manitoba.

¹⁵ De la nation mohawk de Kahnawake. Professeur d’anthropologie à l’université de Columbia.

que le simple fait « que nous soyons encore là pour partager nos histoires et nos savoirs est extraordinaire et témoigne de notre résilience, de notre force et de notre courage »¹⁶ (*ibid.*, notre traduction).

Dans leur processus de décolonisation de la recherche, ces chercheurs rencontrent des résistances et suscitent un malaise. En effet, certaines pratiques comme faire une offrande de tabac avant une présentation ou encore parler du « *Spirit* » dans les demandes de financement peut paraître déplacé du point de vue de l'académie alors que du point de vue autochtone, ces pratiques sont partie intégrante du processus de recherche (Sinclair, 2003).

Faire sa place dans la forteresse qu'est l'académie, lieu privilégié de la fabrication des représentations où se joue « le pouvoir de nommer » (Bourdieu, 1982) présente ainsi certains défis. Notamment les Autochtones y rencontrent la même difficulté que dans les autres institutions, celle de devoir articuler leur pensée à partir de la terminologie et du cadre de référence académique dominant et de devoir également constamment justifier leur posture.

3.2.5 – Développer une ontologie et une épistémologie autochtones

Compte tenu de la relation de pouvoir inégale avec les institutions et la société majoritaire, les Autochtones se retrouvent à devoir supporter les attaques du monde académique. Notamment ils doivent justifier leur approche de la recherche et leurs systèmes de savoirs aux yeux d'un système dominant. Le chercheur cri Shawn Wilson considère que si les chercheurs autochtones veulent se libérer de ce souci, ils doivent commencer par articuler clairement leurs paradigmes (Wilson, 2008, p. 12). C'est pourquoi sa thèse de doctorat publiée sous le titre *Research is Ceremony* est centrée sur l'épistémologie autochtone. Elle vise à enrichir la réflexion autour de la recherche faite par et pour les peuples autochtones. L'intérêt du livre de Wilson est qu'il propose des arguments solides qui expliquent en quoi la réalité des Autochtones diffère de la nôtre et pourquoi les non Autochtones ne peuvent produire des représentations valides des Autochtones.

Wilson définit l'ontologie comme l'étude de la nature de l'existence ou de la réalité. L'ontologie selon lui pose la question de savoir s'il existe un monde réel perçu différemment par chacun ou

¹⁶« [...] we are still here to share our stories and knowledge is remarkable, a testimony to our resilience, strength, and courage [...] ».

s'il existe des mondes différents qui dépendent du point de vue de l'observateur. Wilson considère qu'il est impossible de répondre à cette question. Selon lui, *la réalité est façonnée par un ensemble de croyances ontologiques sur lesquelles les gens s'accordent et auxquelles ils donnent foi. Le travail du chercheur est d'explorer ces croyances pour en savoir un peu plus sur cet agrément au sujet de ce qu'est la réalité.*

Toujours selon Wilson, l'épistémologie étudie la nature de la pensée ou de la connaissance, ce qui implique de s'intéresser à la manière dont la connaissance est apprise et à ce qui fait que nous savons qu'elle est connaissance. Les systèmes de pensée ou les fonctions cognitives sont construits à partir d'ontologies spécifiques à chaque culture. L'épistémologie *est reliée à l'ontologie par le fait que ce que nous croyons être la réalité influence la façon dont nous pensons cette réalité.* Nous décidons de ce qui est réel en fonction de notre façon de penser et de considérer le monde autour de nous. L'épistémologie pose au final la question de savoir comment nous discernons ce qui est réel (*ibid.*, p.33).

Si l'on suit la pensée de Wilson, *une épistémologie n'est pas transférable d'un monde à l'autre puisqu'elle est reliée à l'ontologie du monde duquel elle est issue.* En d'autres termes, appliquer l'épistémologie d'un monde pour expliquer un autre monde devient une erreur et *il est impossible de comprendre le monde autochtone à partir d'une épistémologie occidentale.*

L'approche expérientielle qui consiste à vivre et comprendre le monde autochtone de l'intérieur, en en faisant l'expérience (Goulet, 1998) pourrait paraître une avenue intéressante, mais celle-ci ne nous satisfait pas pleinement. En effet, ce regard de l'intérieur du chercheur se fait à travers sa propre grille de compréhension du monde; il ne peut se défaire de son « mode d'être ». Il peut certes vivre des transformations au travers de cette expérience, mais celles-ci lui sont personnelles et ne garantissent pas qu'il se rapproche vraiment du monde de l'Autre pour autant. Aussi les réflexions de Wilson nous amènent à poser la question fondamentale de comment surmonter cet obstacle épistémologique de ne pas pouvoir nous défaire de notre cadre de connaissance modelé par notre mode d'être qui rend presque impossible la connaissance du monde de l'Autre. Cette thèse s'aventure dans cette réflexion.

Wilson définit la recherche comme une cérémonie qui « met ensemble tous les liens relationnels »¹⁷ (*ibid.*, p. 8). Ainsi, l'épistémologie autochtone s'articule principalement autour du concept-clé de « relation » parce qu'il n'existe pas de réalité en soi et que l'on ne peut connaître de la réalité que la relation que nous entretenons avec elle (*ibid.*, p. 74).

Wilson déclare qu'en approfondissant les paradigmes de la recherche autochtone, il en a appris davantage sur la vaste question de ce qu'est « être Autochtone » (*ibid.*, p. 13). L'ontologie autochtone telle qu'il la présente est donc l'étude de la nature de la réalité autochtone par les Autochtones eux-mêmes dans le but de savoir qui ils sont et de le faire comprendre aux non Autochtones. Ce courant ontologique autochtone diffère donc du courant ontologique de l'anthropologie occidentale et brésilienne qui s'est développé dans les années 1990, où ce sont des chercheurs non Autochtones qui cherchent à comprendre de l'intérieur ce que sont les mondes autochtones. Toutefois ces deux courants n'entrent pas en conflit. Dans le paragraphe suivant, nous présenterons ce courant de l'ontologie développé par les chercheurs occidentaux et brésiliens.

3.3 – L'APPORT DU COURANT ONTOLOGIQUE

3.3.1 – Une approche privilégiée en études autochtones

L'approche ontologique est devenue l'approche privilégiée par un grand nombre de chercheurs en études autochtones depuis deux décennies. Cette approche réfère à l'être et à la façon dont les membres d'une culture donnée en parlent et reconnaissent leurs valeurs comme vraies (Poirier, 2004). On ne peut donc renier aux gens la vérité de leur expérience vécue. Comme le formule le philosophe canadien Charles Taylor, « demander ce qu'est une personne, en faisant abstraction des interprétations qu'elle donne d'elle-même, c'est poser une question qui porte fondamentalement à faux, à laquelle, en principe, il n'y a pas de réponse » (Taylor, 1998, p. 54). Selon Magnus Course (2010), il existe toutes sortes de définitions du concept d'ontologie. Selon lui, le tournant ontologique ne serait ni une école de pensée ni même un mouvement, mais plutôt *une révision du niveau dans lequel l'analyse prend place*. Cette réflexion est d'une grande

¹⁷ “brings relationships together”.

importance car ce changement de niveau d'analyse nous a amenée percevoir le terrain autrement.

Le projet ontologique explore les paradigmes sur lesquels se fondent les appréhensions non occidentales du monde (Course, 2010, p. 248) et développe une « technologie » de la description qui permette de donner sens au matériel ethnographique d'une façon nouvelle et expérimentale, afin de rendre compte de façon plus juste de la réalité de ces autres mondes (Pedersen, 2012). Laidlaw (2012) considère que l'innovation de ce tournant est de ne plus envisager l'« altérité radicale » de certaines sociétés comme des points de vue socialement construits différemment d'une même réalité, mais comme des réalités fondamentalement différentes. Ainsi plutôt que d'étudier les représentations des autres sociétés à partir de ce que les Euro-américains savent être le monde réel, il s'agit d'étudier d'autres mondes que le nôtre. Cependant pour Laidlaw cela équivaut à la même vieille idée que de dire que des gens différents ont des théories différentes sur le monde (*Ibid.*, dans Pedersen 2012).

Pour Clammer, Poirier et Schwimmer (2004) le concept d'ontologie ne se définit pas uniquement comme un système cognitif, mais comme une façon d'être-au-monde qui implique de pratiquer ce monde. Les ontologies ne sont pas seulement pensées mais vécues et ouvrent à différentes façons de faire l'expérience de la réalité. Ainsi l'ontologie prend en considération ce que les gens disent d'eux-mêmes et de leur être-au-monde (Poirier, 2004). En s'intéressant à la subjectivité des personnes, l'ontologie se rapproche ainsi de la phénoménologie. Poirier considère que les critères de l'objectivité ne sont jamais les seuls possibles, l'objectivité étant elle-même un construit culturel. Dans la pensée occidentale, nous avons la croyance qu'il existe un monde en soi accessible par « l'objectivité », ce qui sous-entend un monde dénué d'esprit et de subjectivité. Nous retiendrons plus particulièrement cette approche ontologique développée par Poirier et al.

L'approche ontologique selon Ingold (2000, 2012), Latour (2009), Descola (2005) et de Viveiros de Castro (2009) reconnaît et explore les multiples réalités des mondes dont les mondes non-humains. À partir de l'étude des cosmologies amérindiennes, ils concluent à l'existence d'une pluralité de natures qui partagent une même culture et se posent ainsi contre la dichotomie nature/culture. Selon Viveiros de Castro (2006), ou Latour (2009), le relativisme culturel moderne présuppose qu'un monde identique est sous-jacent à la multiplicité des représentations

du monde alors que les récits ethnographiques démontrent que « c'est exactement l'inverse en ce qui concerne les Amérindiens : tous les êtres voient ou 'représentent' le monde de la même manière ; ce qui change, c'est le monde qu'ils voient » (Viveiros de Castro, 2006). Les non-humains voient les choses comme les humains les voient : le sang est pour le jaguar de la bière, un marécage boueux sera une maison de cérémonie pour un tapir. La différence entre les points de vue est conférée par la spécificité des corps alors que l'âme est identique à travers toutes les espèces et ne peut que voir les mêmes choses partout. Si les « animaux voient de la même façon que nous des choses différentes de ce que nous voyons, c'est parce que leurs corps sont différents des nôtres » (*Ibid.*). Pour Viveiros de Castro, le corps est un ensemble de modes d'être qui constituent un habitus et qu'entre la subjectivité des âmes et la matérialité des corps « se trouve ce médiateur immanent qu'est le corps comme faisceau d'affections et de capacités, et qui est l'origine des perspectives » (*ibid.*).

3.3.2 – L'ontologie dans notre recherche

Le courant ontologique rencontre bon nombre de détracteurs. Certains auteurs voient dans le terme « ontologie » un simple synonyme de « culture » (Venkatesan & al., 2010), tandis que d'autres se demandent comment un tel concept philosophique aussi lourdement chargé de connotations métaphysiques et essentialistes pourrait avoir une quelconque utilité dans le projet anthropologique (Heywood, 2012; Keane, 2009). L'ontologie se rattacherait trop à la réflexion philosophique et véhiculerait des notions mystiques qui rendent son abord inconfortable en anthropologie. De plus, le fait qu'Heidegger, le père de l'ontologie, fut nazi fait ombrage à ce courant. Bourdieu a clairement exprimé son allergie à la fois envers une approche ontologique et envers le philosophe, invoquant son « caractère rigoureusement non politique » (Bourdieu, 1988).

Pour notre part, nous dissociérons Heidegger de ses choix politiques et retiendrons son concept de *Dasein* [être là] (Heidegger, 1986). Selon le philosophe, le sujet ne peut exister sans l'objet. Une séparation de l'objet et du sujet induit donc une négation de notre unité fondamentale « d'être dans le monde ». Pour explorer l'être enchevêtré dans le monde, dans son évolution quotidienne, Heidegger a développé les concepts de « temporellité » et de « quotidienneté » concomitants au *Dasein* (*ibid.*, p. 395). La « temporellité » est une façon de concevoir le temps

spécifiquement par rapport au *Dasein* qui évolue dans tous les instants de la vie quotidienne dans une trajectoire dont l'orientation n'est pas contrôlée. Autrement dit, nous sommes perpétuellement en action, nous ne pouvons revenir sur nos pas et il nous est impossible d'avoir une représentation stable de la réalité. Nos représentations ne sont que des interprétations qui dépendent de notre insertion dans une culture à laquelle nous participons individuellement et collectivement dans un cadre partagé de pratiques et de croyances.

Alors que le mouvement ontologique est perçu par certains comme un mouvement essentialiste, il ne s'oppose pas selon nous à la pensée constructiviste si l'on considère la place centrale donnée à Heidegger à la culture dans la perception de l'être-au-monde. Nous verrons à travers cette thèse l'importance de la culture dans la construction des individus, le génocide culturel nous ayant fait comprendre à quel point elle joue un rôle important dans l'équilibre des individus et des sociétés. La culture touche à des aspects très profonds et fondamentaux de l'être humain et c'est à travers elle que se manifestent les différentes façons d'être (Robbins, 2013, p. 447).

Comme le fait remarquer Sylvie Poirier (2004), le courant ontologique met l'emphase sur l'expérience vécue à travers les différents référents culturels qui créent les mondes. Cela n'empêche pas de reconnaître simultanément que les cultures sont des constructions. Selon Poirier nos expériences et perceptions sensorielles sont perçues comme vraies sur la base de « l'objectivité culturelle » et des échelles de valeurs ontologiques propres à chaque culture. L'expérience d'un même phénomène sera différente selon la culture et donnera naissance à des compréhensions et des pratiques différentes (Overing, 1985, p. 5). Poirier illustre son propos en relatant une expérience personnelle alors qu'elle marchait contre un vent violent en compagnie d'une femme aborigène en Australie. Tandis qu'elle percevait le vent comme un élément extérieur à elle *contre* lequel elle devait lutter, elle apprit en discutant avec la femme qui marchait à ses côtés que, contrairement à elle, celle-ci marchait *avec* le vent, lequel dans sa culture a une dimension à la fois matérielle et spirituelle. Le vent pénètre le corps qui s'ouvre à lui, et devient alors souffle ; il ne peut être intrusif puisqu'il protège et nourrit l'esprit et fait le lien avec les ancêtres. Poirier a vécu cette expérience comme un échange. En découvrant le mode d'être de l'Autre, il est possible d'essayer d'en faire l'expérience en essayant de changer sa propre manière d'être. Si l'on ne peut cependant jamais devenir complètement l'Autre (Goulet, 1998), il est possible de se faire au moins une idée de ce qu'il vit.

Notre approche ontologique s'intéresse donc dans cette recherche à la manière dont la culture structure le rapport au monde des individus, notamment à travers les schèmes culturels. Nous avons vu avec Wilson l'intérêt des chercheurs autochtones pour l'ontologie dans leur processus de reconstruction et de redéfinition culturelle et identitaire. Si la résurgence est vécue comme une guérison, c'est parce que les individus dont la culture a été détruite ne peuvent plus être au monde d'une façon équilibrée. La reconstruction culturelle permet ainsi de reconstruire le rapport au monde.

La reconstruction passe par un retour aux savoirs traditionnels. Ceux-ci forment un système de connaissance cohérent désigné sous le terme de *Native Knowledge System* (Gonzales, 2012)¹⁸ reconnu officiellement pour la première fois au Canada par la Commission royale sur les peuples autochtones de 1996. C'est donc à travers la réappropriation des savoirs articulés autour des cosmologies autochtones que les individus reconstruisent leur relation au monde (Debassige, 2010; Freeman, 2015; Gonzales, 2012; Rodriguez, 2008; Turner Strong & Van Wrinkle, 1996; Wilson, 2008).

Le concept de *Native Knowledge System* rappelle le concept de *Peoplehood Matrix* développé dans les années 1980 par Castile et Kushner (1981). La *Peoplehood Matrix* se définit comme un système complexe, organique et intégré de savoirs, de symboles, de relations et de comportements orienté vers l'harmonie et la « bonne vie ». Castile et Kushner définissent les Autochtones comme des « *enduring people* » du fait qu'ils sont toujours là alors qu'ils auraient dû disparaître. Ils ont conservé leur langue, la connaissance de leur territoire et leurs pratiques religieuses. Selon Holm (2005), la *Peoplehood Matrix* est ce qui sous-tend ultimement la résilience autochtone. C'est une matrice identitaire qui modèle le mode d'être en inscrivant ses programmes profondément dans la constitution de l'individu, conditionnant ainsi ses interactions avec le monde (Gonzales, 2012).

Dans la cosmologie autochtone, les êtres humains ne sont pas séparés mais pris dans un entrelacs de liens avec l'ensemble création, ce qui inclut les humains et les non-humains, le visible et l'invisible. Ce sont les liens qui donnent aux individus leur identité et leur place dans le monde et qui font que chacun sait qui il est. Les liens sont continuellement réactualisés à travers la

¹⁸ Patrisia Gonzales a des grands-parents Kickapoo, Comanche et Macehual. Elle est professeure à l'Université d'Arizona et spécialiste de la médecine autochtone (*Red Medecine*). Elle est elle-même femme-médecine.

langue, les rituels, les histoires, les symboles et les savoirs (Gonzales, 2012). En raison de ses liens avec l'univers, les actions de chaque individu ont une incidence sur le monde auquel il est relié. Il est donc important de se comporter « *in a good way* » pour continuer à entretenir l'harmonie et éviter de créer le chaos. La *Natural Law* ou la *Great Law* que l'on retrouve dans la plupart des cosmologies autochtones maintient l'équilibre et permet à toutes les formes de la création de vivre une « *good life* » (Debassige, 2010) dans la responsabilité et le respect mutuels (Atleo, 2004).

3.3.3 – Ontologie et identité

Nous comprenons ainsi que les Autochtones ne se définissent pas en termes d'identité mais en termes de « mode d'être » et c'est à partir de lui que s'établissent les critères d'appartenance autochtones, comme nous le verrons dans le chapitre 7. C'est pourquoi une approche ontologique qui prend en considération ce que les gens disent d'eux-mêmes et de leur être-au-monde (Poirier, 2004) peut nous aider à cerner les enjeux spécifiques qui se nouent autour de l'identité autochtone sur le terrain.

Selon le chercheur innu Pierrot Ross-Tremblay¹⁹, la question de l'identité serait une obsession de la société dominante, obsession que Laplantine (2002) relève également en soulignant que la logique occidentale de l'identité n'a pas d'écho dans les cultures autochtones :

« Les sociétés que l'on dit « non occidentales » n'en finissent pas d'être perturbantes et déroutantes pour la logique de l'identité [...] Les sociétés en question sont si peu identitaires, si peu métaphysiques, mais en revanche tellement métaphoriques que leur existence même constitue une insulte pour la logique de l'identité. » (*Ibid.*, p.37)

Certains auteurs constructivistes remettent même en question la pertinence de ce concept instable. Pour Meintel, (1993), il « n'a pas produit 'une somme de connaissances', mais plutôt des formes de questionnements répétitifs par rapports aux décennies précédentes » (*ibid.*, p 11).

Barth (1969) décrit l'identité comme un processus permanent de redéfinition. Il observe que ce sont les membres du groupe ethnique eux-mêmes qui désignent les traits qui sont à leurs yeux

¹⁹ Lors d'une conférence présentée au Carrefour des Arts et des Sciences de L'université de Montréal le 22 mars 2018 *Le supplice de la vérité et la production de l'oubli au Canada* en même temps que le sociologue Darryl Leroux qui présenta *L'autochtonisation au Québec à l'ère de la réconciliation*.

significatifs pour marquer leur différence. Aussi une identité se construit par rapport aux autres et avec les autres et se recoupe avec l'appartenance.

Nous verrons que pour « être Autochtone », il faut notamment avoir été reconnu comme tel par les Autochtones puisque l'identité autochtone passe entre autres par les systèmes de parenté. S'auto-identifier ne suffit donc pas. Notre approche ontologique nous aurait poussée à admettre comme vraie cette affirmation de la subjectivité de la personne. Mais nous avons choisi de nous intéresser à l'ontologie dans le sens de Wilson, c'est-à-dire qui repose sur la prémisse que la réalité est façonnée à partir d'un ensemble de croyances ontologiques sur lesquelles les gens s'accordent et auxquelles ils donnent foi. Les systèmes de pensées ou les fonctions cognitives sont construits à partir d'ontologies spécifiques à chaque culture. Ainsi nous abordons l'ontologie d'un point de vue culturel et non pas individuel. La réalité prend sens à partir d'un agrément commun. Nous nous intéressons au « mode d'être » imprimé par la culture et partagé par tout le groupe. C'est par notre mode d'être spécifique que l'on se reconnaît entre soi et qui fait que l'on se sent avec les siens comme à la maison (Blommaert, 2013). Si chacun valide par lui-même sa réalité sans agrément commun, nous serions tous isolés dans des mondes différents, et il n'y aurait plus de réalité commune.

Il est important de souligner que ces assertions identitaires émises par les néo-Métis dans un contexte de reconstruction culturelle dérangent les Autochtones car elles viennent brouiller la représentation de l'autochtonie qu'ils essaient de leur côté de clarifier. Ces assertions ont un effet pernicieux dans leur processus de reconstruction.

De concevoir l'ontologie comme étant à la base des systèmes de pensée propre à chaque culture, permet d'établir un lien entre l'ontologie et l'identité autochtone. Comme en témoigne Wilson, c'est en approfondissant l'ontologie autochtone qu'il a pu en apprendre davantage sur la vaste question de ce qu'est « être Autochtone » (Wilson, 2008, p. 13). Considérant que les systèmes de pensée s'articulent autour de schèmes spécifiques à chaque culture, nous allons dans le paragraphe suivant discuter du concept de schème culturel qui nous sera utile pour étudier les mécanismes d'appropriation dans nos chapitres d'analyse.

3.3.4 – Les schèmes culturels

Le schème est un terme emprunté au vocabulaire philosophique. Il sert à décrire un procédé mental organisateur ou un « préconstruit » conditionnant l'interprétation du réel (Bresson, 1987, p. 946). Ce concept a été adopté par la psychologie cognitive, notamment par Piaget (1937), qui reconnaît que les schèmes « jouent un rôle non seulement dans les processus ontogénétiques, mais dans la transmission de savoirs entre humains » (Chamoux 1994, p. 135-136). Le schème fait donc le lien entre culture et cognition et de nombreux anthropologues s'y réfèrent comme « un ensemble de signifiants-en-action » (J. Comaroff & Comaroff, 1992, p. 27; Mary, 2000, pp. 180, 249) « une logique interne » (Watchel, 1971, pp. 248-249), une « architecture symbolique » (Descola, 2005, p. 139), ceci dans la lignée de Lévi-Strauss qui désigne la culture dans son ensemble comme une logique signifiante (Lévi-Strauss, 1962, p. 173; Michaux, 2017).

Les schèmes caractéristiques d'une culture forment un ordre symbolique dont la fonction est de donner un sens spécifique à ce que font les êtres humains et à ce qui leur arrive (Sahlins, 1980, 2007). Ils laissent place à l'agentivité et la créativité et peuvent se transformer quand ils n'entrent plus en adéquation avec l'environnement (Chamoux, 1994). Le schème étant considéré comme une référence particulière commune aux membres d'un même groupe, il ne peut nullement être présenté comme une catégorie universelle (*ibid.*, p. 136).

L'exemple de l'expérience de Sylvie Poirier avec le vent mentionnée un peu plus haut nous montre que les schèmes culturels structurent l'expérience de l'être (ou de l'être-au-monde) jusque dans la perception du corps et la façon de bouger ; ils façonnent en quelque sorte la matière humaine. Laurent Jérôme dans son article sur la revitalisation de la *Cérémonie des premiers pas* nous montre comment dans un contexte de modernité, cette cérémonie participe à la réapparition et la réactualisation de schèmes propres aux Autochtones en lien avec leur cosmologie. Jérôme parlera de « construction rituelle de la personne » en lien avec le milieu de vie, qui participe à la reconstruction identitaire et culturelle (Jérôme, 2008a).

3.3.5 – L'ontologie cosmopolitique

Nous avons vu précédemment que nous sommes d'accord avec la posture de Wilson (2008) qui est de ne pas appliquer l'épistémologie d'un monde pour comprendre un autre monde. Cette posture pourrait toutefois faire croire que les portes de la communication entre les mondes sont

fermées, ce qui n'est pas justifié car un monde isolé ne correspond pas à la cosmologie autochtone dans laquelle tout est interrelié. La pensée de Wilson implique plutôt qu'il ne peut y avoir d'interprétation hégémonique d'un monde sur l'autre. La communication doit passer par d'autres canaux que celui du transfert d'une épistémologie d'un monde à l'autre. La communication implique de créer un espace relationnel « d'entre », ou une sorte de tissu conjonctif dans lequel chacun pourrait se sentir à sa place.

Ceci qui nous amène à présenter l'approche cosmopolitique qui réfléchit à la relation entre les mondes multiples. Les chercheurs français au CNRS Nathalie Blanc et Jacques Lolive nous proposent une synthèse de cette approche dans un article intitulé *Les subjectivités cosmopolitiques et la question esthétique* (2007). La cosmopolitique a été pensée par Kant qui fut le premier philosophe à avoir envisagé une politique démocratique à l'usage des peuples du monde en visant la paix universelle. Dans la cosmopolitique,

« la politique connaît un élargissement spatial. Elle devient politique du monde dans laquelle la notion de monde signifie 'la surface de la terre où vivent les humains'. Elle devient la politique planétaire qui s'adresse à l'humanité dans son ensemble, sans distinction de race, de pays, de culture. La cosmopolitique s'identifie à son objectif : la transformation de l'homme en citoyen du monde (*Welbürger*) ». (*Ibid.*, p. 2)

Le problème de l'approche kantienne est que la notion de monde ne concerne que les humains et laisse de côté ce qui n'est pas humain. Selon Archibugi et Held, cette approche ne dépasse pas la diversité culturelle et apparaît comme une extension du multiculturalisme à l'échelle mondiale (Archibugi & Held, 1999).

Toutefois, il existe aujourd'hui une nouvelle approche cosmopolitique issue du tournant ontologique qui voit au-delà de la diversité culturelle (Beck, 2001; Descola, 2005; Latour, 2004; Stengers, 1996-1997). Il s'agit d'une approche expérimentale qui « repense le monde commun comme un cosmos et qui compose avec les 'non humains'. Elle vise l'intégration des mondes étrangers sans couper les liens qui rattachent chacun à son monde singulier » (Blanc & Lolive, 2007, p. 4). Elle est ainsi une politique du cosmos et des mondes, laquelle veille par une approche esthétique à la préservation des mondes singuliers « dans un nouvel ordre du monde qui demeure juste et lui restitue sa beauté » (*ibid.*, p. 3).

Blanc et Lolive définissent le cosmos comme une variante du monde commun qui se caractérise par une composition ordonnée et harmonieuse d'entités disparates comme les humains, les animaux, les dieux, les objets, etc. Il est « comme une maison dans laquelle les hommes trouvent leur place » et il existe des correspondances entre l'homme qui est défini comme un microcosme, et l'univers comme « le macrocosme dont il constitue le modèle réduit » (*ibid.*).

Si les sujets ont une relation intime avec leur monde, celui-ci n'est cependant pas limité à l'enveloppe corporelle. L'approche ontologique lui restitue la part manquante qui se situe au-delà puisque la relation au monde est envisagée sous l'angle cosmologique. Elle est à la fois physique et symbolique. La subjectivité déborde des limites de l'individu et le monde est façonné esthétiquement par l'imagination et la sensibilité (*ibid.*).

Le cosmos se doit d'être un monde habitable dans lequel on se sent comme chez soi (Sloterdijk, 2003). Il comprend « un espace qui nous est propre, celui de nos mondes singuliers, et un extérieur étranger ». Les politiques modernes justifiées par la science visent à effacer la partition en mondes singuliers, ce qui a pour effet de détruire le cosmos et de rendre le « macromonde » inhabitable. Berque (2000) parle d'une « décosmisation » du monde qui s'explique par la disqualification de l'esthétique. La visée d'un monde commun nécessite la faculté de se l'imaginer et de se le représenter. Le monde se pense comme un projet qui n'est pas seulement rationnel mais qui a aussi « une tonalité affective » (Heidegger, 1986) et esthétique.

Selon Latour, l'approche cosmopolitique et ontologique comble « le fossé apparemment infranchissable séparant la science (chargée de comprendre la nature) et la politique (chargée de régler la vie sociale » (Latour, 2004 [1999]). Par exemple, les affaires du sang contaminé, de l'amiante ou de la vache folle seraient les conséquences de cette séparation. La crise environnementale réside « dans une incapacité à accueillir et à vivre avec l'étranger, en particulier les entités environnementales, dans notre incapacité à considérer ce qui n'est pas nous » (*ibid.*, p 8). La cosmopolitique a trouvé sa voie dans les sciences environnementales et en droit où elle a des applications très concrètes.

L'anthropologue d'origine péruvienne Marisol de la Cadena (2010) nous invite à prendre sérieusement en compte la présence en politique d'acteurs autres qu'humains. Elle cite un passage de la Constitution de la République de l'Équateur qui en avait surpris plus d'un :

« La Nature ou Pachamama, là où la vie devient réelle et se reproduit par elle-même, a le droit d'être intégralement respectée dans son existence, dans le maintien et la régénération de ses cycles de vie, de ses structures, de ses fonctions et processus d'évolution. » (De la Cadena 2010, p. 335, notre traduction²⁰)

Le Président de l'Équateur de l'époque, Rafael Correa avait mal pris la chose et qualifié d'infantile la coalition entre environnementalistes, gauchistes et Autochtones qui avait permis cette intrusion de Pachamama/Nature dans la constitution et de poser ainsi des entités ou des « êtres de la terre » (*earth beings*) comme acteurs politiques. Selon Cadena, cette percée autochtone a sorti les formations politiques de leur zone de confort en rendant illégitime (et non naturelle) l'exclusion des pratiques autochtones des institutions étatiques.

Ainsi, dans un monde utopique, la cosmopolitique viserait 1) à se référer au fonds commun à l'humanité (nous sommes tous des êtres humains) pour mieux communiquer, 2) à créer des ponts entre les mondes singuliers (les cultures spécifiques) afin de créer le monde commun habitable par tous. Si le fonds commun à l'humanité existe en soi, le monde commun reste à inventer.

Nous verrons si la rencontre que nous étudions sur le terrain montre des signes de nature cosmopolitique. Les cérémonies observées sont nées d'une intention de paix et de sauvetage du monde émise par Commanda et diffusée par ses émules. Cette intention prône l'unité dans la diversité et vise l'intégration des quatre races symboliques à l'intérieur du *Cercle de toutes les Nations*. Dans une approche cosmopolitique, on peut imaginer que le Cercle – qui est central dans la cosmologie autochtone (Sioui, 2013 [1999]) – représente le « macromonde » ou le « cosmos commun » partagé. Vu sous cet angle, on pourrait interpréter l'intention de paix de Commanda comme une intention cosmopolitique. Dans le graphique ci-dessous, nous avons intentionnellement représenté la vision cosmopolitique de manière à la faire coïncider avec la cosmologie autochtone et plus spécifiquement avec la *Roue de médecine* algonquaine²¹. Pour représenter les mondes singuliers, nous avons utilisé les quatre couleurs qui correspondent aux

²⁰ “Nature or Pachamama, where life becomes real and reproduces itself, has the right to be integrally respected in its existence, and to the maintenance and regeneration of its life cycles, structures, functions, and evolutionary processes”.

²¹ Nous parlerons de la *Roue de médecine* et du *Cercle* dans le chapitre 8.

quatre « races »²² symboliques (noire, blanche, jaune, et rouge) de la vision de Commanda. Celles-ci gardent chacune leur spécificité tout en faisant partie du *Cercle*.

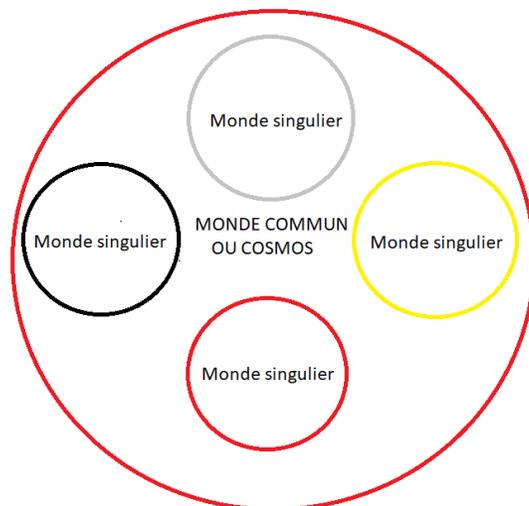


Figure 7. *Roue de médecine « cosmopolitique »*

Cependant la vision cosmopolitique ne nous satisfait pas pleinement car elle représente les mondes comme étant séparés, avec des frontières bien dessinées et apparemment étanches. Or, dans la réalité, les frontières sont poreuses, les personnes peuvent appartenir à plusieurs mondes et les mondes eux-mêmes s’entremêlent de plus en plus. Sans compter que ce qui est à l’intérieur des frontières n’est pas stable et est influencé par ce qui se passe dans l’ensemble du cosmos. La cosmopolitique ne nous donne donc pas d’outils pour comprendre la zone frontalière ou d’entre-deux alors que notre recherche se propose d’explorer cet espace. C’est donc chez les auteurs constructivistes que nous allons chercher nos outils.

3.4 – L’APPORT DU COURANT CONSTRUCTIVISTE

3.4.1 – Le changement de niveau d’analyse

Comme nous l’avons vu un peu plus haut, le courant constructiviste n’entre pas nécessairement en conflit avec le courant ontologique si l’on considère que nous changeons simplement de

²² Il ne faut pas voir ici un terme raciste, mais une métaphorisation des différents peuples vivant sur terre.

niveau d'analyse (Course, 2010). La sociologue constructiviste Danielle Juteau (Juteau, 2015, p. 266) reconnaît elle-même que « pour être féconde, l'approche constructiviste doit reconnaître la matérialité des groupes ».

Nous avons retenu l'idée d'Heidegger selon laquelle la culture fournit le cadre au travers duquel les individus perçoivent leur réalité. Cette expérience de la réalité est vécue comme vraie, même si elle est construite. Comme le démontre Poirier dans son expérience avec le vent, la vérité des uns ne va pas à l'encontre de la vérité des autres. Les vérités s'ajoutent les unes aux autres pour composer la diversité et la richesse des connaissances de l'humanité (Poirier, 2004). Nous pouvons échanger sur nos réalités, et même essayer de faire l'expérience de la réalité de l'Autre. Toutefois l'erreur à ne pas commettre est de vouloir interpréter la réalité de l'Autre avec nos propres paradigmes. Ainsi, nous pouvons à la fois reconnaître que les différents référents culturels créent les mondes, et reconnaître que les cultures sont des constructions. Ceci ne signifie pas que les cultures sont illusoires et n'ont pas de matérialité. Ainsi tombe l'argument des auteurs constructivistes qui voient dans l'approche ontologique une approche essentialiste.

3.4.2 – L'approche constructiviste

Le mouvement constructiviste a trouvé sa première inspiration dans le discours de Weber en 1922 sur la communauté ethnique (Weber, 1971). Il a pris son essor dans les années 1990, à une époque où les chercheurs se sont intéressés à la construction, la reproduction et la transformation des identités dans un monde global. Ce courant a pris le dessus sur les théories primordialistes qui considèrent que « la nationalité est une partie "naturelle" de l'être humain, aussi naturelle que la parole, la vue ou l'odorat, et que les nations ont existé depuis des temps immémoriaux » (Özkirimli, 2010, p. 49). Désormais « l'ethnicité ne peut plus être simplement définie comme le conservatisme culturel d'un groupe isolé, mais plutôt comme le résultat de l'interaction entre les groupes sociaux » (Meintel, 1993, p. 12). L'approche constructiviste remet ainsi en question les présupposés imaginaires sur l'origine des civilisations et envisage les groupes ethniques non pas comme « innés », mais « construits par des acteurs sociaux » (*ibid.*). Les constructivistes développent aussi l'idée d'une humanité fondamentalement métisse avec des frontières et des cultures variables et avant tout syncrétiques (Shaw & Steward, 1994). Également le partage de

l'héritage génétique contribue à la grande variabilité à l'intérieur des espèces humaines (J. Brown & Schenk, 2002, p. 1).

3.4.3 – La banalisation de l'hybridité

Depuis les années 1990, se développe une idéologie de la mondialisation qui remporte une adhésion grandissante dans les sciences humaines et sociales en raison de son caractère supposément progressif. Le métissage, l'hybridation et les échanges sont interprétés comme des processus d'universalisation et une avancée de la tolérance et de l'ouverture à l'autre (Giguère 2012, p. 291). Cependant, certains auteurs voient cette mode d'un œil plus critique et craignent la banalisation de l'usage de ces concepts à des fins politiques (Bauman 2010; Amselle 2008a ; Whittaker 2002; Hutnyk, 2005; Spivak, 1999). D'après Hutnyk, la banalisation de l'hybridité « implique non seulement un nivellement de l'idée de la différence culturelle mais contribue à l'évitement d'un débat qui soulignerait la différence économique ou sociale » (Hutnyk, 2005). Il utilise l'expression d'une « *corporate multicultural* » qui apparaît vidée de tout contenu politique et social. Hutnyk rejoint Alain Touraine qui critique le multiculturalisme ou « l'hybridité de 'vitrine' » qui nous fait regarder les autres comme dans une vitrine (Touraine, 1997, p. 21). Dans la même veine, Spivak (2007) considère que l'hybridité célébrée par les élites cosmopolites « étouffe les possibilités d'expression et de résistance des groupes plus éloignés des centres du pouvoir ». Canclini (2000) dénonce l'effet somnifère de l'hybridité (*tranquilizing hybridization*) « qui serait à l'origine de l'absence d'une conflictualisation des relations sociales, culturelles et économiques ». Pour Giguère, les discours en faveur de l'hybridation évacuent « l'anxiété croissante provoquée par la dissolution des formes sociales et des spécificités nationales » (Giguère, 2012, p. 291). Elle va même jusqu'à dénoncer une « fétichisation du métissage » (*ibid.*, p. 277) comme « s'il s'agissait d'une pratique salvatrice, l'antidote, face à sa nature première, à ce qu'il représentait autrefois, le racisme » (*ibid.*, p. 280).

Taguieff met en garde contre une nouvelle forme de croyance dans le progrès qu'il désigne sous l'expression de « religion du métissage culturel ». Il remarque que les antiracistes convertis au métissage « se retrouvent sans voix » face au refus de l'hybridité culturelle de certains mouvements identitaires comme celui des femmes musulmanes dans les pays européens (Taguieff, 2009). Depuis de nombreuses années, les théoriciens constructivistes s'interrogent

sur l'ontologie du « différent » contenue dans les luttes identitaires des groupes marginalisés et les revendications de pureté ethnique (Amselle, 2008a; Roth, 2008). Par exemple, Meintel pose la question du rôle de l'ethnologue dans la validation des revendications des Premières Nations, notamment comment « entériner ces revendications sans tomber dans le discours primordialiste de l'ethnicité » (Deirdre Meintel, 1993, p. 14).

Selon Giguère, ces revendications ethnicistes sont redoutées par certains intellectuels (Bauman, 2010; Amselle, 2008a) alors qu'elles devraient être étudiées dans leur spécificité et ne peuvent être évincées du débat intellectuel. Elle considère que « les contributions théoriques sur les minorités culturelles et les constructions identitaires permettent de mieux comprendre ce phénomène et de lui donner une plus ample perspective » (Giguère, 2012, p. 272). Dans ce cadre se développent de nombreuses réflexions sur les relations de pouvoir entre les groupes majoritaires et minoritaires (*ibid.*, p. 285). Par exemple, Nadia Kiwan (2007) décrit comment l'hybridité culturelle est contestée par les femmes musulmanes de Grande-Bretagne et de France qui « souhaitent conserver leurs marqueurs identitaires et leurs symboles » en dépit du fait que ceux-ci soient considérés comme rétrogrades par les défenseurs du cosmopolitisme.

Kiwan propose de regarder ce refus non pas comme un repli ou une soumission féminine, mais plutôt comme l'esquisse d'un projet politique de différenciation dans la sphère publique. Celui-ci mènerait finalement à une véritable hybridation de cette sphère « au-delà d'un multiculturalisme de 'vitrine' ». L'idée de Kiwan est de réfléchir non pas tant à l'hybridité en soi ni à son refus, mais plutôt au *processus d'hybridation de la sphère publique qu'entraîne paradoxalement le refus d'hybridation*. La démonstration de Kiwan pose les premiers jalons d'une approche cosmopolitique telle que nous l'avons présentée un peu plus haut. Remarquons que la position de ces femmes musulmanes fait écho à la position des Autochtones qui se posent comme différents et obligent, tout comme ces femmes, à une hybridation effective de l'espace commun. Se faisant, les groupes minoritaires évitent leur assimilation dans l'espace hégémonique ainsi que leur participation à un projet de société qui n'est pas le leur.

Si les éléments de cultures minoritaires se laissent absorber ou intégrer dans l'espace hégémonique sans réagir, ce dernier se donne l'illusion d'être un espace hybride alors qu'il demeure en fait un espace hégémonique. Il ne fait qu'avaler sans fin les cultures minoritaires

qui subissent une transformation pour pouvoir être intégrées. Ainsi cet espace s'enrichit continuellement au détriment des cultures minoritaires.

Lorsque nous traiterons de la question de l'appropriation culturelle dans le chapitre 6, nous verrons que le fait de consommer ou de s'approprier des ressources provenant d'autres cultures ne signifie pas nécessairement une ouverture à l'Autre. Sur le terrain, il ressort qu'un certain nombre de participants en quête de « spiritualité autochtone » sont insensibles aux conditions des Autochtones et ignorants de leur histoire. S'approprier ou utiliser des ressources de la culture de l'Autre représente tout simplement pour eux un enrichissement personnel de leurs ressources symboliques qui pourrait passer pour une ouverture. C'est ce qui explique que les Autochtones ont développé une stratégie protectionniste pour empêcher l'appropriation de leurs cultures.

3.4.4 – Une réflexion sur les frontières

Les réflexions sur le syncrétisme, le métissage et l'hybridité donnent du monde une vision de cultures en mélange et en fusion. Cependant, aucune nation ne s'imagine coextensive à l'humanité ; elles s'imaginent toutes avec des limites, même celles qui comportent plus d'un milliard d'individus (Anderson, 1991, p. 20). Aussi les réflexions sur les frontières tempèrent cette impression de mélange désordonné et nous rappellent qu'il existe des mécanismes de différenciation pour remettre de l'ordre et redonner une forme, une structure et une matérialité aux identités. Frederik Barth (1969) fut le premier à se poser la question de pourquoi et comment les frontières existent et persistent en dépit des flux des personnes et des échanges avec les sociétés voisines. Il a observé que si les groupes ethniques en situation de contact persistent au lieu de se mélanger, c'est qu'il existe des critères, des marques d'identification et une structuration des interactions qui permettent de maintenir la différence (*ibid.*, p. 214).

Barth réfute l'idée que c'est la culture qui trace les frontières et remet ainsi en question le concept d'aire culturelle. Il argumente que ce concept repose sur une continuité dans le temps des « caractéristiques morphologiques des cultures » et sur une « localisation des facteurs qui déterminent leur forme » (*ibid.*). Or les cultures ne peuvent être envisagées comme des îlots coupés du monde puisque les traits culturels voyagent. Et elles ne peuvent pas non plus être considérées comme des entités figées puisqu'elles se transforment de l'intérieur. Le maintien de l'existence de cultures distinctes ne peut donc être dû ni à un isolement géographique et social,

ni à une « ignorance belliqueuse de ses voisins ». Aussi selon Barth, la distinction entre les groupes ethniques ne provient pas du contenu culturel mais *du maintien d'une frontière qui repose avant tout sur une fonction dichotomique*. Ce sont les groupes eux-mêmes qui désignent les traits qui les différencient des autres groupes. Les critères pour déterminer l'appartenance ou l'exclusion sont changeants – leur expression ou leur validation étant l'objet d'une activité continue canalisant la vie sociale. En d'autres termes, Barth envisage les catégories ethniques comme des « coquilles organisationnelles » aux contenus variables.

Selon Toshiaki Kozakai (2007, pp. 47-48) « le vecteur de différenciation » se renforce pour maintenir la frontière d'autant plus qu'elle devient floue. La similitude serait psychologiquement plus difficile à vivre que la différence car « la comparaison sociale est le fondement même de notre identité. L'intérieur et l'extérieur apparaissent en même temps par la création d'une frontière » (Gagnon & Giguère, 2012, p. 2). Nous considérons qu'en toute chose, c'est la limite ou la frontière qui donne la forme. Sans les mécanismes de différenciation, les cultures seraient appelées à fusionner de manière chaotique.

Là où Barth voit une fonction dichotomique, Jean-Loup Amselle (2008b) verra des discontinuités. En étudiant les sociétés africaines (1985, 1990, 2008), il a développé une approche « continuiste » articulée autour du concept de « chaînes de sociétés » qu'il décrit comme « un système de déformation et de recyclage » culturel. Il replace les cultures à l'intérieur d'un vaste ensemble de réseaux de sociétés voisines et la reconnaissance culturelle est rendue possible grâce à « l'existence de formes discrètes de discontinuités » (Amselle, 2008, p. 18).

L'idée de continuités et discontinuités développée par Amselle laisse comprendre que les mécanismes de maintien des frontières ethniques ne produisent pas forcément de la dichotomie, tout du moins une dichotomie aussi fondamentale que celle posée par le colonialisme. Amselle s'est d'ailleurs « intéressé au rôle du colonialisme dans la création de frontières artificielles qui n'ont pas tenu compte de la fluidité et de la continuité caractéristiques des sociétés africaines » (Amselle, 1974).

Le terme « discontinuités discrètes » métaphorise joliment ce qui sépare les unes des autres les sociétés traditionnelles. Il peut être appliqué selon nous aux sociétés amérindiennes qui présentent, tout comme les sociétés africaines, une continuité culturelle et une fluidité dans les

relations (Sioui, 2013 [1999]; Turner Strong & Van Wrinkle, 1996, p. 556). Elles peuvent donc être envisagées elles-aussi comme des « chaînes de sociétés ». À l'opposé, la frontière avec les non Autochtones est une fracture résultant de la situation coloniale (Dalley & Martin, 2015; Gilroy, 2005; Sider, 1987) qui impose une relation de domination et qui empêche toute fluidité, toute reconnaissance et oblige à diverses formes de résistance.

Cependant, ce n'est pas parce qu'il y a situation coloniale qu'il n'y a plus de relations, d'échanges ni de transformations. Ces processus continuent même s'ils deviennent problématiques ou s'ils ne sont pas reconnus. Il est en effet impossible de nier les croisements culturels et génétiques de part et d'autre de la ligne dichotomique posée par le colonialisme, comme en fait état la littérature sur le métissage.

L'article de Barth, qui fut publié en 1969, marque le début d'un renouveau constructiviste (Juteau 2015) qui réfléchit plus spécifiquement à la question de savoir comment les frontières se forment et se transforment (*boundary making paradigm*) (Alba, 2005; Lamont & Bail, 2005; Nagel, 2003; Zolberg & Woom, 1999). Wimmer (2008) décrit cinq modes de transformation : « l'expansion, la contraction, la remise en question de la hiérarchie ethnique (*normative inversion*), le changement de positionnement (*crossing*) et l'atténuation de l'ethnicité au profit d'autres divisions (*blurring*) » (Juteau, 2015, p.24). Nous parlerons dans le chapitre 7 des cas de repositionnements identitaires autour de la ligne dichotomique, comme par exemple les personnes qui ont grandi avec une identité canadienne française et qui assument à l'âge adulte une identité métisse ou autochtone.

Pour terminer ce paragraphe nous citerons l'historien Huron-Wendat Georges Sioui (1999) qui soutient que « les peuples de l'Ancien Monde ont depuis toujours évolué dans une symbiose relative et se sont influencés réciproquement de presque toutes les façons : économiquement, culturellement, biologiquement, etc. ». Isolés du reste du monde jusqu'à l'arrivée des colons, ils ont pu élaborer et préserver des façons d'être et de vivre très particulières (*Ibid.*, p.16). Cet isolement de l'Amérique en a fait une région linguistiquement homogène, avec une conception commune du monde. Nous serions donc en présence d'un isolat de sociétés cosmopolites à l'échelle continentale avant l'arrivée des Blancs. Cet isolat ne contredit nullement la vision constructiviste mais représente un argument pour la défense d'un « mode d'être » spécifique. Nous allons voir dans le paragraphe suivant comment dans une situation de territoires

« entremêlés », le « mode d'être » autochtone survit et se renforce. Ceci nous aidera à mieux comprendre comment un « mode d'être » autochtone a pu survivre dans les zones urbaines.

3.4.5 – Les territoires « entremêlés »

Le partage faisant partie de leur système de valeur, les sociétés amérindiennes ont toujours été prêtes à partager leurs terres avec les nouveaux arrivants (Poirier, 2017; Sioui, 2009). Au lieu de ce principe de coexistence – toujours d'actualité, rappelons-le – les Autochtones se retrouvent aujourd'hui dans une situation d'*entangled territories* (territoires entremêlés). Sylvie Poirier a emprunté ce concept à Escobar (2008) pour analyser les relations entre les Atikamekws Nehirowisiv et les non Autochtones dans le Nord du Québec (Poirier, 2017). Malgré les dépossession, humiliations et souffrances de toutes sortes résultant des politiques assimilationnistes, les Atikamekws ont réussi à préserver leur lien et leur relation au territoire intrinsèques à leur identité. Ils se sont retrouvés pris (entremêlés) malgré eux dans des relations et des négociations complexes avec les non Autochtones qui se jouent sur plusieurs niveaux (fédéral, provincial et dans les communautés) et sur différents systèmes de valeurs (sur la gouvernance et la conception du territoire). Cependant, la flexibilité des Autochtones leur a permis de s'adapter à ces nouvelles contraintes. Poirier (2017) analyse cette coexistence en se référant au concept d'ontologie relationnelle (*relational ontology*) selon laquelle des frontières perméables existent entre les mondes humains et non-humains. Il se développe entre les deux mondes une socialité qui confère aux relations une réalité en soi (indépendante) et qui sont négociables. Dans ce contexte de territoires entremêlés, les Atikamekws conservent leurs modes relationnels très spécifiques et appliquent leurs schèmes relationnels dans leurs rapports avec les non Autochtones. Le simple fait d'entretenir une relation sur un mode spécifiquement autochtone avec les non Autochtones oblige ces derniers à s'adapter à ce mode relationnel qui est nouveau pour eux. Leur propre mode relationnel se retrouve de ce fait transformé. Poirier démontre ainsi que même dans une situation d'extrême proximité où les Autochtones sont entremêlés avec les non Autochtones, les cultures ne se mélangent pas. Selon nous, le contexte colonial renforce peut-être même le processus de différenciation. En conservant leurs schèmes relationnels, les Atikamekws obligent la partie adverse à vivre une nouvelle expérience relationnelle, ce qui est selon nous une forme de résistance du « mode d'être ».

Nous venons ainsi de démontrer dans cette section que malgré la promiscuité, les Autochtones ont maintenu envers et contre tout un « mode d'être » qui leur est spécifique et que cette résistance amène des transformations dans la société colonisatrice. Nous présentons ensuite ci-dessous un modèle de réflexion applicable aux relations entre les mondes que nous avons déduit de l'ensemble de notre cadre théorique.

3.5 – ÉBAUCHE D'UN CADRE DE RÉFLEXION APPLICABLE AUX RELATIONS ENTRE LES MONDES

Ce cadre de réflexion permet de conceptualiser les échanges culturels et les mouvements de personnes d'un monde à l'autre. Il pose plusieurs postulats inspirés des approches décrites dans les sections précédentes. Notre analyse du terrain présentée plus loin s'insère à l'intérieur de ce modèle.

- ***La culture fabrique la réalité***

L'approche ontologique présume que la culture fournit le cadre de référence au travers duquel les individus perçoivent leur réalité. Cette expérience de la réalité conditionnée par la culture est vécue comme vraie.

- Les cultures créent des mondes.
- Les cultures s'articulent autour d'une cosmologie qui leur est propre et autour de laquelle se fondent les croyances et les valeurs. Chaque culture forme un ensemble cohérent, mais pas forcément homogène. Il peut y avoir des sous-cultures qui interagissent entre elles à l'intérieur d'une même culture.
- La culture conditionne la relation au monde et détermine notre « mode d'être ». Elle opère comme un cerveau central qui connecte les individus et uniformise leur réalité.
- Le « mode d'être » conditionné par la culture est profondément inscrit dans la constitution psychobiologique des individus. Un individu sans culture est comme un ordinateur sans programme, il ne peut fonctionner.

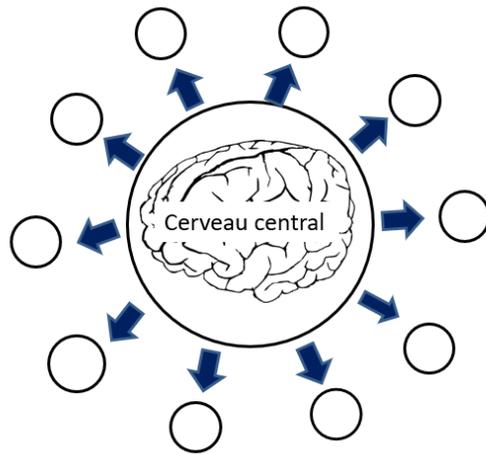


Figure 8. *La culture conditionne le « mode d'être » des individus*

- L'échec des politiques assimilationnistes démontre que l'on ne peut pas changer de « mode d'être » comme on change d'identité. Détruire une culture détruit les individus qui en font partie. C'est pourquoi le retour à la culture fait partie du programme de guérison des Autochtones.

- ***Les individus fabriquent la culture***

Les cultures ne sont ni innées ni figées depuis des temps immémoriaux. Ce sont des constructions sociales produites collectivement ; les individus ont le pouvoir d'influencer les cultures (agentivité).

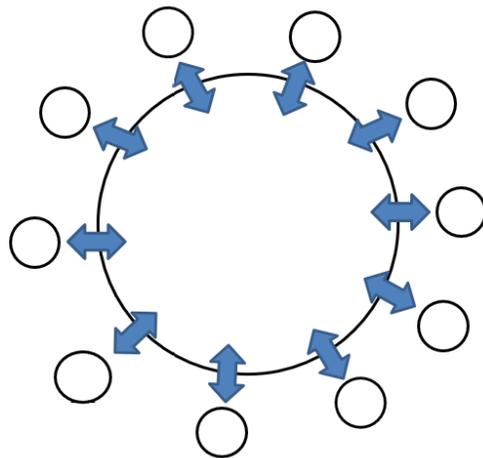


Figure 9. *Modèle transitif : les individus fabriquent la culture qui fabrique la réalité*

- ***Le pouvoir manipule la réalité des individus à travers la culture***

Avoir la mainmise sur la culture permet de manipuler la réalité des individus. La culture est donc une zone de pouvoir convoitée.

- Dans un modèle de société égalitaire, chaque individu a potentiellement le pouvoir de transformer la culture.
- Dans un modèle de société hégémonique, un groupe d'individu prend le contrôle de la culture et impose sa vision de la réalité. L'agentivité des individus est alors bridée.

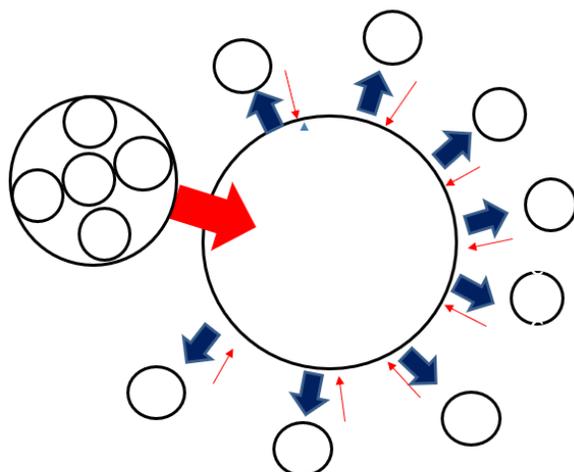


Figure 10. *Modèle hégémonique. L'élite impose sa vision de la réalité. L'agentivité des individus est restreinte*

- Les individus prennent pour réelle la réalité manipulée par l'élite. Celle-ci passe pour être le « sens commun » (Bourdieu). Les Autochtones ont compris la nécessité de s'attaquer à l'hégémonie culturelle à travers de multiples actions (« les petites résistances »). Déconstruire le « sens commun » est un acte de résistance.

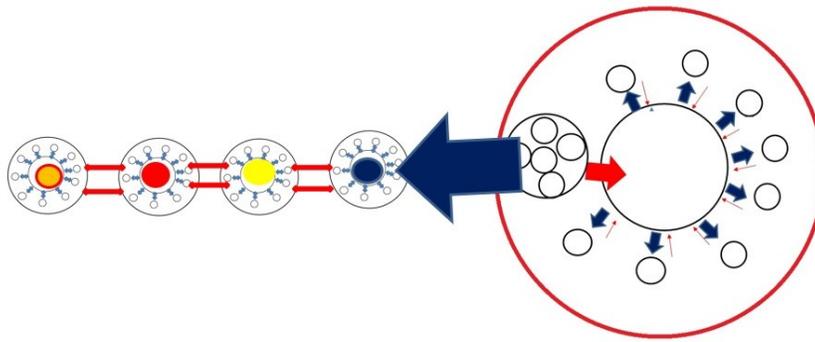


Figure 11. *Modèle de société coloniale imposant sa culture aux sociétés dominées*

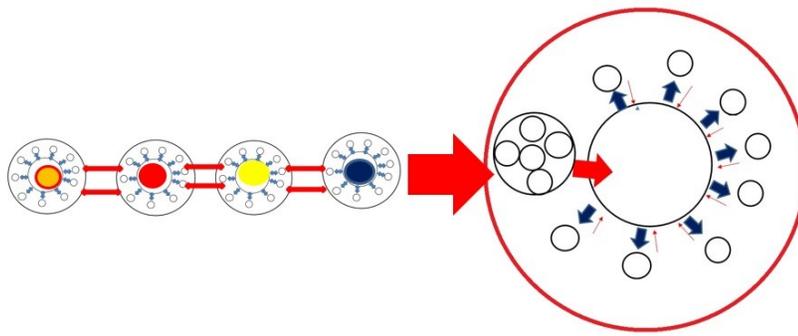


Figure 12. *Modèle de résistance où les sociétés dominées résistent à l'hégémonie culturelle*

- ***Les cultures se construisent à travers les échanges avec les voisins***

Les cultures sont avant tout syncrétiques. Depuis la nuit des temps, elles communiquent entre elles, échangent et s'influencent les unes les autres. Les cultures ne sont donc pas des isolats.

- Il est absurde de définir le degré d'authenticité d'une culture (ou d'un groupe ethnique) en fonction de son degré de pureté (absence d'échange ou de contamination) ou d'immobilité (isolat figé depuis des temps immémoriaux).

- ***Les frontières demeurent malgré les échanges***

Barth (1969) a observé que les frontières se maintiennent en dépit des interactions, emprunts et échanges. Aucun groupe ethnique ne se considère comme coextensif à toute l'humanité.

- À l'intérieur des frontières, les cultures sont dynamiques et sujettes à de perpétuelles transformations. Barth les décrit comme des « coquilles organisationnelles » dont le contenu ne cesse de varier.

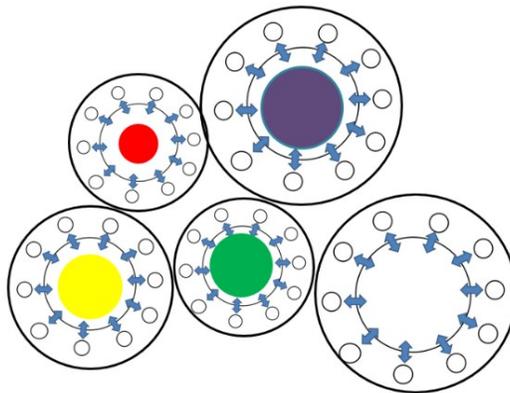


Figure 13. Les frontières se maintiennent malgré les échanges avec les sociétés voisines

- **Les emprunts suivent la logique des schèmes culturels**

Les transformations des cultures ne se font pas au hasard. Elles suivent une logique interne conditionnée par les schèmes culturels qui leur sont propres ; ceux-ci opèrent comme des lignes de code informatique.

- On n'emprunte pas n'importe quoi n'importe comment mais selon une logique qui fait sens.
- Les emprunts eux-mêmes sont transformés en fonction des schèmes culturels pour faire sens dans la société emprunteuse.

- **Les frontières sont poreuses**

Dans les sociétés traditionnelles, les frontières culturelles ne marquent pas une dichotomie mais se présentent comme de « discrètes discontinuités » (Amselle). Les frontières sont poreuses et les emprunts sont incorporés de part et d'autre.

- Les cultures voisines forment entre elles des « chaînes de sociétés » qui s'influencent les unes les autres. Elles se ressemblent mais gardent chacune leur spécificité.

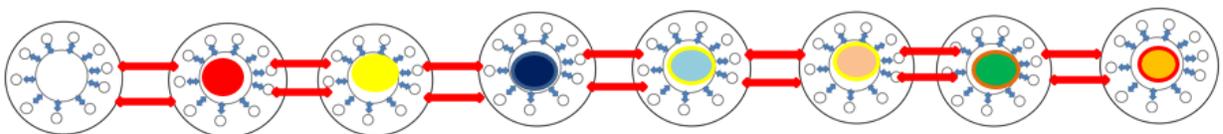


Figure 14. Les chaînes de sociétés

- Avant l'arrivée des Blancs, les premiers peuples d'Amérique se présentaient comme un ensemble de chaînes de sociétés qui formaient un isolat à l'échelle continentale. Que ce fut un isolat explique leur caractère profondément autre.

- ***L'hégémonie coloniale contrarie les flux entre les frontières***

Dans le modèle d'hégémonie coloniale, les frontières deviennent fractures. La nécessité d'échanger propre au vivant n'est plus reconnue ; cependant les échanges ne peuvent être évités. La non reconnaissance de ces échanges crée des dysfonctionnements sociétaux. Par exemple au Québec des troubles identitaires apparaissent aujourd'hui, occasionnés par le déni des origines autochtones dans certaines familles québécoises.

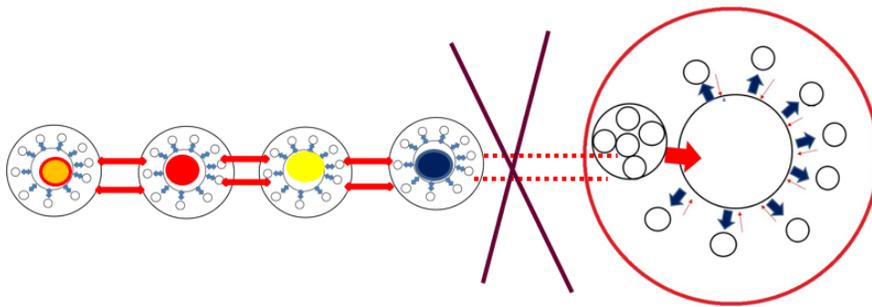


Figure 15. La frontière devient fracture

- **Les grilles de lecture de la réalité ne sont pas interchangeables d'un monde à l'autre**

Notre mode de connaissance du monde est conditionné par notre mode d'être qui est lui-même conditionné par notre culture. On ne peut donc pas expliquer un monde avec les outils de connaissance d'un autre monde.

- L'approche expérientielle (comprendre le monde de l'autre en en faisant l'expérience de l'intérieur) n'est pas pleinement satisfaisante puisque l'anthropologue étudie le monde de l'Autre à travers sa propre grille culturelle et ne peut se défaire de son « mode d'être ».
- La question se pose alors de comment surmonter l'incommensurabilité de la différence. Les Autochtones proposent de construire des ponts, à l'instar de Commanda, en se fondant sur l'idée que nous sommes tous des êtres humains.

- ***Nous sommes tous des êtres humains***

En dépit de nos différences culturelles, les êtres humains ont fondamentalement les mêmes besoins, sont habités par les mêmes émotions et connaissent les mêmes souffrances.

- La gestion de ces besoins, émotions et souffrances diffère d'une culture à l'autre.
- En dépit de leurs différences culturelles, les êtres humains sont capables de communiquer et de construire des ponts pour mieux se comprendre.

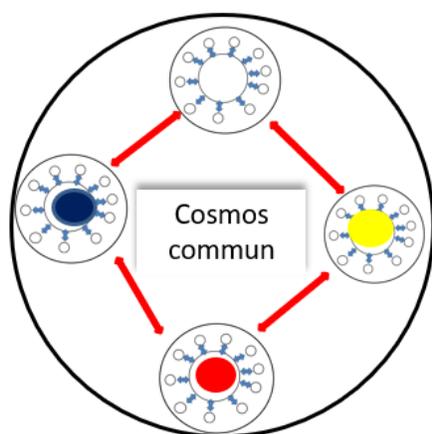


Figure 16. *Le projet cosmopolitique*

3.6 – CONCLUSION

Nous avons discuté dans ce chapitre de la nature hégémonique de l'espace culturel dans lequel se déroule la rencontre. À travers quelques exemples de stratégies de résistance autochtones comme l'affirmation de l'altérité, la « guerre des mots », le développement des *Natives Studies* ou « les petites résistances », nous avons vu comment les Autochtones grugent cette hégémonie et obligent à inventer au de-là de celle-ci un nouvel espace relationnel qui respecte leur « mode d'être ».

Nous avons également vu que le fait que les Autochtones revendiquent un « mode d'être » différent nous a poussé à nous tourner vers une approche ontologique. Celle-ci présume que la perception de la réalité se fait au travers d'un cadre culturel et que les cultures fabriquent des mondes différents. Toutefois, comme le terrain se situe dans une zone d'entre-deux, il nous a fallu nous tourner vers le courant constructiviste pour réfléchir sur les frontières et les

mécanismes de différenciation et d'incorporation. Ceux-ci nous aident à mieux comprendre comment les groupes ethniques se maintiennent tout en entretenant des contacts et des échanges avec leurs voisins. Nous reconnaissons que si la réalité des groupes ethniques est un construit culturel, elle est cependant vécue de façon réelle par les individus.

À partir de ce cadre théorique, nous avons déduit un modèle de réflexion applicable aux relations entre les mondes qui permet d'appréhender les mouvements des ressources symboliques et les repositionnements identitaires. Dans les deux prochains chapitres, nous décrirons le contexte sociohistorique général qui éclaire l'apparition des réseaux cérémoniels autochtones objets de notre recherche.

CHAPITRE 4 – CONTEXTE SOCIOHISTORIQUE. DES PREMIERS CONTACTS À NOS JOURS

4.1 – INTRODUCTION

Il existe deux types de sources écrites pour retracer l’histoire du Québec : d’une part, les rapports rédigés par une élite instruite représentée par les explorateurs et les missionnaires; d’autre part, les documents plus nombreux relatifs aux activités commerciales des « financiers, marchands, capitaines de navire et nombreux travailleurs anonymes entrés en relation directe avec les peuples autochtones » (Cook, 2013, p. 59). Tous ces documents imprégnés de représentations stéréotypées des Autochtones en disent long sur les schèmes mentaux et postulats culturels des Européens de l’ère coloniale. Les historiens se doivent donc de faire un tri pour retrouver les données factuelles (*ibid.*, p.56).

Il existe aussi une autre façon de retracer l’histoire qui nous restitue la perspective autochtone, c’est de tenir compte de la tradition orale. Le point de vue autochtone du passé peut ainsi aujourd’hui être pris en considération, notamment depuis l’arrêt *Delgamuukw* de 1997¹ rendu par la Cour suprême du Canada qui stipule que « les tribunaux doivent tenir compte des traditions orales autochtones indépendamment des preuves écrites » (*ibid.*, p. 56). Depuis quelques décennies, des chercheurs se penchent sur ces traditions orales et sur les règles de transmission qui assurent l’exactitude du récit (Drapeau, 1984, p. 291; Vincent, 2013).

Bien que ce chapitre commence aux premiers contacts, nous garderons à l’esprit la dimension temporelle qui fait que les cinq derniers siècles semblent une période relativement courte comparée à la longue histoire des premiers habitants de « L’Île de la Tortue ». Six cents générations environ se sont succédées depuis l’arrivée des premières familles de chasseurs nomades, il y a quelques 12 000 ans, après le retrait de l’épaisse calotte glaciaire qui recouvrait la partie septentrionale de l’Amérique (McGregor, 2004, pp. 10-11). Ce passé « oublié et jamais

¹ <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/1569/index.do> consulté le 10 juin 2018.

écrit ne signifie pas qu'il n'a pas eu lieu. Les données archéologiques aussi fragmentaires soient-elles, en témoignent éloquentement » (R. Tremblay, 2013, p. 37).

La première partie de ce chapitre survole une période qui commence aux premiers contacts et va jusqu'à la mobilisation politique contemporaine visible depuis les années 1970, que l'on désigne généralement comme la « résurgence autochtone »². Nous inclurons notamment dans cette partie une perspective autochtone à travers les écrits de l'historien huron-wendat Georges Sioui³ et ceux produits par la communauté algonquine de Kitigan Zibi (McGregor, 2004)⁴. Nous décrirons rapidement dans cette partie les débuts de la colonisation, le commerce des fourrures, les guerres et les épidémies, les alliances et les traités sous les régimes français et anglais, puis les politiques d'assimilation et la *Loi sur les Indiens*, le génocide culturel, la résurgence et la réconciliation. Nous avons jugé nécessaire de résumer ces étapes durant lesquelles s'est forgée la relation entre Autochtones et non Autochtones afin de situer sur le plan historique les groupes de populations que nous rencontrons sur notre terrain et les interactions qu'ils ont entre eux. Une première partie traitera des occupations française puis anglaise. La période française éclaire notamment comment les Canadiens français et les Autochtones se sont métissés, en rappelant que ce métissage de la première heure est aujourd'hui instrumentalisé dans les revendications des néo-Métis. Nous comprendrons comment le conflit européen exporté en Amérique a entraîné dans sa suite les Autochtones et activé les rivalités dans une escalade de violence qui les a dramatiquement affaiblis. Nous verrons également comment les politiques de francisation augurant les futures politiques d'assimilation ont échoué à cette époque en raison de l'attrance des Français pour le mode de vie amérindien. La période de l'occupation anglaise documente les dépossession territoriales et les politiques assimilationnistes qui ont eu des répercussions dramatiques sur les cultures des peuples autochtones. Ceux-ci ont résisté de tous temps et travaillent aujourd'hui ardemment à leur guérison politique, culturelle et spirituelle, et c'est de ce mouvement de guérison qu'a émergé

² Comme nous le verrons plus bas, il y a toujours eu une résistance à la colonisation.

³ Dont le livre *Histoire amérindienne du Canada* fut salué par Lévi-Strauss et préfacé par Bruce Trigger, (anthropologue canadien de l'Université McGill décédé en 2006).

⁴ Le très beau livre *Since Time Immemorial: "Our Story"* est une production de la communauté algonquine de Kitigan Zibi. McGregor en est le rédacteur principal.

notre terrain. Nous comprendrons à travers notre exposé que le Canada applique encore aujourd'hui une politique coloniale, mais qui n'est officiellement pas reconnue comme telle.

Une deuxième partie du chapitre sera consacrée à la zone grise de l'autochtonie produite par la judiciarisation de l'identité autochtone. Nous y présenterons le cas des Métis et des Autochtones urbains, Enfin, une dernière partie décrira le contexte local spécifique qui a permis la rencontre, à savoir l'ouverture du *Cercle de toutes les Nations* aux non Autochtones. Nous découvrirons la spécificité de cette communauté dont William Commanda fut le Chef de bande durant 19 ans.

4.2. – L'OCCUPATION FRANÇAISE ET LES ALLIANCES

4.2.1 – De la pêche à la morue à la traite des fourrures

Les premiers pêcheurs basques s'aventurèrent vers 1502 dans le Golfe du St-Laurent. Ils n'avaient à cette époque aucune visée sur le territoire et les premiers échanges avec les Indiens furent généralement pacifiques. Les pêcheurs se virent offrir en signe d'amitié du tabac, des fourrures et toutes sortes de viandes inconnues comme l'orignal ou le castor. Ils donnaient en échange des chaudrons de cuivre, des couteaux, des haches, des filets de pêche et des vêtements de coton. La salaison de la morue venait d'être remplacée par de nouvelles méthodes de conservation qui demandaient de vider le poisson sur place et de le laisser sécher sur des racks sur la plage durant toute la saison de la pêche. Ainsi, tout le long du Golfe du St-Laurent, les pêcheurs étaient en contact constant avec les Amérindiens (McGregor, 2004), et ce, de façon intensive. En effet, entre 1560 et 1570, plus de 400 navires partaient chaque année vers « les terres neuves », ce qui représente quelque 10 000 hommes (Cook, 2013, p. 61). Les populations autochtones étaient donc habituées à interagir avec les pêcheurs bien avant l'arrivée de Jacques Cartier.

Chez les Premières Nations, les échanges de cadeaux étaient considérés comme un rituel diplomatique, une entrée en matière pour établir ensuite des relations commerciales, des alliances ou simplement pour témoigner de bonnes dispositions. Les Autochtones, déjà rompus aux échanges entre eux, avaient eu tout naturellement le désir de commercer avec les Européens (McGregor, 2004, pp. 34-35), et ce d'autant plus que les objets qu'ils apportaient leur rendaient

la vie plus facile. Les échanges de cadeaux prirent la forme d'un commerce à petite échelle et ne représentèrent qu'une activité accessoire pour les pêcheurs, leur activité principale demeurant la pêche (Cook, 2013, p.62-63).

La qualité des peaux de castor rapportées en Europe par les pêcheurs finit par attirer l'attention des chapeliers français : elles étaient idéales pour fabriquer les chapeaux de feutre à large bord en vogue à l'époque (McGregor, 2004, p. 44). La demande en fourrures explosa au cours du XVI^e siècle, et les peaux de castor deviennent l'or de l'Amérique du Nord. Une compétition économique et politique sévit alors entre les pays européens en lice dans ce commerce. En France, à partir de 1580, les compagnies de traite en pleine expansion organisèrent des voyages dans le St-Laurent, marquant ainsi les débuts de l'entreprise coloniale en Nouvelle-France (Dubois, 1997).

Alors que jusque-là, les relations entre les populations amérindiennes et européennes n'avaient été dictées que par les intérêts du commerce, il en fut autrement à partir de 1610, date à laquelle Louis XIII accéda au trône et fit du Cardinal Richelieu son premier ministre. Le nouveau pouvoir politique vit dans la traite des fourrures une manne pour renflouer les caisses de l'État, financer l'établissement de la France en Amérique du Nord et assurer ainsi sa puissance hors de l'Europe. Ayant en tête un vaste plan de colonisation, Richelieu fonde en 1627 la Compagnie des Cent-Associés qui enverra en Nouvelle-France une première vague de colonisation de 4000 personnes sur une période de 15 ans (*ibid.*).

4.2.2 – Les alliances et traités commerciaux

Dans l'imaginaire collectif québécois serait enracinée la croyance que les Autochtones ont été conquis et soumis par les Français (Lepage, 2009). Or, jusqu'à la Conquête des Anglais en 1760, les relations entre les deux peuples se sont jouées autour de la traite des fourrures et furent réglementées par des alliances commerciales et militaires, ainsi que de nombreux traités « de paix et d'amitié ».

Avant que Louis XIV ne proclame en 1663 la Nouvelle-France colonie sous la protection du gouvernement royal, la province n'était qu'un avant-poste de l'Empire français, une station de commerce dans des contrées sauvages (McGregor, 2004, p. 85). Les colonisateurs n'avaient pas d'autres choix que d'aborder les Premières Nations comme des entités politiques indépendantes

avec lesquelles il fallait négocier des alliances dans un rapport de nation à nation (Morin, 1997, p. 61). Les négociations se faisaient suivant les traditions diplomatiques amérindiennes et jusqu'au XIX^e siècle, le protocole diplomatique était essentiellement de nature autochtone (Lepage, 2009, p.7). Les traités entre les nations amérindiennes et les nations européennes (ou les nations amérindiennes entre elles) étaient officialisés par des ceintures wampum.

4.2.3 – Le projet de francisation

Jusqu'à ce que les « filles du roi » arrivent en France en 1680, il n'y avait pas de jeunes filles françaises à épouser en Nouvelle-France. Les coureurs de bois, voyageurs et aventuriers attirés par la vie « sauvage » se mariaient aux Amérindiennes. Leur union avec ces femmes facilitait leur adaptation à leur nouvel environnement (McGregor, 2004, p. 83) et consolidait les alliances commerciales. Ces mariages mixtes se sont faits au détriment de la société française. Comme l'écrivait Sœur Marie de l'Incarnation, il était plus facile à cette époque « de faire d'un Français un Amérindien, que l'inverse » (Lepage, 2009, p. 6).

Pendant la période de la traite des fourrures, les mariages mixtes furent donc monnaie courante non seulement au Québec, mais à travers tout le continent nord-américain (J. Brown & Schenk, 2002, p. 4; Graybill, 2013, p. 48). Les trappeurs européens et leurs descendants se mariaient en suivant les conventions matrimoniales des Autochtones et leur progéniture était autochtone. Ils se mariaient autant pour avoir de la compagnie que pour faciliter le commerce. Les pratiques matrimoniales se conjuguèrent ainsi aux impératifs sociaux-économiques, et ce autant du côté des Autochtones que des Européens (Graybill, 2013).

Au début du XVII^e siècle, les autorités françaises étaient favorables aux unions entre les hommes français et les femmes amérindiennes car cela répondait aux impératifs de leur projet de francisation. Dans ce projet, il avait été présumé que les enfants issus des unions mixtes seraient élevés comme des Français, ce qui aurait été un moyen de peupler la colonie sans avoir besoin d'y envoyer massivement des colons de la métropole (McGregor, 2004). Ce projet d'une seule nation française s'illustre dans la célèbre déclaration de Champlain : « Bientôt nos fils épouseront vos filles, et ensemble nous formerons une seule nation »⁵. Un autre moyen de

⁵ Déclaration de Samuel de Champlain aux chefs innus et algonquins à Kebec (McGregor, 2004, p. 83)

transformer les Autochtones en sujets du roi sur lequel comptaient les autorités était de les convertir au christianisme. Comme le démontre Gélinas (2011, p. 144), le métissage biologique n'était pas tabou à cette époque. Que tous ces nouveaux Français appelés à peupler la colonie fussent Indiens ou métis ne semblait pas poser de problème. Ceci peut sembler étrange, car bien que le racisme scientifique n'eût pas encore été inventé, les attitudes racistes étaient manifestes à cette époque, comme par exemple celle autorisant l'esclavage.

L'attrance des hommes français pour la vie « sauvage » les poussait à vivre avec les Amérindiens et à s'intégrer à leurs sociétés. Leurs enfants étaient élevés dans la culture de leur mère. De leur côté, les Autochtones étaient satisfaits de leur vie et ne souhaitaient pas s'intégrer à la société française qu'ils jugeaient inégalitaire (McGregor, 2004). Ce serait plutôt les Amérindiens qui auraient exercé une fascination sur les Européens que le contraire. Le projet de francisation leur échappant, les autorités coloniales commencèrent à se montrer réservées face aux mariages mixtes (Gélinas 2011) et « l'ensauvagement » des Canadiens commença à être mal perçu du côté de la France (Delâge, 1996, p. 318).

4.2.4– La guerre du castor, les épidémies et l'alcool

Avant les premiers contacts, les Autochtones pratiquaient entre eux ce que les Français appelaient « la petite guerre », c'est-à-dire des « escarmouches » mettant en scène « des petits groupes de dix à vingt guerriers » et qui ressemblaient « davantage à un sport qu'à de véritables agressions »⁶ (McGregor, 2004, p. 53). Afin de mieux contrôler le commerce des fourrures, les Européens tirèrent avantage de la « petite guerre » en jouant sur les rivalités entre les nations autochtones, principalement entre les Iroquois et les Algonquins.

« Les combats avaient lieu le long des rivières bordées de forêts denses, et l'élément de surprise était en général un facteur décisif. Il y avait peu de victimes car le but de ce genre de combat n'était pas d'anéantir l'ennemi mais de le chasser hors de son territoire pour en prendre possession. Les traditions mohawk et algonquine disent que pendant des générations les uns avaient le dessus sur les autres en alternance, sans que jamais un côté ne garde bien longtemps l'avantage sur l'autre. » (*ibid.*, p.53, notre traduction)⁷

⁶ “It was always in the summer and more for sport than for actual aggression.” (McGregor, 2004, p. 53).

⁷ “In this type of warfare fought along rivers bordered by dense forests, the element of surprise was usually the decisive factor. Casualties were usually very low because the purpose of this type of warfare was not to annihilate the enemy, but to chase them away and take over their vacated territory. According to both Algonquin and Mohawk

Au tout début de la colonisation, les puissances européennes s'abstinrent de fournir des armes aux Autochtones de crainte qu'ils ne se retournent contre eux. Mais à partir de 1629, la compétition devenant de plus en plus féroce, ils n'eurent d'autres choix que d'armer leurs alliés autochtones s'ils voulaient assurer leur approvisionnement en fourrures. L'armement des Premières Nations par les puissances européennes rivales transforma la dynamique guerrière qui devint tout autre que celle de la « petite guerre ». L'importance des intérêts commerciaux en jeu, la concurrence entre les nations européennes et l'armement des nations autochtones rivales provoquèrent une escalade dans la violence qui vint rompre un « équilibre des pouvoirs qui perdurait depuis des siècles » (*ibid.*, p. 55). La guerre du castor apporta misère et désolation parmi les populations autochtones. Elle dura quasiment 100 ans, jusqu'à ce les Français décident qu'il était temps d'enterrer « la hache de guerre » (*ibid.*, p. 61-62).

La « grande paix » de 1701 fut avant tout, selon McGregor, une manœuvre politique dont le but réel était de s'assurer la neutralité des Iroquois dans la guerre qui s'annonçait avec les Anglais pour le contrôle des colonies nord-américaines (*ibid.*, p. 63). Dès la signature du traité commença une compétition diplomatique entre les Anglais et les Français pour courtiser les Premières nations. C'était à celui qui faisait les plus belles promesses aux alliés du camp adverse pour se les rallier. Cependant, selon Georges Sioui, « on s'est surtout délibérément servi de ces conflits pour occulter la catastrophe démographique provoquée par les épidémies ».

« La plupart des auteurs continuent toujours de présenter ce que nous appelons « le mythe de la guerre économique », prêtant à des peuples autochtones au bord du désastre des motifs, des intérêts et des intentions de gens qui auraient une existence normale. De fait, tous les Amérindiens livraient une guerre culturelle désespérée à un envahisseur dont les alliés pathogènes rendaient la présence cataclysmique. » (Sioui, 1999, p. 56)

À partir de 1634, les épidémies se succédèrent au Québec : la grippe, la scarlatine puis la variole. Aux fléaux de la guerre et des épidémies se rajouta celui de l'alcool, un breuvage inconnu sur le continent Nord-Américain jusqu'à l'arrivée des Européens. Selon McGregor, si l'alcoolisme se généralisa après les épidémies, on peut raisonnablement penser que les Autochtones trouvaient dans l'alcool un moyen d'apaiser leurs souffrances (McGregor, 2004, p. 84).

traditions, life went on like this for generations, with the balance of power continually shifting back and forth from Algonquin to Mohawk, with never one side holding the advantage too long."

Sioui décrit les premiers contacts comme « un choc catastrophique », « une gigantesque collision avec la machine européenne » qui aurait décimé en un siècle entre 80 et 95% de la population amérindienne⁸ (Sioui, 2009, pp. 310-311). L'effondrement démographique des sociétés autochtones et les bouleversements sociaux et politiques qui en ont résulté marquent la fin de la période des premiers contacts (Cook, 2013, p. 59). Ce processus dramatique a transformé le monde ; il a permis la mutation des nations européennes en puissances mondiales et « jeté les bases de l'émergence de la superpuissance américaine » (*ibid.*, p.57). Pour Jared Diamond (1997, dans *ibid.*), l'issue de la rencontre ne faisait aucun doute puisque les Européens « jouissaient de la puissance des canons, des microbes et de l'acier ». Cependant Cook soutient qu'il aurait pu y avoir un autre scénario que celui de la domination européenne :

« Les sources documentaires mettent en lumière des scénarios plus obscurs et des trajectoires différents – l'incertitude et la peur qui ont teinté les premiers contacts de part et d'autre, les épisodes de coopération et de coexistence entre Autochtones et Européens, la possibilité d'un assujettissement des Européens plutôt que des Autochtones, ou encore l'éventualité d'un essor et non d'un déclin des cultures et des nations indigènes sous l'effet de ces contacts ». (Cook, 2013, p.57)

4.2.5 – Les relations entre les Autochtones et les Français

Certains auteurs ont démontré qu'aux XVI^e et XVII^e siècles, les rapports de force, tant dans la dynamique de l'échange que sur le plan politique, n'étaient pas clairement établis d'un côté ou de l'autre (Francis & Morantz, 1983; Gélinas, 2000, 2003). Les « visées des puissances coloniales étaient tempérées par les politiques locales » et Richard White (2011) a même démontré « une manipulation des empires coloniaux par les forces locales autochtones » (Inksetter, 2015).

Lors des premiers contacts, la présence prolongée des pêcheurs français sur les côtes a pu occasionnellement provoquer quelques frictions avec les Autochtones, mais dans l'ensemble les relations entre les deux peuples sont décrites comme harmonieuses car il n'était pas dans l'intérêt des Européens de chercher les conflits (Barkham, 1982, p. 61, 2001). L'archéologie historique fournit d'ailleurs des preuves matérielles de formes de coexistence et de coopération

⁸ Des 18 millions d'Autochtones qui peuplaient l'Amérique du Nord au moment du contact, il ne restait vers 1900 que 250 000 à 300 000 de leurs descendants (Dobyns, 1966). Il faut toutefois préciser que l'évaluation démographique pour la période pré-contact demeure sujette à débats entre les spécialistes et que les chiffres varient énormément.

(Thevet, 1986 p. 251; Turgeon 1994,1998). À l'instar des pêcheurs, les coureurs de bois eurent par la suite, eux aussi, tout intérêt à entretenir de bonnes relations avec les Amérindiens et ce d'autant plus qu'ils devaient affronter un milieu naturel inconnu (Jacquin, 1996). Sans leur aide, les nouveaux colons n'auraient sans doute pas survécu. Ces relations de proximité et d'amitié les ont amenés tout naturellement à intégrer dans leur quotidien de nombreux traits culturels amérindiens comme des connaissances médicales, des techniques de chasse et de pêche, l'adoption du canot et des raquettes, l'introduction dans leur alimentation du blé d'Inde, du haricot, de la courge ou du sirop d'érable (Gélinas, 2011, p. 28).

De nombreux auteurs (Lepage, 2009; Delâge, 1992; Dionne, 1983; Gélinas 2011) mentionnent que, sous le Régime français, les Autochtones auraient davantage été des alliés que des sujets du roi. Cependant, si les Européens étaient respectueux des protocoles diplomatiques, ils n'en étaient pas moins mus par une intention coloniale :

« [...] si les Canadiens ont appris méthodiquement les règles et les rituels diplomatiques des Amérindiens, ces emprunts ne valurent toutefois que pour la diplomatie avec les Amérindiens et n'enrichirent jamais les méthodes diplomatiques entre Européens, ce qui signifie qu'on y eut recours afin de manipuler les Autochtones. Il n'en reste que certaines expressions imagées comme 'enterrer la hache de guerre' ou 'fumer le calumet de paix'. » (Delâge, 1992, p. 44)

Le ton est plus virulent chez les auteurs autochtones. Selon Sioui (2009) ou McGregor (2004), le pouvoir politique européen aurait inspiré la méfiance dès les premiers contacts, notamment lorsque Jacques Cartier planta des croix à Gaspé⁹ lors de son premier voyage en 1534. Ce geste signifiait symboliquement que les Français prenaient possession du territoire. Il ne pouvait toutefois suffire à lui seul à assurer la souveraineté de la France (Lepage, 2009). Les croix avaient été taillées dans des arbres de la région en faisant fi d'une stricte interdiction faite aux Européens par qui? de toucher la moindre brindille du territoire ou de prendre quoi que ce soit sans en demander la permission (Sioui, 2009, p. 291). Le geste de Cartier aurait donc été mal reçu par les Autochtones (Sioui, 2009; McGregor, 2004). Cartier ne s'est pas gêné non plus pour kidnapper les deux fils du chef Dannaonna (Sioui, 2009; McGregor, 2004) puis le chef lui-

⁹ Selon Lepage, l'image répandue dans les manuels scolaires de Jacques Cartier plantant une croix aurait largement contribué à entretenir la croyance que les Autochtones ont été conquis et soumis par les Français. Ce geste serait perçu par les Canadiens français comme une prise de possession du territoire au nom du roi de France (Lepage, 2009, p. 3).

même lors de son second voyage en 1535¹⁰. Aussi, lors du troisième voyage en 1541, « les Français trouvèrent une population autochtone en état de panique. La diplomatie était toujours de mise, mais dictée davantage par la peur puisque les Français possédaient des armes à feu et étaient prêts à toute éventualité (Sioui, 2009, p. 300). Selon le chercheur Innu Ross-Tremblay¹¹, les Français ne se sont pas montrés plus humains que les Anglais, ils ont simplement été moins nuisibles car ils étaient moins nombreux et avaient moins de moyens.

4.3 – L'OCCUPATION ANGLAISE

4.3.1 – La *Proclamation royale*

En 1760, l'Angleterre prend possession de la Nouvelle-France après plusieurs décennies de conflit. En 1763, la *Proclamation royale* émise par le roi George III représente la première constitution du pays. Elle énonce les directives pour administrer les nouvelles colonies britanniques en Amérique du Nord. Tout comme les autorités françaises en Nouvelle-France, les autorités britanniques comptaient sur les alliances et les traités avec les Amérindiens pour asseoir le commerce des fourrures et renforcer l'hégémonie britannique sur le territoire. Lors de la Conquête, l'économie repose encore sur les fourrures. Les alliances avec les nations autochtones demeurent donc encore une priorité pour la Couronne. C'est pourquoi plus du tiers de la *Proclamation royale* traite des relations avec les Autochtones. Elle les reconnaît comme des sociétés organisées avec lesquelles il faut négocier et confirme leur droit incontestable sur les terres (Lepage, 2009). Elle reconnaît également une responsabilité de « protection » de la part de la Couronne (*ibid.*, p. 14), ce qui signifie que « les Indiens vivant sur les terres indiennes devaient être protégés contre les spéculateurs fonciers et les commerçants peu scrupuleux » (Leslie, 2002, p. 23). En d'autres termes, toutes les négociations territoriales devaient passer par la Couronne. Les procédures par lesquelles celle-ci pouvait acquérir les terres « de façon ordonnée » étaient définies dans la Proclamation (*ibid.*).

¹⁰ Mort en France probablement en 1539.

¹¹ Lors d'une conférence présentée au Carrefour des Arts et des Sciences de L'université de Montréal le 22 mars 2018 *Le supplice de la vérité et la production de l'oubli au Canada* en même temps que le sociologue Darryl Leroux qui présenta *L'autochtonisation au Québec à l'ère de la réconciliation*.

4.3.2 – L’assimilation et la *Loi sur les Indiens*

Aux alentours de 1820, la demande en fourrures décline. L’arrivée massive des colons force les autorités coloniales britanniques à se tourner vers de nouvelles ressources économiques et alimentaires telles que l’exploitation forestière et agricole et plus tard minière. Rapidement ces nouvelles activités supplantent le commerce des fourrures. Les alliances commerciales avec les nations autochtones ne sont désormais plus nécessaires. De plus, la guerre anglo-américaine (1812-1815) étant terminée, les alliances militaires ne sont plus recherchées. Ayant perdu leur place d’alliés sur l’échiquier européen, les Autochtones se retrouvent en position de vulnérabilité. La Couronne convoite leurs terres.

Conformément à la Proclamation royale, l’appropriation des terres se fait « légalement », c’est-à-dire qu’elle passe par la signature de traités territoriaux, avec le consentement des nations autochtones, « consentement » très relatif et « obtenu le plus souvent dans la confusion et la méprise » (Lepage, 2009, p. 14). Bien souvent, ces traités ne seront pas honorés car la Couronne accorde de plus en plus fréquemment aux colons des territoires réservés aux nations autochtones. L’anthropologue Michael Asch (2014), spécialisé dans la question des traités, considère que la couronne a perdu son honneur dans ces procédures d’appropriation, honneur qu’elle se doit de retrouver en respectant ses engagements. Précisons que ces actes de cession concernent une partie importante du territoire canadien, mais qu’aucune cession territoriale n’a été effective au Québec.

Les autorités coloniales déployèrent tout un éventail des stratégies pour confiner les Autochtones dans des espaces restreints. Un vaste projet d’assimilation visant ouvertement l’extinction progressive de la population indienne au Canada fut mis sur pied. Pour réaliser ce projet – qui se fit sans le consentement ni la participation des populations concernées (Leslie, 2002, p. 23) – le gouvernement s’est doté des « pouvoirs nécessaires à l’accélération de la dépossession territoriale des Indiens, et à la diminution du nombre de ceux-ci par voie d’assimilation » (Savard & Proulx, 1982, pp. 86-87).

En 1830 est lancé un vaste programme de « civilisation » qui repose sur trois systèmes : un système de traités sur les cessions territoriales, un système de réserves avec des agents chargés de la supervision et un système d’écoles qui débouchera sur la politique des pensionnats (Leslie, 2002, p. 24). Le projet consistait à placer les Autochtones temporairement dans des réserves, le

temps « de les christianiser, les habiller à l'européenne et leur apprendre à devenir des citoyens britanniques autonomes en en faisant des agriculteurs productifs » (*ibid.*). Il était prévu que l'assimilation se ferait rapidement. Les réserves étaient donc appelées à disparaître rapidement elles aussi (*ibid.*).

En 1850 est promulgué l'*Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des Sauvages dans le Bas-Canada* (Beaulieu 2013, p. 144). Celui-ci officialise le statut de mineurs des Indiens à travers un régime contraignant de tutelle qui les prive notamment de tout rôle dans l'administration de leurs terres. Pour la première fois sont établis les critères juridiques qui distinguent les « Sauvages » autorisés à vivre sur la réserve des « autres » qui devaient en conséquence en être expulsés. Le gouvernement colonial s'est donc désigné ainsi comme l'autorité habilitée à déterminer qui est un Indien et qui ne l'est pas (*ibid.*, p. 145). Les seules options offertes aux Autochtones étaient soit la tutelle permanente soit l'assimilation. Aussi tous ceux qui voulaient préserver une identité collective étaient forcés de vivre sous tutelle (Lepage, 2009, pp. 23-24).

En 1876, la Direction des affaires indiennes refond l'ensemble des lois d'avant la Confédération (en 1867) en une seule, la *Loi sur les Indiens* appelée à l'époque l'*Acte des Sauvages*. Cette loi comprenait une centaine d'articles destinés à contrôler plusieurs aspects de la vie dans les réserves (Leslie, 2002, p. 25). En 1884, l'article 3 de la loi est modifié pour interdire les potlachs, les danses et certaines cérémonies traditionnelles. En 1894, l'article 11 rend l'école obligatoire et prévoit de sévères sanctions contre ceux qui tentent de s'y soustraire. En 1927, en réponse à la persévérance des Nishgas pour demander la reconnaissance de leurs droits territoriaux, l'article 141 interdit à quiconque de prélever ou de recevoir des fonds en vue de poursuivre une réclamation sans le consentement du Surintendant général (S.R.C. 1927, c. 98, art. 141)¹², ce qui équivaut à interdire les revendications territoriales.

4.3.3 – Le cas particulier du Québec

Au Québec, la situation diffère quelque peu des autres provinces du Canada pour ce qui est de l'établissement des réserves et de la scolarisation des enfants autochtones. Il n'y avait pas eu de

¹² [http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-f.htm#\(103\)](http://publications.gc.ca/Collection-R/LoPBdP/BP/bp175-f.htm#(103)) (consulté le 11 août 2018)

signature de traités sous le régime français. Des terres avaient été accordées aux Autochtones « domiciliés » qui s'étaient réfugiés auprès des établissements français pendant la guerre du castor (H. Goulet, 2016, p. 23). Après la conquête, le Bas-Canada (le Québec d'aujourd'hui) a repris à son compte la politique française et tout naturellement considéré que les terres de la province appartenaient à la Couronne sans qu'aucun droit ne fût reconnu aux Indiens.

En 1853, une loi spécifique au Bas Canada autorise le gouvernement fédéral à récupérer des territoires pour créer des réserves indiennes, avec un principe de compensation qui sera spécifique à cette province. Les Autochtones sont alors installés sur des terres agricoles sous la supervision des missionnaires, principalement les Oblats. Une dizaine de réserves furent établies alors, principalement en Mauricie, en Outaouais et sur la Côte-Nord (*ibid.*, p. 24). En 1941 eut lieu une seconde vague de création de réserves. Ainsi, entre 1941 et 1996, 27 réserves furent créées, d'abord pour les Innus et les Algonquins dans les années 1950-1960, puis pour les Cris de la baie James à partir des années 1970 (*ibid.*, pp. 26-27).

Alors que les traités dans les autres provinces comprennent une clause pour payer le salaire des instituteurs et des fonds pour construire des écoles, au Québec, la formule de compensation appliquée aux réserves n'implique aucun engagement financier en matière d'éducation (*ibid.*, p. 25). On comprend donc que le Québec manque de fonds fédéraux pour scolariser les enfants autochtones.

Il faut préciser que la scolarisation des enfants était obligatoire dans toutes les provinces canadiennes à partir de 1919 ; au Québec elle ne le fut qu'en 1943. Pour l'ensemble du Canada, la scolarisation des Autochtones est sous la responsabilité du gouvernement fédéral ; en 1920 la *Loi sur les Indiens* la rend obligatoire pour tous les enfants Indiens de sept à quinze ans. En dépit de cela, l'éducation des Indiens au Québec restera négligée en raison du manque de fonds. Ce n'est qu'à compter des années 1940, avec la création des nouvelles réserves qu'elle devient une priorité.

Ainsi, alors que partout ailleurs au Canada les pensionnats indiens ont été implantés au XIX^e siècle, au Québec – mis à part deux pensionnats à Fort George (côte est de la baie James) – ils n'ouvrent leurs portes que dans les années 1950 : Sept-Îles en 1952, Amos en 1955, Pointe-Bleue en 1960 et la Tuque en 1962 (Goulet, 2016, p. 13). Selon Henri Goulet, c'est la combinaison de deux facteurs – la deuxième vague de création de réserve à partir de 1941 et la

loi scolaire de 1943 – qui ont suscité « la volonté, à la fois du côté du gouvernement fédéral, mais surtout du côté de l'Église catholique, d'assurer l'éducation des enfants des communautés autochtones » (*ibid.*, p. 28). Cependant, l'établissement des pensionnats à cette époque allait dans le sens contraire de la politique du gouvernement fédéral en matière d'éducation des enfants autochtones. En effet, à la même époque, partout ailleurs au pays, les pensionnats commençaient à fermer leurs portes.

4.3.4 – Résistance et résilience

La *Loi sur les Indiens* ayant pour objectif ultime l'assimilation, il était prévu un certain nombre de situations entraînant la perte du Statut d'Indien, comme le mariage d'une femme indienne à un non-Indien ou la procédure d'émancipation. Également, à diverses époques, certains groupes furent exclus du statut d'Indien, comme les Métis de l'Ouest en 1870 ou les Inuits.

Les femmes indiennes qui épousaient un non-Indien perdaient non seulement leur statut, mais devaient quitter leur communauté, étaient privées du droit de participer à la vie politique ainsi que du droit d'être enterrées parmi les leurs (Lepage, 2009, p. 24). Cette exclusion s'appliquait non seulement aux femmes mais aussi à leurs descendants. Par contre, les hommes indiens épousant des non-Indiennes ne perdaient pas leur statut et leurs épouses devenaient légalement des Indiennes. Cette loi a représenté un « déni d'identité » pour des milliers de femmes et leurs descendants (Jamieson, 1978), et fut particulièrement déstructurante pour les groupes matrilineaires. Ce n'est qu'en 1985, à la suite des luttes acharnées des associations de femmes autochtones et d'une décision du Comité des droits de l'homme de l'ONU que le Canada a dû mettre fin à cette discrimination basée sur le sexe (Lepage, 2009, p. 25).

La victoire des femmes autochtones est l'une des victoires qui ont jalonné la résistance autochtone depuis l'après-guerre. Malgré les obstacles et les conditions de vie très difficiles, les Premières Nations ont résisté à l'assimilation en menant un combat contre les gouvernements avec des moyens extrêmement limités et au prix d'une infinie patience. L'objectif des politiques assimilationnistes qui était de « tuer l'Indien et sauver l'homme » a échoué en Amérique du Nord (Holm, 2005). La population autochtone est aujourd'hui la population la plus jeune au

Canada. Sa moyenne d'âge est de 32,1 ans¹³, alors qu'elle est de 41,0 pour l'ensemble du Canada¹⁴. Elle a augmenté de 42,5% entre 2006 et 2016 (contre 5% entre 2011 et 2016 pour l'ensemble du Canada¹⁵).

Ce que l'on appelle communément dans la littérature la « résurgence » des peuples autochtones semble avoir pris le monde occidental par surprise (James Clifford, 2013; Holm, 2005; Niezen, 2000; Ralston Saul, 2014). Cette « résurgence » n'émerge pourtant pas de nulle part. Les peuples autochtones n'ont jamais été des victimes passives du colonialisme ; ils ont résisté dès les débuts de la colonisation (Larocque, 2010; Miller, 1990; L. B. Simpson, 2008), et ce durant des décennies dans le silence et l'invisibilité, à travers une myriade d'actions qui attestent d'un génie autochtone à la fois créatif et pragmatique (Clifford, 2013). Passant à travers les failles du système (Morissette, 2013a), les activistes autochtones ont investi les organisations internationales, les tribunaux, les prisons, l'art, la rue, Internet, en créant de nouveaux espaces au fur et à mesure de leur progression. Le chercheur mohawk Rick Monture compare la résistance aux chutes du Niagara vers lesquelles convergent une multitude de ruisseaux ; de même la puissante voix autochtone que l'on entend aujourd'hui a commencé dans un murmure (Monture, 2014, p. 204).

Graham & Penny (2014) soulignent que le contexte historique a été propice au développement et à la reconnaissance de ce qu'ils appellent « le mouvement indigéniste ». Celui-ci est devenu visible dans l'après-guerre, à une époque où en Occident une conscience environnementale et un discours sur les droits humains ont émergé en réaction aux atrocités de la guerre. Clifford (2013) parle d'une sorte de crise existentielle du monde occidental qui cesse de se percevoir comme le centre du monde et remet en question les paradigmes ethnocentriques, se découvrant par là-même une certaine vulnérabilité. Dans un tel contexte, le mouvement indigéniste a pu bénéficier d'une écoute de la part des hommes politiques, des ONG et des organisations gouvernementales et internationales (Graham & Penny, 2014).

¹³ <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/11-627-m/11-627-m2017027-fra.htm> (consulté le 3 juin 2018)

¹⁴ <http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2016/dp-pd/hltfst/as/Tableau.cfm?T=31> (consulté le 3 juin 2018)

¹⁵ <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/11-627-m/11-627-m2017005-fra.htm> (consulté le 3 juin 2018)

Le Canada a suivi cet élan humanitaire d'après-guerre. Pour la première fois depuis la création de la Confédération, le gouvernement fédéral s'est préoccupé du sort des Autochtones et des conditions de vie dans les réserves. La politique des affaires indiennes fut soumise à un examen public. Cependant la montagne accoucha d'une souris : l'examen public n'aboutit qu'à la promulgation d'une nouvelle *Loi sur les Indiens* de 1951¹⁶ différant à peine de la version initiale de 1876. Il ne s'agira essentiellement que d'une simple révision administrative comptant parmi les seules avancées notables la levée des entraves aux revendications territoriales et des interdictions liées aux rituels traditionnels.

Un autre exemple de tentative de changement ayant échoué est celui du *Livre blanc*. En 1969, le Premier ministre Pierre Trudeau tenta maladroitement de supprimer le Statut d'Indien avec l'intention louable de rompre avec le passé et de sortir d'une politique discriminatoire¹⁷. Ce projet proposé dans le *Livre blanc*¹⁸ fut unanimement rejeté par les Autochtones qui l'ont vécu comme un simple retour aux politiques assimilationnistes du XIX^e siècle, Le *Livre blanc* aurait même déclenché une certaine « psychose » chez les Indiens (Leslie, 2002, p. 27). Ceci témoigne du degré d'incompréhension du gouvernement et de l'inéquation de ses réponses face au problème autochtone avec lequel il est encore aux prises aujourd'hui. Pourtant le gouvernement avait eu recours à l'époque à de nombreux experts. Également de nombreux comités consultatifs avaient été tenus avec les Autochtones à travers tout le pays au cours de l'année précédant le *Livre blanc*. Ces consultations avaient révélé notamment que les Indiens voulaient « une plus grande autonomie gouvernementale, plus de fonds pour le développement économique, la protection des droits issus des traités et la reconnaissance constitutionnelle des droits ancestraux » (Leslie, 2002, pp. 26-27).

À travers ces exemples, nous comprenons que les avancées politiques des Autochtones ne sont pas dues à la bonne volonté des gouvernements fédéral et provincial, mais à l'agentivité et au *modus operandi* autochtone. C'est par eux-mêmes que les Autochtones sont sortis du rôle de

¹⁶ Cette loi est toujours en vigueur aujourd'hui.

¹⁷ <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010189/1100100010191>

¹⁸ Les documents du gouvernement ont des codes de couleur. Le blanc signifie qu'il s'agit d'une proposition officielle mais non-contraignante (McGregor, 2004, p. 314).

victimes ou de gens à assimiler (Barreiro, 2001) pour devenir des acteurs à part entière, tant au Canada que sur la scène internationale.

En effet, au niveau international, le mouvement « indigéniste » a gagné en force ces deux dernières décennies, surtout depuis la déclaration des Nations Unies en 2007 sur les droits des peuples autochtones (UNDRIP)¹⁹ (Graham 2014 p.5). Il a désormais le potentiel de faire pression sur la politique des États (Niezen, 2000, p. 119). Niezen trouve particulièrement brillante cette stratégie développée par les Autochtones qui est de se servir du droit international des États pour se battre contre les abus domestiques de ces mêmes États. Il considère que certains leaders autochtones comptent parmi les plus grands stratèges politiques de la planète compte tenu de leurs moyens limités (*ibid.*, p. 122). Comme nous avons vu un peu plus haut, c'est en jouant sur leur visibilité internationale que les femmes autochtones ont pu faire pression sur le gouvernement afin de récupérer leur statut. C'est dans un tel contexte de résurgence que prend place la *Commission de vérité et réconciliation* du Canada qui s'est tenue pendant notre recherche. Il en a été question sur notre terrain comme nous le verrons dans le chapitre 6.

4.3.5 – La *Commission de vérité et réconciliation du Canada*

Une commission de vérité et de réconciliation est une forme de recours juridique qui se fait en plus des poursuites criminelles ou civiles dans « les cas les plus graves de violations systémiques des droits humains par des États » (Niezen & Gadoua, 2014, p. 22). Les victimes viennent témoigner de la violation de ces droits lors de vastes audiences publiques. Ces commissions visent non seulement à la réparation juridique mais ont également pour objectif « de prévenir la répétition de dommages systémiques et institutionnalisés » (*ibid.*).

Habituellement, les commissions de vérité et réconciliation se tiennent à la suite d'un conflit armé ou d'une guerre civile. Elles se situent dans une ère de changement et marquent la transition vers un nouveau régime politique plus respectueux des droits humains en regard des standards internationaux. La violence perpétrée par l'État fait partie d'une histoire connue et reconnue dont la trajectoire a été interrompue. Ces commissions bénéficient généralement de l'attention d'un large public tant au niveau national qu'international (*ibid.*).

¹⁹ http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_fr.pdf (consulté le 17 août 2018)

La *Commission de vérité et réconciliation* du Canada (CVR) se différencie des autres commissions par le fait qu'elle est la seule à se pencher exclusivement sur des actes de violence exercés contre des enfants. Elle se différencie également par le fait qu'elle est issue du jugement d'un tribunal résultant de litiges civils, « et non de faits historiques déjà reconnus par l'ensemble de la population » (*ibid.*, p. 23). La mise en œuvre de cette commission en 2010 résulte de la *Convention de règlement relative aux pensionnats indiens*²⁰. Il s'agit là du plus important règlement de recours collectif de l'histoire du Canada. Celui-ci « avait pour but de parvenir à une résolution juste et durable des séquelles laissées par les pensionnats indiens ».

Rappelons que sur une période de plus de 150 ans, entre la fin du XIX^e siècle et 1996, quelque 150 000 enfants autochtones furent enlevés à leurs familles et leurs collectivités pour être envoyés dans des pensionnats pour Indiens, sous l'égide de différentes communautés religieuses. Durant leur séjour dans ces pensionnats, les enfants se virent interdire de parler leur langue. Un grand nombre d'entre eux y subirent des sévices physiques et sexuels et le taux de mortalité y était nettement supérieur à la moyenne nationale. La finalité de cette opération était l'assimilation et l'éradication des cultures autochtones.

L'histoire des pensionnats est restée méconnue des Canadiens jusqu'à ce que les survivants la racontent dans le cadre des milliers de procès qui ont mené à la création du recours collectif. Le gouvernement du Canada a versé 72 millions de dollars entre 2007 et 2015 pour financer la CVR dirigée par l'Honorable juge Murray Sinclair, membre de la nation ojibway. Durant six ans, afin de recueillir les témoignages, la commission organisa des événements et des réunions à travers l'ensemble du pays (Winnipeg, Inuvik, Halifax, Saskatoon, Montréal, Vancouver et Edmonton) Au total plus de 6 000 témoins furent entendus (Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015).

En décembre 2015, la Commission a sorti le rapport final en six volumes qui fut mis en ligne en invitant tous les Canadiens à le consulter²¹. Il est écrit dans le sommaire de ce rapport :

« Il peut parfois être difficile d'accepter que ce qu'ils ont raconté ait pu se produire dans un pays tel que le Canada qui se targue d'être un bastion de la démocratie, de la paix et de la gentillesse partout dans le monde. Des enfants ont subi des sévices, physiques et sexuels, et sont décédés dans ces écoles dans des proportions qui

²⁰ <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015576/1100100015577#sect1> (consulté le 18 août 2018)

²¹ <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=15> (consulté le 18 août 2018)

n'auraient jamais été tolérées dans aucun autre système scolaire du pays ou de la planète. » (*Ibid.*, p. viii)

Niezen et Gadoua (2014) considèrent que la CRV a réduit « le répertoire d'expériences dans les pensionnats à des essentialismes fondamentaux ». Ils notent également que les témoignages sont axés sur les sévices au détriment d'une vue d'ensemble qui permettrait de comprendre l'origine de ce phénomène, de son administration et de ses conséquences. Ils illustrent leurs propos en citant la Commission du droit du Canada. Dans un rapport datant de 2000, celle-ci a signalé que les institutions en retrait de la société comme les orphelinats, les écoles pour malentendants et les pensionnats pour Autochtones peuvent manquer supervision et offrent un contexte favorable à divers types d'abus (Canada, 2000).

« Dans la plupart de ces résidences institutionnelles, des enfants ont été placés sous l'autorité presque incontestée des responsables de ces centres. Selon les mots de la Commission du droit du Canada, cela fut « une invitation à des abus de pouvoirs par des prédateurs ». (Niezen & Gadoua, 2014, p. 25)

Pendant longtemps, les survivants des pensionnats indiens furent incapables de raconter leur histoire. Le silence a fini par être rompu grâce à la volonté de certains de livrer leurs témoignages. Ceux-ci devenus brusquement racontables se caractérisent par leur intensité émotionnelle. Ils ont pris tout l'espace au détriment d'autres formes de témoignages moins racontables, comme par exemple ceux des représentants des institutions gouvernementales ou religieuses qui ne sont pas représentés de façon significative (*ibid.*).

La CVR propose dans son rapport 94 recommandations pour redresser le tort historique causé aux peuples autochtones, aider à rebâtir la relation avec le reste de la société canadienne et faire progresser le processus de réconciliation. Le projet est « d'établir une relation respectueuse pour mettre fin au racisme et à l'exclusion dont ces hommes et ces femmes font toujours l'objet » (Radio Canada, 2015). Dans sa conclusion, la commission reconnaît que certaines de ses recommandations avaient déjà été formulées en 1996 par la Commission royale sur les peuples autochtones, mais avaient été ignorées par le gouvernement fédéral de l'époque. La commission voit dans ce rapport une « seconde chance de saisir une occasion perdue à l'époque ». L'avenir nous dira si les gouvernements et la société canadienne auront su saisir cette seconde chance.

4.3.6 – Un regard révisionniste sur les pensionnats

Dans un article sur la politique indienne au Canada publié en 1990, J. R. Miller se positionne contre une tendance dans le monde académique à considérer les Indiens comme des objets passifs plutôt que comme des agents, des victimes plutôt que des créateurs de leur histoire. Partant de cette bonne intention, Miller démontre que les Indiens ne sont jamais restés à subir passivement les sévices de l'administration coloniale; ils se sont au contraire ardemment défendus. Cependant Miller profite de cet article pour minimiser l'impact du système des pensionnats qui n'aurait selon lui atteint qu'une minorité de jeunes Indiens et d'Inuits. Il justifie son point de vue du fait qu'il n'y avait « que » 80 pensionnats pris en charge par le gouvernement et que les parents ont usé de tous les stratagèmes à leur portée pour résister. Ils auraient ainsi « rendu tolérable l'expérience scolaire de leurs enfants » (Miller, 1990, p. 404). Partant de là, Miller pense qu'il faudrait réviser la perception des pensionnats comme étant des « institutions totalitaires dirigées arbitrairement par des missionnaires et des bureaucrates tout-puissants ». Les politiques assimilationnistes étaient selon lui rarement efficaces en raison de la résistance des Autochtones.

À la lecture de son article, nous pourrions penser que finalement tout ceci n'était pas si grave puisque les agents des affaires indiennes n'arrivaient pas à appliquer la loi. Bien que partant d'une bonne intention, les propos de Miller ont aujourd'hui des relents révisionnistes face aux témoignages de la CVR. Le fait que les Autochtones aient résisté atténue-t-il l'inhumanité des politiques assimilationnistes ? La biographie du Chef Clinton Rickard, par exemple, nous donne un aperçu des conditions extrêmement pénibles dans lesquelles la résistance se vivait au quotidien, dans la pauvreté et le harcèlement constant des autorités, et ce des deux côtés de la frontière américano-canadienne (Rickard, 1973). À la décharge de Miller, cet article date de 1990, bien avant la CVR.

Toutefois aujourd'hui, alors que les faits sont connus et reconnus, il semble qu'une telle tendance inconsciemment « révisionniste » persiste dans le monde académique. Certains auteurs portent encore un regard modéré sur le système des pensionnats et minimisent leur impact, par exemple en rappelant que certains Autochtones ont vécu une expérience positive, ou encore que des leaders autochtones en sont sortis (Bousquet, 2006). Dans son livre *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec*, l'historien Henri Goulet (2016) cherche à revaloriser l'image

des pensionnats au Québec. Il invoque le fait que l'implantation du système différait de celle du Canada : les pensionnats ont été ouverts plus tard et les Oblats qui les dirigeaient auraient été animés par le désir de préserver les cultures autochtones. S'appuyant, à tort selon nous, sur l'article de Niezen et Gadoua qu'il présente comme une analyse critique du fonctionnement de la CVR, Henri Goulet considère que l'absence de témoignage des administrateurs et des enseignants « obligerait à une certaine réserve sur la qualité des témoignages entendus » (H. Goulet, 2016, p. 19).

Rappelons qu'au Québec,

« près de 13000 enfants des Premières Nations et des Inuits du Québec ont fréquenté plus de 10 établissements répartis sur le territoire. La perte d'identité, de la langue et de la culture est inestimable, tout comme les séquelles psychologiques et sociologiques occasionnées par les pensionnats ». (CSSSPNQL, 2009)

L'énormité du recours collectif et les témoignages dans les rapports de la CVR démontrent clairement que les enfants autochtones du Québec n'ont pas échappé à l'inhumanité des traitements. On retrouve le même trauma et les mêmes séquelles résultant de la coupure du lien transgénérationnel et de la transmission des savoirs traditionnels (Delamour, 2017) que dans le reste du Canada. Selon nous, la différence entre le Québec et les autres Provinces réside surtout dans le fait qu'une seule génération a été affectée. Les savoirs sont encore – mais pour peu de temps – accessibles à travers les aînés encore vivants. Comme le dit clairement Christopher :

« Il y a la génération des aînés, qui est là, là. Il y a la nôtre qui est ici. Et puis là, c'est les jeunes. Celle-là, ici, la génération du milieu, *kaput*, fini, il n'y a plus rien à faire, c'est irrécupérable. Excuse-moi, là, mais je parle de moi là, je parle de ma génération. Elle est irrécupérable. [...] Il faut reconnecter les deux, les Aînés avec les jeunes. » (Christopher, 2016)

4.3.7 – Le pardon et la réconciliation

Selon les chercheurs Clark, Costa et Maddison (2016), qui étudient la réconciliation au Canada et en Australie, il existerait au sein des sociétés majoritaires de ces pays une confusion entre réconciliation et assimilation, ce qui vient confirmer la perception de nombreux Autochtones.

« L'intention des pensionnats était de briser le lien entre les Autochtones et leurs territoires. Les enfants ont été arrachés à leurs familles et à leurs cultures afin que la génération suivante ne connaisse pas le territoire, n'y soit pas présente et n'ait pas eu la possibilité d'assimiler les connaissances et la langue qui leur permette de le défendre, politiquement, culturellement et physiquement contre ceux qui voulaient utiliser cette

terre. [...] Après les pensionnats, il n'y avait presque plus personne pour défendre le territoire, spirituellement et physiquement. Donc, la réconciliation est en fait une recolonisation parce qu'il s'agit de consolider les acquis territoriaux des générations précédentes de crimes des colons, et cela n'a rien à voir avec la transformation ou même le changement. » (Alfred, 2017)²²

Selon Clark et al., il persisterait « un agenda assimilationniste contenu dans les prémisses mêmes de la réconciliation »²³ (*Ibid.*, p. 3). Par exemple les processus de réconciliation sont gérés et contrôlés à l'intérieur d'un cadre politique acceptable pour l'État colonial. L'axe central de la logique coloniale étant l'élimination et l'absorption, la place que la société dominante prévoit pour les Autochtones n'est jamais celle qu'ils ont définie par eux-mêmes. Ceci se vérifie par le fait que la plupart des Autochtones visent la coexistence alors que la vision de la réconciliation par les non Autochtones est celle de leur inclusion comme « Peuples fondateurs du Canada », au même titre que les Anglais et les Français (Saul, 2014). Or le projet de la Confédération canadienne est avant tout un projet colonial anglais²⁴. De plus, cette formulation exclue les immigrants qui pourtant ont largement contribué à la réalisation du projet canadien.

Clark, Costa et Maddison (2016) notent également que dans le cadre des commissions de vérité et de réconciliation sont reproduits les rapports coloniaux. Par exemple le fardeau est porté seulement par les Autochtones qui doivent en passer par la mise en spectacle de leurs souffrances revécues à travers leurs témoignages (*ibid.*, p. 6). Pour remédier à un tel déséquilibre, les auteurs suggèrent que les non Autochtones portent eux aussi une part du fardeau. Ils peuvent commencer par se reconnaître eux-mêmes comme colons et par procéder à une démarche autoréflexive sur les privilèges associés à ce statut et sur leur motivation à vouloir

²² *The intent of residential schools was to break the connection of Native people to their land. They were put in place to remove children from their families and their cultures so that next generation would not know the land, would not be present on the land, and so they would not have the ability to take in the knowledge and the language to be able to defend that land, politically, culturally and physically from the intentions of the people who wanted to come and use that land. That was the intent of residential school. After residential schools, there was barely anyone left to defend the land spiritually and physically. So reconciliation is actually recolonization because it is all about consolidating the territorial gains of previous generations of settler crimes, and it has nothing to do with transformation or even change".* <https://taiaiake.net/2017/02/28/the-great-unlearning/> (consulté le 6 mai 2018).

²³ « persistence of an assimilationist agenda that is contained within reconciliation's premises ».

²⁴ En 1998, les autorités fédérales ont publié un rapport intitulé *Rassembler nos forces : le plan d'action du Canada pour les questions Autochtones* qui servira de base à la nouvelle orientation suivie depuis par le gouvernement fédéral. On entend désormais faire « des autochtones des partenaires au sein de la confédération canadienne » (Boivin & Morin, 2007, p. 28).

la réconciliation. Ils posent enfin la question cruciale de comment vivre sur un territoire autochtone sans avoir une attitude coloniale.

La charge émotionnelle contenue dans les témoignages nous amène à nous poser la question de savoir comment ces témoignages sont reçus *sur le plan des émotions* par le reste de la société. Niezen et Gadoua (2014), qui ont assisté aux premiers événements nationaux, régionaux et communautaires de la CVR, ont noté que les commissaires semblaient « découragés par le désespoir prédominant ». Par exemple, le juge autochtone Murray Sinclair a ouvert une séance en incitant les témoins à partager également les bons souvenirs afin que leurs petits-enfants sachent pourquoi ils ont survécu. Ou encore le commissaire Wilton Littlechild a incité à présenter des témoignages « qui offrent une possibilité formidable d’entendre de bonnes histoires »²⁵ (*ibid.*, p. 24). Très peu de témoins ont répondu à ces incitations à chercher le positif dans ces malheurs. La tendance générale fut des témoignages marqués « par le traumatisme des écoles et les effets continus de ces traumatismes à l’âge adulte, souvent sous les formes de dépendance et d’échec en matière de parentalité » (*ibid.*, p. 24).

Sans l’agentivité des Autochtones, la CVR n’aurait jamais vu le jour. Elle s’inscrit donc dans la praxis autochtone, et fait partie du chemin de guérison des Autochtones. Après ce survol historique qui nous a mené des premiers contacts à la *Commission de vérité et réconciliation*, nous allons nous pencher dans la section suivante sur l’autochtonie qui se développe en dehors des réserves et qui concerne plus spécifiquement notre terrain.

4.4 – L’AUTOCHTONIE HORS RÉSERVES

4.4.1 – L’autochtonie urbaine

Le monde non autochtone a longtemps cru que les Indiens appartenaient au monde rural (Lobo, 2001, p. 63; Comat 2012, p. 5) et leur présence en ville était interprétée en termes de rupture, de perte identitaire ou de renoncement culturel (Lévesque & Cloutier, 2013, p. 291). On les considère également comme moins « authentiques » que les Autochtones vivant dans les réserves (Proulx, 2010; Lobo, 2001, p. 59) « comme si l’identité et la culture ne pouvaient

²⁵ “Provides a great opportunity to hear good stories”.

traverser les frontières de la communauté » (Lévesque & Cloutier, 2013, p. 289). Proulx souligne une tendance générale chez les chercheurs en études autochtones à cantonner leur champ de recherche aux réserves (*reserve-centric*) (Proulx, 2010). Lobo pointe du doigt que les sciences sociales s'alignent ainsi sur l'idéologie des politiques fédérales (Lobo, 2001, p. 63).

De tels préjugés limitent considérablement les possibilités d'expression de l'autochtonie dans la modernité (Proulx, 2010, p. 39), alors qu'il y a aujourd'hui de plus en plus d'Autochtones dans les villes. Sachant que les Autochtones ont toujours commercé, échangé, traversé des frontières et interagi avec beaucoup d'« Autres » (Quinn, 1993, p. 38), Proulx nous propose une autre vision du monde autochtone américain, une vision transnationale et cosmopolite qui ouvre le champ d'expression de l'autochtonie contemporaine.

Ainsi aujourd'hui les chercheurs commencent à porter un nouveau regard sur l'autochtonie contemporaine. Le portrait des Autochtones urbains est documenté depuis peu au Québec par l'organisme Odena²⁶ (Kinnard, 2013). Aux États-Unis, ce portrait a émergé dans la littérature à partir des années 1990 (Lobo, 2001).

Il est démontré que, contrairement aux idées reçues, les Autochtones urbains, sont loin de s'assimiler. Ils sont au contraire engagés personnellement et collectivement dans des démarches d'affirmation et de redéfinition de leurs relations à la ville et revendiquent que leur soit reconnue une place légitime dans cet espace. C'est pourquoi, selon Lévesque, la présence des Autochtones en ville n'est pas « à associer à une défaite culturelle, mais plutôt à une victoire identitaire et sociale » qui « s'inscrit au cœur de la modernité autochtone » (Newhouse, 2008). L'autochtonie urbaine fait partie du projet autochtone global et donne naissance à une nouvelle culture autochtone (Lévesque & Cloutier, 2013, p. 294).

Les raisons de la présence des Autochtones en ville sont diverses. La première raison, ce sont les allers et retours qui se comptent par milliers chaque année entre les communautés et les villes avoisinantes pour des raisons médicales, professionnelles, administratives, ou encore pour

²⁶ L'Alliance de recherche ODENA est une « structure partenariale intégrée, interuniversitaire, interinstitutionnelle et interdisciplinaire dédiée à l'étude des logiques et dynamiques urbaines des Premiers Peuples du Québec. Sa mission est de mettre en relation, sur un plan institutionnel, le Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec, DIALOG (Réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones), l'Institut national de la recherche scientifique, l'Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue, l'Université Concordia, le Centre international de criminologie comparée de l'Université de Montréal. <http://www.odena.ca/> (consulté le 20/08/2018)

s'approvisionner, visiter des parents et amis, etc. (*Ibid.*, p. 283). Une autre raison, ce sont les conditions de vie difficiles et la détérioration des rapports sociaux dans les communautés. Des femmes – rarement des hommes – partent, souvent avec leurs enfants (Pharand, Demczuk, & Lévesque, 2008), pour échapper à la violence (Lévesque & Cloutier, 2013, p. 284).

La population autochtone urbaine comprend également des Autochtones qui se retrouvent en ville sans l'avoir choisi, comme les centaines d'enfants autochtones envoyés chaque année dans des familles d'accueil non autochtones²⁷. Se retrouvent également en ville des individus incarcérés pour des délits commis hors de leurs communautés. Certains d'entre eux ne retournent pas chez eux à leur sortie de prison et finissent pour la plupart en situation d'itinérance (*Ibid.*, p. 285). On retrouve aussi en zone urbaine des femmes qui ont récupéré leur statut d'Indien en 1985 mais qui sont restées là où elles s'étaient établies. Il y a enfin des personnes qui ont choisi délibérément de quitter leur communauté – définitivement ou temporairement – pour diverses raisons personnelles : la rencontre d'un conjoint, le désir de poursuivre des études post-secondaires²⁸, trouver du travail ou encore évoluer dans un cadre plus vaste (*Ibid.*). Si certains Autochtones finissent en situation d'itinérance, pour beaucoup d'autres la ville est plutôt un endroit qui permet d'évoluer. Une majorité d'Autochtones y occupent des emplois et acquièrent des formations universitaires et professionnelles (*ibid.*, p. 281). Ils peuvent être salariés, cadres, diplômés, professionnels, artistes ou entrepreneurs. Ils participent activement à la vie économique des municipalités. Une classe moyenne autochtone émerge aujourd'hui dans de nombreuses villes (Wotherspoon, 2003).

Les organismes autochtones installés ou transitant dans les villes se comptent aujourd'hui par centaines, ne serait-ce qu'au Québec. Ils représentent un véritable marché de l'emploi autochtone (Lévesque & Cloutier, p. 294). Ces organismes ont commencé à s'implanter dans les villes il y a environ un demi-siècle, à commencer par le Mouvement des centres d'amitié autochtones²⁹. Celui-ci est né du besoin de s'épauler et de se soutenir entre Autochtones, et de pallier au manque de services et de ressources autochtones en contexte urbain. En 1974, c'est la

²⁷ Cette situation qui évoque les pensionnats est passée sous silence par le gouvernement mais dénoncée depuis longtemps par les instances autochtones (Loiselle & al., 2008).

²⁸ Principale raison qui motive aujourd'hui le départ de la communauté (Environics Institute, 2010; RCAAQ, 2009).

²⁹ Le premier CAA fut créé en 1951 à Toronto; au Québec ce fut à Chibougamau en 1969.

création de l'Association des femmes autochtones du Québec (*ibid.*, p, 289), et dans les années 1990 apparaissent les centres d'hébergement. La ville est aussi le théâtre des batailles juridiques et politiques, et le lieu privilégié des négociations entre l'État et les Autochtones. Elle devient également le point de rencontres entre les acteurs politiques des différentes communautés au sein d'une même nation, voire entre nations (*ibid.*).

Une grande majorité des Autochtones urbanisés sont nés dans les communautés. Ils ont gardé un sentiment d'appartenance à leur nation, à leur communauté et au territoire. Cette appartenance a un effet structurant sur la nouvelle génération née en ville. Ce serait même une caractéristique québécoise car, dans l'Ouest canadien, la population urbaine autochtone n'aurait plus de lien avec l'arrière-pays depuis plusieurs générations (*ibid.*, p. 288).

Apparaît ainsi en ville une nouvelle génération d'enfants autochtones qui y sont nés et y ont grandi tout en continuant à s'identifier à leur nation. Ils affichent clairement leur appartenance au monde autochtone, appuient les mouvements de revitalisation et parfois militent activement pour la reconnaissance des peuples autochtones. S'ils n'ont jamais vécu dans leur communauté, il n'est pas rare qu'ils envisagent d'y séjourner afin de participer à l'effort collectif. Ainsi se manifeste une fierté légitime chez les Autochtones urbains. De nouvelles solidarités se développent entre eux, ainsi qu'entre les Autochtones et les non-Autochtones, et aussi entre les villes et les communautés (Newhouse, 2000, 2008). L'autochtonie urbaine compte non seulement des Indiens inscrits, mais aussi toute une zone grise d'Indiens sans statut et de Métis que nous allons présenter dans la section suivante.

4.4. 2 – Les Métis

Au début du XIX^e siècle apparaissent dans les archives de la traite des fourrures des populations métisses désignées sous des termes péjoratifs tels que « *halfbreed* », « *country-born* », « bois brûlés » ou « chicot ». Cependant un nom plus glorieux leur fut attribué par les Cris : « *otipemisiwak* », soit « le peuple qui s'appartient », « les gens libres » ou encore « ceux qui se gouvernent eux-mêmes » (Payment, 1990; Bakker, 1997, pp. 64-65).

L'histoire écrite des Métis est seulement celle la colonie de la rivière Rouge³⁰, là où des populations d'ascendance mixte ont commencé à s'identifier collectivement comme Métis et comme Nation. Ils sont connus pour avoir mené au XIX^e siècle une série de rebellions armées pour affirmer leurs droits territoriaux et revendiquer leur autonomie gouvernementale (Sénat Canada, 2013, pp. 3-4). Le dernier conflit armé connu sous le nom de la « rébellion du Nord-Ouest » fut mené par Gabriel Dumont et Louis Riel. Il s'acheva par la défaite des Métis à Batoche et par l'exécution de leur leader Louis Riel, le 16 novembre 1885 (*ibid.*, p. 7). Par la suite, les Métis de l'Ouest seront ostracisés et feront l'objet de tentatives d'assimilation. Gaudry et Leroux font remarquer que les Métis sont regardés avant tout comme des peuples d'ascendance mixte, c'est-à-dire en fonction d'un mélange biologique, et non pas pour ce qu'ils sont, à savoir une nation autochtone indépendante qui était là avant la formation du Canada. Ils rappellent aussi que l'identité métisse est enracinée dans des réseaux de parenté identifiables (Gaudry & Louroux, 2017, pp. 119-120).

Alors que dans l'ouest du Canada, le terme Métis désigne clairement les populations métisses de la rivière Rouge, son usage est tout autre dans l'est du pays. Il a d'abord servi à désigner les Indiens non-inscrits qui se sont mobilisés dans les années 1970 pour retrouver leur identité autochtone et leur statut d'Indien (Peterson & Brown, 1985), telles les femmes indiennes et leurs enfants. Une partie de ces individus ont eu gain de cause devant les tribunaux en 1985 et ont récupéré leur statut d'Indien dans les années qui ont suivi (Frideres & Gàdacz, 2001). On les désigne aujourd'hui également sous les termes « C-31 » ou « 6.2 »³¹, termes tirés de l'amendement et du paragraphe de l'article les concernant (Tremblay, 2007, pp. 55-56). Certains de ces « Indiens C-31 » ont continué à s'identifier comme Métis, mais ils peuvent en même temps s'identifier également comme Indiens ou par leur appartenance à leur nation (Anishinabe, Cri, etc.) (*ibid.*, p. 24). Ils ont aujourd'hui pour objectif d'élargir d'une génération le statut d'Indien. Le rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones de 1996³² les

³⁰ Aujourd'hui Winnipeg et ses environs.

³¹ L'amendement C-31 apporte des modifications à la *Loi sur les Indiens*. Il distingue deux cas de figure : 1) les enfants nés de l'union de deux parents Inscrits (paragraphe 6.1), 2), les enfants nés de l'union d'un parent Inscrit et d'un parent non-Inscrit (paragraphe 6.2). Si un parent 6.1 a un enfant avec un non-Inscrit, l'enfant sera un 6.2. Si un parent 6.2 a un enfant avec un non-Inscrit, l'enfant n'aura pas le statut d'Indien. (Voir annexe 6)

³²<https://www.bac-lac.gc.ca/fra/decouvrez/patrimoine-autochtone/commission-royale-peuples-autochtones/Pages/rapport.aspx>

différencie des Métis « historiques » de l'ouest en les désignant sous l'expression « autres Métis » (vol. 4, chap. 5, 3).

Ces Métis de la première heure n'ont rien en commun avec un nouveau groupe identitaire métis apparu après 1985 et pour lequel le « degré de métissage biologique n'est pas une donnée clairement définie de leur identité métisse » (Tremblay, 2009, p. 211; dans Villeneuve, 2014, p. 9). Ces nouveaux Métis sont issus de la société canadienne française et la plupart font référence à un ancêtre du XVII^e siècle pour justifier leur appartenance autochtone (Gaudry & Leroux, 2017). Selon les termes mêmes des répondants de son mémoire de maîtrise, Tremblay (2007) fait une distinction entre les « vrais » Métis et les « faux » Métis qu'il désigne sous le terme moins péjoratif de « nouveaux Métis »³³. Nous sommes d'accord avec Tremblay, mais en ce qui nous concerne, nous avons choisi de les désigner sous le terme « néo-Métis » afin de créer une catégorie appropriée qui les distingue des Métis de la première heure et des laissés pour compte de la *Loi sur les Indiens*.

Les revendications des premiers Métis – c'est-à-dire de ceux qui se sont mobilisés dans les années 1960-1970 – visaient à « l'amélioration de leur situation socioéconomique déplorable » (Tremblay, 2009, p. 211; dans Villeneuve, 2014, p. 9). Les revendications des néo-Métis sont d'une toute autre nature puisqu'elles visent principalement la reconnaissance de droits ancestraux. Ils se posent parfois ouvertement en conflit avec les Premières nations (Gaudry & Leroux, 2017). Des militants de cette nouvelle mouvance nient l'authenticité autochtone des communautés tout en revendiquant l'identité métisse – donc autochtone – de leur propre communauté (Villeneuve, 2014, p. 8). Plusieurs auteurs voient dans ce phénomène une instrumentalisation politique de la métissité (Tremblay, 2009, p. 214).

Les « néo-Métis » ont commencé à émerger quand la *Loi constitutionnelle de 1982*³⁴ a reconnu que les Métis faisaient partie des peuples autochtones et avaient donc des droits ancestraux. Ils ont gagné en force après la publication du rapport de la Commission royale (1996) qui reconnaissait les « autres Métis » comme faisant partie des peuples autochtones (Gagnon, 2009,

³³ Voir annexe 5.

³⁴ Selon l'article 35 (2) de la *Loi constitutionnelle de 1982*. <http://laws-lois.justice.gc.ca/fra/Const/page-16.html#h-52> (consulté le 18 juillet 2018).

p. 291). Mais c'est surtout après le jugement Powley³⁵ en 2003 que la vague néo-métisse a véritablement pris son essor. Plus de 25 organismes les représentant sont apparus au Québec depuis 2003 avec, entre 2001 et 2011, une augmentation de 158% du nombre de personnes revendiquant une identité métisse³⁶. Ces groupes multiplient leurs actions pour défendre leurs droits et leurs intérêts en élaborant des stratégies comme celle « de commettre des infractions pénales aux lois sur la chasse, la pêche ou la coupe de bois, souvent avec la ferme intention de se faire arrêter » (Grammond, Lantagne, & Gagné, 2012, p. 328). Une fois devant le juge, ils invoquent leurs droits ancestraux comme moyen de défense. Si la démarche est couronnée de succès, comme ce fut le cas dans l'affaire Powley, le groupe bénéficie alors d'un jugement ayant valeur de précédent (*ibid.*).

De nombreux auteurs relient ce mouvement à la forte opposition populaire des Canadiens français aux négociations sur les droits ancestraux et territoriaux entre les communautés Autochtones et le gouvernement québécois (Charest, 2003; Tremblay, 2009, 2012; Salée, 2005). Charest (2003) cite en exemple l'entente avec les Innus appelée *l'Approche commune* qui concernait quelque 8000 Innus. Cette entente leur octroyait « un peu plus de terres en pleine propriété » et leur reconnaissait le droit de « pratiquer des activités traditionnelles sur leurs terres ancestrales ». Elle fut perçue comme un privilège par les 300 000 Canadiens français de la région (Charest, 2003, p. 195) en raison de

« l'ignorance et l'incompréhension des populations non autochtones à l'endroit des droits rattachés au statut d'Indien considérés à tort comme des privilèges d'accès illimités aux ressources naturelles qu'il est possible de se procurer en se faisant reconnaître comme Métis » (Tremblay 2009, p.214).

De nombreux chercheurs s'inquiètent de ce mouvement, d'autant plus qu'il s'appuie sur les théories de Russel Aurore Bouchard³⁷, une historienne publiée à compte d'auteur qui défend une théorie disparitionniste. Selon cette théorie, les Amérindiens n'existeraient « plus comme groupe ayant des droits ancestraux, leurs ancêtres s'étant 'métissés' avec des Amérindiens

³⁵Dans l'affaire *Reine c. Powley* en 2003, la Cour suprême du Canada a reconnu aux Métis « leur pleine qualité de peuples distincts titulaires de droits » (Sénat-Canada, 2013, p. 1) <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/2076/index.do> (consulté le 19 juillet 2018)

³⁶ Chiffres avancés par le socio-anthropologue Darryl Leroux de Saint Mary's University (Halifax) lors d'une conférence présentée à l'université de Montréal le 27 septembre 2017 *Le révisionnisme historique et l'autochtonisation des Québécois*.

³⁷ Russel Aurore Bouchard est transgenre. Nous avons choisi de la désigner sous le pronom « elle » alors que certains auteurs la désignent sous le pronom « il ».

d'autres nations ou, encore pire, avec des 'Blancs' » (Charest, 2003, p. 195). Aurore Bouchard s'applique à démontrer l'existence de communautés métisses formées par les descendants issus des unions mixtes de l'époque de la traite des fourrures. Selon elle, ces communautés devraient disposer aujourd'hui de droits ancestraux sur un large territoire nordique appelé la « Boréale » (Bouchard, 2008, 2003). Bouchard (2003) aborde le métissage exclusivement sous l'angle de la généalogie et combine sa conception génétique de l'identité à un nationalisme civique qui s'oppose à toute différence de traitement entre les groupes ethniques. Ceci l'amène, par exemple, à revendiquer pour l'ensemble des Canadiens français de la Boréale des droits « égaux » à ceux des Innus signataires de *l'Approche commune* (*ibid.*).

Les Métis de l'ouest s'inquiètent de ces Canadiens français qui affichent du jour au lendemain une identité autochtone afin d'obtenir les mêmes droits qu'eux. Le témoignage de la blogueuse métisse Âpihtawikosisân (2015)³⁸ résume cette inquiétude lors de la sortie du film documentaire *L'empreinte*³⁹ :

Si suffisamment de gens atteignent la métissité, il n'est pas inconcevable d'imaginer que les Métis deviendront plus nombreux que les Premières Nations, une force politique qui pèsera dans les questions autochtones. Bien entendu l'agenda sera conduit suivant les besoins des colons, pas ceux des Autochtones alors que nous deviendrons nous-même une minorité à l'intérieur de notre propre nation. (Notre traduction)⁴⁰

On peut se demander ce qui a rendu possible une telle situation dans l'est du Canada. Comment des Canadiens français peuvent-ils revendiquer un statut autochtone en ayant comme visée le territoire et les mêmes droits que les Autochtones ? La réponse se trouve dans le flou juridique associé au statut de Métis.

Bien que les Métis soient visés par la compétence fédérale, la cour ne donne aucune définition de ce qu'est un « Métis ». Elle justifie cette absence de définition par le fait qu'elle reconnaît

³⁸ <http://rabble.ca/blogs/bloggers/apihtawikosisan/2015/03/settlers-claiming-m%C3%A9tis-heritage-because-they-just-feel-more-> (consulté le 10 juin 2018)

³⁹ Ce film documentaire est sorti en 2015. Il parle de l'empreinte autochtone qui serait au fondement de l'identité de la société canadienne française. <http://ici.radio-canada.ca/tele/1001-vies/2015/episodes/352157/empreinte-roy-dupuis> (consulté le 10 juin 2018)

⁴⁰ *If enough people attain "Métishood", it is not inconceivable that the population of "Métis" could outnumber First Nations and Inuit combined, and make us a driving political force when it comes to Indigenous issues. Of course, the agenda would be driven by Settler, not Indigenous needs as we too would become a minority. within our own nation. Further, the claiming of Indigeneity by Settler populations means circumventing any need to engage in decolonization.*

aux peuples autochtones le droit à l'autodétermination issu du droit international⁴¹. Ainsi, en vertu de cette nouvelle orientation politique, il n'appartient plus aux seuls tribunaux ou législateurs de définir unilatéralement ce qu'est un Métis. Selon Villeneuve, il y aurait pourtant urgence à définir cette identité en raison du « spectre de l'opportunisme » qui émane des nouveaux mouvements d'affirmation identitaire métis qui se propagent dans l'est du Canada (Villeneuve, 2014, p. 7).

Dans l'arrêt Powley⁴² de 2003, la Cour suprême du Canada a établi un cadre d'analyse applicable à la reconnaissance des droits ancestraux des Métis en vertu de la loi de 1982. Ce cadre comprend trois grands critères pour établir qui est en droit de revendiquer des droits ancestraux de Métis : 1) l'auto-identification comme Métis, 2) l'existence de liens ancestraux avec une communauté métisse historique, 3) l'acceptation de ces liens ancestraux avec la communauté actuelle. La Cour a également noté que :

« Le mot « Métis » à l'art. 35 ne vise pas toutes les personnes d'ascendance mixte indienne et européenne, mais plutôt les peuples distincts qui, en plus de leur ascendance mixte, possèdent leurs propres coutumes, façons de vivre et identité collective reconnaissables et distinctes de celles de leurs ancêtres indiens ou inuits d'une part et de leurs ancêtres européens d'autre part. »(R. c. Powley, 2003 CSC 44, par. 10)

La Cour a bien précisé que ces trois critères n'ont pas été établis pour définir l'identité métisse, mais plutôt pour poser les premiers jalons d'une future définition (*Ibid.*). Elle a également souligné « qu'il fallait pouvoir 'vérifier objectivement' les processus d'identification des titulaires de droits métis » (*ibid.*, p. 33). Depuis l'arrêt Powley, le Ministère travaille avec des organisations affiliées pour établir des registres « objectivement vérifiables » selon des critères d'inscription référant à la définition nationale des Métis du Ralliement national des Métis (RNM), considérée comme compatible avec les critères Powley (*ibid.*, p. 34).

Ces registres, tenus par ces organisations subventionnées par le gouvernement fédéral, servent à faciliter l'identification des titulaires de droits ancestraux métis. Ce sont ces organismes qui émettent les cartes des Métis (*ibid.*) *Dans les faits, ces organismes définissent selon leurs*

⁴¹ Voir la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*, A/61/L.67/ et Add. (12 septembre 2007). http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_fr.pdf consulté le 10 juin 2018. Il faut souligner que cette reconnaissance de l'autodétermination de l'identité autochtone ne touche que les Métis. Le gouvernement fédéral a conservé le monopole de la définition de ce qu'est un Indien telle que stipulée dans la *Loi sur les Indiens* de 1876.

⁴² R. c. Powley, 2003, CSC. 43, par. 30-34 <https://scc-csc.lexum.com/scc-csc/scc-csc/fr/item/2076/index.do>

propres termes les critères et modalités d'inscription et ceux-ci varient d'une organisation à l'autre. Au « moins une de ces organisations vend des cartes de membre sans exiger de preuve de filiation » (ibid., p. 36). Il suffit de s'autoproclamer Métis pour acheter une carte. N'importe qui peut donc revendiquer une identité métisse.

L'absence de consensus autour du terme « Métis » se retrouve autant au niveau gouvernemental et académique qu'au niveau des organisations politiques nationales et infranationales (Tremblay, 2007, p. 22). À ce vide sémantique s'ajoute le problème que le terme métis dérange les catégories en place (J. Brown, 1993). En effet, il comporte en soi une part de flou et d'ambiguïté qui laisse place à une grande diversité d'usages et de sens (Chartrand, 2002; L. Turgeon, 2003).

Ainsi, alors que dans l'ouest, le terme « Métis » réfère à un groupe culturel distinct et bien défini, dans l'est, le flou génère des tensions et soulève la controverse tant dans le milieu académique que dans les cours de justice. Un tel flou, alimenté par la position ambiguë de l'État, a des implications politiques et légales majeures (Chartrand, 2002; Tremblay 2007, p. 21). Selon Tremblay, il ouvre la porte à de multiples interprétations, et autorise toutes sortes d'individus à revendiquer pour des raisons très différentes leur appartenance à cette catégorie reconnue, mais non définie par la Constitution. Maintenant que nous avons présenté l'autochtonie urbaine et les néo-Métis, nous allons terminer ce chapitre par une visite de la réserve de Kitigan Zibi, là où vécut William Commanda.

4.5 – KITIGAN ZIBI

Kitigan Zibi est une réserve de 50 000 acres où vivent aujourd'hui plus de 2500 Algonquins. Elle est située dans la vallée de la Gatineau, soit sur l'un des territoires traditionnels de chasse et de pêche des populations algonquines au moment des premiers contacts (Hessel, 1987; dans Tassé 1993, p. 96). La commission Bagot chargée d'enquêter sur l'administration des affaires indiennes au XIX^e siècle avait rapporté les « effets désastreux » du « progrès des établissements » sur les Autochtones (Beaulieu, 2013, p. 135). Alors que quelques décennies auparavant, le gibier était encore abondant et les « tribus errantes [...] vivaient bien, et se procuraient de bons vêtements », au début des années 1840, ces mêmes tribus étaient « couvertes

de haillons » et « souffraient de la faim presque la moitié de l'années » (*ibid.*). C'est dans ce contexte historique que fut créée la réserve de Kitigan Zibi

« L'invasion illégale de leurs territoires et la destruction de leurs ressources vitales fut pour le peuple anishinabe un processus long, cruel et d'une injustice consommée. Dans les années 1840, le chef algonquin Luc-Antoine Pakinawatik, arrière-arrière-grand-père du chef William Commanda, vit son peuple réduit à la famine et demanda au gouvernement de la colonie une réserve où sa nation pût reprendre vie. Un petit territoire, la réserve de Maniwaki (« Terre de Marie », en algonquin), leur fut accordé, où commença pour ces Algonquins dépossédés et décimés par la faim, la pauvreté et les maladies, la période « moderne » du contrôle absolu exercé depuis sur eux par le ministère des Affaires indiennes et par les Églises de diverses dénominations. » (Sioui 2009, p. 307)

Dans sa frontière sud-est, la communauté est imbriquée à Maniwaki, petite municipalité rurale francophone au nom algonquin⁴³. Paradoxalement, jusqu'en 1991, la réserve portait un nom anglais, *River Desert*, du nom d'une des trois rivières qui la sillonnent (Tassé 1993). En 1991, le conseil de bande a décidé à l'unanimité que la communauté porterait désormais le nom de Kitigan Zibi⁴⁴ « le jardin de la rivière » et que ses habitants prendraient l'identité de *Kitigan Zibi Anishinàbeg*, soit « le peuple du jardin de la rivière » (McGregor 2004, p. 324). Ce changement de toponymie s'inscrit dans le mouvement de revitalisation et d'autonomisation des sociétés amérindiennes nord-américaines (Tassé, 1993). Aujourd'hui, la jeune population algonquine de Kitigan Zibi est majoritairement acculturée à la langue anglaise, mais elle apprend l'algonquin grâce au programme de cours mis sur pied à partir des années 1970 (Tassé, 1993, McGregor, 2004, p. 318).

Kitigan Zibi est aujourd'hui la communauté algonquine la plus prospère. Elle possède de nombreux services et infrastructures locaux (Morissette, 2013b, p. 96). Elle est également très impliquée dans les processus de revitalisation et a notamment développé des relations politiques et économiques avec de nombreux pays à travers le monde. Morissette voit dans ces nouvelles alliances qui sortent du cadre canadien « un renversement de l'histoire » puisqu'elles « constituent une affirmation de la souveraineté de la Nation de Kitigan Zibi » et participent « à la construction d'une personnalité internationale anishnabe ». On voit donc se développer, selon Morissette, une « troisième diplomatie au Canada, de niveau local et avec ses propres couleurs

⁴³ Voir Annexe 6.

⁴⁴ Soit le nom algonquin de *River Desert*.

et ses ambitions distinctes qui reflètent la décolonisation des communautés autochtones » (*ibid.*, p. 97). William Commanda participa activement en tant que gardien des wampums⁴⁵ au rayonnement international de sa communauté en dirigeant « des cérémonies pour accueillir des dignitaires comme Nelson Mandela et le Dalaï Lama au nom des Premières Nations canadiennes » ou en participant à des conférences à l'ONU. Il fut également reçu dans de nombreux pays pour faire « la promotion de l'harmonie entre les peuples, de la justice et du respect envers la Terre-Mère » (*ibid.*) dans le cadre des activités du *Cercle de toutes les Nations*.

4.6 – CONCLUSION

Nous avons exploré dans ce chapitre les dynamiques autour desquelles se sont développées les relations entre Autochtones et non Autochtones depuis les premiers contacts jusqu'à nos jours. Ces relations ont commencé par de simples échanges autour de la pêche et du commerce des fourrures mais furent rapidement prises dans l'étau d'une logique coloniale qui se jouait dans les hautes sphères du pouvoir. Dans leur projet d'expansion coloniale, les Européens mirent à profit les rivalités entre les Premières Nations. Les ententes commerciales avec les Amérindiens s'assortirent rapidement d'ententes militaires et les nouvelles colonies se sont vite transformées en un théâtre de violents combats. Les guerres, les épidémies et l'alcool ravagèrent les populations amérindiennes dont le mode de vie fut profondément perturbé.

La conquête anglaise aggrava davantage le sort déjà peu enviable des Autochtones. L'arrivée massive de colons, la baisse de la demande en fourrures et une nouvelle économie tournée vers l'exploitation du territoire poussèrent la Couronne à convoiter les terres amérindiennes. La *Loi sur les Indiens* se présenta comme la solution pour se débarrasser des Autochtones par la voie de l'assimilation. Rétrospectivement, ces politiques d'assimilation apparaissent comme un génocide culturel et un trauma historique. La revitalisation porte l'espoir d'un retour autochtone et d'une guérison.

⁴⁵ Le gardien des wampums est une figure de la politique traditionnelle anishinabe dont le rôle est de veiller à la défense et à la reconnaissance des droits du peuple algonquin, et de tous les autochtones de manière générale. Il fut le dernier gardien des wampums puisque depuis son décès en 2011 son successeur n'a pas été désigné. L'héritage des ceintures est donc encore en suspens (Morissette, 2013, p. 97) jusqu'à ce jour.

La *Loi sur les Indiens* de 1876 a non seulement profondément modifié le mode de vie autochtone, mais elle a également perturbé l'identité autochtone et produit une zone grise de l'autochtonie dans laquelle se retrouvent tous ceux qui n'entrent pas dans les catégories créées par le gouvernement. Également, des Autochtones de plus en plus nombreux quittent les réserves, et il se développe une autochtonie urbaine. Également « se réveillent » dans le sillage de la revitalisation les origines autochtones de Canadiens français. Ceux-ci, profitant du flou juridique, s'auto-attribuent une identité métisse qui vient perturber le processus de guérison identitaire des Autochtones. Ainsi nous voyons que se développent de nouvelles tensions autour de l'identité amérindienne qui sont le pur produit de la *Loi sur les Indiens*. L'attitude des tribunaux est aussi en cause puisque, comme dans le cas de Powley, ils établissent des critères de reconnaissance identitaire. Le contexte sociohistorique ayant été posé, nous allons dans le chapitre suivant décrire le contexte religieux dans lequel prend place la recherche.

CHAPITRE 5 – CONTEXTE RELIGIEUX. RENCONTRE DE DYNAMIQUES ANTAGONISTES

5.1 – INTRODUCTION

Après avoir présenté dans le chapitre précédent le contexte sociohistorique, nous allons présenter dans celui-ci le contexte religieux, puisque la recherche prend place dans un contexte cérémoniel. Nous allons commencer par décrire le renouveau religieux québécois qui s'inscrit lui-même dans un vaste mouvement de transformation des comportements religieux dans le monde occidental. Celui-ci se caractérise par l'apparition de nouvelles formes de religiosité et de nouveaux groupes religieux. Nous nous intéresserons plus spécifiquement à la mouvance du Nouvel Âge puis au néochamanisme fortement présents sur notre terrain.

Dans une seconde partie nous présenterons la religiosité autochtone contemporaine. Ceci nous permettra de déconstruire certaines idées reçues notamment sur le christianisme et les spiritualités traditionnelles. Nous décrirons ensuite les mouvements de guérison autochtones dans la mouvance panindienne, puis les mouvements prophétiques autochtones dans lesquels nous avons situé William Commanda.

5.2 – LE RENOUVEAU RELIGIEUX QUÉBÉCOIS

5.2.1 – Les nouveaux comportements religieux

Depuis la fin des années 1960, on assiste au Québec, tout comme dans le reste du monde occidental, à une transformation des comportements religieux. Les résultats de l'enquête dirigée par Meintel (2015) sur le pluralisme religieux au Québec sont venus corroborer ceux d'une première étude sur les nouveaux comportements religieux au Québec menée par le sociologue Raymond Lemieux (2002) dans les années 1990. L'étude de Lemieux, tout comme celle de Meintel, atteste que les groupes religieux se sont multipliés et atomisés sous l'effet de la mobilité, des croisements et des cumuls des identités religieuses. La religion apparaît comme une ressource symbolique qui permet de donner du sens aux épreuves de la vie (Deirdre Meintel

& Mossière, 2011). Le thème de la guérison est également omniprésent dans l'étude de Meintel (2015) alors qu'il n'était que sous-jacent dans celle de Lemieux. En effet, il ressortait de celle-ci que des personnes se lancent dans une quête spirituelle à la suite d'une crise existentielle majeure (rupture, deuil, etc.). La guérison est la suite logique d'une telle démarche.

Cette résurgence du religieux, qui touche l'ensemble du monde occidental, vient contredire les prévisions de Max Weber (1864-1920) ou d'Émile Durkheim (1858-1917) qui avaient projeté que la religion allait disparaître pour être remplacée par la science. Weber (2005 [1930]) voyait dans ce qu'il appelle le « désenchantement du monde » l'aboutissement du processus de rationalisation inhérent à l'économie capitaliste. La raison s'impose comme principe directeur et norme transcendantale de la société occidentale. Les propositions de sens doivent désormais être conformes aux critères de la science. Le « désenchantement du monde » signifiait pour Weber l'élimination progressive de la magie et du surnaturel comme moyens de comprendre et maîtriser le monde (Lupascu, 2009, p.16).

Les philosophes Georges Simmel (1858-1918) (1997) et William James (1842-1910) (1963) ont porté un regard autre que celui de Durkheim ou de Weber sur les enjeux qui se nouaient au XIX^e siècle autour de la religion, de la science et de la modernité. Ils font aujourd'hui figure de visionnaires puisqu'ils avaient anticipé que la modernité pousserait à de nouvelles formes de religiosité, la fragmentation de la vie moderne poussant les individus vers la transcendance pour pouvoir vivre leur subjectivité.

Plus proche de nous dans le temps, Laplantine (2003) explique le renouveau spirituel par le fait que la science a failli à sa promesse de bonheur. La rationalisation a placé le monde dans un univers d'incertitudes dépourvu de sens. Le « désenchantement du monde » fut accompagné d'« une crise même de l'idée de futur, de plus en plus perçue comme une menace » (Laplantine, 2003, p. 15).

Cependant, si la religiosité n'a pas disparu et s'est simplement transformée, le processus de rationalisation décrit par Weber a favorisé l'émergence d'un individu moderne, autonome, renvoyé à lui-même et capable de concevoir librement son destin. Le revers de la médaille est qu'il doit trouver par lui-même le sens de sa vie. Ce sens, autrefois détenu en commun, s'est aujourd'hui fragmenté en une myriade de sens individuels. Une conception du monde unique

ou une vérité absolue ne sont plus envisageables. Les explications des grandes institutions religieuses sont délaissées pour de nouvelles formes de croyances et de nouvelles approches (Lupascu, 2009) ; de nouveaux groupes « non conformistes religieux » ont émergé (Mayer, 1985, p. 14). Les gens sont en quête d'une vérité plus proche des valeurs et des besoins quotidiens. Ils recherchent désormais le salut sur terre. Charles Taylor parle du nouveau paradigme de « l'affirmation de la vie quotidienne ordinaire ». Les valeurs supérieures se situent à l'intérieur de ce cadre, ce qui est selon lui une « idée des plus puissantes de la civilisation moderne » (Taylor, 1998, p. 28).

L'individu autonome en quête de son univers de sens ajuste ses croyances à sa subjectivité. Il les « bricole » (Hervieu-Léger, 1999, p. 43) et les fait évoluer au fil de ses expériences spirituelles et de sa biographie. Lemieux (2002) évoque « un itinéraire de sens ». Dans sa nouvelle forme, le religieux a aussi perdu sa signification sociale et investit la sphère privée et individuelle (Hervieu-Léger, 1986, p. 59).

Plusieurs auteurs soulignent que la sphère religieuse est traversée par les mêmes dynamiques de marché que l'ensemble de la société. Aussi le pèlerin devient-il consommateur de biens spirituels (Aldred, 2000; Gauthier, Woodhead, & Martikainen, 2013; Linquist, 2002; Mayer, 2006), ce qui a pour danger de lamener le sens au fur et à mesure que les biens sont consommés (Aldred, 2000).

Pour Breton, le règne de la rationalité a signifié la rupture des liens métaphoriques avec le cosmos (Le Breton, 2011). Les croyances ont été ravalées au rang de superstitions et considérées avec mépris. Comme le dit l'ethnologue français Dominique Camus, « pour ce qui est du magique, nous constatons que dans notre société, une partie de nos concitoyens sont dépossédés de la valeur de leur vécu parce qu'il est jugé non recevable » (Camus, 1995, p. 14). Le Breton parle d'une rupture ontologique produite par le règne la dualité au siècle des Lumières (Le Breton, 2011). C'est là que l'Occident a commencé à se couper de ses racines et à gagner en liberté ce qu'il perdait en stabilité. Une liberté devenue à tel point importante pour l'individu contemporain occidental que « le respect de l'intégrité des personnes inclut aujourd'hui la protection de la liberté créatrice » (Taylor, 1998, p. 43).

Ainsi libéré du poids de la tradition, des vieilles croyances et du carcan de l'appartenance, les Occidentaux sont passés d'un cadre établi à un cadre choisi que chacun peut bricoler à sa guise. Les individus sont devenus des « sujets nomades ». La philosophe Rosi Braidotti (2011) parle d'une « conscience nomade » se déployant dans un temps rhizomatique qui permet une réactualisation permanente du soi, une conscience avide de liberté et de transformations. Le « sujet nomade » refuse de s'enfermer dans de quelconques paramètres. Il associe au déracinement la fluidité et à l'enracinement la paralysie. Avidé de se réinventer en permanence et jouant de ses perpétuelles métamorphoses, il voyage de par le monde et s'essaie à toutes sortes d'expériences que peuvent lui procurer les cultures exotiques, comme les expériences chamaniques avec des prises d'ayahuasca ou mieux d'iboga. Dans ce monde globalisé, les ressources symboliques voyagent (Thomas J. Csordas, 2007), sont volatiles (Appadurai, 2001; Mesturini Cappel, 2013), accessibles et transformables en biens de consommation (Aldred, 2000; J. L. Comaroff & Comaroff, 2009; Gauthier et al., 2013; Mayer, 2006).

5.2.2 – Le Nouvel Âge

La mouvance Nouvel Âge est apparue aux États-Unis dans le contexte historique de la guerre du Viet Nam et de l'émergence d'une contre-culture opposée à la guerre, au racisme, au sexisme, à la société industrielle et aux menaces écologiques (Sutcliffe & Bowman, 2000). Il véhicule une utopie (Heelas, 1996) et pose « la transformation de la conscience comme moteur d'un changement de vie, capable de contagion à l'échelle du monde pour une transformation de la planète en un tout harmonieux » (De la Torre, 2011). Le Nouvel Âge annonce la fin d'une ère régie par les constellations des Poissons orientée vers la rationalité et le matérialisme. Le monde entre désormais dans l'ère du Verseau marquée par la créativité, l'expérience mystique et un équilibre entre la nature et l'homme (*ibid.*). Elle attire des personnes en quête de visions mystiques et de transcendance qui voyagent aussi bien géographiquement comme les « *freaks* et les hippies » que psychologiquement et même chimiquement (Sutcliffe, 2000).

De nombreux auteurs comparent le Nouvel Âge à une « nébuleuse ». Il recouvre en effet un vaste éventail de courants disparates et alternatifs, avec une grande variété de sujets et d'approches comme les modes alternatifs de guérison, la psychologisation jungienne de la religion, la magie contemporaine, le paganisme et une spiritualité humaniste et sécularisée. La

plupart des groupes sont peu établis et informels (Sutcliffe & Bowman, 2000, pp. 1-2). La relation au sacré est personnelle et non pas institutionnelle (De la Torre, 2011).

Il existe plusieurs définitions du Nouvel Âge ainsi que des hypothèses divergentes sur ses origines. Il n'y a pas non plus de consensus sur l'usage du mot lui-même et bon nombre des acteurs de ce mouvement ne veulent pas s'identifier à cette catégorie perçue péjorativement. Tout le monde ne s'entend pas non plus sur le fait que ce soit un courant religieux ou spirituel. Certains y verront selon une simple sensibilité de l'époque (Mardones, 1994). Comme le spécifie De la Torre (2011) il est plus aisé définir le Nouvel Âge par ce qu'il n'est pas : il n'y a ni textes sacrés, ni dogmes, ni organisations. Il s'agit d'une mystique laïque qui embrasse le cosmos, la science, la psychologie. Dans le parcours de vie des participants non Autochtones, nous remarquons que nombreux sont ceux qui rejettent la religion catholique dans laquelle ils ont grandi, car ils la trouvent trop dogmatique.

Bien que ce courant soit désigné sous le terme Nouvel Âge, d'un point de vue historique, la plupart des éléments de spiritualités alternatives contemporaines étaient déjà présents au début du XX^e siècle et même avant, mis à part le mythe séculier des soucoupes volantes et les Wiccas apparus dans les années 1950. Sur notre terrain, nous avons croisé des wiccas, des druides ainsi que des personnes qui croient aux soucoupes volantes à l'instar de Patrick :

« tu sais, je suis même persuadé qu'ici, là, des fois quand on fait des cérémonies, tout ce qu'on pourrait voir, on verrait qu'il y aurait d'autres énergies, des âmes. [...] tu sais, je crois à d'autres vies, je crois à la vie sur d'autres planètes, je crois aux extra-terrestres, [...] des fois quand on fait nos cérémonies, je suis sûr il y a toute une gang d'énergies qui est là. » (Patrick, 2012)

Nombreux sont également ceux qui nous ont confié avoir des dons de voyance ou de guérison, ou encore d'avoir le don d'entrer en contact avec les morts ou le monde des esprits. Ces dons ont été réprimés dans leur enfance tout autant que leurs origines autochtones avaient été reniées.

Sutcliffe et Bowman (2000) considèrent qu'« être en quête » serait depuis longtemps un modus spirituel bien établi, particulièrement chez des personnes vivant dans l'oisiveté et l'aisance, comme Alister Crowley (1875-1947) ou Madame Blavatsky (1831-1891) (*ibid.*, p. 4). Il apparaît aussi que « prendre et mélanger » n'est pas un comportement fondamentalement nouveau et n'est pas limité aux seules spiritualités alternatives (Hempton, 1988; Hutton, 1996; K. Thomas, 1971).

Les auteurs soulignent également que de nombreux aspects des religions vernaculaires et des spiritualités contemporaines échappent aux classifications académiques. Certaines croyances et pratiques populaires sont considérées comme des étrangetés, des égarements, des superstitions ou des déviances qui ne semblent pas dignes d'intérêt. Selon eux, ignorer un champ d'étude est une façon de le dévaloriser (Sutcliffe & Bowman, 2000, p. 5). Pourtant, les transformations dans les comportements sont reconnues par de nombreux chercheurs de diverses disciplines. On ne peut donc plus considérer aujourd'hui les expérimentations religieuses, l'individualisation ou les changements de croyance comme des déviances. Il est également de plus en plus difficile de définir ce qu'est le *mainstream* (*ibid.*, p. 3). Les croyances populaires non officielles font partie intégrante du monde conceptuel des gens et ne sont donc pas des aberrations délibérées. Un portrait de la religiosité contemporaine doit tenir compte de la totalité des croyances qui existent en dehors et parallèlement aux formes strictement théologiques et liturgiques des religions officielles (Yoder, 1974, p. 14).

Le Nouvel Âge serait le produit de la globalisation. De plus en plus d'individus ont accès aux religions du monde, et c'est là une situation toute nouvelle. L'immense variété de choix religieux aboutit à une pratique spirituelle individualisée qui peut prendre la forme d'un « *package* » personnalisé (Sutcliffe & Bowman, 2000, p.7). Bien que le Nouvel âge soit né d'une contestation de la société de consommation, de nombreux auteurs soulignent qu'il a été entraîné dans une dynamique marchande (Aldred, 2000; Gauthier et al., 2013; Linqvist, 2002; Mayer, 2006).

Cette ouverture sur la religiosité globale amène des comportements hybrides, par exemple des « nonnes catholiques vont pratiquer la méditation bouddhiste pour renforcer leur dévotion, des anglicans apprennent la danse en spirale et des druides enseignent la programmation neurolinguistique (PNL). L'emphase est mise sur l'idée de « prendre en charge la responsabilité de sa vie spirituelle », de « faire ce qui nous semble bien » et de « voir ce qui marche pour soi ». Ce sont avant tout l'efficacité et l'expérience personnelle qui forment la base empirique de la foi des gens (Sutcliffe & Bowman, 2000, p.7).

Les adeptes des spiritualités alternatives associées au Nouvel Âge évoluent dans une dimension transnationale et cosmopolite. Comme l'a observé Hannerz, les réalités cosmopolites et les réalités locales sont entrées en contact du fait d'une connectivité généralisée propre au monde global (Hannerz, 1990). Selon De la Torre, dans le cas du mouvement du Nouvel Âge, les

connexions se sont faites dans le sens inverse des pôles d'attraction néolibéraux : « les aventuriers de la quête spirituelle ont recherché des expériences mystiques dans des horizons culturels reniés ou distancés par la modernité, les horizons oriental, indigène, naturel » (De la Torre, 2011). Le Nouvel Âge est donc allé à la rencontre des religiosités indigènes du continent américain. De cette rencontre est né entre autres le néochamanisme que nous présenterons un peu plus bas.

Notre expérience en tant qu'anthropologue ayant exploré les spiritualités alternatives nous a amenée à considérer la catégorie « Nouvel Âge » comme obsolète. Celle-ci était appropriée dans les années 1960-1970 quand elle désignait un phénomène nouveau et concernait un groupe spécifique de population en rupture de ban. Depuis cette époque, les spiritualités (et médecines) alternatives introduites par ce mouvement se sont disséminées dans la société globale à tel point que l'on ne peut plus utiliser selon nous le terme Nouvel Âge pour désigner ces pratiques ou les groupes de population qui y ont recours. Sur notre terrain les participants viennent de divers milieux sociaux. Il y a certes quelques marginaux en quête de modes de vie alternatifs qui sont très visibles par leur tenue vestimentaire, mais la plupart des participants sont des gens ordinaires. S'ils s'adonnent à ces pratiques, nous ne pouvons pas pour autant qualifier notre terrain de « communauté Nouvel Âge ».

5.2.3 – Le néochamanisme

Pendant les années 1970, les anthropologues allaient chercher l'objet de leurs études dans les lieux les plus éloignés possibles de la « civilisation » en privilégiant les cultures les plus archaïques et les moins « contaminées ». Le « primitivisme » était mis en valeur et son attrait venait du fait qu'il contrastait avec le mode de vie occidental moderne. Les récits de ces anthropologues ont fasciné toute une génération de « *newageux* » qui se sont intéressés à ces spiritualités prétendument vierges. (De la Torre, 2011)

Derrière l'attrait pour les pratiques chamaniques se cache ainsi la nostalgie d'une humanité non contaminée par la modernité. Un tel regard sur ces cultures perçues comme « authentiques » du fait de leur éloignement de la civilisation est le pur produit de l'anthropologie classique qui les a longtemps essentialisées. James Clifford, qui se situe dans le courant postmoderne, suggère

de s'intéresser aujourd'hui aux stratégies de conservation mais aussi aux stratégies de changement et d'échanges transculturels chez ces populations. Il souligne qu'elles sont aujourd'hui très attentives à leurs déplacements et à leurs évolutions dans l'univers global. Ce sont des cultures « intensément médiatisées par le marché, les moyens de communication, le tourisme, les migrations » (Clifford, 1999). Il existe un phénomène de mode autour de l'ethnicité (J. L. Comaroff & Comaroff, 2009) et un engouement pour le chamanisme perçu comme représentatif de la spiritualité autochtone.

Cette fascination depuis quelques décennies trouve son origine dans la popularisation des livres à succès de Mircea Éliade (1968), Carlos Castaneda (Castaneda, 1985, 1988, 1996, 2012) et Michael Harner (1982). Le chamanisme compte aujourd'hui parmi les religions exotiques en vogue qui reconfigurent le paysage religieux occidental, et le tourisme spirituel axé sur cette pratique est en pleine expansion (Chaumeil, 2013; Johnson, 1995; Lesourd, 2011; Mesturini Cappelletti, 2013).

Le mot chamane vient du mot évenk *šaman* (Sibérie) apparu pour la première fois au XVII^e siècle dans la littérature russe et désigne une fonction rituelle et sociale bien précise chez les Évenks (Rydving, 2011). Les anthropologues ont extrait le terme chamane de son contexte culturel spécifique pour en faire un concept universel, et certains considèrent ce processus comme illégitime (Rose, 1991; Rydving, 2011). Rydving nous rappelle qu'« il est facile d'oublier le statut épistémologique des concepts » qui servent à analyser la réalité et non à discourir sur elle (*Ibid.*, p. 3). Il nous met en garde de ne pas oublier « que dans le discours scientifique, 'le chamane' n'est pas une personne, mais un concept » (*Ibid.*, p.4).

La controverse sur la pertinence de l'utilisation de ce concept qui « dévitalise » les données (Geertz, 1973 [1966], p. 122) a fait couler beaucoup d'encre dans le monde académique (Francfort & Hamayon, 2002; Lévi-Strauss, 1996 [1962]; N. Thomas & Humphrey, 1994; Van Gennep, 1903). Cependant, malgré tout ce battage et le fait qu'il n'y ait pas de consensus sur sa définition (Chaumeil, 2013; Mesturini Cappelletti, 2013; Rydving, 2011; Stépanoff, 2013), le chamanisme a été largement adopté par les sciences humaines comme « concept fourre-tout » pour désigner de façon globale « des systèmes religieux de sociétés traditionnelles restés sans nom jusqu'alors » (Hamayon, 2000, p. 9).

Dans les années 1970, se développe en archéologie un mouvement qui étudie le symbolisme des peintures rupestres en les associant à certains traits du chamanisme et en se basant sur une méthodologie fondée sur l'analogie (Cruz Berrocal, 2011). Popularisé par le chercheur sud-africain David Lewis-Williams (2004), ce mouvement atteste de l'archaïsme du chamanisme qui témoigne d'une structure neuropsychologique commune à l'humanité. Lewis-Williams établit une cosmologie universelle à trois niveaux que l'on retrouve dans toutes les sociétés traditionnelles : le monde souterrain et le monde céleste où vivent les esprits et les entités, et le monde intermédiaire où vivent les humains. Le chamane a la capacité d'effectuer des « voyages chamaniques » à travers ces trois mondes en empruntant un axe transversal, l'*axis mundi*, qui relie les trois niveaux. Il voyage par la transe qui peut être obtenue de différentes manières : par les drogues hallucinogènes, la danse, le tambour, les privations ou les mortifications. Au cours de son voyage, le chamane interagit avec les esprits et les animaux totems qu'il rencontre pour obtenir leur appui et il acquiert ses pouvoirs en apprenant à les contrôler.

Chaumeil (2013) voit là une approche essentialiste qui donne « du chamanisme la fausse image d'une institution fossilisée dans les strates les plus profondes et archaïques du monde indigène ». De plus, cette interprétation établit une dichotomie nature/culture qui ne correspond pas aux cosmologies amérindiennes où prévalent « la circulation des flux, des identités et des substances » (Descola, 2004, p. 31). Descola fait primer la logique interactionnelle sur la logique symbolique et intègre le chamanisme « dans un système de relations à dimension socio-cosmologique » (Chaumeil, 2013, pp. 117-118).

Le chamanisme serait devenu à l'heure actuelle une « partie constitutive de la contestation spirituelle et idéologique interne à l'Occident » (Losonczy & Mesturini Cappelletti, 2013, p. 10). Il répond à un intérêt du grand public non seulement pour les formes alternatives de spiritualité et les traditions ancestrales mais aussi pour les psychotropes et les états modifiés de conscience (Laflamme, 2000). Les occidentaux fascinés par le chamanisme veulent retourner aux sources et partent rencontrer des chamanes autochtones. Toute une économie s'est ainsi développée autour d'un tourisme spirituel associé au chamanisme (Mesturini Cappelletti, 2013), surtout au Pérou pour les rituels en lien avec l'ayahuasca (Chaumeil, 2013, pp. 123-124) et plus récemment en Afrique où apparaît « une nouvelle forme de tourisme mysticospirituel » autour de l'iboga. Cette plante psychotrope favoriserait un « 'retour aux origines' dans une Afrique perçue comme

le berceau de l'humanité [...] un voyage en profondeur, à l'intérieur de soi et même de son propre ADN (Chabloz, 2009; dans Chaumeil 2013, p. 125) ». Chaumeil décrit non sans ironie cette forme de tourisme comme des « déplacements transcontinentaux sur fond de primitivisme moderne » (*ibid.*, p. 125).

5.2.4 – La *Foundation for Shamanic Studies* (FSS)

Comme nous venons de le voir, l'engouement pour le chamanisme en Occident a fait suite à la parution de certains livres à succès, notamment *La voie du Chamane* de l'anthropologue Michael Harner (1982) dans lequel il relate son apprentissage auprès des Jivaros dans les années 1950. Harner fut le premier anthropologue à vivre et partager une expérience avec l'ayahuasca. Jusque-là les anthropologues se contentaient d'observer, ou s'ils en prenaient, ils ne le disaient pas. Cette expérience a marqué Harner au point qu'il a donné une nouvelle orientation à sa carrière en se consacrant à l'étude du chamanisme. Il a par la suite suivi des apprentissages auprès de chamanes nord-américains puis étudié les différentes formes de chamanisme à travers le monde. Il en a dégagé un ensemble de traits universaux qu'il a regroupés sous le label *core shamanism*¹ ou chamanisme transculturel. Convaincu des bienfaits des pratiques chamaniques et remportant un vif succès auprès de ses étudiants, Harner a fini par abandonner sa carrière universitaire pour se consacrer à la *Foundation for Shamanic Studies*. Celle-ci propose aujourd'hui des formations adaptées à un public occidental où sont enseignés les principes du *core shamanism* « présenté comme une 'technique' spirituelle capable d'aider les individus dans leur quête de sens »² (Lupascu, 2009, p. 125).

Pour les Occidentaux, ces formations en chamanisme représentent des outils thérapeutiques innovants, qui permettent aux praticiens de se réapproprier leur univers symbolique, de recouvrer la faculté de vision qui accompagnée l'humanité depuis la nuit des temps. Nous avons pu tester l'efficacité de ces outils qui ne font pas de mal en soi, mais nous avons été dérangée par le fait que cela soit présenté comme du chamanisme, induisant ainsi une association dans l'esprit des gens avec l'univers amérindien alors que cela n'a rien à voir. Il s'agit simplement

¹ Le *core shamanism* de Harner rappelle les travaux de David Lewis-William (2004) mentionnés un peu plus haut, qui font état d'une structure du monde à trois niveaux ciel, terre et monde intermédiaire.

² Dans le cadre de notre recherche, nous avons effectué cinq formations avec la FSS.

selon nous de techniques de développement personnel intéressante mais certainement pas amérindiennes ni chamaniques.

La fondation a essaimé un peu partout dans le monde et subventionne même le retour au chamanisme dans certaines régions où celui-ci a disparu. Par exemple, les voyages chamaniques mis au point par Harner permettraient de retrouver des rituels disparus. Lupascu émet des doutes sur ce genre de démarche « dont la dimension politique et néocoloniale requiert la plus grande attention » (*ibid.*, p. 127). De notre côté, nous savons que les Autochtones ont toutes sortes de stratégies qui leurs sont propres pour récupérer leurs savoirs, et il est peu probable selon nous que les techniques de Harner soient les plus appropriées.

Sur notre terrain, dans les Laurentides, nous avons rencontré un certain nombre de personnes qui se sont formées aux pratiques néochamaniques développées par Harner ou inspirées par lui. Nous avons également identifié dans la région quelques surgeons de la *FSS*. Il n'est pas rare en effet qu'une personne ayant suivi quelques formations auprès de cette fondation donne ensuite des ateliers de pratiques chamaniques. Les personnes ayant participé à ces ateliers vont à leur tour donner des formations. Si bien que le cadre d'enseignement donné par Harner finit par subir quelques altérations. Par exemple Josée, qui a un tempérament rebelle, a suivi la formation de base auprès de la *FSS* qu'elle n'a pas aimé « parce que c'est trop rigide ». Il existe aussi d'autres ateliers et activités néochamaniques comme les cercles de tambours, les voyages chamaniques, les cérémonies d'ayahuasca, etc., où l'on voit les traditions se mélanger et se transformer. Dans la section suivante, nous allons décrire la religiosité autochtone telle qu'elle se présente au Québec. Comme nous le verrons, celle-ci n'a rien en commun avec le chamanisme tel qu'il est perçu par les Occidentaux. Cette distorsion de perception est un des éléments qui nous aura le plus frappée dans notre recherche et que nous étudierons dans les chapitres d'analyse.

5.3 – LA RELIGIOSITÉ AUTOCHTONE CONTEMPORAINE

5.3.1 – Le christianisme

Selon Leila Inksetter³ (2015), la question de l'évangélisation des populations autochtones est chargée d'une forte « connotation émotive et soulève la controverse tant dans la population générale que chez les chercheurs » (*ibid.*, p. 205). Alors que certains Autochtones respectent et défendent le christianisme, d'autres pensent que leurs ancêtres ont été forcés par les missionnaires à adopter un dogme qui leur était étranger et qu'ils « ont subi un lavage de cerveau ». Inksetter remarque un certain fatalisme dans le milieu universitaire qui tend à mettre les conversions sur le compte des disettes, des maladies et de la perte territoriale. On interprète également les conversions par le fait que les systèmes cosmologiques autochtones n'auraient plus été adaptés à la nouvelle situation (Bousquet, 2012, p. 395; Morantz, 2002). Également, les changements induits par la rencontre avec les Européens ont longtemps été regardés sous le seul angle de l'acculturation (Inksetter, 2015) ou de la contamination (Robbins, 2007).

En réaction à cette approche, d'autres auteurs ont souligné que malgré l'intégration du christianisme, des pratiques rituelles anciennes ont survécu (Inksetter, 2015, p. 206). Certains se sont convertis dans le seul but de profiter d'avantages⁴. Est aussi mentionné dans la littérature un dualisme religieux où l'on voit cohabiter « les pratiques traditionnelles propres à la vie en forêt et les pratiques chrétiennes, associées aux rassemblements estivaux sédentaires » (Tanner, 1979, p. 211 dans *ibid.*). Certains auteurs parlent d'un christianisme autochtone syncrétique qui intègre « à l'intérieur du culte chrétien, des éléments culturels propres aux Autochtones » (Gagnon, 2007; dans *Ibid.*). On va même parler « d'acculturation complexe, intégrant des éléments de continuité » (Viau, 1996, pp. 151-153).

Pour sa part, Joel Robbins (2007) vient confronter les anthropologues en relevant un biais anti-chrétien dans leurs analyses. Le christianisme n'est jamais envisagé comme un système de sens en soi parmi d'autres, mais comme une intrusion étrangère venant contaminer les cultures autochtones. Robbins dénonce l'obsession des anthropologues de retrouver les vestiges des

³ Inksetter a fait sa thèse de doctorat sur les conversions (Université de Montréal).

⁴ Par exemple, en pleine guerre du castor, sous le régime français, seuls les Indiens qui acceptaient de se convertir pouvaient recevoir une arme des autorités coloniales (McGregor, 2004)

religions traditionnelles non contaminés, et ceci dans une perspective de continuité prégnante en anthropologie.

Selon Neylan (1994), les Autochtones nord-américains ne se sont jamais laissé convertir passivement au christianisme mais l'auraient au contraire accepté selon leurs propres termes. Certains ont utilisé les enseignements chrétiens en fonction de leurs besoins, d'autres les ont adaptés à l'intérieur d'un contexte culturel autochtone, d'autres encore l'ont « accepté de tout cœur » tandis que certains l'ont rejeté complètement et ont résisté. On voit donc que le christianisme a rarement représenté une proposition « du tout ou rien » (Neylan, 1994 p. 56).

Aujourd'hui, 84% des Autochtones sont chrétiens, catholiques, anglicans, pentecôtistes, ou autres), ce qui fait d'eux la première population chrétienne au Canada⁵. Beaucoup sont actifs dans leur Église et travaillent à l'épanouissement d'une foi chrétienne autochtone. Celui-ci passe par un débat sur la décolonisation des Églises, une interprétation autochtone du christianisme et l'adoption de pratiques de gouvernance autochtones. Par exemple, dans l'Église anglicane, les Aînés ont défendu l'idée que les Autochtones devaient avoir leur propre Église. À force de persévérance, fut créé dans les années 1980, au sein de l'Église anglicane, le poste d'« évêque autochtone national » qu'occupe présentement le Très Révérend McDonald. Ce poste a les fonctions suivantes : 1) parler au nom des peuples autochtones, que ce soit à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église; 2) être l'interprète de l'Église auprès des Autochtones et donner un sens à ce que l'Église dit ou fait; 3) parler au nom de la Terre-Mère, 4) représenter l'identité autochtone au sein de l'Église et à l'extérieur; 5) agir « comme une sage-femme » (*midwife*) pour favoriser l'expression d'un christianisme anglican autochtone. Le travail de l'évêque se fait en consultation avec les Aînés qui donnent leur opinion. Lorsqu'une personne lui pose une question, l'évêque va généralement dire qu'il doit d'abord consulter les Aînés avant de donner une réponse⁶.

⁵ Ces chiffres ont été avancés par le Très Révérend Mark MacDonald, Évêque national des Autochtones de l'Église anglicane (<https://www.anglican.ca/im/niab/bishop-biography/> consulté le 11 août 2018), lors d'une conférence donnée le 8 août 2016 dans le cadre du Forum mondial à Montréal *Théologie de la libération. Comment décoloniser les Églises et les théologies. Perspective autochtone*.

⁶ Selon la présentation du Très Révérend Mark MacDonald, lors de cette conférence.

Nous comprenons, à travers l'exemple de l'Église anglicane, que les conversions peuvent être regardées autrement que comme un processus d'acculturation. Les Autochtones ont fait preuve d'agentivité en s'appropriant une religion qui pouvait aussi présenter pour eux un certain intérêt stratégique. Par exemple, l'intégration du catholicisme a permis de modifier la dynamique sociale et de sortir du pouvoir certaines personnes qui en détenaient trop (chamanes, chefs ou hommes polygames) pour le placer entre les mains d'autres chefs ou des missionnaires (Inksetter, 2015, p. 209). Cependant, que le christianisme se soit répandu dans les communautés autochtones n'a pas empêché les pratiques traditionnelles de se maintenir.

5.3.2 – Les spiritualités traditionnelles et le panindianisme

Les savoirs, les cérémonies et les valeurs autochtones ont été préservés envers et contre les politiques d'assimilation (Gonzales, 2012), « dans le silence des maisons et à l'abri des médias » (Laugrand & Delâge, 2008). Elles ont survécu de plusieurs manières : en cohabitation (le dualisme), mélangée au christianisme (le syncrétisme) ou encore comme unique ressource chez les traditionnalistes. On assiste également à partir des années 1980 à une réappropriation créatrice de rites traditionnels comme les rites de passage ou les rites de chasse dans une optique de guérison individuelle et sociale, et ceci dans l'intimité des familles ou des communautés comme en témoigne Laurent Jérôme (2010, 2008a).

Ainsi, la spiritualité autochtone se définit au pluriel et nous parlerons donc de spiritualités autochtones. Celles-ci sont aujourd'hui « protéiformes » (Laugrand & Delâge, 2008, p. 4), hétérogènes (Gélinas, 2013), en pleine expansion et en pleine mutation.

C'est dans un tel paysage religieux qu'a pris son essor dans les années 1980 le mouvement de revitalisation spirituelle panamérindien. Il s'agirait d'un nouveau système religieux commun aux Autochtones nord-américains désigné sous le terme « spiritualité traditionnelle » (Bousquet, 2005). Selon Bousquet, ce qualificatif est l'objet de controverses au sein même des communautés. Elle considère qu'il serait la fois plus consensuel et approprié de caractériser cette forme de spiritualité par sa qualité panindienne (Bousquet, 2005, p. 171). Cependant, comme le souligne Gélinas (2013), tous les Autochtones ne se reconnaissent pas dans ce mouvement. Ils rejettent cette forme de spiritualité autochtone soit parce qu'elle « contribue à

entretenir des préjugés négatifs à leur égard », soit parce qu'ils sont convertis au christianisme (*ibid.*, p.7). Les collectivités sont donc pluralistes et on y retrouve côte-à-côte des adeptes de la spiritualité traditionnelle ou panindianiste, des catholiques, des anglicans, des évangélistes, des pentecôtistes et autres (*ibid.*).

Le mouvement de revitalisation panindien a vu le jour dans le bassin des Plaines, en 1890, après le massacre de *Wounded Knee*. Il est né des visions de guide spirituels (Freeman, 2015; Jilek, 1992) qui ont orienté depuis cette date les pratiques rituelles vers la guérison en lieu et place de la guerre et de la chasse (Jilek, 1992). « Les adeptes des religions autochtones ont fait face à un long et amer combat pour maintenir et développer leurs traditions spirituelles »⁷ (Irwin, 2006, p. 40). Si ces rituels ont survécu jusqu'à aujourd'hui, c'est que durant des décennies des Autochtones nord-américains ont eu recours à toutes sortes de stratagèmes et de ruses pour maintenir un lien avec leur monde spirituel traditionnel. On entend sur le terrain des récits faisant référence à cette époque, comme nous le raconte Pablo qui fut pendant plusieurs années traducteur lors des rassemblements de Commanda :

« [...] exemple, les cérémonies de médecine ... de peyotl. Le chaudron que tu vois dans le milieu, le chaudron, le tambour, là, c'était pour échapper à l'armée. Dans le sens qu'ils faisaient leurs cérémonies, mais quand l'armée savait qu'ils avaient une cérémonie, ils arrivaient. Eux autres avaient des sentinelles [...] Ils prennent le tambour, ils le défont, ils le mettent dans le milieu du feu et ils mettent des légumes dedans. C'est comme ça, ça s'est transformé. Ce qui fait que c'est tout des trucs qu'il a fallu qu'ils fassent, pour pouvoir déjouer l'autorité. » (Pablo, 2016)

Dans les années 1970, le mouvement spirituel « *The Way of the Pipe* » a largement contribué au développement de la spiritualité panindienne. Ce mouvement avait pour finalité l'introduction de cérémonies autochtones dans l'enceinte des prisons nord-américaines. Il a commencé en mai 1972 lorsque des membres de l'*American Indian Movement* (AIM) ont introduit une pipe sacrée dans une prison du Minnesota dans le but d'organiser une cérémonie pour les prisonniers. Ce mouvement s'est développé par la suite à travers les États-Unis et le Canada avec le support de leaders spirituels et d'organisations autochtones activistes qui les soutenaient notamment sur le plan juridique comme *The Native American Right Fund* (NARF). Il a fallu environ trois décennies pour que le mouvement réussisse, après d'innombrables batailles avec les tribunaux et les

⁷ « *Native American religionists have faced a long and bitter struggle to maintain and develop their spiritual traditions* »

administrations pénitentiaires, à imposer les pratiques rituelles autochtones dans toutes les prisons américaines et canadiennes. Désormais les prisonniers ont le droit de pratiquer le rituel de la pipe sacrée, le rituel de la hutte de sudation (qui nécessite une infrastructure), le droit de porter les cheveux longs et d'avoir accès à des guides spirituels autochtones.

The *Way of the Pipe* intègre des membres de différentes communautés. Il s'organise autour des rituels de la pipe sacrée et la hutte de sudation ressentis comme profondément autochtones et spirituels par les prisonniers. Sur le plan légal, cette nouvelle spiritualité était particulièrement pratique pour présenter la religion autochtone aux autorités carcérales. Facilement comprise par des non Autochtones, elle permettait de présenter avec un minimum de définition l'« *Indian religion* » (Irwin, 2006, p. 43). Comme le formule Bousquet « la spiritualité panindienne constitue un pilier commun de référence et [...] est un outil pour ceux qui font autorité » (Bousquet, 2009, p. 54). Ces cérémonies introduites dans les prisons sont devenues aujourd'hui des expressions premières de l'identité religieuse autochtone et d'une unité intertribale. L'étendu de ce mouvement fut telle qu'il pénétra dans les communautés via des programmes de réhabilitation pour anciens détenus, parfois conjointement avec l'approche la *Red Road*⁸ ou encore dans des cercles de guérison. Ces programmes partis d'initiatives d'Aînés et de guides autochtones ont donc permis au mouvement de se prolonger dans les communautés et d'y répandre la nouvelle spiritualité panindienne qui ne fait toutefois pas l'unanimité (Alfred, 1995, p. 12). Cependant selon Irwin, la nouvelle religion panindienne ne devrait pas entrer en conflit avec les pratiques traditionnelles et doit être vue comme étant complémentaire aux pratiques courantes dans la communauté du prisonnier. Dans le *Way of the Pipe*, l'affirmation de l'identité religieuse n'est plus attachée à une communauté particulière. L'homogénéité rituelle de ce mouvement contraste avec la diversité et la complexité des religions traditionnelles et non traditionnelles des communautés. Sur le terrain, nous avons noté que la plupart des officiants autochtones sont ou ont été impliqués en tant qu'Aînés dans les prisons. Nous allons voir dans le paragraphe suivant que le panindianisme fait lui-même partie d'un vaste mouvement de guérison autochtone.

⁸ Organisme américain créé en 1999 pour aider les jeunes Autochtones à sortir de l'alcool et de la drogue. <http://www.theredroad.org/about/> (consulté le 5 juin 2018)

5.3.3 – Les mouvements de guérison autochtones

Face aux situations de souffrance individuelle et collective, les peuples autochtones ont de tout temps exercé des pratiques axées sur la guérison. Ces pratiques ont pris une « ampleur considérable dans les dernières décennies » avec les mouvements de réaffirmation identitaire et culturelle qui voient dans la résurgence une forme de guérison (Clément 2007, p. 12). Certains auteurs affirment que la guérison est à la fois personnelle, communautaire et politique (Degnen 2001, p. 360; Adelson 2000, p. 9).

De nombreux chercheurs autochtones (Brave Heart, Chase, Elkins, & Altschul, 2011; Couture, 1994; Duran & Duran, 1995; Wesley-Esquimaux & Smolewski, 2004) diagnostiquent l'impact des politiques assimilationnistes comme un trauma historique, concept emprunté à la littérature sur la Shoah (M. Brave Heart & Debruyne, 1998). Ils démontrent que la colonisation a blessé les Autochtones sur des générations en « brisant le *cercle* », c'est-à-dire en affectant la transmission intergénérationnelle. Une atteinte à cette transmission et à l'identité culturelle équivaut à une atteinte à l'intégrité de la personne. Les politiques assimilationnistes sont reconnues aujourd'hui comme un génocide culturel, terme employé dans son rapport par le juge autochtone Murray Sinclair⁹, chef de la *Commission de vérité et réconciliation* du Canada¹⁰.

La première étape du processus de guérison fut donc, pour les Autochtones, de poser le diagnostic, c'est-à-dire de mettre des mots ce qui leur était arrivé. Ils ont commencé par formuler que les lourds problèmes auxquels ils étaient confrontés résultaient non pas de leur incapacité à s'adapter au monde moderne, mais des politiques menées par les gouvernements à leur encontre. Ceci semble une évidence aujourd'hui ; encore fallait-il clairement le formuler. Ce constat autochtone résulte d'une vision holistique (Gonzales, 2012) qui ne peut concevoir que les déviations proviennent de l'intérieur des individus, mais d'une rupture de l'équilibre relationnel (ou rupture de l'harmonie). Cependant, les services sociaux du gouvernement, encore aujourd'hui, continuent à traiter les problèmes des Autochtones en se basant sur l'ontologie de la médecine occidentale. Celle-ci, centrée sur l'individu, « vise le redressement des déviations et des déviants eux-mêmes plus que des conditions sociales qui ont pu [...] leur donner naissance et les laisser se développer » (Bourgeault, 2004, p. 37). N'étant pas adaptés à l'ontologie

⁹ Ojibway

¹⁰ <http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/index.php?p=15>

autochtone, ces programmes aboutissent à des échecs dramatiques comme en témoignent Stevenson (2009) ou Tanner (2004).

S'affranchissant des agences gouvernementales, les Autochtones ont développé diverses stratégies pour prendre en charge leur propre guérison. Ce mouvement est identifié comme le « mouvement de guérison autochtone » (Lane et al., 2002, p. 24). Celui-ci postule que le règlement de la souffrance et des problèmes sociaux des Autochtones – suicides, toxicomanie, abus sexuels, etc. – passe en premier lieu par une guérison spirituelle, et que le retour à la spiritualité, à la langue et la culture fait partie intégrante du processus de guérison.

Dans la prise en charge de leur guérison, les Autochtones ont adopté différentes stratégies parmi lesquelles la mise en place de réseaux de guérison spirituelle dans les centres de désintoxication, les Centres d'amitié autochtone, les prisons (Irwin, 2006; Waldram, 1997) et des agences autochtones privées (Desaulniers Turgeon, 2010, p. 27). Ces réseaux jouent « un rôle important dans la sélection, la vulgarisation, la légitimation et surtout la diffusion de contenus spirituels panindiens, et ce particulièrement au Québec » (*ibid.*, p. 16). Les Autochtones ont ainsi développé une expertise basée sur leurs pratiques rituelles pour traiter leurs maux. Cette expertise se diffuse dans les réseaux qu'ils ont eux-mêmes développés de leur propre initiative, dans les communautés et en dehors des communautés. Elle se fonde sur le concept de guérison communautaire qui implique tous les membres de la communauté dans le processus de guérison et non pas seulement des individus ou des petits groupes d'individus.

La guérison communautaire va de pair avec la justice sociale autochtone, ou « justice réparatrice » (Dickson-Gilmore & Laprairie, 2005; Ross, 2006). Des communautés ont recours aujourd'hui à des *Cercles de guérison* et des *Cercles de sentence* comme solution alternative aux procédures judiciaires. Elles se réapproprient ainsi des outils de résolution de conflits puisés dans leurs propres cultures qui sont axés sur la réparation et la guérison plutôt que sur la punition (Clément, 2007, p. 5; Jaccoud, 1999).

Retourner aux enseignements traditionnels est considéré comme une partie de l'antidote au trauma (Duran & Duran 1995). Selon Clément (2007), la guérison communautaire en milieu autochtone « touche à la dimension du sacré, et notamment à cette capacité qu'ont les êtres humains de se relever des pires souffrances et difficultés pour rêver un monde meilleur »

(Clément, 2007, p 2.). Clément utilise l'expression « thérapie de décolonisation » pour désigner la multitude de programmes et d'initiatives dont se compose le « mouvement de guérison autochtone ».

La Fondation autochtone de guérison¹¹, dans un rapport final en 2006, présente la liste des activités de guérison qu'elle a financées :

« En premier lieu viennent les enseignements et la guérison par les aînés, les cérémonies, le « counseling » individuel, les cercles de guérison et de partage, ainsi que la médecine traditionnelle, suivis par les ateliers, les conférences, l'information sur les séquelles des pensionnats, les activités dans la nature, le développement de compétences psychosociales, le traitement en établissement, le développement de compétences parentales, le « counseling » familial, la médecine parallèle ou alternative et, en dernier lieu, les thérapies occidentales (Fondation autochtone de guérison, 2006, p. 83). La Fondation précise cependant que ces types d'activités sont très souvent combinés et mélangent en fait les approches plus traditionnelles de guérison avec les approches occidentales. » (Clément, 2007, p. 14)

Dans ce vaste champ d'intervention, Clément note « que les pratiques 'traditionnelles' de guérison sont une voie de plus en plus privilégiée par les communautés autochtones » (*Ibid.*)

Les approches thérapeutiques qui s'offrent aux Autochtones sont multiples. Lane, Bopp, Bopp et Norris (2002, p. 5)

« ont dénombré plus de 1000 programmes de guérison autochtones dans les communautés autochtones et les villes du Canada, en plus des autres types de programmes qui intègrent une composante de guérison ». (Clément 2007, p. 13)

La « guérison » dans ce contexte

« désigne un ensemble d'idées, d'activités, d'événements, d'initiatives et de relations qui surviennent à tous les niveaux, du niveau individuel au niveau intertribal. Cet ensemble est largement inspiré de modèles et d'expériences de divers coins de la planète et suscite également ses propres modèles, méthodes, expressions et analyses, dont beaucoup commencent à peine à être intégrés au dialogue dominant. On peut appeler cet ensemble le « mouvement de guérison » autochtone. » (*ibid.*)

Nous comprenons ainsi que « le mouvement de guérison autochtone » associe guérison, résurgence et spiritualité et qu'il est en soi politique (Jérôme, 2008, p186). Dans le paragraphe

¹¹ La *Fondation autochtone de guérison*¹¹ (1998-2014) avait pour mission d'aider les communautés à démarrer des projets de guérison communautaire ou à appuyer un processus de guérison déjà en cours. Elle était financée par le gouvernement fédéral mais dirigée par des Autochtones (Clément, 2007, p.3). <http://www.fadg.ca/> (consulté le 5 juin 2018)

suisant, nous allons présenter les mouvements prophétiques autochtones, qui font partie également du paysage religieux autochtone contemporain.

5.3.4 – Les mouvements prophétiques autochtones

William Commanda s'inscrit dans une tradition de mouvements prophétiques autochtones qui se distinguent par leur fréquence durant l'ère de la colonisation (Wallace, 1956). Ces mouvements sont observables dès les XVI^e et XVII^e siècles (Laugrand, 2013).

Wallace rend compte d'un minimum de quatorze nouveaux mouvements prophétiques entre 1740 et 1890 pour les seuls Delawares (Wallace, 1956, p. 13). Des mouvements similaires se rencontrent dans d'autres parties du monde (Lanternari, 1963) et c'est ce qui a amené Wallace à les désigner comme des mouvements de revitalisation (Lewis, 1988). Les mouvements prophétiques prennent leur essor à partir de la vision d'un prophète. Ils se propagent ensuite parmi les différentes nations en changeant parfois de forme mais le contenu restant toujours le même. On peut citer à titre d'exemple, le mouvement prophétique de la *Native American Church* dont Patrick est un émule, ou encore celui de la *Ghost Dance*. Certains de ces mouvements peuvent parfois véhiculer un message fortement nativiste et anti-Blancs.

Selon Lewis (1988), les trajectoires de vie des chamanes et des prophètes autochtones se ressemblent. Les deux ont traversé une expérience de mort ou de maladie initiatique menant à un état proche de la mort (Eliade, 1972, p. 28) durant laquelle le prophète reçoit des visions qu'il va ensuite partager avec sa communauté. Cette expérience est suivie d'une transformation radicale et positive de sa personnalité. Par exemple, il va arrêter de boire ou d'avoir un comportement anti-social, comme ce fut le cas de William Commanda.

La vision chamanique, selon Lewis, serait « une dramatisation de la rencontre personnelle avec les forces numineuses du monde naturel¹² » (Grim, 1983, p. 185), tandis que les révélations prophétiques sont d'origine divine, profondément éthiques et concernent la destinée historique de la communauté (*ibid.*). Il existe tout un nébuleux débat pour savoir si ces mouvements existaient ou non avant les premiers contacts (Neylan, 1994). Selon Lewis, il serait difficile de

¹² "personal encounter with the numinous forces in the natural world" (Grim, 1983, p. 185).

ne pas y voir la marque du christianisme en raison de la présence d'une divinité suprême qui tend vers le monothéisme et d'une emphase sur la morale. Laugrand y voit un enchevêtrement de traditions chamaniques et chrétiennes (Laugrand, 2013, p. 223).

Les communautés autochtones acceptent sans problème la révélation puisque les visions des chamanes sont traditionnellement considérées comme une source d'inspiration et de guidance spirituelle. Wallace (1956) réfère à la créativité religieuse dans le sens où la révélation produite par le monde spirituel serait « créativement » interprétée et adaptée pour être présentée comme une solution face à des difficultés dues à une situation culturelle et historique particulière. Il met l'emphase sur la dimension cognitive de la révélation prophétique en la comparant à l'image mentale d'une sortie de labyrinthe (*ibid.*, p. 266). Lewis pousse l'interprétation de Wallace un peu plus loin. Selon lui, l'approche cognitive permet d'envisager la prophétie comme une « nouvelle histoire » qui supprime les histoires ou les mythes antérieurs. Il suppose que face à des événements naturels ou historiques jamais produits auparavant, les vieilles histoires deviennent obsolètes – du moins en partie – car elles ne donnent pas les clés pour surmonter les nouvelles difficultés. C'est une période de « *mazeway stress* » (stress du labyrinthe). La révélation peut être comprise comme une nouvelle histoire qui propose une explication de la situation altérée et donne une solution, faisant ainsi ce que les anciennes histoires ne peuvent plus faire.

Lewis voit ainsi le prophète comme un chamane qui guérit l'ensemble de la culture par l'intermédiaire de ses visions. Les gens s'en approprient le contenu, et il se développe à partir de là un nouveau système mythique. Le prophète est donc un guérisseur-chamane ou un conteur chamanique qui réalise une fonction de guérison pour l'ensemble de la culture. L'histoire fonctionne « thérapeutiquement » quand elle permet à chacun de se situer dans les événements qui autrement ne feraient psychologiquement aucun sens (Hillman, 1979, p. 43).

Ces explications orientées vers la psychologie nous apparaissent cependant aujourd'hui limitée dans le sens où elles ne peuvent rendre compte de la pleine mesure de ces mouvements prophétiques qui dépassent, selon nous, la dimension psychologique. Nous considérons en premier lieu que la théorie de Lewis va à l'encontre de la démarche des mouvements de guérison autochtones. En effet, ceux-ci affirment que c'est dans les savoirs (et donc les *histoires*) que les Autochtones puisent une grande partie de leurs ressources et de leurs outils pour se remettre des

souffrances générées par le génocide culturel. Si l'on s'en réfère à ces mouvements de guérison, le problème ne vient pas du fait que les traditions ne sont pas adaptées mais qu'elles ont profondément souffert des politiques assimilationnistes. Ce qui signifie en clair que les Autochtones ont déjà dans leur héritage culturel les outils pour s'adapter à de nouveaux contextes. Ce n'est donc pas le fait que les outils ne soient plus adaptés qui pose problème, mais leur destruction. Les prophéties peuvent être vues autrement que comme un remplacement des anciens mythes devenus obsolètes en raison du contexte. Rappelons ici que dans la *Prophétie des Sept Feux*, les prophètes seraient apparus bien avant l'arrivée des Blancs et avaient eu la vision du contexte d'aujourd'hui. Cette prophétie fait donc partie des ressources traditionnelles des anishinabeg pour s'adapter à la modernité.

Aujourd'hui encore, la croyance dans les prophéties perdure dans de nombreuses communautés (Neylan, 1994). Elles sont vivantes et vraies pour bon nombre d'Autochtones. La *Prophétie des Sept Feux* implique dans sa dynamique les Blancs et le monde entier. Son message a non seulement le pouvoir virtuel de ramener les individus à un paradigme autochtone, mais aussi celui de transformer le monde pour amener la guérison dont il a besoin. Commanda peut donc être considéré comme un prophète porteur de la *Prophétie des Sept Feux*. Sur le terrain, il était reconnu comme un véritable chef spirituel, comme en témoigne Patrick, qui raconte que, quelques jours avant la mort du chef :

« William ... à Maniwaki, ça fait cinq/six ans qu'il dit, 'je vais probablement mourir cette année'. Mais il n'y a personne qui est capable de prendre la relève. Il n'y a personne qui a assez de pouvoir. Il ne peut pas partir, c'est nous tous qui le retenons. Il veut partir, mais tout le monde, là ... Il tient le *spirit*, il tient la place, c'est le chef spirituel, la force oui. » (Patrick, 2011)

Nous allons terminer ce chapitre par quelques réflexions de l'auteur Sioux Vine Deloria sur les « religions tribales » qui nous donne un point de vue autochtone sur la question.

5.3.5 – Une « écologie de l'être »

Selon Vine Deloria, (2003), les religions autochtones qu'il désigne sous le terme de « religions tribales » sont inextricablement liées au territoire (*ibid.*, p. 69). Les systèmes éthiques sont ancrés dans le monde physique et fondés sur l'expérience. Ce ne sont donc pas des théories abstraites (*ibid.*, p. 72) que l'on peut transférer sans dommage à un contexte universel (*ibid.*, p.

65). Les « religions tribales » n'ont pas de déité anthropomorphe (*ibid.*, p. 78). Ce qui compte, c'est la cérémonie et la « médecine », pas le prophète ni le temps historique. Par exemple, chez les Sioux, ce n'est pas la femme Bison blanc qui importe, mais la cérémonie de la pipe sacrée qu'elle a apportée. Il n'y a pas non plus de controverse religieuse puisqu'il n'y a pas de dogme. On croit aux histoires des Anciens, et ces histoires sont significatives dans la définition de l'identité (*ibid.*, p. 99). Également,

dans le monde amérindien, derrière la parenté entre les animaux, les reptiles, les oiseaux et les êtres humains, se trouve une conception partagée par la grande majorité des tribus : les autres formes de vie ne sont pas regardées comme des espèces insensibles, mais comme des "peuples" (*people*), au même titre que les différentes tribus humaines.¹³ (*ibid.*, p. 88, notre traduction)

Deloria décrit la Création comme un écosystème avec lequel les membres de la communauté (*tribe*) doivent entretenir une relation appropriée afin d'en maintenir l'équilibre. Les « religions tribales » ont pour fonction d'en déterminer les modalités afin d'instaurer une forme d'« autodiscipline » qui établisse une relation harmonieuse. Ainsi, selon Deloria, les « religions tribales » montrent comment fonctionner dans cet écosystème, c'est-à-dire comment assurer un équilibre entre les humains et la création. La reconnaissance que les êtres humains détiennent une place importante dans la Création est tempérée par le fait que leur existence dépend de tout ce qu'elle contient. Il faut donc la préserver (*ibid.*, p. 87). Sur le terrain, Pablo, qui fut traducteur lors des rassemblements de Commanda, reprend cette idée d'écologie :

[...] les principes, c'est des principes fondamentaux d'équilibre, de gestion de ... de quoi on nourrit notre être à chaque respire, à chaque pensée, il y a vigilance. [...] C'est une pratique existentielle, l'existence ... c'est un mode d'être, un mode d'exister, une écologie, en fin de compte, c'est une écologie de l'être. (Pablo, 2016)

Selon Deloria, en s'intéressant aux religions autochtones, les Américains essaient d'avoir une prise sur le territoire qui les a produites (pp. 74-75). Deloria souligne que, selon ces religions, l'unité de la vie se manifeste à travers l'existence de la communauté tribale, et c'est donc seulement au sein de celle-ci que cette spiritualité est applicable¹⁴ (p. 92). Ainsi Deloria considère les religions autochtones comme issue du terroir au même titre que les plantes, les

¹³ *Behind the apparent kinship between animals, reptiles, birds, and human beings in the Indian way stands a great conception shared by a great majority of the tribes. Other living things are not regarded as insensitive species. Rather they are "people" in the same manner as the various tribes of human beings are people.*

¹⁴ *The Indian Tribal religions would probably suggest that the unity of life is manifested in the existence of the tribal community, for it is only in the tribal community that any Indian religions have relevance.*

animaux ou les humains. Elles sont aussi intrinsèquement liées à la communauté qui les a produites. Elles sont donc difficiles à emprunter ou à exporter. Nous verrons dans le chapitre suivant le paradoxe que cela implique dans la rencontre.

5.4 – CONCLUSION

Nous avons vu dans ce chapitre que deux dynamiques divergentes se rencontrent sur le terrain autour du thème de la guérison. D'une part le renouveau religieux occidental qui va dans le sens de l'individualisation, le déracinement, la liberté, l'autonomie mais aussi la quête de sens et de bien-être. D'autre part, les mouvements de guérison autochtones vont dans le sens d'une affirmation identitaire, d'un enracinement au territoire et de la reconstruction du lien avec les ancêtres et l'implication dans la collectivité.

Nous avons vu que chez les Autochtones, la guérison est politique et la spiritualité est attachée au territoire. La reconstruction identitaire est aussi une guérison spirituelle. Alors que les Occidentaux se focalisent sur la personnalité du chamane et ses pouvoirs, nous comprenons que pour les Autochtones la spiritualité, c'est tout à fait autre chose. Leur pouvoir se situe dans leur agentivité et leur capacité à se remettre du trauma. Nous verrons dans les prochains chapitres les chocs que peuvent produire la rencontre de ces ontologies diamétralement opposées dans le contexte de la résurgence.

CHAPITRE 6 – « ÇA NE SE VOLE PAS LA SPIRITUALITÉ ».

ANALYSE DES PROCESSUS DE DIFFUSION ET D'APPROPRIATION

6.1 – INTRODUCTION

Nous avons décrit dans les chapitres précédents le contexte sociohistorique et religieux de la recherche. Dans ce chapitre-ci nous allons analyser les mouvements des ressources culturelles et plus spécifiquement les processus de diffusion et d'appropriation sur le terrain.

Le fait que Commanda ait ouvert le *Cercle de toutes les Nations* aux non Autochtones a porté ombrage à son action, tout particulièrement parce que cette ouverture a attiré les non Autochtones en grand nombre, parmi lesquels des « *newageux* ». En nous basant sur les témoignages, nous décrirons dans quelles conditions le *Cercle* fut ouvert et nous explorerons la perception négative de cette ouverture qui a pourtant favorisé la rencontre. Notamment nous nous intéresserons aux croyances qui se sont développées autour de la contamination des cultures autochtones par le Nouvel Âge.

Du côté non autochtone, nous observons que bien souvent les intentions n'entrent pas en adéquation avec celles de Commanda. En effet, la plupart des personnes non Autochtones sont animées par deux types de quête. En premier lieu, la quête identitaire qui concerne de très nombreux participants et qui sera traitée dans le chapitre 7. En second lieu, la quête spirituelle qui s'inscrit dans la mouvance du renouveau religieux occidental que nous avons analysée dans le chapitre précédent : quête personnelle de mieux-être, connaissance de soi, quête de sens, mais aussi quête de pouvoir, de prestige ou d'exotisme. Cette quête pousse à l'appropriation des pratiques spirituelles du monde dont celles des cultures autochtones.

Nous avons vu que la guérison chez les Autochtones a un caractère politique en soi puisqu'elle signifie l'échec des politiques assimilationnistes. Sur le terrain, seule une minorité de personnes non autochtones se sent concernée par la question autochtone et ses tenants politiques. Généralement peu informées, les personnes s'approprient les ressources symboliques

autochtones sans se poser de questions. Nous allons voir dans ce chapitre que ce phénomène d'appropriation est accompagné sur le terrain d'un phénomène de distorsion dans la perception des réalités autochtones. Un tel phénomène a largement été identifié dans la littérature autochtone (Holm, 2005; Deloria, 2003, Rose, 1991).

Il ressort que l'espace de la rencontre est un espace de réajustement des intentions et des perceptions. Il donne à certaines personnes l'occasion d'être confrontées aux réalités autochtones et de faire l'expérience de la souffrance. Toutefois cette confrontation ne va toujours de soi. Certains préfèrent par la suite aller chercher ailleurs leurs ressources spirituelles, tandis que d'autres se sensibilisent à la condition des Autochtones et réajustent leur perception. Le terrain se caractérise donc par une hétérogénéité des comportements.

6.2 – LA CONTAMINATION CULTURELLE

6.2.1 – La peur du Nouvel Âge

Le Nouvel Âge, caractérisé notamment par des emprunts et amalgames avec les spiritualités du monde, est discrédité au sein même de la société occidentale dont il est pourtant le produit. La profusion d'articles et de livres critiques à l'encontre de l'engouement des Occidentaux pour les spiritualités autochtones indique que les chercheurs sont préoccupés, dérangés ou déroutés ce phénomène (Aldred, 2000; Clifton, 1997; Galinier & Molinié, 2006; Jenkins, 2004; Johnson, 1995; Laugrand & Delâge, 2008; Miskimmin, 1996; Pachocinski & Gagnon, 2007; Vazeilles, 1991, 2003) . Ils dénoncent ou redoutent les transformations que cela peut induire dans les sociétés autochtones et perçoivent cette proximité comme une contamination. Que ce phénomène soit perçu comme dangereux dans un contexte de reconstruction et de guérison identitaire est bien compréhensible. Cependant ce n'est pas cet aspect qui tracasse le plus ces auteurs mais les risques de perte d'authenticité par rapport à une certaine idée qu'ils se font de l'autochtonie. Les transformations résultant de ce contact seraient nuisibles, selon eux, à l'authenticité des traditions.

Par exemple Laugrand et Delâge observent que la réactivation et le développement des réseaux panindiens dans le cadre de la résurgence autochtone contribuent au renforcement et au mélange des traditions, un processus qui se serait amplifié notamment en raison de

« La diffusion mondiale des idéologies du Nouvel-âge et du néochamanisme qui alimente, dans les sociétés dominantes, une demande constante en matière de spiritualités alternatives. Il en découle une multiplication et une intensification des échanges entre autochtones et non-autochtones, de même que l'apparition de réseaux parallèles, d'une nouvelle imagerie et de rituels inventés. » (Laugrand et Delâge, 2008, p. 5)

Les termes « réseaux parallèles », « nouvelle imagerie » et « rituels inventés » évoquent un monde liminal de l'entre-deux où les gens et les choses se mélangent et perdent de leur sens. Toutefois, sachant que l'article de Laugrand et Delâge porte sur les spiritualités autochtones, nous pouvons présumer que ces qualificatifs concernent les pratiques rituelles autochtones. Comment celles-ci peuvent-elles se transformer en « rituels inventés » dès lors qu'elles entrent en contact avec des non Autochtones ? Les auteurs nous rappellent pourtant que les spiritualités autochtones n'ont jamais cessé tout au long de leur histoire de se transformer, se redéfinir ou se recomposer en empruntant des éléments aux traditions voisines. Curieusement, quand il s'agit du contact avec les Blancs et le Nouvel âge, les recompositions sont perçues comme des inventions. Le terme « inventé » porte ainsi à croire que les rituels ont opéré un saut quantique au moment de ce contact. Ils sont devenus radicalement autres et ont perdu leur autochtonie au passage.

Selon le point de vue constructiviste, emprunter ne contamine ni ne dénature les cultures qui sont syncrétiques de par leur nature. Claude Gélinas (2011) nous rappelle que le choix des emprunts se fait selon des schèmes culturels propres à la société emprunteuse. On n'emprunte donc pas n'importe quoi ni n'importe comment à ses voisins, mais seulement ce qui fait sens. Alors que les traits culturels traversent aisément les frontières, les schèmes sont au contraire chevillés à leur culture d'origine et ne se défont pas au simple contact avec une culture étrangère. Si lors d'une *sweat* sur une réserve autochtone comme celle de Pine Ridge, un officiant autochtone fait référence aux chakras (Bucko, 1998, p. 210), la *sweat* n'en demeure pas moins une *sweat* Lakota. De même, la *Native American Church* qui a incorporé le christianisme et le peyotl reste bien un mouvement prophétique autochtone.

L'idée d'une contamination des cultures par simple contact est donc imaginaire. Mais cette idée a pour effet de nous détourner de la véritable contamination des cultures autochtones, laquelle de notre point de vue résulte des mesures coercitives des politiques assimilationnistes. La revitalisation autochtone implique une décontamination et une décolonisation des cultures autochtones. Aussi, les Autochtones vivant aujourd'hui un tel processus sont très vigilants sur tout ce qui touche à la survie de leurs cultures et n'entendent pas se laisser passivement « contaminer ».

Dans les cérémonies que nous observons, les Autochtones sont les diffuseurs de ressources ; les emprunteurs sont les Blancs. L'ouverture du *Cercle* a été faite dans une intention de partage des savoirs et d'éducation. Ceci dans le but de conscientiser les Blancs. L'idée est de les transformer pour qu'ils cessent de nuire à l'environnement et apprennent à coexister avec les nations autochtones dans un rapport de nations à nations.

Parallèlement à cette intention de partage, les Autochtones s'opposent à l'appropriation de leurs cultures. Il n'y a cependant pas de contradiction fondamentale à partager les savoirs et en même temps à surveiller les modes d'appropriation afin que ces savoirs ne soient pas dénaturés. On comprend donc que sensibiliser à la question de l'appropriation culturelle est un mode d'éducation et de conscientisation.

Ainsi, c'est plutôt la société occidentale qui se « contamine » elle-même, via le Nouvel Âge, en s'appropriant les cultures autochtones en raison d'un puissant attrait pour celles-ci. Comme nous allons le démontrer un peu plus loin, la fascination qu'ont les Occidentaux pour les Autochtones et leurs cultures repose elle-même sur une distorsion de leur perception des réalités autochtones. Cette distorsion produit à son tour des représentations erronées de l'Autochtonie, ce qui est considéré par les Autochtones comme une véritable nuisance contre laquelle ils doivent se défendre, compte tenu du processus de reconstruction culturelle dans lequel ils sont engagés.

Les Autochtones étant aujourd'hui en « mode décontamination » (ou décolonisation), ils sont attentifs à préserver leurs ressources culturelles. Nous allons décrire dans la section suivante les circonstances dans lesquelles le *Cercle de toutes les Nations* a été ouvert. Nous démontrerons

que l'arrivée du Nouvel Âge sous les traits des *Rainbows*¹ ne représente qu'un épiphénomène de l'ouverture, mais n'est pas en soi une contamination. Les *Rainbows* ont trouvé place dans le *Cercle* en raison de sa qualité inclusive et de « l'esprit démocratique amérindien² ». Un prophète ne choisit pas ses disciples. Comme le dit Michel identifier « on ne peut pas trier les gens comme des haricots, les bons d'un côté, les mauvais de l'autre ». (Michel, 2017)

6.2.2 – L'ouverture du *Cercle de toutes les Nations*

Dans le documentaire de Lucie Ouimet, Commanda se remémore ainsi le rassemblement du qui eut lieu chez lui en 1969:

« En 69 on l'a organisé ici, 1500 Indiens qui sont venus ici, de partout de l'Amérique du Nord. Quatre jours. On a mangé trois agneaux, 250 poissons, et il y avait tout un camion plein de maïs. [...] C'était plein partout, que des tentes de toiles. 1500 personnes, pour faire la réconciliation entre les Iroquois et les Algonquins. Pour la première fois, on était ensemble ici, avec d'autres races d'Indiens venus des États-Unis. Après ça, c'est avec d'autres races, pour les mettre ensemble, j'ai vu tout ça dans ma vision. » (Ouimet, 2000)

Entre ce premier rassemblement entre nations autochtones et le dernier qui eut lieu en 2011 lors des funérailles de Commanda, une quarantaine d'années se sont écoulées. Conformément à la vision de Commanda, les autres « races » sont arrivées et les rassemblements n'ont plus eu l'air de ce qu'ils étaient au début. Voici comment Patrick en parle en juillet 2011, juste avant le décès de Commanda :

« À Maniwaki, c'est des *flags*, c'est hindouiste, c'est bouddhiste. Un rassemblement, les *flags* de toutes les religions. C'est un gros avancement chez les Indiens, parce que les Indiens, c'est ... ils n'étaient pas très ouverts, je dois dire, aux autres cultures. » (Patrick, 2011)

Selon le témoignage de plusieurs personnes, l'ouverture se serait produite au début des années 1990. Les gens venaient camper du jeudi au dimanche :

¹ Le Nouvel Âge est souvent représenté par la *Rainbow Tribe*. L'apparition de ce mouvement hippie dans les années 1970, témoignerait de l'accomplissement d'une prophétie hopie selon laquelle les *Rainbows* allaient recevoir des enseignements amérindiens, se les approprier et ensuite sauver le monde grâce à ce qu'ils avaient appris. De fait, cette prophétie a été inventée de toute pièce dans un livre écrit par deux évangélistes William Willoya et Vinson Brown publié en 1962, *Warriors of the Rainbow* (Niman, 1997).

² Expression entendue sur le terrain. Voir un peu plus bas.

« Le rassemblement, à Maniwaki, c'est dans un grand champ, et là, c'est tente sur tente, t'es mieux d'arriver le jeudi. Ça commence le vendredi. Le jeudi soir parce qu'après c'est le *pack*, tu peux plus te garer. » (Patrick, 2011)

L'information a circulé par le bouche à oreille, parfois d'une bouche autochtone à une oreille non autochtone :

« Je l'ai su par une amie qui elle avait sa carte d'Indien, vraiment. Son père était un Anishinabe justement dans le bout de Maniwaki, son père venait de là [...] on avait travaillé ensemble [...] puis à un moment donné, elle me parle de ça, j'ai dit, ah mon dieu ! Elle y allait, puis elle m'en a parlé, fait que j'ai dit : je peux y aller ? Elle m'a dit, oui, tu as juste à venir ! [*rires*][...] là, j'y suis allée peut-être pendant 14 ans, j'en ai peut-être sauté une ou deux années. [...] C'était toujours la première fin de semaine du mois d'août. C'était toujours cette date-là et il faisait toujours beau. » (Laurence, 2016)

Laurence nous confie qu'il lui avait été jusque-là impossible à d'avoir accès à des enseignements autochtones au Québec :

« C'est le grand-père en fait qui a ouvert la porte. Commanda. Parce qu'avant lui, c'était impossible d'aller travailler avec les Amérindiens [*d'apprendre d'eux*]. Tu ne sais pas combien de demandes j'ai faites ! Des grands-mères innues, la Côte-Nord, j'ai écrit, j'ai appelé, j'ai fait des recherches pour être... aidée, enseignée, qu'ils viennent, je voulais aller chercher l'enseignement. Non ! C'est fermé ! » (Laurence, 2016)

Selon elle, c'est l'ouverture opérée par Commanda qui aurait incité par la suite d'autres Aînés autochtones à venir enseigner aux Blancs. Elle donc a pu recevoir depuis d'autres enseignements, notamment sur la hutte de sudation. Le nombre de ces Aînés autochtones qui viennent enseigner aux Blancs semble toutefois demeurer très restreint.

Pablo lui aussi a rejoint le *Cercle* dans les années 1990 :

« C'est une amie à moi, une professeure de yoga, elle m'a dit hey, ça t'intéresserait-tu de rencontrer cet aîné-là ? Commanda ? Tu viendras ? [...] Et comme je parlais l'anglais, le français, l'espagnol, tu vois-tu que je commençais à courir partout pour traduire. [...] on m'avait bien souligné, Pablo, t'es présent dans ce moment, et avant que quelqu'un soit assis où tu es, devant cette cérémonie-là, ça prend sept à huit ou neuf ans d'entraînement, d'enseignements. Tu es assis là parce qu'on a besoin d'un traducteur. Donc le Créateur t'a donné ce don. Profites-en bien ! Et c'est comme ça que

j'ai pu assister au Medewin³. C'est comme ça que je suis rentré dans la loge du Medewin. » (Pablo, 2016)

Il circule différentes versions de la raison pour laquelle les rassemblements de Commanda furent ouverts aux non Autochtones. Voici celle de Pablo :

« William Commanda avait commencé ce cercle, puis à chaque cinq minutes des hélicoptères de l'armée volaient au-dessus⁴. À chaque cinq minutes ! C'était intolérable ! Pendant quatre jours, là. Et puis les choses d'armée ... lui, il se sentait harcelé. Mais un jour, il a demandé par une prière, il a dit, donnez-moi une solution, parce que moi, je ne veux pas faire de révolution, je veux juste guérir mes gens. Et c'est là que la médecine avec les quatre couleurs est arrivée [...] Les quatre races. Donc pour lui, le symbole... il a eu une vision en demandant, bien donne-moi une réponse, là, je ne peux pas tolérer des hélicoptères d'armée [...] Et il dit, comme je n'ai rien à cacher à personne, je n'ai pas de motivation négative, je veux juste guérir mes gens, j'ouvre les portes ! Et c'est là qu'il a ouvert les portes à tout le monde. Tout le monde, toutes les couleurs. » (Pablo, juin 2016).

Selon Romola Thumbadoo (communication personnelle), l'ouverture était stratégique. Commanda voulait diffuser son message au plus grand nombre mais les Autochtones sont proportionnellement peu nombreux comparés à l'ensemble de la population canadienne (5%). À cela, il faut rajouter que la majorité est aujourd'hui chrétienne et que beaucoup voient dans le retour aux spiritualités traditionnelles un retour en arrière (Gélinas, 2013). Qui plus est, les Blancs font partie de la vision de Commanda et sont tout autant concernés par la prophétie que les Autochtones. Un *Cercle de toutes les Nations* replié sur lui-même n'aurait pas eu de sens.

Bien que le premier *Cercle* fût un rassemblement entre les seules nations autochtones, selon Patrick il y a toujours eu « des Blancs qui traînent dans les cérémonies », ce que confirme la littérature. Par exemple Bucko mentionne la présence de Blancs dans des *sweat lodge* sur la

³ La société (ou loge) de Midewiwin (se prononce midèwin) est la plus ancienne société de médecine anishinabe. Le *Cercle* de cette société « s'étend de la région en amont des Grands Lacs vers le lac Winnipeg, dans le nord des Prairies et chez certains groupes de la zone subarctique de l'Est. Elle existe encore dans les communautés ojibway et, depuis quelques années, ses enseignements se propagent vers les peuples de l'Est. » La loge de est composée d'Hommes et Femmes-de-Connaissance ayant le pouvoir « d'entrer en communication par le rêve et de s'allier aux Intermédiaires des puissances du Monde céleste et de l'infra-monde. Ils peuvent alors leur demander de les assister dans des décisions importantes, des rituels de guérison ou, encore, de diriger des cérémonies particulières ». (Contré, 2018)

⁴ Une participante autochtone témoigne avoir vu aux États-Unis des hélicoptères de l'armée tourner au-dessus d'un rassemblement. Ce serait selon elle assez courant.

réserve de Pine Ridge⁵ (Bucko, 1998, p. 79), ou Irwin (1997) dans les cérémonies autochtones dans les prisons. Il n'y aurait donc pas eu un jour « J » particulier où le *Cercle* aurait été ouvert. Petit à petit, les gens se sont passé le mot pour finalement arriver du monde entier. Bien que l'événement ne fût pas publicisé, le nombre de non Autochtones a pris de plus en plus d'importance au fil des années jusqu'à représenter au moins la moitié des participants, parmi lesquels un certain nombre de hippies.

Cette ouverture est loin d'avoir fait l'unanimité du côté autochtone. André, qui est Autochtone, pense que Commanda « s'est fait envahir par les *Rainbows* ». Pablo qui lui-même avait fait partie de ce mouvement avant de suivre le *Chemin rouge*, nous en dresse le portrait :

« C'est toute un peu les cheveux longs, les cheveux rastas, tu sais, hippie granola, fait que là, [...] la prophétie dit qu'un jour ils vont être adoptés par une tribu amérindienne. Ils ont eu beaucoup de misère avec ça, parce qu'en rassemblant les médecines, eux autres, ils avaient accès au LSD, ils avaient accès aux champignons. Ils ont commencé sans vérifier avec les aînés à mélanger les médecines. [...] et c'est là qu'ils ont été un peu comme *outcast*. » (Pablo, 2016)

C'est Pablo lui-même, selon ses propres dires, qui aurait été responsable de l'arrivée de cette « tribu » dans le *Cercle*. Bien qu'il les ait délaissés quelques temps plus tôt, il en aurait invité au rassemblement trois ou quatre « qui ne prenaient pas de drogue, qui étaient toute *clean* et qui avaient vraiment la vision claire ». Mal lui en prit : ce fut tout un autobus qui débarqua au Lac Bitobi :

« Je vois l'autobus des *Rainbows*. Pas une voiture, un autobus ! [...] c'était ouvert à tout le monde, mais pas aux *Rainbows*, là ! Et là j'arrive, là ... la fille de William Commanda me voit arriver. Elle me dit : *come here!* – Oui, qu'est-ce qu'il y a ? je dis. – *Who are this strange people? They are leaving candles in the tents, they are leaving children beside the beach alone, and it smells strange. We don't want this here. What happens Pablo?* – *I am sorry, I just invited four of them.* – *Well, you see the bus? It was full!* – *Oh man !* Ce qui fait que là, elle dit, *I'm gonna kill you!* Là, je la regarde dans les yeux, je lui dis, grand-mère, si tu le fais avec amour, fais-le, et là elle est partie à rire et elle a dit, viens prendre un thé. » (Pablo, juillet 2016)

Comme en témoigne la réaction de la fille de Commanda, la présence de tels individus n'était pas recherchée par les Autochtones. Pablo le dit lui-même « c'était ouvert à tout le monde, mais pas aux *Rainbows* ». Ceux-ci cependant furent tolérés. Les cérémonies autochtones sont un pôle

⁵ Réserve Lakota aux É.-U. Bucko est un prêtre jésuite anthropologue. Son livre tiré de sa thèse de doctorat sur la *Sweat lodge* est aujourd'hui une référence.

d'attraction pour certains personnages parfois excentriques qui sont cependant acceptés en vertu de « l'esprit démocratique amérindien » qui n'exclut personne du *Cercle*.

« Un Mexicain est placé dans le demi-cercle des hommes juste à côté de la femme près de la porte de l'est. [...] Son allure quelque peu extravagante et son comportement extraverti détonent comparé à la discrétion des autres porteurs de pipe. Il fait rire mes amies colombiennes et l'une d'elle me dit : « *les Sud-Américains, il faut toujours qu'ils se fassent remarquer !* ». Elles ont un peu honte pour lui. Il a la soixantaine, porte une coiffe avec un bandeau et quelques plumes. Il a noué ses cheveux gris en une petite tresse qui lui tombe sur la nuque. Il est vêtu de blanc et porte des lunettes de soleil et un long tablier blanc qui lui descend jusqu'aux pieds, avec des inscriptions en espagnol et un cercle qui reprend les mêmes couleurs que celles des poteaux : noir, rouge, jaune, et blanc. J'apprendrai lors de ma conversation avec Marie-Josée que ce Mexicain s'invite dans le cercle des porteurs de pipe depuis plusieurs cérémonies, mais qu'il n'est pas un de leurs proches. Toutefois Dominique le laisse faire, en accord « avec l'esprit démocratique amérindien ». J'apprends un peu plus tard que mes amis de Val-Morin qui sont des habitués des rituels autochtones et néochamaniques de la région le connaissent bien. Ils sourient en parlant de lui. C'est une figure locale. On le voit à tous les rituels, ils parlent de lui comme du bouffon de service, pas vraiment bienvenu, mais toléré et finalement faisant partie du décor. À l'exception de Dominique et du Mexicain, tous les autres porteurs de pipe sont habillés très simplement, en jeans et chemises, et ils portent tous le bandeau. » (Fiche GRDU, observation de la cérémonie de Sagabone, été 2011)

Si la présence des *Rainbows* a visiblement discrédité le *Cercle de toutes les Nations*, Commanda ne s'en est pas laissé démonter pour autant. Il a continué à assumer pleinement sa posture : « il y a encore bien des gens qui pensent que c'est une erreur, mais je pense que ça va venir, je ne décourage pas »⁶. Malgré cela, la présence de personnes du Nouvel Âge dans les réseaux cérémoniels des Laurentides est encore aujourd'hui problématique pour certains.

« Dans les Laurentides, y a beaucoup de ce qu'on appelle les *New Age*, là, ah ça c'est Ça c'est Pffft ! ... C'est plate [*rives*]. Ça moi, c'est une vraie catastrophe [...] *New Age*, c'est une ligne du *Rainbow*. » (Christopher, 2016)

Nous notons également que le livre publié par la communauté de Kitigan Zibi⁷ sur sa propre histoire ne rend compte que du premier rassemblement de 1969 et occulte les suivants. Ce premier rassemblement est présenté comme une cérémonie à caractère unique de réconciliation entre les Mohawks et les Algonquins (McGregor 2004, p. 314). Il n'est nulle part fait mention

⁶ <http://amerindien.e-monsite.com/pages/l-aîne-william-commanda.html> consulté le 13 mars 2017.

⁷ *Since Time Immemorial: 'Our Story' The Story of the Kitigan Zibi Anishinàbeg* (McGregor 2004).

que le *Cercle de toutes les Nations* s'est tenu par la suite chaque été pendant plus de quarante ans. Force est de conclure que la communauté de Kitigan Zibi ne s'enorgueillit pas de cet événement et ne souhaite pas en faire étalage, bien que par ailleurs elle affiche son respect pour Commanda.

On voit donc que si les *Rainbows* n'ont pas contaminé les enseignements de Commanda, ils ont néanmoins contaminé l'image de ses rassemblements. Leur apparition est directement liée au phénomène de l'appropriation culturelle dont nous allons discuter ci-dessous.

6.3 – L'APPROPRIATION CULTURELLE

6.3.1 – Le protectionnisme culturel autochtone

L'usage non autorisé ou inapproprié d'éléments des cultures autochtones a fait réagir certains activistes autochtones qui ont mené un certain nombre d'actions pour que leurs ressources culturelles soient protégées par la loi. Ce mouvement hostile à l'appropriation des cultures autochtones est devenu visible à partir des années 1980, mais selon Michael Brown (2003) il est difficile d'en retracer précisément la généalogie. Des actions disparates ont convergé et pris de la force autour de l'idée que l'héritage culturel – qu'il soit tangible ou intangible – est une forme de propriété commune à un groupe donné qui doit être considérée par la loi comme une ressource inaliénable lui revenant de plein droit. Les activistes autochtones ont commencé par mener des actions en Australie et en Amérique du Nord afin d'exiger le rapatriement des objets de culte ou des momies. Puis ils ont intenté des procès contre l'utilisation de leurs symboles ou de leur terminologie à des fins commerciales, ou encore contre la divulgation des cérémonies sacrées.

Ghislain Picard⁸ nous fait remarquer que la ligne de démarcation est très mince entre l'appropriation culturelle et le désir d'en savoir davantage sur les peuples autochtones. Certains gestes peuvent être selon lui mal interprétés par les Autochtones alors qu'il s'agit simplement de maladresses dues à un manque d'information. Sur le terrain, comme nous le verrons plus

⁸ Chef de l'Assemblée des Premières Nations du Québec-Labrador (APNQL) lors du colloque « L'appropriation culturelle et les peuples autochtones » organisé par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones, 4-5 avril 2018, Université du Québec à Montréal (UQAM).

loin, il ressort qu'il y a effectivement soit une ignorance complète de la question, soit un manque de compréhension de cette question, ou encore une hostilité à cette question.

Selon la poète activiste innue Natasha Kanapé Fontaine⁹, le problème vient du fait qu'il n'y a jamais eu de débat de fond sur l'appropriation culturelle. Elle associe celle-ci à un sentiment de dépossession que l'on trouve dans toutes les sociétés issues de la colonisation. Comme le spécifie André Dudemaine¹⁰, directeur innu de l'organisme autochtone *Terres en vues*, la question de l'appropriation culturelle ne peut être pleinement saisie que dans le contexte général du génocide culturel. La résurgence autochtone est selon lui « une grande partie d'échec avec la mort ». Il nous rappelle que nous sommes aujourd'hui dans un processus de réappropriation et de reconstruction d'une société blessée qui a recours à des symboles pour se guérir. Si les gens s'approprient ces symboles dans un but récréatif en transformant le sens sans la moindre conscience de la souffrance de ces peuples, ou sans être touchés par cette souffrance, « c'est comme si on les privait de leur médicament pour se soigner ».

Natasha Kanapé Fontaine souligne elle aussi le danger que représente l'appropriation culturelle dans le processus de guérison des peuples autochtones. Faisant référence à la controverse autour de l'émission télévisée québécoise intitulée *Pow-Wow* (Radio Canada, 2015a), elle déclare que le folklore touche à ce qui est décédé alors que les *pow wows* sont aujourd'hui plus que jamais vivants. Ils prennent leur sens dans le monde autochtone contemporain : ils servent à protéger les jeunes contre les drogues et à renforcer les relations entre les Premières Nations. Pour Natasha Kanapé Fontaine, tout est une question d'éducation. Il faut sensibiliser les gens, et se mettre à la place de ceux qui sont déposés.

Brown (2003) pose la question de savoir jusqu'où la loi peut contrôler la circulation des ressources culturelles. Selon lui, développer de nouvelles formes de copyright comporte certains risques. Si la culture est considérée par la loi comme une propriété, son usage sera alors entravé par l'appareil législatif et bureaucratique. Mettre en place des mesures de surveillance au nom de la protection culturelle irait à l'encontre de tous ceux qui prônent le libre échange des idées

⁹ Lors du colloque *L'appropriation culturelle et les peuples autochtones* organisé par le Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones, 4-5 avril 2018, UQAM. André Dudemaine est membre de la nation innue, fondateur et directeur de *Terres en vues* <http://www.nativelynx.qc.ca/> et directeur artistique du festival *Présence autochtone* <http://www.presenceautochtone.ca/>.

¹⁰ Lors du même colloque.

et s'opposerait aux partisans de l'hybridation qui voient dans le mélange des traditions un processus créatif et non pas un signe de déclin ni d'acculturation. Pour ces raisons, le juriste Lawrence Lessing conteste le protectionnisme culturel (Lessing, 2001). Il considère que l'émulation a un effet dynamisant et non pas destructeur. Les ressources du domaine public sont, selon lui, fondamentalement inépuisables et ne devraient pas être mises en concurrence. Il défend le concept d'espace intellectuel commun ou « indivis¹¹ intellectuel mondial ».

Brown pour sa part prône la juste mesure et propose d'éduquer plutôt que de censurer. Selon lui, le fil conducteur dans le débat sur l'appropriation culturelle est le concept de culture, qu'il compare avec humour à une créature vivante à laquelle les anthropologues auraient donné naissance par inadvertance et qui serait aujourd'hui dotée d'une vie autonome. La culture et les concepts qui s'y rattachent comme la tradition ou l'héritage ont pris corps dans le discours public puisqu'ils sont considérés comme des ressources que les groupes possèdent et défendent contre des intérêts concurrents.

Cette réflexion de Brown sur la culture élude, selon nous, le fond du problème qui est politique. En effet, comme l'expliquent Ghislain Picard, André Dudemaine et Natasha Kanapé-Fontaine, la question de l'appropriation culturelle est directement liée à la reconstruction identitaire des Autochtones. Si s'approprier des éléments d'une culture étrangère n'a rien de répréhensible en soi, cela devient un acte de prédation dès lors qu'il se pose dans un contexte colonial ou postcolonial, ou même simplement dans un contexte inégalitaire. Ce n'est pas un hasard si la littérature autour de l'appropriation culturelle, qu'elle soit écrite par des Autochtones ou des non Autochtones, utilise des termes évoquant le cannibalisme : avaler, dévorer, ingérer, dégurgiter, etc. (Root, 1995).

Force est de constater de l'efficacité de la praxis autochtone autour de cette question. En effet, au cours des dernières années, elle est ressortie à plusieurs reprises dans les médias et le monde

¹¹ L'indivis est un bien possédé collectivement, que l'on ne peut pas diviser.

du spectacle. On peut citer l'affaire de l'école Lajoie¹², l'affaire des coiffes¹³ ou encore la polémique autour du spectacle Kanata¹⁴. La controverse autour de l'appropriation culturelle s'est même propagée à d'autres domaines et d'autres cultures et a amenée à l'annulation du spectacle SLAV¹⁵ ou encore de classes de yoga à l'Université d'Ottawa¹⁶. C'est dire à quel point cette question a le pouvoir d'attirer sur elle une visibilité médiatique car elle exaspère et confronte la société euro-américaine. Les personnes incriminées se considèrent comme des victimes, invoquent la liberté d'expression, le droit des acteurs, la dangerosité de l'essentialisme, etc., sans jamais sortir des paradigmes occidentaux ni chercher à comprendre la démarche des Autochtones. Approfondir le débat sur cette question apparaît donc urgent afin que les gens ne se méprennent pas sur les intentions des Autochtones.

Bien que l'on parle d'appropriation, il faut rappeler que les Autochtones n'ont pas ce sens de la propriété privée qui est au fondement de la culture occidentale. Ils utilisent plutôt ce concept pour le retourner contre la société euro-américaine pour laquelle il est quasi sacré, ceci afin de se protéger d'abus qui vont bien au-delà d'une dépossession de biens matériels ou immatériels.

Il n'est en effet pas dans l'intention des Autochtones de garder jalousement leurs cultures comme des possessions, puisqu'au contraire ils veulent nous ouvrir à leur sagesse et la partager avec nous. Il veulent simplement garder le contrôle dans la manière dont sont représentées leurs cultures. Toutes ces controverses nous indiquent une sensibilité particulière concernant les représentations produites sur eux. Preuve en est qu'une grande partie de leurs actions vise à en

¹² Jennifer Donner, maman d'une élève de L'école Lajoie à Outremont avait voulu sensibiliser les enseignants à la question de l'appropriation culturelle après que les professeur aient accueilli les enfants avec des coiffes indiennes, mais la direction est restée sourde à son message. Cela a fait un buzz sur Facebook qui fut repris par les médias (Le Devoir, 2016). Voir aussi <https://medium.com/@jenniferdorner/lettre-aux-parents-d%C3%A9cole-lajoie-64e9e0b7f6a4#.o9e5h3jw7> (consulté le 16 août 2018)

¹³ Plusieurs festivals de musique ont interdit le port des coiffes autochtones, en Colombie Britannique, au Manitoba et au Québec (Radio Canada, 2015b).

¹⁴ Controverse médiatique autour du spectacle « Kanata » de Robert Lepage et Ariane Mnouchkine durant l'été 2018. Le spectacle devait décrire un moment de l'histoire des Autochtones, mais aucun Autochtone n'avait été consulté lors de son élaboration et aucun acteur autochtone n'avait été engagé (Radio Canada, 2018b). Le spectacle finalement fut annulé, Mme Mnouchkine a parlé de censure (Radio Canada, 2018a)

¹⁵ Controverse autour du spectacle SLAV de Betty Bonifassi et Robert Lepage. La communauté noire leur a reproché d'utiliser son héritage culturel dans un spectacle conçu par des Blancs, pour des Blancs (Radio Canada, 2018c). Le spectacle fut finalement annulé.

¹⁶ <https://www.cbc.ca/news/canada/ottawa/university-ottawa-yoga-cultural-sensitivity-1.3330441> (consulté le 16 août 2018)

reprendre le contrôle. Il se joue donc un enjeu fondamental autour de la manipulation des représentations qui nous ouvre à la dimension ontologique de la question.

Quoi qu'il en soit, il faudra encore beaucoup d'actions de la part des Autochtones avant que les non Autochtones réalisent l'importance des enjeux autour de cette question. Observer le terrain sous l'angle de l'appropriation culturelle a révélé sa colonialité¹⁷ et fait perdre son innocence au visage des emprunteurs. Nous nous retrouvons bien loin des échanges conviviaux d'une socialité cosmopolite.

Selon notre expérience sur le terrain, la question de l'appropriation culturelle n'est pas une question que l'on se pose spontanément. Par exemple, comme nous le verrons dans le chapitre 8, nous n'avons jamais assisté à une seule dispute autour de cette question alors que nous en avons assisté à un grand nombre sur la question du respect de la tradition. Il faut donc en avoir entendu parler au préalable et y avoir réfléchi. C'est pour cela que l'information et l'éducation sont bien plus importantes que la censure. En ce qui nous concerne, cette question n'est pas apparue comme une évidence au début de notre recherche, mais une fois la prise de conscience établie, elle est devenue incontournable pour éclairer la dynamique de la rencontre.

Si une certaine partie des participants sont sensibilisés à cette question, beaucoup d'autres ignorent tout de cette question, ou bien ne se sentent pas concernés. La plupart vont puiser sans réfléchir « à même le buffet d'expériences religieuses à leur disposition, des éléments de spiritualité autochtone » (Gélinas, 2013, p. 55) comme ils sont habitués à le faire pour les autres pratiques spirituelles. Ces personnes justifient généralement leur attitude par le fait que ces ressources représentent un fonds commun à l'humanité ou encore par le fait que les Européens avaient des pratiques chamaniques avant le christianisme. Il est donc naturel et légitime d'y retourner, comme l'explique Patrick :

« Les anciennes traditions, tu sais, moi je ne suis pas catholique, je veux dire, pour moi, le catholicisme ça a détruit le peuple qu'on était. En Europe je veux dire, on était probablement ... on n'appelait peut-être pas des sorciers, des sourciers, des magiciens, je ne sais pas comment ils appelaient ça, mais on était des peuples aussi... L'inquisition a tout détruit ça, donc on est comme les Indiens, mais peut-être vingt générations plus loin. » (Patrick, 2011)

¹⁷ Le terme colonialité réfère à la relation inégale de pouvoir en contexte colonial (Poirier, 2017, p. 217).

Pour Sylvie, ce qui importe c'est d'être authentique dans sa démarche d'appropriation :

« Pour moi quand j'emprunte, le mot authentique, ça veut dire que quand je vais faire la chose, je vais être totalement moi-même, ça ne veut pas du tout dire que je suis chamane ou je suis hindouiste. Juste je suis totalement Sylvie quand je chante un mantra ou quand je fais un rituel, ça veut dire ça, même si je ne le fais pas comme il faut. [...] [au début] t'imites, un peu tu singes, oui, tu sens un malaise d'imiter. [...] c'est très, très important à un moment donné de ressentir... et oui ça peut être énergétique, au niveau d'ouverture du corps, au niveau de comment je me ressens quand je fais ça. [...] moi je pense qu'il y a des gens qui ont des... qui se remémorent ... et que ça arrive d'un coup... le sanscrit arrive, ou ils se mettent à faire le rituel parfaitement parce qu'ils l'ont fait tellement de fois dans une autre vie. Moi ce n'est pas mon cas, mais à un moment donné, je me sens assez à l'aise pour me l'approprier et me permettre d'ouvrir mon cœur et ... et puis si ce n'est pas le cas, c'est que ce n'est pas ça... donc je me fais beaucoup confiance et c'est comme ça que j'avance dans la vie, et ça c'est vraiment important. » (Sylvie, 2016)

Nous avons vu certaines personnes être dérangées ou même réagir de façon épidermique à notre tentative de les informer de ce qu'est l'appropriation culturelle. On note une frustration de voir le plat retiré du « banquet » et de ne pas pouvoir se servir à volonté. En dépit de nos explications, plusieurs personnes ont persisté à revendiquer leur droit de s'approprier et de faire l'usage qu'elles entendaient des spiritualités autochtones.

Il y a aussi des personnes qui ont entendu parler de cette question mais qui se retrouvent dans une posture inconfortable et ambiguë car elles aimeraient continuer à pratiquer. Par exemple, Sylvie est intéressée à avoir accès à ces traditions mais elle comprend qu'elle ne puisse pas.

« Je veux pas critiquer le Blanc qui essaie d'avoir une spiritualité, parce que le Blanc est totalement perdu, il a pas ... il a plus ses racines spirituelles, donc qu'il aille chercher là-dedans, moi je trouve ça cool, mais je pense, j'ai cette sagesse de très bien comprendre que ce que je suis en train de faire, c'est un truc de Blanc, que moi je trouve ça génial que l'Amérindien garde en secret, pour lui, une tradition orale ou de... mais voilà, moi ça m'intéresserait, mais en même temps je comprendrais très bien qu'on y ait pas accès, parce que suis pas dans cette tradition [...] Parce que ce qu'on comprend, c'est parce qu'on le garde secret que c'est préservé. Si on commence à l'ouvrir, c'est là où ça va être transformé. » (Sylvie, 2016)

Toutefois, participer à des rituels est une chose, se les approprier et les transformer en est une autre. Par exemple Christopher (Amérindien) n'a rien contre le fait que des Blancs profitent des cérémonies de guérison, mais il n'est pas d'accord pour qu'ils en dirigent eux-mêmes.

«Faire des *sweat lodge*, *healing sweat lodge*, je dis bien *healing sweat lodge*, c'est correct. Donner des pipes¹⁸ à des Français, ça non ! ... Non Ça marche plus. Honnêtement ? *No way* ! [...] Pourquoi je te dis ça, là ? Pour que des affaires aux Blancs ... Non, je me rends compte qu'ils ne sont vraiment pas prêts. Il va sortir de la *bull shit* quand ils vont être prêts. Il y en a peut-être, il y en a, je ne dis pas qu'il n'y en a pas.... Il y a un Français, là, un copain qui est psychanalyste. Oui, lui, c'est correct. » (Christopher, 2016).

Dans les cérémonies que nous qualifions d'autochtones, l'appropriation n'est pas visible car les personnes ne font que participer. Mais elles pourront par la suite copier ou utiliser ailleurs – comme par exemple dans des ateliers néochamaniques – et transformer les ressources autochtones auxquelles elles ont eu accès. Nous donnerons un exemple dans le chapitre 8 sur la manière dont ces ressources peuvent être réutilisées.

6.3.2 – L'exemple du « chamanisme transculturel »

La *Fondation for Shamanic Studies (FSS)* de Michael Harner contourne le problème de l'appropriation en invoquant le fait qu'il s'agit d'un « chamanisme transculturel » qui n'emprunte aucun rituel, comme nous l'explique Laurence, praticienne en chamanisme :

« Avec Harner, on n'a aucun rite, aucune cérémonie, aucun ... et il se garde bien de prendre des choses qui appartiennent à d'autres traditions. Il n'y a pas d'appropriation. Alors si je fais des huttes de sudation, c'est parce que j'ai travaillé avec des Amérindiens qui m'ont enseigné à travailler les huttes, ça n'a pas de rapport avec Harner. Mais moi dans la hutte, je m'installe avec mes esprits et tout ça, et ça, cet aspect-là, je l'ai pris chez Harner, parce qu'eux autres, ils ne me l'expliquaient pas. » (Laurence, 2016)

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, les techniques chamaniques sont décontextualisées, dissociées de tout référent culturel et reconditionnées pour être ensuite réinjectées dans la société occidentale où elles vont prendre une nouvelle forme de vie, comme c'est le cas avec Laurence. Celle-ci est bien consciente de la question de l'appropriation culturelle et elle ressent un malaise autour de cette question. Cependant elle n'en comprend pas la portée politique. Elle nous raconte qu'elle a failli avoir un amoureux Mohawk mais

« ça n'a pas débouché, parce qu'à un moment donné, il a eu peur de moi parce qu'il pensait que je voulais voler leur spiritualité. J'ai dit, voyons, ça ne se vole pas, là, la spiritualité ! [*rires*]. J'ai dit, moi j'ai ma pratique. J'avais déjà ma pratique. J'avais déjà

¹⁸ Les porteurs de calumet ou de pipes reçoivent des enseignements.

commencé à enseigner et puis tout ça, je faisais déjà des huttes, je veux dire, je n'avais rien à lui voler à lui, là. J'aurais aimé ça rencontrer des Grands-Mères mohawks qui auraient pu peut-être m'introduire et tout ça, mais qu'est-ce que tu veux dire... c'est correct, là, oublie ça. » (Laurence, 2016)

Lors de ses formations, Laurence expose clairement à ses élèves le point de vue de la *FSS* que Corinne (Française) a parfaitement intégré :

« Je ne me sens pas une imposteure de faire ce qu'on fait avec Laurence. Par contre, je me sentirais imposteure de décider de reproduire un truc de Kina8at¹⁹, parce que c'est trop identitaire là-dedans. [...] oui, je me reconnais dans les ateliers de Laurence, dans le sens où Michael Harner a enlevé tout le côté culturel. [...] je me reconnais, parce que moi, ce n'est pas juste la culture amérindienne qui m'intéresse, c'est le chamanisme en général. » (Corinne, 2016)

Corinne reconnaît que dans les ateliers de Laurence

« c'est sûr que ses rituels sont plus marqués par le territoire canadien, mais je pense que les gens qui vivent en Sibérie, ou qui vivent en Bretagne, les Celtes peuvent faire la même chose. » (Corinne, 2016)

Ainsi, selon le témoignage de Corinne, les rituels sont « marqués par le territoire canadien », ce qui indique qu'il y a bien des emprunts. Nous-même avons noté dans tous les ateliers chamaniques observés des emprunts d'objets (tambours, hochets, plumes), d'herbes sacrées (sauge, tabac, foin d'odeur, cèdre), des séquences de rituels (cercles de partages, appel aux directions), des symboles locaux (roues de médecine), ou encore des techniques pour fabriquer les objets qui sont ensuite commercialisés. Par exemple Sylvia et Gérard, un couple de Canadiens français/néo-Métis rencontrés dans un atelier de Laurence, sont propriétaires d'une prospère entreprise de fabrication de tambours. Le couple avait appris comment les fabriquer auprès d'une femme algonquienne venue donner un atelier dans les Laurentides. Ils ont ensuite amélioré la technique et ont commencé à proposer à leur tour des ateliers qui ont connu un grand succès à travers le Québec dans les milieux néo-métis et néochamaniques. Ils vendent aussi leurs tambours à travers le Québec et à l'international. Il leur est arrivé (très occasionnellement)

¹⁹ Organisme fondé par Marie-Josée Tardif et Dominique Rankin dont la mission est de « permettre la guérison et la reconexion culturelle chez les Premières Nations » et de « favoriser la réconciliation et le partage des cultures autochtones avec tous » <https://www.kina8at.ca/> (consulté le 27 avril 2018).

de donner des ateliers dans des communautés dans lesquelles plus personne ne sait fabriquer les tambours et qui souhaitent se réapproprier les techniques.

Au début de leur activité, ils achetaient leurs peaux dans un abattoir, mais Sylvia le vivait mal parce qu'elle est végétarienne. Finalement ils se fournissent aujourd'hui auprès d'une communauté crie dans l'ouest Canadien. Gérard qui a fréquenté lui aussi le *Cercle de toutes les Nations* nous a confié qu'il avait demandé à William Commanda l'autorisation de développer son activité et que le Grand-Père lui avait donné sa bénédiction, ceci peu de temps avant sa mort.

Sylvia et Gérard font donc de l'argent en s'appropriant des ressources autochtones. Toutefois, ils ont créé un début de lien avec des communautés et font vivre les savoirs, ce qui n'est pas si mal. Mais le revers de la médaille est qu'ils organisent d'importants rassemblements de tambours (commerciaux) en mélangeant les pratiques autochtones entre elles et avec le Nouvel Âge. Leur succès leur a permis de rassembler autour d'eux une communauté néochamanique/Nouvel Âge constituée en grande partie de néo-Métis. Lors d'un de ces rassemblements, Gérard a déclaré devant 300 personnes avoir eu une illumination qui a duré trois ans ! Le couple se pose aujourd'hui comme des guides spirituels et se déclarent être investis d'une mission.

Bien souvent les participants aux activités néochamaniques croient que c'est cela la spiritualité autochtone. Il y a donc une mystification et une distorsion par les Non Autochtones dans leur perception des spiritualités autochtones et des Autochtones. Ceci nous amène donc à explorer le phénomène connexe à celui de l'appropriation culturelle qui est celui de la distorsion.

6.4 – LA DISTORSION CULTURELLE

6.4.1 – Le déni des réalités autochtones

La distorsion dans la perception que les non Autochtones ont des Autochtones est un phénomène largement décrit dans la littérature autochtone (Holm 2005, (Bataille, 2001; Deloria, 2003; Holm, 2005; Rose, 1991). Il s'agit d'un phénomène qui exaspère au plus haut point les Premières nations nord-américaines et qui peut se résumer en deux mots : le mythe de l'Indien. Selon

Holm, ce mythe a commencé à se répandre après la *vanishing policy*, quand on a cru que les Indiens avaient disparu ou étaient sur le point de disparaître et qu'ils ont cessé d'être une menace. Les Blancs ont alors navigué entre leur idéalisation des Indiens et leur refus de regarder en face leurs réalités contemporaines. André Dudemaine va dans ce sens quand il affirme que l'effacement des cultures autochtones a été programmé et qu'il en a résulté un effacement des Indiens réels. Ceux-ci ont été remplacés par des figures imaginaires produites par le colonisateur.

Wendy Rose²⁰ (1991) dans un article qui fait date, critique de façon virulente le chamanisme blanc (*white shamanism*) qui n'est selon elle qu'une invention des anthropologues (ce qui est vrai) dont le public avale puis régurgite les concepts (*ibid.*, p.334). Selon Rose, les Euro-américains occupent et consomment les cultures autochtones aussi sûrement qu'ils ont occupé et consommé leurs territoires. Mais ce qu'elle reproche le plus au « *white* » ou « *plastic shaman* », c'est de ne pas se sentir concerné par les problèmes des Autochtones, et de véhiculer une fausse image des Autochtones. Si bien que lorsque les gens en rencontrent en vrai, ils sont déçus, ce que confirme également Aldred (2000) :

« Les Autochtones américains regardent avec une ironie amère les *plastic shamans* profiter d'une version dégradée et déformée des rituels autochtones alors que beaucoup d'Autochtones vivent encore sous le seuil de pauvreté. Le Nouvel âge s'intéresse aux cultures autochtones plus par attirance pour l'exotisme et le romantisme des rituels [...] que par attirance pour les Autochtones eux-mêmes ou les très réels (et souvent affreux) problèmes socio-économiques et politiques auxquels ils sont confrontés en tant que peuples colonisés.²¹ » (*ibid.*, p. 333, notre traduction)

Wendy Rose désigne notamment comme responsable de cet état de fait les livres sur les Autochtones écrits par des auteurs non Autochtones. Ceux-ci occupent les rayons dans les librairies et contribuent à entretenir des représentations stéréotypées et erronées sur les Autochtones et leurs spiritualités tandis que les livres écrits par les Autochtones sur eux-mêmes n'intéressent pas le public occidental et sont peu représentés dans les librairies.

²⁰ Anthropologue Hopi/Miwok, membre de l'*American Indian Movement* qui participa à l'occupation d'Alcatraz.

²¹ *Native Americans have commented on the bitter irony of these plastic shamans profiting from the degrading, twisted versions of Native American rituals while many indigenous people still live below the poverty level. New Age interest in Native American Cultures appears more concerned with exoticized images and romanticized rituals revolving around a distorted view of Native American spirituality than with the indigenous peoples themselves and the very real (and often ugly), socio-economic and political problems they face as colonized peoples.*

Quelque trente ans après la parution de l'article de Wendy Rose, la distorsion dans la perception des Autochtones par les non Autochtones apparaît être un phénomène largement répandu sur notre terrain. Au cours de nombreuses discussions informelles, nous avons noté que les non Autochtones s'intéressent à ce qu'ils imaginent être la spiritualité autochtone en esquivant autant que possible toute confrontation avec les réalités autochtones du Québec. La spiritualité autochtone est ainsi dissociée des vrais Autochtones et associée à des Autochtones imaginaires. Nous avons rencontré un certain nombre de participants attirés avant tout, comme Camille, par l'exotisme des spiritualités autochtones :

« J'ai l'impression que c'est quelque chose qui a toujours fait partie de ma quête, une espèce d'attrance depuis quand je ne sais pas te dire, mais ado et jeune adulte, j'avais une soif de rencontre avec des pays lointains et des spiritualités autres. » (Camille, 2016)

Elle explique sa soif des pays lointains ainsi :

« Loin, moi je l'explique personnellement comme quelque chose de plus ... quelque chose à régler par rapport à des vies passées, quelque chose de différent [...] j'aurais eu une connaissance quelle qu'elle soit, ça aurait pu être chamanique ou autre, une espèce de recherche d'un savoir passé que j'aurais oublié et qui pourrait me servir dans cette vie. [...] En fait toute cette quête que j'ai eue, c'était plus dans un processus d'autoguérison, de soigner des vieilles blessures liées à des vies antérieures pour ensuite pouvoir m'élever et évoluer dans cette vie et accéder à la guérison d'une manière plus simple et plus naturelle possible. » (Camille, 2016)

Sylvie est allée en Australie en 2005 avec son copain pour aller à la rencontre des Aborigènes, parce que le catholicisme dans lequel elle avait grandi ne répondait plus à sa quête de sens :

« C'est leur spiritualité qui m'attirait complètement [...] de manière globale, mais je ne savais pas quoi. [...] je pense que c'est peut-être à cause de films que j'ai dû voir, où il y avait des ... la télépathie qui était en jeu, après j'ai lu beaucoup, beaucoup de bouquins sur eux et je trouve ça extraordinaire comment ils voyaient les choses ... leur vision et la façon, leur manière de vivre [...] ça m'interpelait beaucoup. » (Sylvie, 2016)

Corinne elle aussi a « lu des bouquins » qui ne correspondaient pas à la réalité autochtone rencontrée au Québec. Elle avoue avoir été déçue :

« [...] ce n'est pas cette image que j'avais. C'était une fausse image que j'avais... bien je pense que c'était une image un peu angélique de Walt Disney ... j'avais vraiment une image d'eux ... de gens respectueux, des gens qui ... tu sais, je lisais des bouquins, ce n'est pas les mêmes problèmes que nous [...] de ce que je lisais, ça me paraissait

beaucoup mieux que ce qu'on vit. [...] j'avais vraiment une vision idéalisée des Autochtones, la Française, là, ... bien des gens super gentils, des trucs accueillants, ouverts d'esprit et tout ... et puis quand je suis allée au *pow wow*, c'est pas du tout ça que j'ai vu, mais en même temps je peux comprendre, parce que je sens, moi toujours, que quand t'es un étranger blanc, et bien, tu n'es pas bienvenu [...] je me disais, je comprends, je comprends... mais en même temps, je leur ai rien fait [...] moi au *pow wow*, j'étais étonné, genre les gens, tu leur parles, ils tournent la tête, quoi, tu sais. Je leur pose des questions sur leurs trucs, ils n'en ont rien à foutre, quoi, ils tournent la tête, tu sais. Je ne sentais même pas le côté, ah c'est une cliente, on va faire un petit effort pour être sympa. J'avais vraiment l'impression de les faire chier. Je m'attendais à tellement mieux que ... euh... j'étais déçue mais en même temps je peux comprendre. » (Corinne, 2016)

Quant à Marc, il fut étonné de rencontrer des Indiens sans plumes :

« C'est toujours déroutant parce que bon, si on parle d'Indiens, on s'attend à voir un Autochtone avec des plumes sur la tête. » (Marc, 2012)

Nous avons déjà mentionné qu'il existe dans le public occidental une équation chamanisme = Autochtone = spiritualité autochtone, comme si être Indien était une religion. Dans le cas de Corinne, cette équation a dû être révisée au contact des Autochtones québécois :

« Les Autochtones que j'ai vus, ils n'étaient pas là-dedans. Quand je vais à Kahnawake et je vois que des bars à cigarettes, pour moi, ce n'est pas ça la spiritualité autochtone. Les Autochtones que j'ai vus, ils n'étaient pas dans cette spiritualité-là. [...] dans leur pratique ancestrale, elle était là, mais pas les Autochtones aujourd'hui. » (Corinne, 2016)

Nous avons également noté que l'autochtonie québécoise ne paraît pas exotique aux yeux de certains Québécois qui iront chercher l'exotisme autochtone dans les pays du Sud ou aux États-Unis, ce qui est également reporté dans la littérature (Bécharde & Kanapé Fontaine, 2016). Par exemple, Chloé n'est pas intéressée par les Autochtones du Québec mais elle a fait une quête de vision qui lui a coûté plusieurs milliers de dollars chez les Navajos en Arizona organisée par des Québécois. De même Antoine, d'origine haïtienne, est fasciné par les Toltèques mais n'a aucune fascination pour les Autochtones du Québec. Il paye aussi très cher pour suivre une formation avec un chamane toltèque sur Internet.

La distorsion est un fait social. Elle se retrouve à tous les niveaux : dans les médias, dans le monde académique et dans l'esprit des gens. Par exemple, l'anthropologue Olivier Maligne, dans son livre sur les indianophiles, ne fait qu'entretenir le mythe :

« L'Indien, qu'on ne peut plus déceimment dire en voie de disparition, apparaît désormais comme un Survivant de l'Histoire. Le paradigme de la disparition et de la survivance (l'indianité comme reliquat de la modernité) laisse la place à celui de la résurgence, qui permet d'interpréter la persistance et le dynamisme des sociétés amérindiennes non pas comme une manifestation de leur historicité propre, mais comme la permanence d'une essence qui aurait traversé l'histoire de façon souterraine, attendant le moment propice pour resurgir.

L'exaltation de l'authentique, de la tradition sont les expressions privilégiées de ce mythe du Survivant, qui fait de l'Histoire une simple agitation de surface, sous laquelle les essences demeurent inchangées. Cette figure permet non seulement au mythe de ne pas succomber devant les faits, mais elle lui permet même de les instrumentaliser, d'en faire les nouveaux signifiants d'une signification qui reste identique : l'anhistoricité foncière de l'Indien, qui ressort même grandi de cette confrontation avec l'Histoire, éternel comme l'est la Nature ». (Maligne, 2006, p 45)

Le mythe de l'Indien imprègne le terrain comme une image fantomatique qui hante le regard des participants non Autochtones ou même de ceux qui cherchent à se faire passer pour Autochtone. Par exemple, Aigle bleu²², un néo-Métis faisant partie des invités spéciaux lors d'un rassemblement de tambours en 2016 organisé par Sylvia et Gérard s'habille de façon à correspondre au mythe. Il porte des cheveux longs tressés, avec deux trois plumes plantées dedans, des mocassins et une chemise de cérémonie comme celle des Amérindiens et ses traits peuvent passer pour ceux d'un Amérindien. Il navigue dans les milieux néochamaniques et néo-métis et s'identifie sur son pamphlet comme « Chamane des Premières Nations d'Amérique du Nord »²³. À l'instar des néo-Métis, il s'autoproclame Autochtone²⁴. S'il ne peut passer pour Autochtone dans les milieux autochtones²⁵, il mystifie facilement son public québécois composé en grande partie de néo-Métis et développe une carrière de chamane à l'international.

La distance facilite la mystification notamment auprès des Européens. Dans un article sur Patrick Dacquay, fondateur du Festival du chamanisme en France et ami d'Aigle Bleu,

²² Nous avons gardé son nom puisqu'il a une visibilité médiatique et apparaît dans un article scientifique (Farahmand & Rouiller, 2016).

²³ Rappelons que les Autochtones québécois ne s'affichent pas comme chamanes et nous avons vu que ce terme n'est pas approprié dans les milieux autochtones. Généralement, pour se présenter, les Autochtones nomment la nation à laquelle ils appartiennent et éventuellement leur clan, mais jamais comme le fait Aigle Bleu.

²⁴ <https://aiglebleu.net/identite-amerindienne/> (consulté le 21 avril 2018)

²⁵ Voir chapitre 7 sur la question identitaire.

l'anthropologue suisse Manéli Farahmand (2016) le décrit comme « un chamane algonquin métis du Québec » :

« Une des rencontres qui lui a laissé la plus profonde impression en Amérique du Nord fut avec le chef spirituel algonquin William Commanda, membre du Cercle de toutes les Nations²⁶ et organisateur du rassemblement à Maniwaki. Inspiré par Commanda, Dacquay a fondé le Festival du chamanisme en France et le Cercle de Sagesse chamanique. Il a aussi voyagé en Californie pour suivre les enseignements de la FSS dirigée par Michael Harner. Dacquay s'est attaché à Aigle Bleu, un chamane algonquin métis du Québec qui participe au festival chaque année. Ils se rendent souvent visite et voyagent fréquemment ensemble. [...] il voyage régulièrement autour du monde pour rencontrer des guides spirituels et essayer certains psychotropes. » (*ibid.*, p59)²⁷

Le parcours de Dacquay ressemble en tous points à celui d'un certain nombre de participants européens et parfois québécois rencontrés sur le terrain. Un parcours qui passe par le paganisme européen, la participation au *Cercle de toutes les Nations* et aux ateliers de la FSS (ou ses surgesons), une quête de maîtres spirituels à travers le monde et des expériences mystiques avec des psychotropes. Commanda et le *Cercle de toutes les Nations* se retrouvent ainsi jetés pêle-mêle dans une panoplie de pratiques du Nouvel Âge.

Afin d'honorer Commanda, Dacquay expose un portrait géant du chef en toile de fond sur la scène du festival²⁸, comme il apparaît sur la photo ci-dessous. Nous y voyons notamment une jeune femme portant une coiffe de plumes alors qu'au Canada, comme nous l'avons vu, ces coiffes commencent à être interdites lors d'événements publics, et ce par signe de respect envers les Premières Nations.

Le chamanisme dont il est question dans ce festival est sans rapport avec le combat de Commanda ; la présence de ce portrait pourrait cependant induire les participants à croire qu'il est un « chamane » nord-américain dans la même veine que les chamanes venus faire leur

²⁶ Commanda n'est pas membre du *Cercle de toutes les Nations*, il en est le fondateur.

²⁷ *One of the meetings that left the deepest impression on him in North America was with Algonquin spiritual chief William Commanda, a member of the Circle of All Nations and an organizer of the gathering in Maniwaki. Commanda inspired Dacquay to found the Shamanism Festival in France and the circle of Shamanic Wisdom that he organizes. He has also travelled to California to follow the teachings of FSS members, led by Michael Harner. Dacquay has become very attached to Aigle Bleu, an Algonquin mixed-race shaman from Québec, who takes part in his festival every year. The two often visit each other and travel frequently together. [...] he travels regularly around the world to meet with spiritual guides and try out certain psychotropes.*

²⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=KVoeJBDJcG4&feature=share> (Consulté le 3 août 2018)

promotion dans ce festival. Il porte également à croire que Dacquay se sert de ce portrait pour valider l'authenticité de son festival.



Figure 17. *Portrait de Commanda, Festival du Chamanisme, France, 2016*

Toutefois, comme le dit Christopher, « il est bon de connaître les deux côtés de la médaille ». Romola Thumbadoo nous exhorte à la prudence dans nos critiques. Elle se souvient à quel point Dacquay était impressionné par le travail de Commanda. Elle nous fait savoir que le chef lui a souhaité bonne chance dans son voyage de druide/chamane et que Dacquay l'a tenu informé de ses activités. Selon Romola Thumbadoo, afficher ce portrait est une façon d'honorer Commanda après sa mort et de montrer qu'il a été pour lui une source d'inspiration. Elle a cependant bien conscience qu'il s'agit là « d'un événement à caractère promotionnel et individualiste et que Dacquay fait ses propres affaires ». Mais, selon elle, il sensibilise la France à la cause de Commanda et elle nous rappelle que la majorité des gens qui le soutiennent sont « au-delà des Autochtones » (*beyond Indigenous*) (Thumbadoo, communication personnelle).

Ceci va dans le sens de certains auteurs qui considèrent qu'il y a des aspects positifs dans l'attrance des Occidentaux pour le chamanisme ou pour les Autochtones. Langdon (2013) fait mention d'une dynamique « dialogique » et propose le terme « chamane contemporain », moins connoté que le terme « néochamane ». Elle démontre que les échanges entre chamanes traditionnels et chamanes contemporains ont permis de revitaliser un chamanisme mourant chez

les Sionas en Colombie, ou encore apportent des ressources et réveillent l'agentivité dans des sociétés marginalisées comme celle des Guaranis au Brésil. Selon Chaumeil, « le chamanisme constitue l'un des rares éléments d'identité du monde indigène qui bénéficie d'un succès et d'une large acceptation dans le monde occidental moderne » (Chaumeil, 2013, p. 128).

Laura Graham (2005) va dans ce sens dans un article à propos d'un spectacle présenté en Europe par un peuple d'Amazonie, les Xavantes. Elle atteste que la valorisation venant des étrangers joue directement sur leur fierté. Une telle valorisation contraste avec le mépris qu'ils affrontent au Brésil où ils sont considérés comme des arriérés. À l'instar des peintres aborigènes australiens, ils réussissent à changer le regard qu'on leur porte dans leur propre pays grâce à leurs performances à l'étranger. D'inconnus et invisibles, ils deviennent connus et se mettent à exister dans la conscience d'un vaste public non-indigène, européen pour commencer et brésilien ensuite. Selon Graham, la reconnaissance existentielle (Fabian, 1999) est un objectif primordial, une fin en soi et un prérequis pour pouvoir réaliser ensuite des objectifs politiques plus spécifiques.

6.4.2 – Le réajustement des perceptions

Sur notre terrain, il est certain que la fascination pour les Indiens et le chamanisme attire de nombreuses personnes et permet aux cérémonies d'exister et de se développer, ce qui donne de la visibilité à ce nouveau visage de l'autochtonie contemporaine. La rencontre entre les mondes amérindien et néochamanique provoque des confrontations. Celles-ci induisent un réajustement des perceptions qui peuvent être négatives ou positives. Josée, qui avoue avoir été fascinée par les Amérindiens avant d'en avoir rencontrés, a changé son fusil d'épaule après les avoir fréquentés :

« Là, tu ne peux pas les idéaliser... Oh mais pas pantoutte. J'essaie d'être respectueuse au moins, mais j'aimerais ça qu'eux autres aussi me respectent [...] D. [*un officiant autochtone*] c'est un homme à femmes ! Il y a combien de femmes qui sont venues me voir pour me dire, et stie que stie²⁹, il les avait crousées ? J'ai un Grand-Père, là, que tout le monde aime, que tout le monde idéalise. Eh bien, j'ai une de mes clientes, une femme qui est venue me voir, et stie qui m'a dit que ce gars-là, ça fait un an qu'il lui

²⁹ Argot québécois

promet d'être avec elle. Fait que moi, des Grands-Mères, des Grands-Pères, ma chérie, là ! ... Pffft ... vraiment ! C'est démystifié complètement. » (Josée, 2012)

À l'opposé de Josée, certains Québécois avaient déjà côtoyé des Autochtones et en avait gardé un mauvais souvenir, comme Daniel-Denis :

« Là où je travaillais, on allait sur le barrage, le barrage de K., ça s'appelait. On traversait une réserve amérindienne pour aller là, et puis une fois qu'on était là, ils bouchaient le chemin avec des troncs d'arbres. Il fallait scier les troncs d'arbres pour être capables de passer. Et une fois qu'on a réussi à passer, on s'en repart pour aller travailler. Il est passé un pick-up avec des gars avec des carabines dans les mains, des Amérindiens avec des carabines dans les mains autour de nous autres, qui tournaient. Là, c'est comme une guerre, tu sais, une guerre des nerfs un peu. » (Daniel-Denis 2016)

Daniel-Denis a eu d'autres mauvaises expériences, notamment lors de son premier *pow wow* auquel il était venu assister par curiosité, deux ans après la crise d'Oka :

« J'étais allé à un gros *pow wow*, au *pow wow* du Lac Victoria, dans le bout de Val d'or. Il y a un gros *pow wow*, là, c'est gros, puis dans ce temps-là, c'est en 92 [...] En ce temps-là, j'avais une poussette, je poussais mon bébé et puis j'entendais les Amérindiens qui riaient de moi. Regarde la squaw ! Ils m'appelaient la squaw parce que je poussais un bébé, tu sais, ça faisait comme les Amérindiens, tu manges de la marde³⁰, tu sais. » (Daniel-Denis 2016)

Dans les réseaux cérémoniels qu'il fréquente, Daniel-Denis a des contacts bien plus agréables : « ceux que je côtoie quand on va dans le cercle d'Amérindiens le Vendredi Saint, on en rencontre, on se prend dans nos bras, tu sais, on se fait des câlins ». Et il a même récemment vécu une rencontre positive dans un *pow wow* :

« J'ai rencontré des femmes dans le *pow wow*, des Amérindiennes, et puis on a eu un contact, un beau contact d'énergie l'un l'autre. C'est drôle, parce que ... pour montrer qu'on peut avoir de l'amour entre les clans et puis les races, tout ça. Elles m'avaient donné ce symbole-là, et m'avaient dit, porte ce symbole-là fièrement [...] c'est comme un collant, là, je l'ai collé contre la vitre. [...] c'est la roue de médecine, la terre, la tortue et les 12 écailles qui sont les 12 tribus et c'est ça. [...] [Si les Amérindiens le voient] des fois il y en a qui me font des clins d'œil, tu sais, ils s'aperçoivent qu'il y a quelque chose. » (Daniel-Denis, 2016)

Nous voyons donc que par l'entremise de ces réseaux et la pratique de cérémonies autochtones, Daniel-Denis a eu l'opportunité de vivre des expériences humainement plus acceptables avec les Autochtones que celles qu'il avait eues jusque-là. Ainsi, si certaines personnes vivent la

³⁰ Argot québécois

confrontation comme une déception ou une agression, d'autres vont au contraire inverser une image négative pour en vivre une positive. La section suivante abordera la confrontation des Blancs à la souffrance autochtone et comment celle-ci peut être mal vécue.

6.5 – L'ÉVITEMENT DE LA SOUFFRANCE

Il ressort de nos observations que les personnes rencontrées ne font jamais le lien entre la survivance des cérémonies de guérison autochtones et la souffrance occasionnée par le génocide culturel. Pourtant ces cérémonies sont avant tout un outil des Premières Nations pour remédier à cette souffrance. C'est la raison pour laquelle elles se sont répandues et sont arrivées jusqu'à nous. Force est de constater que la condition des Autochtones contemporains n'intéresse pas beaucoup les non Autochtones sur le terrain, la motivation étant la quête spirituelle. On vient pour soi et non pour confronter l'histoire. Alors que nous défendons dans cette thèse l'idée que tout ce qui touche aux Autochtones a un caractère éminemment politique, le débat est rarement élevé au niveau politique sur le terrain, sauf chez les quelques Autochtones qui fréquentent ces réseaux et quelques-uns de leurs amis.

Corinne a été mise face à cette souffrance sans y avoir été préparée. Elle a trouvé sur Internet une opportunité de faire une *sweat* dans les Laurentides avec Dominique Rankin alors qu'elle effectuait des recherches sur le chamanisme. Elle s'est inscrite en ligne pour participer à une fin de semaine à une hutte de sudation, et ceci à l'époque où se tenait à Ottawa la Commission de vérité et réconciliation³¹. Une partie des femmes présentes à cette retraite étaient des femmes autochtones impliquées dans la commission et qui étaient passées par les pensionnats. Voici comment Corinne a vécu cette expérience de partage avec ces femmes :

« [...] je suis d'accord avec leur combat et tout ça, parce que c'est important, mais je n'ai pas envie d'être avec des activistes, là, tu sais, je ne veux pas les aider, je ne sais pas comment faire pour les aider. Bon, je reconnais tout ce qu'ils ont vécu, de la même façon que je reconnais tout ce qu'ont vécu les juifs dans les camps de concentration ... Moi je ne viens pas là pour ça, je viens pour faire un cercle de guérison, moi je viens pour me guérir, je ne viens pas guérir les autres, là, bien ... oui, de façon indirecte, mais moi, je ne rentre pas dans un club pour la défense des Autochtones et j'ai trouvé que ça prenait beaucoup de place, par rapport à ce qui était annoncé. Moi je vais faire

³¹ Les organisateurs Dominique Rankin et sa compagne Marie-Josée Tardif ont été très engagés dans cette commission qui s'est tenu en 2015.

un cercle de guérison, je m'en fous de savoir que l'autre il est Chinois³², ça ne m'intéresse pas ! Je suis avec des gens, des êtres humains qui ont des vécus et qui sont là pour faire un travail sur eux. Le côté politique ça ne m'intéresse pas et je trouve que ça n'a pas sa place. J'ai été déçue de ça. » (Corinne, 2016)

Corinne a été dérangée par le partage des femmes autochtones et la dimension politique de la cérémonie à laquelle elle ne s'était pas attendue.

« [...] et beaucoup de revendications, parce qu'elles étaient en plein dans les revendications par rapport à la réconciliation [...] et puis c'était clair parce qu'elles venaient de faire une réunion je ne sais pas où. Il y avait un grand sac rempli de mouchoirs en papier remplis des larmes des frères et des sœurs autochtones, de toutes les réunions, d'Ottawa et tout... et puis là on allait faire la cérémonie pour brûler ça et tout. Donc c'était chargé, tu vois, et je trouvais beau qu'elles partagent ça avec nous... avec tout le monde. Mais même dans le groupe, là dans le cercle, là, c'était lourd ! C'était de grosses problématiques d'agression et tout, tu vois, c'était, pffff... [...] ça mettait une ambiance lourde, là, tu voyais, les femmes, elles n'étaient pas guéries du tout, là, tu voyais qu'elles amenaient leurs trucs, là, c'est comme si c'était arrivé hier, là. [...] et puis c'était quand même respectueux et tout, quand même, elles ne rentraient pas dans tous les détails et tout, mais tu sentais une charge affective, un truc, une grosse revendication, et puis ... pour certaines, c'était même très agressif, les Blancs, ils ont fait ça, ils ont fait ça, tu vois, c'était... comme moi je suis sensible un peu aux énergies ... je sentais ça [...] je comprenais. Mais j'étais mal à l'aise du fait que je ne me sentais pas à ma place. Vraiment je ne me suis pas vraiment sentie à ma place pendant deux jours. » (Corinne, 2016)

Corinne reconnaît néanmoins que

« c'est hyper puissant comme outil, moi-même j'en bénéficie parce qu'il y a eu une guérison qui s'est faite, ou un début de quelque chose. Je ne suis pas rentrée dans les détails de ma vie, ce n'était pas à sa place là, bien en tout cas, moi, je ne me sens pas capable de raconter ma vie là, en deux secondes, aux gens que je rencontre, mais il y a eu quand même quelque chose qui s'est passé. » (Corinne, 2016)

Corinne a pu ainsi profiter d'un outil de guérison autochtone « hyper puissant » bien qu'elle ait été en même temps perturbée par la politisation de la souffrance. Elle déclare qu'il n'y a pas ça « chez Laurence, qui est aussi autochtone que les autres ». Finalement Corinne se sent mieux dans des ateliers néochamaniques avec Laurence, qu'elle croit être autochtone alors que Laurence est néo-métisse. Ainsi les néo-Métis sont pris pour de véritables Autochtones par certains Européens et même parfois par des Québécois et le néochamanisme passe pour être la

³² On peut se demander pourquoi Corinne parle de Chinois et non pas d'Autochtones.

vraie spiritualité autochtone, ce qui concorde parfaitement avec le discours de Wendy Rose sur la distorsion de perception.

Corinne justifie son désir de voir la spiritualité autochtone se dissocier de la politique :

« [...] la spiritualité, c'est près de la vie. C'est pour ça que je n'aime pas les religions, parce que c'est toujours relié à quelque chose de politique. La spiritualité, c'est large et ça dépasse le vécu des individus. Et quand je vais faire un cercle de guérison, je ne m'attends pas à être dans un mouvement politique de revendication. Je l'ai ressenti comme très fort et j'aurai aimé qu'on me dise que ça allait être ça, parce que j'aurais eu le choix de ne pas venir. [...] ça revenait tout le temps, tu sais, tu sentais que c'était là, là ... et puis oui, c'est important, je remets pas du tout en question, ça c'est hyper important que vous fassiez ces actions pour être reconnus, mais si j'avais eu envie de m'inscrire là-dedans, je serais venue pour ça. Je ne suis pas là pour ça. Là, je suis là pour moi ! [...] je m'attendais à ce qu'on vit avec Laurence, on a sa petite vie, et puis on partage, on est comme dans une union, et on n'est pas, tu sais, ... il y a peut-être des Libanais qui vivent des trucs durs, des Syriens qui vivent des trucs durs, ils ne mettent pas ça en avant [...] et puis j'entendais parler de William Commanda à toutes les sauces, et je le connais pas ... et en même temps, je suis pas là-dedans, donc, ça ne m'intéresse même pas. » (Corinne, 2016)

Corinne a donc été témoin, sans y avoir été préparée, de la souffrance autochtone lors d'une cérémonie destinée à faire ressortir les émotions. Les personnes sont confinées dans le noir et la chaleur, dans un espace symbolisant le ventre de la mère, ce qui peut être très impressionnant. Corinne nous a ainsi permis d'être témoin d'une rencontre improbable entre des victimes de pensionnats et des personnes « trippant » sur la spiritualité autochtone. Cette confrontation avec la souffrance sort les non Autochtones de leur zone de confort s'ils n'y sont pas préparés. Une telle confrontation a été rendue possible par l'existence des réseaux hérités de William Commanda. Elle se produit à l'intérieur d'un espace autochtone (la cérémonie) qui leur rend leur pouvoir, et c'est peut-être ce qui fait que Corinne ne se sentait pas à sa place. La politisation de leur souffrance rend aux Autochtones leur dignité, leur pouvoir et leur agentivité. Elle empêche l'apitoiement et la condescendance.

Nous avons-nous-même assisté à une confrontation à la souffrance lors d'une *sweat* dirigée par Michel organisée par nous-même³³. La cérémonie avait réuni deux mondes : d'une part celui du *Clan de l'Ours* constitué principalement de Québécois, d'Autochtones et de néo-Métis et d'autre part des personnes pratiquant le yoga. Ces dernières avaient déjà fait des *sweats* avec Patrick et

³³ Voir la méthodologie dans le chapitre 2.

à l'ashram, mais n'en avaient jamais fait avec Michel. Plusieurs furent dérangés par le niveau de souffrance :

« J'avoue que moi, ce qui me touche et qui peut-être me fait du mal, c'est d'entendre autant de souffrance. Ça m'est insupportable et je ne sais pas si on doit avoir toute cette souffrance pour rentrer dans une *sweat lodge* ou si on peut arriver avec nos maux qui sont peut-être moins... euh ... impressionnant ... mais qui sont quand même ... qui nous dérangent dans nos vies personnelles. [...] Oui, ça tourne souvent autour de la maltraitance, que moi ça me [...] oui, et j'ai du mal à associer ce que ... tous ces gens Autochtones, disons, moi, toutes ces vies sordides, les uns après les autres, ça a l'air d'être genre commun, bien ça, ça me questionne sur cette population ... heureusement qu'ils ont ça, parce que ... c'est ça ... quoi ... j'espère que ça leur donne le soulagement qu'ils espèrent. » (Sylvie, 2016)

Tom se sentait très bien en entrant dans la loge, et voulait faire profiter les participants de sa bonne énergie pour les soutenir, mais il est ressorti épuisé au bout de deux portes³⁴:

S »o *anyway*, là, c'était tout bien jusqu'à la deuxième porte. Avant la troisième, je pense, je ne sentais absolument plus d'énergie, comme zéro, puis je me rappelle, je me demandais si je devais rester là pour le *tuffer* ... quand même, l'ego ... enfin, l'ego ... tu te poses des questions ... pourquoi je devrais partir... pourquoi je devrais rester. Mais non, il fallait que je parte [...] C'est juste après que j'ai commencé à analyser pourquoi, comment je me sentais et jusqu'à date ... c'est à cause que ... j'ai pensé ... premièrement la souffrance. Dans c'te *sweat*-là, pour moi, c'était un niveau beaucoup trop élevé [...] Le taux de souffrance, je vais dire le taux de négativité, mais c'est ... mon intention quand j'étais là ... je n'avais pas de problèmes ... à ce moment-là ... alors moi, vraiment, je souhaite le bien-être pour tout le monde mais je pense que j'ai mal géré et la souffrance des autres autour de moi et là, là, ça m'a tué ... mais Michel, il ne croit pas en ça. » (Tom, 2016)

Comme ses amis, Camille (Française), également pratiquante du yoga, a trouvé que cette *sweat* n'était « pas comme les autres » :

« Curieusement, la *sweat* de Michel, c'est celle où j'ai eu le moins d'effets post *sweat* ... ça a été une des moins parlantes pour moi dans le sens où j'ai eu beaucoup moins de crises de larmes que d'habitude [*rires*]. Les émotions dix fois moins fortes et par contre... pfft... Je suis venue peut-être ... pas un préjugé mais ... l'impression ... le fait que ce soit un natif d'une ... je ne sais pas comment on dit ... autochtone ... ce serait quelque chose de particulier qui se démarquerait. Dans un sens, ça s'est démarqué, dans le sens où je n'ai pas eu de débordements émotionnels comme je peux avoir d'habitude [...] Par contre j'ai eu la sensation que j'étais là pour les autres et non pour moi dans cette *sweat*... il y avait toute une *batch* de personnes qui avaient

³⁴ La loge de sudation représente le ventre la Terre-Mère. Elle est recouverte de couvertures et les participants sont plongés dans le noir pendant la cérémonie. On ouvre quatre fois la porte pendant le rituel pour prendre une pause. Chaque porte correspond à une direction (Est, Sud, Ouest, Nord). Pour plus de détails, voir l'annexe III.

vraiment besoin de support et que j'étais là à côté pour apporter quelque chose. Et c'est la seule *sweat* [...], j'en ai fait une dizaine [*avec des Européens*], où j'ai eu envie de partir avant la fin. Quand même, j'ai tenu bon, je ne sais pas si c'est par fierté ou par orgueil ... j'ai eu cette espèce de ... wof ... de sentiment d'inachevé, alors je suis restée. Et puis un mélange, tu largues les autres en cours ... ça ne marche pas, ce n'est pas le but d'une *sweat*. » (Camille, 2016)

Camille a pensé qu'elle était là pour soutenir les « autres », avec le sentiment finalement d'aller mieux que les « autres ». Ce besoin d'aider en porte-à-faux a finalement blessé. Il a été interprété comme de la condescendance par Michel qui a dit après la *sweat* qu'il n'« y a pas personne qu'est supérieur à personne ». Enfin, Alison, sud-américain, a lui aussi trouvé la cérémonie difficile :

« C'était plutôt il faisait chaud et je n'étais pas capable de supporter la chaleur et c'est tout. Et bien sûr, les gens autour, ça a été pesant pour moi, parce que j'ai rentré là léger, je n'avais pas de poids sur moi ... j'étais léger, et je pense, c'était un peu trop pesant, les gens ... ça plus la chaleur [...] j'ai dit bon ce n'est pas grave, il fait trop chaud, ok vas-y, c'est pour ça que j'ai quitté la deuxième fois. J'ai senti que j'étais léger et que c'était trop pesant pour moi à l'intérieur. [...] Je sentais qu'à l'intérieur, ce n'était pas ma place. Pas que je me sentais mal. Je sentais juste que je ne voulais pas que je reste là. J'ai pensé juste à moi à ce moment-là. Je ne me sentais pas bien. Je veux sortir. Bon ok. Et là, quand j'ai vu Tom sortir, je me suis dit ok je ne suis pas le seul. On a parlé. Ah ok. Alors ça semblait qu'on est sorti pour les mêmes raisons. Quelque chose de semblable, ça m'a assuré que bon, ce n'était pas pour moi à ce moment-là. » (Alison 2016)

Trois autres personnes québécoises qui ne faisaient pas partie du *Clan de l'Ours* ont participé à cette *sweat* et n'ont pas été choquées. Elles ont trouvé au contraire le partage de cette souffrance très positif. Ceci remet en perspective l'hétérogénéité du terrain où des personnes ayant des vécus et des points de vue différents se retrouvent à partager et à confronter leurs expériences. En discutant avec Tom, il est ressorti que ce qui l'intéresse c'est de se faire un « *trip* ». Et c'est là que se dessine un immense fossé entre les uns et les autres. La rencontre de toutes ces personnes différentes dans la *sweat* a révélé ce fossé.

6.6 – CONCLUSION

Nous venons d'étudier dans ce chapitre le mouvement des ressources culturelles autochtones dans l'espace de la rencontre. Nous avons déconstruit l'idée de contamination et orienté le débat

sur l'appropriation culturelle en soulignant le manque de compréhension et d'information sur le sujet. Nous avons également noté qu'il existe un quiproquo entre ce que représente la spiritualité pour les Amérindiens et ce que les Blancs imaginent qu'elle est, tout comme il existe une distorsion entre la perception que les Autochtones ont d'eux-mêmes et les représentations de l'autochtonie véhiculées dans la société euro-américaine. Les cérémonies que nous qualifions d'autochtones, dans lesquelles transparait certaines réalités des Autochtones contemporains, présentent l'avantage de donner aux participants l'occasion de réajuster leurs perceptions de l'autochtonie, même si cela les sort de leur zone de confort.

Sur le terrain, la rencontre se produit dans un espace autochtone, et elle ne se déroule pas toujours selon les attentes des non Autochtones qui semblent déroutés de sortir de leur espace hégémonique. Ces cérémonies ont été pour certains l'occasion d'être confrontés à la souffrance alors qu'ils viennent, comme Tom, pour « tripper ». Nous considérons que cette confrontation est inévitable et nécessaire. Elle fait partie intégrante de la rencontre puisque le génocide culturel et la reconstruction identitaire font partie intégrante de l'histoire des Autochtones mais aussi de l'histoire des colons. On ne peut donc regarder les Autochtones en face sans y rencontrer leur souffrance et la dimension politique dans laquelle celle-ci s'inscrit. Finalement partager et contrôler ce qu'ils partagent signifie pour les Autochtones qu'ils restent maîtres de leurs cultures sur leur territoire et qu'ils restent maîtres de leurs cérémonies. Ils reprennent ainsi la position du centre à l'intérieur du *Cercle*. Nous verrons dans le chapitre suivant la question identitaire, qui n'est pas très loin de la question de l'appropriation culturelle et de la distorsion

CHAPITRE 7 – « IL SUFFIT D’UNE GOUTTE DE SANG ». ANALYSE DES REPOSITIONNEMENTS IDENTITAIRES

7.1 – INTRODUCTION

Il est surprenant de constater à quel point l’identité autochtone peut être convoitée sur le terrain. Elle est notamment au cœur de nombreuses discussions fort animées lors des rassemblements du *Clan de l’Ours*. En juillet 2017, la Grand-Mère faisait remarquer que dans les années 80, personne ne voulait être autochtone alors qu’aujourd’hui tout le monde veut l’être. Ceci démontre qu’en près de quarante ans, la perception de l’autochtonie au Québec a évolué, du moins auprès d’une certaine partie de la population. Dans le sillage de la revitalisation, les origines autochtones sortent « du placard » : elles sont aujourd’hui source de prestige.

Ce retour aux racines autochtones est un fait social qui concerne non seulement le Québec mais l’ensemble du Canada et les États-Unis (Gaudry & Leroux, 2017). Sur le terrain, ce phénomène touche non seulement les descendants d’Indiens émancipés, sans statut ou les laissés pour compte de la *Loi sur les Indiens*, mais également et pour d’autres raisons, des Québécois ayant des ancêtres autochtones remontant au XVII^e siècle et même des Québécois n’ayant aucune origine autochtone. Curieusement, nous avons aussi rencontré des personnes issues de l’immigration qui se sentent autochtones ou rêvent d’être autochtones.

Bien que toutes ces personnes convergent vers les mêmes cérémonies, il existe des microfrontières entre ces différents groupes de population qui tendent vers une identité en apparence commune. « Vouloir être Autochtone » ne représente pas forcément la même chose pour les uns et pour les autres et relève de dynamiques d’identification différentes selon les origines et le parcours des personnes. Nous avons distingué deux axes principaux dans la manière de « vouloir être Autochtone » : 1) la reconstruction identitaire qui réanime une autochtonie en latence dans la société québécoise et 2) le repositionnement identitaire que nous identifions comme une appropriation et dont les effets sont pernicieux.

Bien entendu, si « vouloir être autochtone » est prégnant sur le terrain, ce ne sont pas toutes les personnes qui veulent l’être. Certaines personnes ne souhaitent pas opérer de repositionnement identitaire. Elles garderont leurs distances vis-à-vis de l’autochtonie et se détourneront des

rassemblements autochtones pour se diriger davantage vers les milieux néochamaniques. Nous avons également relevé une autre dynamique qui n'est pas identitaire, c'est tout simplement de vouloir aller à la des Autochtones avec un intérêt pour leurs savoirs et leur mode de vie comme solution à la crise planétaire. Cette dynamique rencontre l'intention de Commanda et elle signifie un retour à un paradigme autochtone. Elle représente un faible pourcentage sur le terrain.

7.2 – LE MALAISE IDENTITAIRE

7.2.1 – L'entre-deux

L'entre-deux est un espace liminal d'exclusion et de perte de pouvoir qui n'a rien d'enviable. Le concept de liminalité fut développé par Van Gennep (1987) puis repris par Turner (1969) pour analyser les rituels de passage. L'état liminal se situe entre la phase de déconstruction (perte de l'ancien statut) et la phase de reconstruction (attribution du nouveau statut). C'est une phase de tous les dangers associés à l'absence de statut ou de forme. Le sujet se retrouve en état de vulnérabilité et objet de mépris. Aussi la phase liminale est-elle une phase critique des processus de transformation dans laquelle il ne faut pas s'attarder. La fonction du rituel est d'en sortir rapidement en favorisant le passage de l'ancienne forme à la nouvelle. Le sujet meurt à son ancien état et naît au nouveau¹. Les personnes revendiquant aujourd'hui une identité métisse, que nous avons désignées sous le terme néo-Métis, choisissent délibérément de s'installer dans cet état de liminalité et revendiquent une identité métisse associée à cet état.

Le concept de liminalité a été repris par de nombreux auteurs pour décrire « des états de défaut de structuration sociale » liés à diverses situations d'exclusion (Calvez, 1994). Notamment l'anthropologue américain Robert Murphy utilise pour la première fois ce concept pour parler de l'exclusion sociale liée à la maladie en se basant sur sa propre expérience de tétraplégique (Murphy, 1993) Ceux qui sortent des catégories normatives sont perçus comme une anomalie,

¹ On retrouve cette phase liminale dans le rituel de la hutte de sudation qui est un rituel de mort et de renaissance. Dans ce rituel, la phase liminale se passe dans le ventre de la mère qui est aussi le ventre de la terre. Il est intéressant de noter que sur le terrain qui est une zone d'entre-deux, il y ait à la fois des femmes/hommes médecine et des gens qui se disent chamanes.

voire comme des monstres, et sont poussés à l'exclusion sociale comme en atteste également une certaine littérature sur les Métis au XIX^e siècle (J. Brown & Schenk, 2002).

Dans les cultures autochtones, la perception de l'entre-deux est tout autre. Si les mondes doivent être séparés pour être ordonnés, ils communiquent cependant entre eux et entretiennent des relations (Poirier, 2017). L'entre-deux a une place clairement représentée dans la cosmologie autochtone : il est une porte de communication entre les mondes. Les créatures qui s'y trouvent occupent une place de pouvoir, comme c'est le cas par exemple de la libellule qui fait le lien entre le monde aquatique et le monde céleste (Delamour, 2017).

L'ethnologue français Charles Stépanoff qui étudie le chamanisme en Sibérie s'est intéressé à cet espace qu'il appelle « position d'interface ». Il relate que des animaux ou végétaux atypiques sont reconnus comme « chamaniques » et assurent une fonction de protecteur. Par exemple les écureuils albinos sont des « écureuils-chamanes » (Stépanoff, 2011) ou encore les arbres « de forme atypique, aux branches emmêlées et parfois soudées » sont identifiés comme des « arbres-chamanes » et reçoivent un culte. Ces créatures de l'entre-deux sont donc exceptionnelles et valorisées. Ainsi à

« partir de traits déviants visibles est inférée une nature essentielle singulière dont sont attendus d'autres traits inhabituels, comme des capacités hors du commun [...]. Ce schéma inférentiel élaboré est aussi celui qui préside aux procédures d'identification de chamanes parmi les humains à partir de traits singuliers manifestés dès l'enfance (Stépanoff 2011). » (Stépanoff 2013, p.3)

On retrouve dans les cultures autochtones nord-américaines cette même attitude d'inclusion de l'entre-deux, du différent ou du bizarre. Par exemple les transgenres appelés « deux-esprits » peuvent être de puissants chamanes. Plus proche de nous, l'Aîné algonquin Dominique Rankin témoigne du souvenir d'une femme de sa communauté née sans jambes qui fut vénérée pour sa puissante médecine (Rankin & Tardif, 2011).

7.2.2 – Le métissage

Les auteurs constructivistes, qui ont une vision syncrétique de l'humanité, considèrent le métissage comme notre condition commune (Laplantine & Nouss, 2001) et ils en parlent à travers de multiples métaphores (Chanson, 2014). Roger Bastide ([1958] 2000) propose la métaphore de la mosaïque, Deleuze et Guattari (1976) la métaphore du rhizome, Paul Ricoeur

(1991, [1990] 1996), présente le métissage comme un « récit-texte », Laplantine et Nous (2001) optent pour la métaphore de l' « oscillation » et Amselle (1974) la métaphore du branchement pour aborder dans un monde globalisé « l'universelle connexion continue des cultures entre elles ».

Bien que les auteurs constructivistes reconnaissent que nous sommes tous métis, ils évitent généralement le terme « métissage » auquel ils apposent une étiquette raciste et essentialiste (Bauman, 2010; Amselle, 2008; Whittaker, 2002). Ceci s'expliquerait par le fait que « les études sur le métissage, du moins en France, sont historiquement liées aux réflexions de type racial, formulées par l'anthropologie biologique et physique, la paléoanthropologie, etc. » (Giguère 2012, p. 276). Selon Tremblay le terme métis évoque une idée de mélange ou d'entre-deux et fut utilisé dans le contexte colonial pour « désigner les enfants de sang-mêlé, au statut incertain, pris dans une tension entre colonisateur et colonisé » (Tremblay, 2007). Perçu comme le fruit d'une transgression, le métis a souffert d'ostracisation. Turgeon note qu'en Europe, le métis est considéré comme une « anomalie biologique et sociale, parce que, comme le monstre, il est composé de deux natures : il mêle les catégories et vient menacer l'ordre établi ». (Turgeon, 2003, p. 191). Toutefois dans la deuxième moitié du XX^e siècle, le virage post-colonial aurait réhabilité les métis (Turgeon, 2003) qui apparaissent alors comme les porteurs d'une idéologie de résistance et du renversement de l'hégémonie coloniale. Le Métis devient « un être avantagé par sa vision (double) plus complète de la réalité » (Tremblay, 2007).

Les politiques assimilationnistes prévoyaient l'absorption et la dissolution complète des Autochtones dans le *mainstream* sans laisser de trace (Holm, 2005). Les instances coloniales ne se sont donc pas préoccupées des effets du métissage biologique que la *Loi sur les Indiens* impliquait au sein même de la société euro-américaine. Dans l'idée d'assimilation, la culture prévaut sur le sang, les personnes étant englobées dans le paradigme des colonisateurs finissent par perdre son identité. Cela peut sembler illogique puisque les critères identitaires de la *Loi sur les Indiens* reposaient sur les quotas sanguins. Dans la tête des législateurs, le sang « blanc » avait probablement la vertu de blanchir sur le sang « rouge ». Nos observations de terrain rendent compte aujourd'hui du contraire puisque nous avons entendu dire à plusieurs reprises sur le terrain dans la bouche même de plusieurs Autochtones qu'« il suffit d'une goutte de sang pour être Autochtone ».

Compte tenu du contexte traumatisant de l'application de cette loi, l'absorption dans la société québécoise pour certains Indiens n'était pas pleinement consentie. Pour certains, se fondre dans la société des Blancs a tout simplement été une question de survie. Comme le dit André, sa mère avait épousé un Blanc « pour s'en sortir », les réserves étant minées par le désespoir, la violence et l'alcoolisme. Avec la résurgence, une partie des descendants de ces Amérindiens « absorbés » revient sur le *Chemin rouge*. C'est bien souvent par hasard et avec stupeur qu'ils découvrent un jour qu'un de leurs parents, grands-parents ou arrière-grands-parents était autochtone. Nous rencontrons ce genre de personnes en grand nombre sur le terrain. Le réveil de cette autochtonie en latence n'avait certes pas été envisagé par les créateurs de la *Loi sur les Indiens*. Ils avaient probablement encore moins envisagé le réveil dans la société euro-américaine de lointains ancêtres remontant au XVII^e siècle, un phénomène qui a pris de l'importance dans les dernières années. Comme nous le verrons plus loin, ce repositionnement identitaire des Euro-américains est sans rapport avec celui des descendants des Autochtones « absorbés » au moment de la mise en place de la *Loi sur les Indiens*. Cette identification en tant que Métis est une identification dans un espace identitaire de l'entre-deux alors pour les Autres, c'est un retour à leur nation d'origine.

7.2.3 – On ne parle pas de « ça » !

Jusqu'au XVII^e, comme nous l'avons vu dans le chapitre 4, la politique coloniale de la France était favorable aux mariages entre les hommes français et les femmes amérindiennes. Tel que le précisent Gaudry et Leroux (2017), il ne s'agissait pas d'un projet de société métisse mais d'un projet de francisation, c'est-à-dire d'un projet d'assimilation. La progéniture de ces mariages était supposée devenir française. Mais contrairement aux attentes du gouvernement français, les enfants nés d'unions mixtes restaient avec leur mère et étaient élevés comme des Amérindiens. La politique coloniale changea son fusil d'épaule et, à partir du XVIII^e siècle, ostracisa les unions mixtes, puis au XIX^e siècle, les théories évolutionnistes vinrent alimenter le racisme scientifique qui justifiait le colonialisme. Depuis, les familles euro-américaines, profondément imprégnées de ces idéologies racistes, se sont longtemps défendues de toute ascendance autochtone, et ce d'autant plus au Québec où les Canadiens français étaient animées

par une préoccupation d'affirmation identitaire en contexte minoritaire (Denys Delâge, 2011; Gélinas, 2005). Comme le dit Daniel-Denis :

« Ce n'était pas bien vu d'être Amérindien autrefois. C'était mal vu. C'étaient les pauvres, c'étaient les quêteux, c'est ça. C'étaient les alcooliques ... ils étaient très catalogués ... je pense que même les Amérindiens, ils n'appréciaient pas d'être Amérindiens, même eux autres, ils n'aimaient pas ça, tu sais. Ils reniaient ça jusqu'à aujourd'hui. Aujourd'hui, on dirait que ... il y a comme un regain, parce qu'ils voient que c'est plus respecté et puis ... si on va au Pérou, on voit que les chamanes, c'est encore respecté. » (Daniel-Denis, 2016)

Les temps ont changé puisqu'au Québec (mais aussi partout en Amérique du Nord), de plus en plus d'Euro-américains revendiquent une identité autochtone ou métisse. Comme nous allons le voir dans la section suivante, certains vont pouvoir se reconstruire une identité autochtone et trouver leur place dans les milieux autochtones, ce qui n'est généralement pas le cas des néo-Métis. Le point commun entre les néo-Métis et les personnes comme Michel ou Christopher qui se sont reconstruit une identité autochtone, c'est qu'ils tous sont issus d'une société ayant renié le métissage biologique qui a pourtant eu lieu. La souffrance occasionnée par ce déni est plus profonde chez des personnes comme Michel et Christopher que chez les néo-Métis, dont la souffrance identitaire est d'une autre nature que nous analyserons un peu plus loin.

Les origines autochtones ont été ostracisées au point qu'elles n'ont plus de nom : « on ne parle pas de ça » ou « on n'en parle pas ». Le secret sur les origines (ou la peur d'avoir des origines) apparaît de la même teneur que le secret de famille. Ceci est largement ressorti sur notre terrain et a été confirmé également récemment dans la littérature sur les Métis (Michaux, 2017). Si des personnes ont renoué avec ces origines et en sont fières, bien souvent le reste de la famille ne suit pas. Par exemple Michel s'est heurté à un mur dans sa famille :

« J'ai même appelé mon parrain à moi, mon parrain de sang, là, puis j'ai posé la question. Mon oncle, est-ce que ça se peut-tu qu'on ait du sang amérindien ? Et puis lui, il était choqué ! Il me dit, non, non, non, nous autres, on est Gaspésiens, on vient de la Gaspésie. Et puis notre ancêtre vient de ... du pays de Basque ! Et puis il a complètement nié ... le déni complet ! Toute la famille était dans le déni complètement ... [...] Voilà plusieurs années, t'étais Indien, ce n'était pas correct. T'étais Blanc, ce n'était pas correct. Il fallait que tu sois un ou l'autre. Métis, c'est la pire chose que tu pouvais être ! Parce que pour les deux nations, tu ne pouvais pas faire l'identification. T'étais complètement comme un genre de bâtard. *Nowhere* ! » (Michel, 2016)

Le père de Christopher qui avait caché à son fils qu'il était Autochtone, n'aime pas parler de ça :

« Moi mon père, ce n'est pas quelqu'un qui parlait beaucoup. Même d'ailleurs aujourd'hui, il ne parle pas beaucoup, là. Ce genre de sujet-là c'est à éviter. Même encore aujourd'hui. Aujourd'hui je parle des choses autochtones avec lui quand je suis tout seul. Quand je ne suis pas tout seul, c'est à éviter. En famille, on ne parle jamais de ça. » (Christopher, 2016)

On assiste au même phénomène de déni chez les néo-Métis. Julie, 31 ans, n'a pas pu obtenir d'informations claires du côté de son père sur la possibilité qu'elle ait des origines autochtones :

« C'était venu sur le sujet à un moment donné, on n'en pas reparlé, et c'est dernièrement que j'ai voulu plus en savoir... mais il y a encore ... il ne sait pas non plus. Il sait que son père avait probablement dans sa parenté des Mi'kmaq. Mais l'histoire de son père n'était pas claire pour lui non plus ... peut-être par honte, peut-être ... tu sais, c'est difficile de savoir pourquoi. Mon père, il ne sait pas l'histoire de son père, il connaît l'histoire de sa mère, d'où elle vient, de la France et tout [...] C'est mystérieux [...] il aime l'histoire en général, mais la sienne pas tant. » (Julie, 2016)

La mère « de Laurence a accepté de reconnaître des origines autochtones sur le tard :

Ma mère, tout d'un coup, *out of the blue*, comme ça, elle me dit, bien oui, ma mère avait des racines amérindiennes, on n'en parlait pas parce que c'était une honte. Ah bon ! Il serait temps que tu me dises ça ! [*rires*] » (Laurence, 2016)

Toutes ces réactions des familles vis-à-vis d'éventuelles origines autochtones proches ou lointaines sont un *pattern* généralisé sur le terrain. Par exemple, en 2012, nous avons rencontré une femme d'une cinquantaine d'années venue d'Abitibi pour assister à une *sweat* dirigée par Josée. Elle nous a confié qu'elle avait une grand-mère amérindienne dont elle n'avait qu'un vague souvenir remontant à la petite enfance. Elle avait essayé de connaître son histoire mais sa famille en avait effacé toutes traces. Elle ne trouva pas même une photo de sa grand-mère. Il est difficile d'imaginer la place faite dans cette famille à cette mère et grand-mère amérindienne et sur le degré de considération que ses descendants ont pu avoir pour elle. La sociologue Danièle Juteau (2015) souligne l'importance du rôle des femmes dans la transmission de l'ethnicité. Sans forcément parler d'identification ethnique, les mères transmettent le « mode d'être » par les soins qu'elles portent à leurs enfants. Il est donc inévitable que les enfants soient affectés lorsque l'identité de la mère est niée et que les processus naturels de transmission de la langue et d'autres éléments culturels sont contrariés. Ce sont des « trous béants » (Delamour, 2017) que les enfants portent en eux et qu'ils transmettront à leur tour à leurs enfants. Cet effacement des origines

autochtones, et par là-même d'une personne, témoigne d'une violence invisible à l'intérieur des familles autour de la question du métissage.

Cette femme d'Abitibi était venue avec trois amies qui ont elles aussi admis qu'il y avait de fortes chances pour qu'elles aient des origines amérindiennes mais cette question ne semblait pas les intéresser. Au bout de quelques minutes de discussion, une des femmes avoua que derrière la honte d'avoir des origines autochtones, il y avait aussi une fierté. Fierté secrète que personne n'exprimait mais qui était là bien présente. Et qui était même plus importante, m'expliqua la femme, que la honte véhiculée au premier degré. Entre la fierté et la honte, les cœurs balancent au rythme de l'histoire. Aujourd'hui, avec la fierté rouge, il est plus facile d'être fier de ses origines autochtones et de les revendiquer.

Nous avons donc vu qu'il y avait deux cas de figure chez les Euro-américains. Soit les ascendants autochtones sont proches et les effets de l'ostracisation sont violents, soit les ascendants autochtones remontent à une époque lointaine où il n'y avait pas d'ostracisation, ou s'il y en avait eu, ces origines sont trop lointaines pour que les conséquences soient significatives aujourd'hui. Dans la section suivante, nous allons nous intéresser aux personnes qui ont des ascendants proches et qui se sont reconstruit une identité autochtone.

7.3 – SE RECONSTRUIRE UNE IDENTITÉ AUTOCHTONE

7.3.1 – L'identité autochtone en milieu urbain

Nous avons mentionné à plusieurs reprises que les Autochtones sont dans un processus de reconstruction identitaire qui passe par une profonde réflexion sur qui ils sont dans la modernité ainsi que par une réappropriation de leurs langues et de leurs cultures. Ce processus passe également, comme nous venons de le voir dans le chapitre précédent, par un contrôle de leurs ressources culturelles et des représentations que les non Autochtones produisent sur eux. Nous savons désormais qu'il faut compter sur le regard que les Autochtones ont sur nous lors de nos interactions avec eux. Aussi dans un tel contexte de reconstruction et de guérison, définir qui est Indien et qui est habilité à le faire est un sujet hautement sensible (Lobo, 2001 p. 62).

Nous avons vu précédemment que Barth (1969) décrit l'identité comme un processus permanent de redéfinition et que l'identification ethnique peut être auto-attribuée ou attribuée par d'autres. Ce sont les membres du groupe ethnique eux-mêmes qui désignent les traits qui sont à leurs yeux significatifs pour marquer leur différence et ceux-ci sont en constante redéfinition. C'est pourquoi selon Barth, ce qui définit le groupe, c'est la frontière et non pas le matériau culturel qu'elle renferme.

Les réflexions de Barth entrent en adéquation avec la description des critères et dynamiques d'identification faites par Susan Lobo² (2001) dans son étude sur la communauté urbaine autochtone de la Baie de San Francisco que nous allons détailler un peu plus loin. Nous proposons dans cette section de décrire les processus d'identification observés sur le terrain en nous inspirant des travaux de Lobo.

Sur le plan légal, en vertu de la *Loi sur les Indiens*, « l'appartenance à une Première Nation est définie par l'acquisition du statut d'Indien, lui-même tributaire de l'appartenance à une bande indienne disposant d'une terre réservée » (Comat, 2012, p. 1). Ces réserves sont des constructions fédérales, des isolats juridiques destinés à enclaver les Autochtones et à les mettre « à l'abri de la société des 'Blancs' » (Simard, 2003, p. 23). Les Nations Unies³ elles-mêmes ont établi « la préservation des coutumes et des traditions de leurs ancêtres par l'isolement géographique » comme critère pour distinguer les peuples autochtones des autres citoyens (*Ibid.*). Comat pose la question de savoir comment situer ceux qui résident dans des réserves établies à proximité des villes et également comment qualifier les Autochtones urbanisés. Selon elle, reconnaître l'autochtonie urbaine,

« c'est reconnaître la diversité des modes de vie, des spatialités de ces populations et, plus largement, leur reconnaître un statut au sein de la nation canadienne en dehors des périphéries où elles sont souvent cantonnées, au sens propre (par les réserves) comme au sens figuré (dans les identités nationales). » (Comat, 2012, pp. 1-2)

Grammond rappelle que tous les Indiens n'ont pas fait le choix de s'installer sur une réserve et que ceux qui ont choisi de ne pas le faire pour diverses raisons ont dû renoncer à leur statut. Ils

² Il s'agit de la première étude qui rend compte de l'identité autochtone en contexte urbain, à partir d'observations dans un centre d'amitié intertribal (*Intertribal Friendship House*) dans la Baie de San Francisco dans les années 1980/90.

³ Comme défini par le *Groupe de Travail sur les Peuples Autochtones des Nations Unies*. <http://www.ohchr.org/FR/Issues/PAutochtones/Pages/WGIP.aspx> (consulté le 15 mai 2018)

ont continué pour un temps à « vagabonder » sur un territoire encore largement inoccupé. Mais les colons devenant de plus en plus nombreux, ils ont fini par se fondre dans la masse et par être identifiés comme des Eurocanadiens. La *Loi sur les Indiens*, en créant deux catégories d'Autochtones « avec statut » et « sans statut » a ainsi instauré une dynamique de ségrégation qui aurait séparé des individus de leur parenté (Grammond, 2012, pp. 338- 339).

La présence autochtone urbaine au Québec est supportée par une multitude d'organismes autochtones qualifiée par David Newhouse « d'infrastructure invisible » ignorée jusqu'à peu des pouvoirs publics (Newhouse, 2003). Cette communauté autochtone urbaine organisée autour de ces infrastructures est une porte d'entrée pour ceux qui ont perdu leurs racines autochtones et souhaitent se réidentifier comme tels (D. Jackson, 1998). En effet, dans les zones urbaines, loin des structures tribales, il est possible aujourd'hui pour un individu de s'auto-identifier et d'être identifié par les autres comme un membre de la communauté autochtone urbaine. Bien que les communautés autochtones aient chacune leur spécificité, elles présentent néanmoins de nombreuses similitudes. C'est à partir de ce fonds commun que les communautés urbaines intertribales se recréent un cadre « comme chez soi » (Lobo, 2001, p. 57). Comme avec la tribu, on peut se tourner vers la communauté, elle donne un sentiment d'appartenance qui va de pair avec la responsabilité de contribuer au bien-être de ses membres en soutenant les institutions urbaines (Lobo, 2001, p. 60).

Lobo définit une communauté urbaine autochtone non pas comme un lieu géographique mais comme un réseau de relations dispersé et mouvant, avec des points de convergence autour des organisations et sites d'activités (Lobo, 2001, pp. 57-58). Dans la communauté urbaine, le mode d'appartenance diffère de celui des réserves qui est structuré par les critères imposés par le gouvernement. Sur le « territoire » urbain, l'appartenance définie par la communauté est fluide et s'établit selon un consensus informel. L'adhésion est définie par une série de critères conjoncturels qui sont, dans une certaine mesure, négociables (*ibid.*, p. 60). Les Autochtones se sentent à l'aise avec une telle approche qu'ils préfèrent à un document administratif. L'autochtonie est ainsi libérée du poids de la définition officielle imposée par le gouvernement fédéral (*ibid.*, p.63).

Ainsi les frontières de la communauté urbaine sont fluides et toujours sujettes à examen et renégociation. Les non Autochtones ont du mal à comprendre les critères d'inclusion et

d'exclusion et les dynamiques qui lient la communauté. Dans les zones urbaines, l'identité autochtone se définit selon certains critères dont l'importance et la combinaison varient et sont évalués par la communauté en fonction des situations que Lobo a répertoriées (*ibid.*, pp. 63-64):

1. *L'ascendance* : une personne a-t-elle des ancêtres autochtones et de la famille autochtone ? A-t-elle une famille élargie autochtone ?
2. *L'apparence* : Est-ce que la personne « a l'air indienne » ?
3. *Les éléments culturels* : la personne connaît-elle la culture de son peuple ? Est-elle familiarisée avec les valeurs panindiennes et les attentes sociales partagées par la communauté urbaine amérindienne ?
4. *La participation à la communauté amérindienne* : la personne participe-t-elle à des événements et des activités dans la communauté amérindienne et contribue-t-elle à son bien-être ?

Lobo rapporte que ces critères sont sujets à négociation. Par exemple, une personne qui n'a pas « l'air autochtone » ou qui ne peut prouver qu'elle a des ancêtres autochtones mais qui est très impliquée dans la communauté peut être reconnue comme Autochtone. La communauté urbaine rejoint aussi des individus qui avaient choisi à un certain moment de leur vie de se faire passer pour des non-Autochtones (Mexicain, Italien ou Blanc) en raison du racisme, de la pression de l'assimilation ou encore pour se marier. Ces individus sont de plus en plus nombreux à retourner à leur identité amérindienne en devenant actifs dans une communauté autochtone urbaine ((Snipp, 1989). Également, des personnes élevées en famille d'accueil ou adoptées par des familles non indiennes peuvent vouloir retrouver leur indianité à l'âge adulte.

Par exemple, nous avons rencontré Christopher qui croyait être Blanc jusqu'à l'âge de 9 ans et qui s'est reconstruit une identité autochtone après avoir appris la vérité sur ses origines. Sa mère est décédée quand il était en bas-âge. Son père québécois s'est remarié peu après et a eu d'autres enfants de cette seconde union. Du jour au lendemain, Christopher a appris que sa mère décédée était une Autochtone des États-Unis.

« Je l'ai su à l'âge de ... pffftt ... [*silence*] ... [*lève soudain la voix*] Une drôle situation. J'étais avec mon grand-père paternel, j'aimais ça être avec lui, parce qu'on allait souvent dans le bois, à la chasse, des trucs semblables, tout ce qui est médecine des plantes... Là, je l'ai appris de lui. C'est un Blanc écossais [...] j'étais là à lui poser des questions, c'est quoi ci, c'est quoi ça, il dit, à la chasse il ne faut pas, il faut se fermer la gueule. Et puis il est temps que tu demandes à ton père d'où tu viens. [...] Après six

mois, mon père me l'a dit. J'ai forcé mon père à me le dire [...] bien fâché qu'il ne réponde pas ! Parce que la réponse que j'ai eue : « il aurait dû fermer sa grande gueule, lui [*le grand-père*] ! Ça, c'était ça sa réponse par rapport à ce que son père a dit. [...] J'ai dit, moi je vais y aller d'où je viens. Que tu veuilles ou que tu ne veuilles pas. Ok il a été obligé de me mettre dans un autobus et de m'envoyer [*chez son grand-père autochtone aux États-Unis*]. » (Christopher, 2016)

À partir de là, Christopher a passé tous ses étés aux États-Unis chez son grand-père autochtone, proche d'une réserve. Il s'est identifié comme un « Autochtone immigré » tandis que les autres membres de sa famille « étaient dans un autre monde ». Quand son grand-père autochtone est décédé, Christopher avait 17 ans. Se sentant isolé dans son milieu blanc, il a ressenti le besoin de vivre son autochtonie au Québec. Il s'est alors rapproché des Mohawks de Kahnawake :

« Les premiers autochtones au Québec que j'ai rencontrés, ce sont des Mohawks. [...] je savais qu'il y avait une réserve proche d'où ce que j'étais. À dix-sept ans, t'es plus facile à conduire, t'es autonome. Tu peux te promener plus facilement. [...] j'étais souvent là. Les vendredi soir surtout, parce que notre activité principale était de battre des Blancs [*silence*] [...] J'ai pris le mauvais chemin. [...] Je me retrouvais avec mes frères mohawks, la bonne gang, on se comprenait quand on allait à Brossard taper sur le monde [...] j'étais avec ma gang, j'étais bien. Maintenant je m'en rends compte que... bien des problèmes ... ça a causé des gros problèmes. [...] quand je suis arrivé au Cegep, dans ce temps-là, j'ai commencé à rencontrer d'autres gens. J'ai compris qu'il n'y avait pas juste les Mohawks, il y avait d'autres personnes ailleurs. Wendake par exemple. William [*Commanda*] je l'ai rencontré ... je me souviens plus. Semble que c'était à Golden Lake, c'était en 85, aux alentours de ça. » (Christopher, 2016)

Plus tard, Christopher a fait des recherches pour découvrir que du côté de sa grand-mère paternelle, il y avait aussi

« une coupe de sang, là [...] Abénakis, dans ce coin-là. On est tous du Massachussets de son bord à elle. Mon grand-père, non, c'est écossais [...]. Identifié mais pas ... euh ... comment je pourrais dire ça... pas euh ... pas cardé ... on appelle ça cardé nous autres, là. Inscrit. » (Christopher, 2016)

Quand nous avons demandé à Christopher ce qu'il fait de sa partie blanche, il a répondu en riant: « elle est cachée dans mes pantalons ! »

Comme nous le voyons dans le cas de Christopher, la reconstruction ou plutôt la « réanimation » identitaire commence par retrouver ses pairs. Alors que Lobo (2001) et Newhouse (2003) démontrent que la reconstruction identitaire se fait à travers les organismes autochtones, sur notre terrain, ce sont généralement les réseaux cérémoniels qui servent à initier et à appuyer la reconstruction identitaire. Contrairement aux organismes autochtones, ces réseaux ne sont pas

institutionnalisés. Ils apparaissent davantage comme un espace « ensauvagé ». Toutefois, une petite partie des personnes fréquentant ces cérémonies est impliquée en même temps dans des organismes ou des communautés autochtones comme c'est le cas de Christopher. Ces personnes feront donc le pont entre ces organismes et les individus qui se reconstruisent une identité autochtone en commençant par participer aux cérémonies.

Le point d'entrée dans les réseaux cérémoniels n'est pas forcément autochtone. Par exemple Michel a commencé par être un client de Josée, première fille adoptive de Robert :

« J'étais l'homme de maintenance dans une maison de thérapie [...] et puis mon amie, elle travaillait comme secrétaire. J'y avais confié mes rêves, mes visions [...] et là elle m'a dit, toi tu devrais aller voir Josée. Ah ok, parfait. Je vais aller voir. [...] J'ai pris rendez-vous pour des traitements énergétiques. Puis là ... là, c'est vraiment là, l'intensité de la route spirituelle a commencé. [...] Elle me traitait énergétiquement, avec ses mains, et puis là j'ai eu des visions, il y a eu des choses, c'est comme wow ! La guérison, c'est la totale là ! [...] Ah il y a beaucoup ... des animaux ... beaucoup de vieilles mémoires amérindiennes. Des aigles, des oiseaux ... » (Michel, 2016)

C'est Josée qui lui a fait rencontrer Robert :

« Je faisais partie d'un de ses groupes, là, on appelle ça des élèves. Moi je dis plus ça aujourd'hui, là, parce qu'on est tous égales. Mais à ce moment-là, Josée disait le mot élève, elle prenait ses élèves et elle les emmenait chez Robert. [...] Bien écoute, la famille de Robert, quand j'ai fait mon arbre généalogique [...] ils sont de ma famille ! Tu vois la perfection, là, les connexions... [...] Ça a été pareil sur le côté de ma mère! [...] c'est ... c'est ... on appelle ça la magie spirituelle. » (Michel, 2016)

C'est donc grâce à Josée, qui n'est pas Autochtone, que Michel est entré en contact avec le *Clan de l'Ours*. Il a commencé à renouer avec ses racines amérindiennes aussitôt qu'il a rencontré Robert.

« C'est des origines mi'kmaq du côté de mon père. J'ai découvert ça dans mes rencontres avec Robert. Je n'étais même pas au courant. Ma famille avait tout mis ça de côté. [...] Puis après, pour ce qui est du côté Algonquin, c'est ma mère. Ma mère m'a avoué ça sur son lit de mort, voilà quatre ans ! J'avais été des années sans la voir et puis quand je lui ai expliqué où j'étais rendu, elle m'a dit bien je ne suis pas surpris, ma mère, qui était par ma grand-mère de descendance indienne, amérindienne. Elle ne m'a pas dit de quelle nation, parce qu'elle ne savait pas. Mais j'ai fait des recherches. J'ai payé pour que quelqu'un fasse des recherches. » (Michel, 2016)

Michel s'est ensuite fait adopter comme le premier fils de Robert. Il a reçu de lui des enseignements ainsi que de sa sœur Jessica. Il entretient depuis des années des liens étroits avec le clan qui est devenu sa famille d'adoption. Il dirige aujourd'hui des huttes de sudation et s'est

mis au diapason de la culture amérindienne. Pour lui, humain et amérindien, c'est la même chose « parce que le nom, Anishinabe, on dit, c'est un être humain, le peuple de la terre ».

Plus tard Michel s'est fait également adopter par une Grand-Mère algonquine très impliquée dans la résurgence et il recevra des enseignements d'elle :

« Je suis adopté par la famille mi'kmaq, puis j'ai demandé à être adopté par elle pour honorer la lignée de ma mère, c'est important pour moi [...] J'ai les deux clans, et j'aimerai ça avoir tous les clans, puis à un moment donné y a quelqu'un qui va me dire t'es qui... bien je suis un être humain, je fais partie de toutes les nations. Tu comprends. » (Michel, 2016)

S'il rêve d'appartenir à toutes les Nations, Michel suit désormais le protocole autochtone quand il se présente lors des cérémonies en citant les deux nations auxquelles il se sent appartenir. Il nous confie que retrouver ses racines

« ça a répondu à tout ce que je vivais depuis que je suis tout petit, là. Je savais que j'étais différent, qu'il y avait quelque chose qui n'allait pas ... Incapable de vivre dans ce monde-là. Et encore aujourd'hui j'ai de la difficulté. Faut que je m'adapte. » (Michel, 2016)

Nous voyons ainsi que dans le parcours de vie de Michel, le *Clan de l'Ours* représente un réseau de parenté de substitution qui lui a permis de renouer avec son amérindianité, ce que ne lui offrait pas sa famille qui avait perdu le lien avec ses racines. Les critères d'admission dans le clan sont des plus souples : tout le monde peut en faire partie et il n'y a pas d'obligations. Si la plupart de ceux qui se font adopter ne font que passer, un certain nombre cependant s'investissent et deviennent des proches. Tous ne sont pas d'origine amérindienne comme Josée qui affirme néanmoins appartenir « à la 12^e nation », ou encore Mélanie qui est Française et qui est devenue une des Grands-Mères du clan. Par la transe induite par le tambour, elle a revécu des anciennes vies autochtones qui expliquent son présent. Alors qu'elle a eu une enfance très difficile, faire partie du clan est une guérison :

« C'est extraordinaire parce que c'est une famille complètement différente, c'est une famille d'amour complètement, totalement. C'est une famille de partage, une famille qui a ses hauts, qui a ses bas, qui a son histoire, qui a ses conflits, qui a ses chicanes mais qui est remplie d'amour. Moi, Robert, j'arrive chez lui, je suis chez nous : « Bonjour Papa, je t'aime. » [...] et c'est des câlins, c'est de la tendresse, c'est de l'amour, c'est [...] complètement, totalement [*une guérison*], c'est l'accueil, c'est on est chez nous. Moi je vais chez Robert n'importe quand et je peux dormir là à tout temps, tout moment. C'est chez moi. Il est comme ça pas juste avec moi mais avec tous ses enfants. C'est la particularité de la situation. Vraiment, c'est la découverte d'une vie

familiale complètement différente où le partage, la communication s'expriment, on rit, on joue. » (Mélanie, 2012)

Le clan s'élargit petit à petit. Bien qu'il y ait des disputes, il se noue néanmoins des relations profondes et affectueuses basées sur l'entraide, la diffusion des enseignements, la guérison identitaire et spirituelle et le respect des Aînés.

« Les gens, ils vont appeler : « Comment ça va? » Ou des fois il y en a qui viennent en visite puis si on peut les aider, on les aide, on leur dit bonjour... il y a une entraide et ça crée des liens familiaux [...]. C'est pour que les gens ne soient pas seuls, parce qu'on vit dans une société individualiste alors les familles sont de plus en plus déchirées et il y en a que ça leur fait du bien. » (Christine, 2012)

Ainsi, une fois entré dans le clan et y jouant un rôle d'Aîné, Michel répond aux critères de Lobo présentés un peu plus haut pour définir l'identité amérindienne : il a des ancêtres amérindiens, suffisamment proches pour avoir une carte d'Indien ; il a « l'air Indien » ; par son adoption il est devenu membre d'une famille élargie avec un réseau de parenté ; il apprend la culture et les protocoles en fréquentant les Aînés ; il a adopté leurs valeurs et participe à des événements amérindiens où il rencontre d'autres Amérindiens et – ce qui est le plus important – il est reconnu comme un Amérindien par les Amérindiens qu'il rencontre. Au printemps 2017, Michel a été invité en tant que porteur de calumet à la cérémonie de Sagabone⁴ qui eut lieu au Jardin des Premières Nations à Montréal en présence du maire de l'époque, Denis Coderre⁵. Michel nous a confié avec fierté : « tu te rends compte, moi Michel, ancien toxicomane, alcoolique, je suis porteur de calumet à une cérémonie avec Coderre ! ».

Toutefois, si pour Michel « les racines, ça ne ment pas », il nous confie que la spiritualité amérindienne ne compte pas plus que les autres pratiques spirituelles auxquelles il s'est ouvert à partir du moment où il a rencontré Josée, notamment le reiki auquel il s'est formé auprès d'elle. S'il est ouvert à toutes sortes de thérapies Nouvel âge, il ne comprend toutefois pas le chamanisme que pratique Josée « c'est pas comme ça que ça fonctionne, des cours de chamanisme, n'importe quoi! ». Dans le parcours identitaire de Michel, un des éléments qui a facilité son acceptation dans la communauté autochtone, c'est qu'il a l'« air Indien ». Il ressort

⁴ C'est une cérémonie qui a lieu au printemps et qui est organisée par l'aîné algonquin Dominique Rankin depuis plus de vingt ans qui se fait dans l'esprit des rassemblements de Commanda, à une moindre échelle. Elle avait lieu auparavant dans les Laurentides, en 2017 et 2018 elle a eu lieu au Jardin des Premières Nations à Montréal.

⁵ Denis Coderre a déclaré ce jour-là qu'il était Métis.

qu'avoir l'air autochtone est un critère d'identification qui n'est pas des moindres. Également Pablo, qui est Sud-Américain a l'air autochtone, bien que ses origines incas soient lointaines. Il reconnaît lui-même que son apparence l'a aidé à être accepté dans les milieux autochtones. Ce critère d'avoir l'« air Indien » nous ramène donc à la question de l'identification par le sang.

7.3.2 – La question du sang

Lobo a remarqué que l'identité autochtone en milieu urbain s'émancipe des critères basés sur le quota sanguin imposés par le gouvernement fédéral américain (Lobo, 2001, p. 63). Ceux-ci sous-tendent une idéologie raciale basée sur les différences biologiques qui ne correspond ni à la réalité vécue ni à la réalité biologique. Les critères sanguins, qui sont pourtant toujours appliqués aujourd'hui, sont réfutés par l'*American Anthropological Association* (AAA) qui a déclaré en 1998 que

« toute tentative d'établir des lignes de division [*raciales*] entre les populations biologiques [*est*] à la fois arbitraire et subjective. L'analyse de l'ADN et d'autres études démontrent qu'il y a plus de variations au sein des groupes raciaux qu'entre eux.⁶ » (A.A.A, 1998, p.3)

Fonder une identité sur le quota sanguin équivaut à reconnaître le concept de race qui a pourtant été invalidé après la Seconde Guerre mondiale afin de laisser place à l'émergence d'un nouveau rapport à l'altérité rejetant l'ethnocentrisme et les idéologies racistes (Lévi-Strauss, 1952).

Du point de vue autochtone, la séparation des groupes selon une ligne de sang ne correspond pas à leur vision du monde. Les Autochtones ne pensent pas « race » mais « clan » et ont leurs mécanismes d'incorporation des étrangers via les mariages et les adoptions (Turner Strong & Van Wrinkle, 1996). Les pratiques de parenté sont donc davantage au centre de l'identité autochtone que le sang.

Cependant, nous avons entendu dire à maintes reprises sur le terrain qu'« il suffit d'une goutte de sang pour être Autochtone ». Quand la Grand-Mère du clan prononça cette phrase lors du rassemblement en 2017, il y eut ensuite toute une discussion sur la recherche généalogique, avec une mise en garde de ne pas tomber sur des escrocs étant donné que tout un commerce se

⁶ “any attempt to establish [*racial*] lines of division among biological populations [*is*] both arbitrary and subjective,” and DNA and other studies have shown that “there is greater variation within racial groups than between them” (A.A.A, 1998, p.3)

développe autour de la recherche des racines autochtones. Une femme métisse profite des rassemblements pour distribuer sa carte d'affaires aux personnes intéressées par ses services en recherche généalogique. Nous avons rencontré plusieurs personnes qui ont fait affaire avec à elle.

Nous voyons donc sur le terrain qu'il est souvent fait référence au sang comme critère d'identification. Nous avons même entendu toutes sortes de manières de justifier des ascendances autochtones par le sang, parfois des plus saugrenues. Par exemple : « si ton gros orteil est plus court que le deuxième orteil, c'est que tu as des origines autochtones⁷ », ou encore ceci : « si tu plies le bras et que ça forme deux plis au niveau du coude, c'est que tu as des origines autochtones ». Ces deux exemples n'ont pas été formulés par des Autochtones.

Mireille, qui est autochtone, nous a rappelé que des Indiens avaient été emmenés en Europe dès les débuts de la colonisation et qu'ils se sont mélangés aux Français. Ils auraient été beaucoup plus nombreux que ce que l'on imagine. Cela veut dire que les Français peuvent avoir eux aussi des origines autochtones, tout comme les Québécois. Mireille interprétait la présence des Français aux rassemblements comme un retour aux sources, « parce que vous êtes assoiffés ! ». Elle envisageait sérieusement que nous-même puissions avoir des origines autochtones et c'est d'ailleurs pour cela qu'elle nous a raconté cette histoire. Une autre femme dont le père était Mohawk nous a spontanément attribué des origines autochtones en nous disant : « si tu es là, c'est sûrement qu'il y a quelque chose » sans être dérangée elle non plus par nos origines françaises.

Nous voyons donc certains Autochtones suggérer à des non Autochtones qu'ils pourraient avoir des origines autochtones en faisant référence au sang. Ce critère a sûrement acquis une certaine vérité dans la tête des gens et est devenu en quelque sorte incontournable. Cependant, derrière cela se cache peut-être tout simplement le désir d'inclure ou d'être inclus dans un *Cercle* autochtone. Les personnes qui entrent dans le *Cercle* deviennent d'une certaine manière Autochtones, et l'on justifie cette autochtonie comme on peut, en utilisant parfois son

⁷ Il s'agit en fait du pied grec. On peut se demander comment celui-ci a pu se transformer en pied autochtone. https://www.sciencesetavenir.fr/sante/le-pied-grec-vraiment-grec_28869 (consulté le 16 mai)

imagination. Ainsi nous comprenons que le *Clan de l'Ours* permet à qui le souhaite d'être inclus dans une communauté symbolique autochtone et de se sentir autochtone.

Une autre façon d'interpréter cette prédilection pour le critère sanguin est de l'associer à la « *blood memory* », qui n'a rien à voir avec le sang mais avec la mémoire transgénérationnelle inscrite dans la constitution psychobiologique des individus et qui trouve aujourd'hui un écho dans l'épigénétique (Yehuda et al., 2016).

Pour Christopher qui a pourtant « l'air Indien », l'apparence n'est pas le meilleur critère pour définir l'identité autochtone, surtout au Québec :

« Qu'est-ce qui différencie un autochtone d'un non autochtone ? Surtout aujourd'hui. La couleur de la peau ? Moi j'ai beaucoup d'amis dans une réserve qui s'appelle Wendake. Puis quand j'y vais, si on regarde *body to body*, peut-être que j'ai l'air plus autochtone qu'eux autres [*Silence*]. Il y a des gens là-dedans qui ont des yeux bleus, des cheveux blonds, ils ne sont pas plus autochtones que moi je pourrais l'être [*Silence*]. Ce n'est pas la couleur de la peau. Ce n'est pas le titre qu'on te donne. Qu'est que t'as ici qui fait de toi un Autochtone ? [*pose sa main sur son cœur, silence*]. C'est de même que je le vois [*Silence*]. Sauf que ça me chicote un peu quand je vois un Français qui se met des lignes noires et des plumes dans le cul, et puis qui se pense un Autochtone, ça me fait chier royalement. Parce que lui, il vole l'identité de quelqu'un d'autre [*Silence*]. » (Christopher, 2016)

André, dont la mère autochtone a fait partie de ces femmes qui se sont battues pour retrouver leur identité, voit dans le critère sanguin un critère nazi :

« Ils sont en train de définir c'est quoi un vrai mohawk, puis il n'y a personne qui s'entend sur les termes. Là, ils sont en train de dire que ça soit les deux grands parents qu'il faut qu'ils soient au moins 50 % de sang, mais là, comment tu veux qu'on mesure ça, en tout cas ils n'y arrivent pas. [...] il y a un homme, un homme qui a commencé c'te guerre là. [...] Bien lui, il voulait avoir du 100% sang *aryan blood* ! [...] bien pourquoi tout le monde court après ça maintenant ? Pour nous les traditionalistes, c'est bien simple, même si t'as juste une goutte de sang autochtone, on est obligé de te reconnaître. Bien moi, je vais aller plus pire que ça. Tu n'as même pas besoin d'une goutte... t'as juste besoin d'avoir l'esprit dans ton cœur ... et puis d'avoir le désir d'apprendre c'est quoi. N'importe qui a le droit. Qui je suis pour te dire « non, tu n'as pas le droit » ? (André, 2016)

7.3.3 – La souffrance comme critère d'identification

Nous avons vu que Christopher et Michel ont découvert de façon fortuite leur ascendance autochtone qui avait été tenue secrète. Le racisme est la raison principale pour laquelle les

origines ont été cachées. Ce racisme est toujours présent au Québec (Bécharde & Kanapé Fontaine, 2016) tout comme il l'est dans l'ensemble du Canada, et ce jusque dans les institutions (Allan & Smylie, 2015). Aussi loin qu'il s'en souvienne, Christopher se rappelle avoir subi le racisme, et ce même à l'époque où il croyait être Blanc :

« [...] dans ces années-là, à l'âge que j'ai là, être Autochtone ce n'était pas une chose qui se ... ce n'était pas très valorisant, tu sais. C'était caché. [...]. Moi je n'étais pas en communauté. Moi je vivais avec les Blancs [*prononcé avec dédain*]. Dans le monde des Blancs. Ils m'ont fait accroire quand j'étais jeune que j'étais un Blanc. Tu sais... j'étais resté dans cette mentalité là quand j'étais enfant. [...] parce qu'on s'est fait mettre dans la tête [...] bon vous êtes des Blancs, vous allez à l'école avec des Blancs ... vous êtes des Blancs. T'arrivais à l'école, tu n'étais pas Blanc. En tout cas, moi, j'ai connu le racisme en très bas âge ... d'ailleurs j'expliquais à quelqu'un récemment, j'ai dit regarde, moi, j'ai connu le racisme quand je suis né. Je suis né, j'ai commencé à connaître le racisme, je l'ai appris à l'école, et puis à toutes les sphères de ma vie j'ai été obligé de me battre contre ça, même aujourd'hui [...] ah moi je suis passé par les Nations Unies, moi ! J'étais Portugais, Italien ... Chinois ... jamais Autochtone par contre [...] on parle des années 70. Jamais ... [*silence*] ... Jamais. » (Christopher, 2016)

Passer ou être pris pour un immigrant se produit souvent quand on est Autochtone. Jusqu'à l'âge de 40 ans, Michel croyait qu'il était d'origine italienne :

« Tout le monde pensait que j'étais Italien. [...] je ne savais même pas que les Indiens existaient. Pas du tout. Pas du tout. Écoute, ma vie à moi, la vie de mon père... [...] aujourd'hui, c'est un aîné. Il a la peau foncée, je tiens de ses gènes ... mais mon père c'est un alcoolique, l'alcool a détruit les nations amérindiennes [...] [*la souffrance*] on la garde en dedans de nous. Je sais que je porte cette souffrance-là, par mes ancêtres peut-être. Parce que mon père, il était un alcoolique, j'ai été placé, moi, mes trois frères quand j'étais jeune. C'était l'enfer. [...] Ma mère, elle nous a abandonné là. Et puis mon père alcoolique était incapable de s'occuper de nous-autres. On était placés dans des familles d'accueil. *Woof*!!! ça a été l'enfer... J'ai eu une enfance que je qualifie d'aussi difficile, même si je ne savais pas que j'étais amérindien, que ceux qui ont été placés dans des centres. Battu, violé, abusé ... moi je l'ai vécu différemment. » (Michel, 2016)

Ainsi Michel fait un parallèle entre les sévices qu'il a subis et ceux des Amérindiens. En plus d'avoir des origines autochtones, il s'identifie à eux par la vie troublée qu'il a eue.

« J'avais une vie assez troublée. Moi premièrement j'étais un alcoolique... euh et puis ... beaucoup de drogue, beaucoup d'alcool, je me tenais avec des gens pas trop cool, là, tu sais la vie basse là [...] Jusqu'à une douzaine d'années, ça a été la noirceur totale. Moi j'appelle ma vie, la traversée de l'enfer... Mon combat contre la foi. Mouais. Je ne sais pas ce qu'il s'est passé dans une autre vie, là, mais j'ai eu ce combat-là à traverser, jusqu'à temps que je dise bon ok, c'est assez, puis là j'ai été guidé dans les Laurentides. » (Michel, 2016)

Christopher lui aussi associe les souffrances de son enfance à celles des Amérindiens. Son grand-père s'en est occupé à sa manière :

« Moi j'ai vécu comme la plupart des Autochtones ont vécu, des agressions sexuelles, psychologiques, tout ce que tu veux. [*silence*] Bien quand je suis arrivé là-bas [*chez son grand-père autochtone*] la première chose qu'ils m'ont fait faire ... il ne parle pas français, je ne parle pas anglais, faut regarder la situation, là. J'ai neuf ans et demi, j'ai pris du temps à comprendre pourquoi il m'avait passé de même. M'ont fait faire un *sweat lodge*. Aucune idée je sais quoi. Je me ramasse avec une *gang* de petits vieux dans une tente qui fait noir, fait que ... [*silence*] ce n'était pas une expérience agréable, parce que trop gêné pour sortir de là, fait que je les ai faites les cinq portes [*silence*] tout le monde trouvait ça bien drôle [...] chaud dans tous les sens du mot. Ça a été de même à toutes les fois que je suis allé le voir. [...]. Il savait que j'avais de quoi qu'il fallait qui sorte. La langue était une barrière. Mais il fallait que ça sorte. Il était fort là-dessus, il savait. [...] Je sais qu'on en avait parlé par la suite avec d'autres personnes qui ne sont pas toutes décédées aujourd'hui, là, qui m'avaient dit que mon grand-père avait le tour de voir les choses. Oui. [*Silence*]. On faisait le même rituel à toutes les fois que j'allais le voir. » (Christopher, 2016)

Comme Michel, Christopher a vécu lui aussi à une traversée de l'enfer :

« Quand est arrivé la mort des personnes proches de moi [*ses deux grands-pères*], moi j'ai fait le fou, là, j'ai commencé à consommer, j'ai commencé à boire et puis à faire le... à faire le méchant. Ça a duré 20 ans. Carrément 20 ans. » (Christopher, 2016)

Comme nous l'avons vu dans le chapitre 5, les cérémonies permettent de traiter les lourdes souffrances résultant du génocide culturel : abus sexuels, violence familiale, toxicomanie, etc. Dans les *sweats*, ce sont souvent des souffrances de ce type qui ressortent et c'est autour de cette souffrance que les gens se rejoignent, sans être forcément autochtones. Josée a elle aussi subi de tels sévices :

« Mon père c'était un gémeau. Une seconde il était heureux, l'autre seconde il pouvait lancer une chaise sur un mur. Mais le gros de l'histoire, c'est ... en fait... c'est de l'inceste, tu sais. [...] Mon père allait chercher de l'affection ou je ne sais pas quoi [...] j'avais toujours le goût de mourir. Ah ça, je ne peux pas dire que j'ai eu une enfance heureuse ! » (Josée, 2012)

De même que Mélanie:

« J'étais très solitaire, extrêmement solitaire. J'étais.... ce qui s'est passé, c'est qu'après l'abus que mon beau-père a fait sur moi [...] J'avais une quinzaine d'années. [...] C'étaient des attouchements. [...] C'était pendant deux ans, peut-être ... Oui donc il m'a comme... En dedans de moi là, il y a une rage qui s'est développée, une haine [...] » (Mélanie, 2012)

Simon, également a rejoint les Autochtones à travers son expérience de la souffrance. Alors qu'il vivait dans l'Ouest canadien, il a eu un très grave accident suivi d'une profonde dépression avec d'intenses envies de mourir. Pendant cette période, il a eu l'occasion dans le cadre de son travail d'entrer en contact avec des Autochtones avec lesquels il s'est tout de suite senti chez lui. De participer à des cérémonies de guérison l'a beaucoup aidé à sortir de sa dépression. Cela a aussi radicalement transformé sa vision du monde et apporté une réflexion et une conscience politique et spirituelle, alors qu'avant il se considérait comme un *redneck*. Il nous raconte que lors de sa première *sweat* dans l'Ouest, le seul Blanc présent à part lui était un schizophrène qui avait tout perdu à cause de sa maladie. Selon lui, dans l'Ouest, les gens qui assistent aux cérémonies souffrent très profondément. Installé aujourd'hui au Québec, Simon est impliqué dans des organismes autochtones. Il a sa carte de Métis mais nous avoue qu'il est né « de la mauvaise couleur ».

Le partage de sa souffrance à l'intérieur du *Cercle* amérindien réinscrit les personnes dans leur humanité et en même temps dans leur autochtonie (Desaulnier Turgeon, 2010). Les personnes non autochtones s'inscrivent elles aussi d'une certaine manière dans cette autochtonie réunie autour de la souffrance pendant les cérémonies. Les personnes qui ne peuvent supporter cette souffrance s'en dissocieront spontanément comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Elles ne pourront donc pas s'inscrire dans une telle autochtonie au cœur de laquelle se trouve une souffrance difficilement supportable pour elles. Contrairement à elles, les personnes en réelle souffrance s'inscrivent à l'intérieur de ce partage, y trouvent du réconfort à travers un sentiment d'appartenance à une humanité souffrante. Une part de l'identité autochtone passe donc par se reconnaître dans la souffrance des Autochtones. Selon Csordas et Kleinman (1996, p. 14) les rituels de guérison spirituelle font la « promotion d'une identité communautaire » et offrent « un support social aux souffrances des individus ».

Nous allons voir dans la section suivante une autre façon de s'affirmer autochtone qui ne répond pas aux critères d'identification autochtones. Il s'agit d'une identité autochtone auto-attribuée mais non reconnue par les Autochtones. Les dynamiques identitaires dans ce cas sont différentes de ce que nous venons de voir et sont centrées sur l'entre-deux de la condition métisse plutôt que sur l'appartenance à une communauté autochtone.

7.4 – S’APPROPRIER UNE IDENTITÉ AUTOCHTONE

7.4.1 – L’entre-deux et les frontières

Nous avons vu dans le chapitre 3 que les frontières ethniques existent parce qu’il existe des mécanismes de différenciation pour distinguer ce qui est soi de ce qui est l’Autre. Il existe aussi des mécanismes d’incorporation qui permettent d’inclure des traits culturels étrangers à l’intérieur des frontières, ou encore d’inclure des groupes ethniques minoritaires à l’intérieur d’un groupe ethnique dominant. C’est la porosité des frontières qui permet les flux entre les groupes ethniques. Ces doubles mécanismes de différenciation et d’inclusion expliquent que l’humanité soit à la fois syncrétique et en même temps constituée de groupes ethniques différenciés et délimités par des frontières.

Le vivant exigeant une forme délimitée par des frontières, ces mécanismes évitent l’éclatement et le mélange chaotique des cultures, ou encore que ne se développe des entre-deux pléthoriques dans les zones d’échanges et de cohabitation. L’hybridité culturelle et le métissage biologique étant de ce fait un phénomène naturel et nécessaire à la santé des sociétés, il est important que les frontières demeurent poreuses. Selon les sociétés, chacun a sa place d’un côté ou de l’autre, ou voire des deux côtés. Un vieil adage amérindien dit qu’on ne peut naviguer dans deux canoës à la fois (Deere, 1979). Par exemple chez les Autochtones nord-américains, les alliances entre différentes nations sont courantes mais on ne conçoit pas une identité intertribale. Les individus nés d’une union mixte appartiennent à une tribu ou à l’autre mais pas aux deux en même temps (Deloria 2003, 1973, p. 42 note 5). Toutefois, nous remarquons que maints auteurs autochtones⁸ affichent aujourd’hui leur appartenance aux nations du père et de la mère, ou encore à celles des grands-parents. Cette tendance s’observe également sur le terrain, comme c’est le cas de Michel.

Les politiques coloniales visaient à rendre étanche la frontière entre colons et colonisés, mais sans succès puisque cela va à l’encontre des lois du vivant. 150 ans de politiques assimilationnistes n’ont pas empêché les traits culturels de traverser les frontières, ni les gens de continuer à se rencontrer, à échanger et à s’aimer. Mais le colonialisme a rendu ces flux problématiques. En raison du développement des théories racistes, les personnes d’ascendance

⁸ Ex : Tom Holm (2005) : Cherokee/Muskogee Creek ; Wendy Rose (1991) : Hopi/Miwok ; Patrisia Gonzales (2012): grands-parents Kickapoo, Comanche et Macehual

mixtes ont dissimulé, ignoré ou oublié leurs origines autochtones par honte ou même par peur, comme par exemple suite à la pendaison de Louis Riel (Michaux, 2017). Comme nous l'avons vu, cette situation de rejet ou d'oblitération d'une partie de leurs origines chez les Euro-américains a occasionné des troubles identitaires. Ainsi la société colonisatrice se retrouve elle-même en état de souffrance du fait de ne pas avoir reconnu sa part métisse dans sa propre culture ou en d'autres mots sa part de l'Autre en elle. Ce qui équivaut à dire qu'en choisissant délibérément un état d'entre-deux associé à la condition métisse, les Euro-américains ne se reconnaissent plus en tant qu'eux-mêmes.

Sur le terrain, lors des partages dans les *Cercles*, nous avons assisté plusieurs fois à des témoignages de personnes qui faisaient le lien entre leur maladie et l'ostracisation de leurs origines, la guérison passant par leur acceptation. Marcher sur le *Chemin rouge* signifie pour ces personnes de laisser vivre les ancêtres qui sont en eux. La guérison apportée par l'inclusion dans le *Cercle* autochtone semble guérir les ancêtres blessés dans le passé. Guérir les ancêtres et embrasser ses origines autochtones est légitime. Ceci est différent de la démarche identitaire des néo-Métis qui n'associent pas leur repositionnement identitaire à une démarche de guérison. Ce choix identitaire, pour certains, est même lourd à porter.

7.4.2 – Choisir délibérément l'entre-deux

La plupart des personnes néo-métisses que nous avons croisées ou interviewées nous ont confié se sentir dans un entre-deux inconfortable : « tu n'es bien ni avec les Blancs avec lesquels tu ne t'identifies pas, ni avec les Autochtones qui ne te reconnaissent pas » (notes de terrain, 2017). Cependant toutes ces personnes ont grandi dans un milieu canadien français qui ne se sentait pas métis, puisque cette mouvance n'est apparue que récemment.

Cette apparition soudaine des néo-Métis dans le paysage identitaire nord-américain a donné lieu à une nouvelle littérature sur la question métisse. Certains auteurs (tous canadiens français) vont justifier par l'ethnogenèse⁹ l'existence de communautés métisses historiques distinctes dans l'Est du Canada (Michaux, 2017) tandis que d'autres auteurs réfutent l'existence de telles

⁹⁹⁹ Décrit la genèse d'un peuple.

communautés (Gélinas 2011, Gaudry et Leroux 2017, Villeneuve, 2014) et voient dans la démarche des néo-Métis une instrumentalisation de la météité.

Claude Gélinas (2011) démontre que dans la région du Saguenay–Lac-Saint-Jean, l'identification des individus soit aux Amérindiens soit aux Eurocanadiens a persisté en dépit des nombreux emprunts et échanges entre les deux groupes. Ainsi les frontières culturelles et l'identification à l'intérieur de ces frontières se sont maintenues en dépit du partage de nombreux traits culturels, des mélanges biologiques, d'une appartenance religieuse souvent commune (le christianisme) et de modes de subsistance devenus sensiblement les mêmes au fil du temps¹⁰. Gélinas explique cette persistance des frontières par la préservation des schèmes culturels à l'intérieur de celles-ci. Ainsi la spécificité de chaque culture se serait maintenue malgré les transformations dues aux contacts et échanges entre les uns et les autres. Gélinas souligne *qu'il ne faut pas confondre le métissage culturel et le sens de l'identité collective. Il démontre que les mélanges culturels et biologiques ne sont pas incompatibles avec le maintien d'une identité distincte*. C'est ainsi qu'il en arrive à la conclusion qu'il ne s'est pas développé dans la région du Saguenay–Lac-Saint-Jean une identité particulière, c'est-à-dire une identité métisse, « sur la base des rapports de toutes natures entretenus avec les Indiens » entre les XVII^e et XX^e siècles (Gélinas, 2011, p. 30). Si l'on soutient l'approche constructiviste qui définit l'humanité comme fondamentalement métisse, soutenir une identité métisse n'est pas de l'ordre du rationnel, et ce d'autant plus lorsque cette identité repose sur l'existence d'ancêtres autochtones lointains comme c'est le cas des Canadiens français.

Lors d'une conférence à l'Université de Montréal, le chercheur innu Pierrot Ross-Tremblay¹¹ a critiqué ce discours sur l'identité raciale basée sur le sang qui se traduit par des affirmations telles que « j'ai une grand-mère autochtone ». Ross-Tremblay voit dans ce discours « une forme de violence réductrice après 400 ans d'hégémonie culturelle ». De tels comportements

¹⁰ « [...] tout comme les Eurocanadiens recouraient à des pratiques plus communément attribuées aux Indiens telles que la chasse et le piégeage pour assurer leur subsistance, ces derniers ont été actifs dans des secteurs économiques plus typiquement occidentaux comme l'agriculture et l'exploitation forestière. D'ailleurs ce sont les journaux tenus par les commis des postes de traite qui, tout au long du XIX^e siècle, laissent entrevoir à quel point les similitudes pouvaient prévaloir au niveau des comportements économiques des deux groupes » (Gélinas, 2011, p. 87).

¹¹ Conférence présentée au Carrefour des Arts et des Sciences de L'Université de Montréal le 22 mars 2018 « *Le supplice de la vérité et la production de l'oubli au Canada* en même temps que le professeur Leroux qui présenta *L'autochtonisation au Québec à l'ère de la réconciliation*.

s'expliquent selon lui par le malaise identitaire québécois « dû à l'effritement des identités collectives ou nationales ». Il pointe du doigt que cela « devient lourd pour les premiers peuples de porter ce malaise, mais en même temps ils ne disent rien car ça peut se retourner contre nous ». Selon lui, ce n'est pas aux Autochtones de porter un tel malaise.

Nous comprenons ainsi que les Autochtones sont dérangés par le fait que des personnes revendiquent aujourd'hui une identité autochtone, que ce soit en invoquant une grand-mère ou de lointains ancêtres. Ils ne manifestent toutefois pas ouvertement leur gêne face à ce que certains considèrent comme un « vol d'identité » et beaucoup de gens ne sont pas conscients de ce problème, ce qui peut aboutir à des situations inconfortables. Par exemple, sur le terrain, comme nous allons le voir un peu plus loin, certaines personnes pensent que la validation de leurs origines autochtones, quel que soit le degré de parenté, va leur permettre de se rapprocher des Autochtones et d'effacer un sentiment d'imposture. Nous avons observé que dans certains cas, « vouloir être Autochtone » est sous-tendu par « vouloir se rapprocher des Autochtones » et être reconnu et inclus par eux. Ceci est différent des néo-Métis qui revendiquent une identité.

Selon Darryl Leroux¹², « il n'y a rien de méchant à vouloir être autochtone » si ce n'est le contexte dans lequel émerge ce désir et les motivations qui poussent les gens à s'identifier comme tels, comme par exemple les revendications territoriales. Il se produit alors avec l'identité le même phénomène que nous avons décrit dans le chapitre précédent avec les ressources culturelles : du point de vue autochtone, il s'agit d'une appropriation de l'identité autochtone. Dans le contexte de reconstruction, comme pour les ressources culturelles, l'appropriation de l'identité autochtone – qui va de pair avec une distorsion – est mal vécue car elle vient court-circuiter le processus de reconstruction identitaire autochtone qui est déjà en soi assez douloureux. Cette intrusion des Québécois dans le champ identitaire autochtone sème davantage de confusion¹² autour de l'identité autochtone.

On peut se demander d'où a pu jaillir aussi brusquement ce sentiment d'être métis au sein d'un groupe qui jusque-là s'identifiait uniquement par rapport à ses ancêtres français ou européens. Les droits ancestraux ne semblent pas être au cœur des préoccupations de la plupart des néo-

¹² Propos tenus lors de la conférence présentée au Carrefour des Arts et des Sciences de l'Université de Montréal le 22 mars 2018 sous le titre *L'autochtonisation au Québec à l'ère de la réconciliation*, en même temps que la conférence de Pierrot Ross-Tremblay *Le supplice de la vérité et la production de l'oubli au Canada*.

Métis que nous avons rencontrés. Tous affirment que leur démarche est purement identitaire, et ils sont généralement solidaires des Autochtones. Par exemple, Laurence a sa « carte de Métis, mais ça ne sert à rien. [...] fait que j'ai ça dans mes classeurs, là, mes arbres généalogiques ... C'était plus pour moi que j'ai fait ça ». (Laurence, 2016)

Les personnes néo-métisses qui ont une carte de Métis, bien qu'elles affirment que leur démarche soit purement identitaire, ont forcément été en contact avec la mouvance néo-métisse qui elle revendique des droits ancestraux puisque ce sont les organismes issus de cette mouvance qui sont habilités à émettre les cartes. Dans un atelier de fabrication de tambour avec Sylvia, une femme néo-Métisse a déclaré avec conviction qu'elle ne mangeait que du gibier. La façon dont elle a émis cette affirmation résonnait comme une affirmation identitaire. On peut penser que cette femme pourrait être intéressée par les droits ancestraux reliés au droit de chasse. Contrairement à elle, Sylvia, l'organisatrice de l'atelier, qui est elle aussi néo-Métisse, est végétarienne.

En dépit de l'indifférence aux droits ancestraux affichés par les néo-Métis rencontrés, nous pourrions toutefois penser que sur le plan symbolique, une identification autochtone valide inconsciemment le lien avec le territoire et légitime son occupation sans que les gens ne pensent consciemment à des revendications sur un plan légal. Il est possible qu'avec la résurgence autochtone, la légitimité des Canadiens français à occuper le territoire ait été ébranlée tout comme leur autoreprésentation en tant que premiers habitants colonisés par les Anglais. Une telle représentation ne demeurerait possible que tant que les Autochtones restaient invisibles. Aussi, de voir cette légitimité menacée au moment où elle semblait acquise peut être une source d'anxiété chez un peuple abandonné par la métropole et qui se retrouve soudain sans racines. Dans l'échelle du temps, leur installation en Amérique du Nord ne représente qu'une courte période de l'histoire de l'*Île de la Tortue*. En revendiquant une identité métisse, ils retrouvent un ancrage sur le sol américain et du même coup une légitimité à l'occuper. Ce n'est donc pas un hasard si la multiplication des mouvements néo-métis va de pair avec la résurgence autochtone. Ce phénomène s'observe au Canada et aux États-Unis et prend de plus en plus d'ampleur (Gaudry & Leroux, 2017).

Le témoignage de Laurence est parlant. Dans son récit, il ressort qu'il n'a pas été facile pour elle de pratiquer cette spiritualité sans ressentir un malaise. Cela lui a pris du temps et tout un

cheminement. C'est à travers ses pratiques chamaniques avec Harner qu'elle a trouvé les moyens de résoudre son dilemme :

« J'ai vécu des expériences dans mon cours de trois ans [*de la FSS*], tout ça, ça s'est placé, ça, et je me suis dit, bon, moi j'ai le droit, c'est ma spiritualité, y a pas personne¹³ qui va venir me dire que je n'ai pas le droit. Ok. J'appartiens à ce territoire-ci, là, je vis ici, c'est une spiritualité qui vient avec ce territoire-là, bon, je suis sur le territoire de mes ancêtres anishinabeg, là, allez-vous promener ! » (Laurence, 2016)

Ceci confirme le point de vue de Deloria qui considère qu'en s'intéressant aux religions autochtones, les Américains essaient d'avoir une prise sur le territoire qui les a produites (Deloria, 2003, pp. 74-75).

On peut se poser la question de savoir si, en dehors des revendications de droits ancestraux liés à l'accès aux ressources fauniques, il y aurait d'autres raisons qui pourraient inciter les gens à s'auto-attribuer une identité métisse. Celle-ci peut être lourde à porter alors qu'ils ont une première identité à priori plus facile à assumer. Nous avons remarqué chez certains néo-Métis un malaise qui vient d'une opacité ou d'une ambiguïté quant aux vrais motifs de leur désir d'être autochtone.

7.4.3 – Venir à bout d'un sentiment d'imposture

Michel ou Christopher, ou d'autres personnes rencontrées ne se posent pas la question de la légitimité de leur autochtonie, parce qu'un de leur parent ou grand-parent est autochtone ou bien parce que « c'est là », en eux. D'autres personnes qui vont revendiquer une identité autochtone seront moins à l'aise, particulièrement quand leur autochtonie leur sert à justifier ou à vendre leurs pratiques chamaniques. Le processus d'identification des néo-Métis rencontrés sur le terrain n'est pas le même que celui de Michel ou de Christopher ou d'autres dont les ascendants autochtones sont proches. Pour ces derniers, la découverte des origines autochtones fut fortuite, choquante et souvent tardive et cela se révèle être un pattern sur le terrain. Les néo-Métis, au contraire, confient se sentir depuis leur enfance une fibre autochtone qu'ils expriment à travers des stéréotypes comme « j'aimais la nature », « j'aimais la liberté » ou « j'avais des tresses ». Par exemple Julie :

¹³ Expression québécoise

« Quand j'étais jeune, je disais, bien plus tard, moi je vais devenir un Indien [*rires*]. Je me déguisais, j'allais jouer dans le bois et je me sentais super bien. On avait des costumes. C'était, je ne sais pas, le désir d'être libre dans la neige, puis ça, je ne sais pas trop d'où ça vient. Peut-être c'est dans ma lignée. » (Julie, 2016)

Ou Mylène :

« J'ai fait faire ma généalogie, mais je le savais de toutes façons, qu'on avait des ... je me suis fait appeler la petite indienne depuis que je suis petite, parce que j'avais deux tresses, puis [*rires*], j'étais tout le temps dans le bois [*rires*]. [...] Il y avait du Mi'kmaq, du Algonquin, puis du Huron. C'est très loin là, ce n'est pas les grands-parents, c'était en 1600 et quelques, c'est oublié depuis longtemps, là. » (Mylène, 2016)

Ou encore Laurence :

« Moi ... c'est drôle ... quand j'étais petite, j'étais sûre que j'étais amérindienne. Comme ça, tu sais ... parce que j'avais été aussi initiée à la spiritualité amérindienne, par un ami de la famille, là, qui m'amenait chez les Mohawks à Kanasatake. » (Laurence, 2016)

Leur sentiment d'être autochtone aurait donc été toujours là. Il n'y a pas de surprise, pas de choc, contrairement au parcours de Michel ou de Christopher. À l'âge adulte, ces personnes néo-métisses vont un jour valider leur sentiment d'être autochtone par une recherche généalogique qui va leur confirmer que ce sentiment est justifié et légitime.

Cependant, malgré la validation des origines lointaines sur lesquelles les personnes ne s'étendent généralement pas (de même qu'elles ne s'étendent pas sur la manière dont elles ont obtenu leur carte de Métis), plusieurs personnes font état d'un sentiment d'imposture qui va de pair avec leur rapprochement du monde autochtone. Avoir la preuve de leurs origines ne réussit pas forcément à apaiser ce sentiment, et il peut y avoir tout un travail personnel à faire en aval. Par exemple Laurence cherche non seulement à valider son identité métisse mais aussi par la même occasion à valider à travers cette identification l'authenticité et la légitimité de ses activités chamaniques.

« Les Autochtones, quand ils me voient arriver, ils ne veulent pas, ils veulent rien savoir, parce que, pour eux autres, c'est de la foutaise ce que je fais. [...] Ça a pris du temps avant que j'accueille ça. Parce que ... bon ... ça a été compliqué mon affaire, parce que je me sentais ni blanche ni amérindienne, ça a pris du temps. Bon, à un moment donné, quand la recherche a été faite, ça s'est placé. Mais après ça, je me sentais toujours comme une espèce d'usurpatrice de quelque chose que je n'avais pas d'affaire à m'approprier. Mais finalement, mes esprits m'ont toujours encouragée et soutenue là-dedans, fait que je me dis non, maintenant je suis à l'aise avec ça, j'ai comme réglé ça à un moment donné. » (Laurence, 2016)

Julie, une étudiante en éducation qui a travaillé dans une communauté autochtone, n'avait pas encore fait les recherches généalogiques au moment de l'entrevue en 2016. À la question « est-ce que cela t'intéresserait d'avoir une carte de Métis ? », elle répond :

« Avec fierté [*rires*] [...] ce ne serait pas financier, ce serait vraiment identitaire. Je pense que ... je suis déjà, je me sens très motivée par tout ce qui est réconciliation avec les Premières nations, donc ça me donnerait encore plus d'énergie pour agir dans cette direction-là, ça me toucherait de plus près en fait, même si ... je me sens très près déjà, c'est quelque chose que je veux, mettre mon énergie à l'intérieur... mais ça serait encore plus... ça viendrait encore me chercher ... là pour le moment je peux me positionner en tant que de descendance européenne dans un mouvement de décolonisation. Il y a un sentiment peut-être de culpabilité inconsciente jusqu'à un certain point. Mais là, ce serait plus me positionner du côté des Autochtones, mais sans avoir le sentiment de l'imposteur. » (Julie, 2016)

On comprend donc que « vouloir être autochtone » quand est néo-Métis est une démarche assez ambiguë à laquelle vient se greffer un malaise difficile à combattre en raison de la position des Autochtones concernant la protection de leurs cultures. Les Européens ont comparativement moins de complexes à penser qu'ils sont Autochtones, ils n'ont pas d'états d'âme, de sentiment d'imposture ni de culpabilité. Sylvie, qui est Française, pense qu'elle se retrouve peut-être sur ce territoire parce qu'elle était Autochtone dans une autre vie :

« Moi, vu que je crois à la réincarnation, je me dis, mais pourquoi je n'ai pas été une amérindienne ? Donc de recontacter ça, que je sois blanche ou pas, ce n'est pas grave. c'est ça, ce n'est pas un hasard qu'on se retrouve sur ce territoire-là [...] le jour où j'ai fait cette *sweat lodge* et où j'ai eu cette réaction, je me suis dit, bien oui, en fait, tu as trop ça en dedans de toi, c'est ...oui, je l'ai vraiment senti très fort. Oui. ... Mais aussi, tous les Blancs mais qui sont d'origine amérindienne dont les parents, les grands-parents l'ont été, est-ce que tu les considères blancs ou pas? Moi, j'ai une amie par exemple, elle, elle était toute sa vie, elle ne voulait rien entendre, et puis là, elle est en train de s'ouvrir à la spiritualité, et puis là elle se rend compte que toutes ses tantes, elles ont toutes des pouvoirs, grâce à la grand-mère chah pas quoi. Tu sais j'en suis sûre, si elle fait plusieurs pas, elle va retrouver tous ses pouvoirs d'amérindienne. » (Sylvie, 2016)

Sylvie n'est pas la seule personne que nous ayons rencontrée qui considère qu'elle était Autochtone dans une autre vie. Également, nous avons aussi rencontré une jeune femme européenne qui avait suivi les enseignements d'une femme amérindienne pendant plusieurs années. Un beau jour, elle a quitté mari et enfants en disant qu'elle voulait rencontrer son âme sœur amérindienne. On retrouve ainsi, associés à l'identité amérindienne, des stéréotypes ou des

fantasmes qui n'ont rien à voir avec les Amérindiens. On comprend alors pourquoi Christopher parle de vol d'identité :

« Voler la médecine, voler l'identité, c'est la même chose. [...] Si moi je décide demain matin d'être Chinois, et puis que je me réveille comme un Chinois, je parle comme un Chinois, je mange comme un Chinois, je me dis j'ai un sérieux problème... J'ai un sérieux problème [*rires*]. » (Christopher, 2016)

Ainsi l'appropriation identitaire fonctionne selon les mêmes principes de distorsion que l'appropriation culturelle dont nous avons parlé dans le chapitre précédent.

Toutefois, chez certaines personnes québécoises, le besoin de renouer avec leurs origines autochtones ne passe pas forcément par une démarche identitaire mais simplement humaine qui les conduit à un sincère désir de rencontre et de reconnaissance des Premières Nations. Par exemple Mylène, qui a des origines autochtones lointaines et qui se sent autochtone, n'a pas cherché à s'identifier comme Autochtone, mais à se rapprocher d'eux, alors que dans l'imaginaire familial, ils étaient inaccessibles :

« Mon père, il disait, les Indiens, ça vit dans des réserves, on ne peut pas dire, c'est un autre monde, on en rencontrera jamais. Lui c'est ce qu'il pensait. Fait qu'il ne pouvait pas me dire autre chose, il ne connaissait pas autre chose. Pour lui, les Indiens sont dans les réserves et ils sont là. Il trouvait pas que c'était juste, que c'était correct, mais c'est comme ça, fait que ... moi j'ai jamais cherché à savoir plus, c'est pour ça qu'avec Josée, quand j'ai parlé, elle a dit qu'elle connaissait un Mi'kmaq, tu sais, ah wow câline, je veux le voir, là, un Indien proche ! [*rires*] puis c'est ça et après, ces histoires, j'ai lu le livre de Dominique Rankin, j'allais à des conférences qu'il a donné, tout ça, ça m'a beaucoup touché, les histoires des pensionnats, je ne connaissais pas du tout ça non plus, j'ai été bénévole à la commission vérité et réconciliation. » (Mylène, 2016)

Mylène est en couple aujourd'hui avec André qui est Amérindien, dans une dynamique de vie de plus en plus autochtone.

Il ressort aussi que rencontrer des Autochtones n'est pas évident. Beaucoup de personnes souhaiteraient en rencontrer mais ne savent pas comment faire. Par exemple dans un atelier de la FSS, pendant la pause-café, un jeune homme nous a confié qu'il avait une grand-mère autochtone. Un jour, sa famille a décidé d'aller dans une réserve de sa nation, en guise de premiers pas pour renouer avec ces origines, mais la voiture est tombée en panne à quelques kilomètres de la réserve et ils ont renoncé à ce projet. Le jeune homme a conclu son récit en disant « c'est probablement mieux ainsi », sous-entendu qu'il pensait qu'ils auraient été mal

reçus. Une discussion s'en est suivie avec d'autres personnes à propos des communautés : « Est-ce qu'on peut y aller comme on veut ? » Laurence a répondu que non, « que les réserves, c'est pas des zoos ». En fait personne ne savait si on pouvait y aller librement pour rencontrer des Autochtones. Beaucoup n'ont jamais osé de peur d'être mal reçus.

Anna est Sud-Américaine d'origine allemande. Elle est l'amie de Christopher, elle fréquente des Autochtones et se sent inconfortable avec eux :

« J'aimerais savoir comment arriver à me rapprocher des Autochtones... c'est comme si j'étais intimidée, très intimidée... et en même temps, je ne compte pas faire une gaffe ou les choquer ... ils sont très sérieux aussi, c'est ça... on n'arrive pas à être authentique, parce qu'être authentique, avec notre culture, ça pourrait choquer ou déranger ... c'est pas évident ... il y a cette méfiance et je peux la sentir, et ça me mets mal à l'aise, ... pas avec Christopher, mais avec l'entourage, c'est-à-dire les autres personnes autour qui sont autochtones. Mais pas tous, avec C., ça se passe très, très bien, tu sais, mais c'est sûr qu'il y a d'autres personnes je sens très bien que je ne suis pas ... » (Anna, 2016)

Ainsi, pour beaucoup, la confrontation avec l'autochtonie n'est pas chose facile.

7.5 – NE PAS VOULOIR ÊTRE AUTOCHTONE

Pour terminer ce chapitre, nous parlerons de ceux qui ne veulent pas être Autochtones et qui se positionnent ainsi après avoir fréquenté ces cérémonies de guérison. Par exemple Josée a eu quelques difficultés à se mettre au diapason amérindien. Finalement elle s'est dissociée du clan en mettant fin à sa relation avec Robert et elle ne dirige plus de loge de sudation. Elle s'affiche aujourd'hui comme chamane et se consacre à donner des formations en néochamanisme avec lequel elle se sent plus à l'aise. En 2012, alors qu'elle était apprentie de Robert, elle avait déjà partagé ses doutes concernant la légitimité de sa position.

« C'est sûr qu'au fond de moi-même, je le sais que je n'ai sûrement pas de sang mi'kmaq, tu sais... Mais tu vois, c'est Satya qui m'a vraiment aidée à accepter ... elle me disait que c'était correct pour moi de faire le travail de gardienne de loge, parce que ... elle disait que les Autochtones en ce moment ils ne sont pas dans une position pour le faire. Elle me disait ... *We are just holding the energy for them... We are just doing the work*¹⁴, tu comprends ? Tu sais, ce qui fait que ça, ça m'a quand même consolée de

¹⁴ Son amie, Satya a la croyance que « les Indiens sont trop maganés » et ne sont pas en état de recevoir les enseignements. Selon elle, c'est la raison pour laquelle les Blancs prennent pour un temps le relais, en attendant qu'ils se remettent.

me sentir moi comme un imposteur. [...] Je suis qui moi, là, pour faire des loges de sudation amérindienne ? » (Josée, 2012)

D'un tempérament rebelle, le rapport d'autorité et le respect des Aînés n'était pas son fort. Elle affichait une position très critique vis-à-vis de Robert :

« C'est sûr que je trouve qu'il parle trop dans les loges, ça finit plus. Il m'énerve, regarde, il y a une partie de lui qui m'éneeeerve ! On est toujours un peu en conflit quand on fait des trucs ensemble, parce que ça finit plus et puis moi, moi je suis du type un peu ...un peu efficace là ! Tu sais à un moment donné, là, tu sais, et puis Robert il parle beaucoup de lui, et puis Robert, il a besoin de beaucoup d'amour, et puis Robert bon ... Robert, c'est Robert et il est parfait comme il est. Mais c'est juste que des fois, travailler avec lui, c'est long, tu sais là, et puis moi, il sait qu'avec moi, à un moment donné, c'est bon, peux-tu passer à d'autres choses ? » (Josée, 2012)

Elle se considère comme étant plus avancée que Robert sur le plan spirituel et pense que c'est plutôt elle qui aurait de l'autorité sur lui :

« Tu sais, au niveau plus personnel évolution, on n'est pas à la même place, tu sais. [...] J'ai beaucoup gagné son respect... tu vois, Jessica est beaucoup plus dans quoi faire, quoi pas faire. Mais Robert, il n'est plus comme ça avec moi, parce que j'ai gagné son respect. [...] Oh moi, c'est incroyable, je suis la seule qui ait de l'autorité sur Robert ! Je suis la seule qui est capable de lui dire de se fermer la boîte. » (Josée, 2012)

Alors qu'avant de commencer son apprentissage avec Robert, elle avoue avoir été « fascinée » par les Indiens, elle avait changé d'opinion en 2012. La confrontation avec les Grands-Mères du clan ne s'était pas bien passée :

« L'été passé là, il y a trois grand-mères qui sont venues à mon *gathering*, là, il y avait tellement de jalousie, tellement de méchanceté, elles sont allées dire à Robert que j'avais mal monté ma loge [...] Et puis elles m'ont démolies les grands-mères l'été passé [...] Parce que je suis Québécoise, parce que je suis jeune, parce que je suis belle, parce que je suis talentueuse, parce qu'eux autres sont toutes grosses comme des baleines, je suis désolée, c'est ça la réalité. [...] J'essaie d'être respectueuse au moins mais j'aimerais ça qu'eux autres aussi me respectent. » (Josée, 2012)

Elle ne se retrouvait pas non plus dans leur conception du monde :

« Tu sais, comment qu'il m'appelle ? Ah bien je ne veux pas qu'il m'appelle une grand-mère ! Je ne veux pas ! J'en suis pas là, là, je veux rien savoir de ce statut-là, là, on s'entend-tu ? Il me dit que je suis une grand-mère en devenir. C'est comme ça que Jessica puis Robert parlent de moi, tu sais. En devenir, ok ? Tu sais, moi je ne veux pas le titre de grand-mère. Là, j'ai 42 ans, on se calme les nerfs, là. » (Josée, 2012)

Ainsi, on voit que des personnes confrontées à l'univers amérindien contemporain s'aperçoivent que ce n'est pas ce qu'elles cherchent et elles s'en vont voir ailleurs. Pour d'autres raisons

Daniel-Denis également ne rêve pas d'être Amérindien. Il lui est arrivé d'en côtoyer dans le cadre de son travail et ce ne fut pas une expérience agréable. Il n'a « jamais eu envie de se rapprocher de ces Autochtones-là ». Bien qu'il ait par la suite eu d'autres contacts plus positifs avec des Autochtones dans le contexte des cérémonies, si on lui demande s'il aurait aimé être Autochtone, il répond : « oh pas vraiment ! De mon temps, ce n'était pas une bonne idée d'être autochtone ! » Toutefois, comme la plupart des personnes rencontrées sur le terrain, il s'est intéressé à ses origines :

« [...] vu que ma mère est décédée, elle ne peut pas m'en parler [*des origines autochtones*]. J'ai fait une recherche sur l'arbre généalogique, et j'ai trouvé des filles qui s'appelaient Marie, [...] tu sais que ça donne que t'as bien des marie dans ta lignée ? bien souvent c'étaient des Amérindiennes, parce que le nom était bien trop compliqué à prononcer, on disait, ah bien elle s'appelle Marie. Mais je peux pas vérifier si c'est une vraie raison... c'est difficile à savoir, il faudrait que j'aie plus profondément, là ... et puis les hommes, quand ils les appellent Joseph, c'était des Amérindiens, c'était trop compliqué de marquer leur nom, ils marquaient Joseph, s'appelle Joseph comme prénom, ça veut dire que c'étaient peut-être des Amérindiens. Mais là ma famille, elle ne peut pas me le dire, ils sont tous décédés. » (Daniel-Denis, 2016)

Enfin, Patrick qui s'identifie à un coureur de bois, ne veut pas non plus être Autochtone. D'un tempérament autonome, il préfère rester libre et pratiquer les rituels comme il l'entend, sans avoir de compte à rendre à personne. Toutefois il nous a confié qu'il est « checké »¹⁵ et qu'il ne peut donc pas vraiment faire ce qu'il veut. Il a décliné plusieurs propositions d'adoption dont une parce que l'Autochtone qui lui avait fait sa demande mangeait de la *junk food*. C'est là quelque chose que Patrick a du mal à concevoir et qui fait dire à sa compagne que les Autochtones ne sont pas « écolos ».

Enfin il existe une autre catégorie de personnes pour lesquelles « être autochtone » n'est pas important. Ce qui est important, c'est d'être « un être humain ». Ce qui nous ramène à un paradigme autochtone puisque de nombreuses nations se désignent elles-mêmes par « être humain », comme c'est le cas des Inuit ou des Anishinabeg.

7.6 – CONCLUSION

Nous venons de voir dans ce chapitre plusieurs cas de figure de repositionnements identitaires.

¹⁵ Des Autochtones peuvent se pointer par surprise à ses *sweats* pour vérifier si tout est fait dans les normes.

Des personnes dont les ascendants autochtones sont proches ont la possibilité de se reconstruire une identité autochtone en fréquentant les réseaux cérémoniels que nous étudions. En milieu urbain, la reconnaissance identitaire dépend avant tout de l'inclusion de la personne au sein de la communauté urbaine autochtone. Nous avons vu que même des personnes n'ayant pas d'ancêtres autochtones peuvent être considérées comme Autochtones selon certains critères qui sont autres que ceux établis par le gouvernement fédéral. Si le critère du sang n'est pas fondamentalement un critère autochtone, il ne faut cependant pas minimiser que d'avoir « l'air Indien » aide à être reconnu comme tel.

Si « vouloir être autochtone » concerne de nombreux participants, ce n'est pas forcément parce que des individus ont des ancêtres autochtones qu'ils vont s'identifier comme tels. Mais le point commun à tous ces individus est qu'ils sont attirés par les cérémonies et parce que les Autochtones un pôle d'attraction.

Dans la question identitaire, tout comme dans la question de l'appropriation des ressources, nous retrouvons les mêmes dynamiques d'appropriations, de déni ou d'acceptation des réalités autochtones dont celle de la souffrance. Ainsi le partage de la souffrance au sein d'une cérémonie autochtone donne un sentiment d'appartenance.

CHAPITRE 8 – « NE PAS FAIRE DE LA SAUCE À SPAGHETTIS ». ANALYSE DU RAPPORT À LA TRADITION

8.1 – INTRODUCTION

Nous avons vu dans les chapitres 6 et 7 que l'appropriation culturelle et identitaire affecte les Autochtones dans leur processus de reconstruction. Bien qu'ils aient pris des mesures pour protéger leurs cultures, les Autochtones souhaitent en même temps participer au monde global et partager leurs savoirs et leur sagesse. Il y a donc une tension entre protéger la tradition et la partager, et ceci tout en sachant que la tradition traverse elle-même un processus de reconstruction et d'adaptation à la modernité.

La plupart des auteurs sont d'accord aujourd'hui pour reconnaître que la tradition n'est pas quelque chose de figé depuis des temps immémoriaux (Bousquet, 2009, p. 54; Bucko, 1998; James Clifford, 2004; Hobsbawm & Ranger, 1983) mais plutôt « quelque chose qui se transmet et se transforme tout en persistant » (Maligne 2006, p. 220). Par exemple

« dans son étude sur la guérison rituelle et les politiques identitaires dans la société navajo contemporaine, souligne que la tradition, pour les Navajos, est amenée à être définie en relation avec le christianisme et la Native American Church, mais aussi en relation avec la technologie moderne, les politiques nationales et les mouvements globaux des peuples autochtones. » (Csordas, 1999)

Vouloir participer au monde global sous-entend que les ressources autochtones nord-américaines vont être un jour partagées par l'ensemble de la planète, et donc se détacher de leur source. Ceci qui vient contredire la pensée de Deloria (2003) qui considère que les « religions tribales » sont attachées au territoire et à la culture qui les a produites. Romola Thumbado comparait ce phénomène avec celui de la divulgation du yoga à grande échelle. Alors qu'il était autrefois confidentiel et réservé aux initiés, il se répand aujourd'hui à travers des organisations transnationales et commerciales. Même s'il y a des pertes et des déformations, il reste toujours un petit quelque chose qui fait que ça « fait quand même du bien ».

On peut se poser la question de savoir comment les rituels autochtones comme la hutte de sudation ou les enseignements de Commanda peuvent passer au travers du maelstrom de la

rencontre. Nous avons repéré ce que nous nommons des « mécanismes de protection » de la tradition qui vont aider la tradition à passer au travers de nombreux écueils comme l'appropriation, la distorsion, la perte de sens, la marchandisation, etc., et lui permettre de s'adapter à un nouvel environnement tout en restant « authentique », c'est-à-dire tout en remplissant sa fonction de guérison et en même temps tout en restant autochtone. Comme pour l'identité autochtone, il y a des critères à respecter qui font que la tradition reste la tradition, même si elle se transforme. Les cérémonies se déroulaient à l'origine dans la confidentialité, avec des personnes d'une même culture et qui se connaissaient. Aujourd'hui la hutte de sudation voyage ainsi que les participants. Ils viennent de divers horizons et bien souvent ne se connaissent pas.

Nous allons commencer ce chapitre par décrire la médecine du *Cercle* dont la symbolique est en soi une protection qui garantit un espace autochtone et qui garantit aussi un espace spirituellement sécuritaire. Ensuite nous passerons au travers des principaux mécanismes que nous avons repérés : ne pas mélanger, ne pas faire d'argent, ne pas publiciser, surveiller, vérifier la lignée, garder le secret, rappeler le territoire. Nous verrons de quelle manière ces mécanismes sont respectés ou remis en cause sur le terrain et la tension dialectique entre modernité, adaptabilité et tradition.

8.2 – LA MÉDECINE DU CERCLE

Toutes les cérémonies autochtones auxquelles nous avons assisté se produisent à l'intérieur d'un *Cercle sacré* – que ce soient les rassemblements, les huttes de sudation ou les cercles de guérison. La base des enseignements repose sur la roue de médecine qui divise le *Cercle* en quatre quartiers suivant les tracés des quatre directions auxquelles sont associées des correspondances symboliques (couleur, qualité, animal, etc.) qui varient d'une nation à l'autre¹.

Dans le monde autochtone nord-américain, le *Cercle* est le symbole unificateur par excellence à travers lequel les individus entrent en relation avec le monde. Le *Cercle* métaphorise donc la relation au cosmos et crée l'unité en reliant la multiplicité.

¹ Voir annexe III.

« Le Cercle sacré de la vie, dans lequel l'homme occupe une place égale à celle des autres créatures [...] est divisé en quatre quartiers. Quatre est le chiffre sacré en Amérique. Il y a quatre directions sacrées, quatre couleurs sacrées, quatre races d'humains, chacune avec sa vision sacrée, quatre âges de la vie humaines [...] quatre saisons, quatre temps du jour, eux aussi sacrés, etc. Le cercle fonctionne donc en cycles de quatre mouvements. Lorsqu'un officiant amérindien accomplit un rituel sacré dont la fonction première est toujours une purification, il mentionne et s'adresse à ces temps ou mouvements et, lorsqu'il a couvert le cercle en entier, il prononce les mots « toutes mes relations », reconnaissant ainsi la parenté de tous les êtres de l'univers entre eux et donc leur vision commune de paix. » (Sioui, 2013, p. 16)

Selon le Prophète Lakota Black Elk (Héhaka Sapa) le *Cercle* résume la grande loi cyclique de l'univers. Du respect de cette loi, les Autochtones tiraient autrefois leur prospérité et leur pouvoir : »

Dans les anciens jours, quand nous étions un peuple fort et heureux, toute notre puissance nous venait du cercle sacré de la nation, et aussi longtemps que le cercle demeurait entier, le peuple florissait. [...]. Nos tentes (tipis) étaient circulaires comme les nids des oiseaux, et elles étaient toujours disposées en cercle – le cercle de la nation, un nid fait de beaucoup de nids, où le Grand Esprit voulait que nous couvions nos enfants. » (Héhaka Sapa, 1975, p. 26)

Le bris du *Cercle* a entraîné la perte de ce pouvoir :

« Mais les Wasichus [*les Blancs*] nous ont mis dans ces boîtes carrées. Notre pouvoir est parti et nous mourrons, parce que le pouvoir n'est plus en nous². » (Black Elk, p. 5, notre traduction)

En interrompant la transmission intergénérationnelle, les pensionnats ont contribué à briser le *Cercle* (McGregor, 2004). Avec le bris du *Cercle* s'est brisée en même temps la structure des sociétés autochtones qui ont alors commencé à se démanteler.

Alors que des Autochtones comme Black Elk ou Georges Sioui cherchent à nous faire comprendre ce qu'est la pensée circulaire, certains auteurs non autochtones voient dans le *Cercle* une essentialisation des cultures autochtones. (Bousquet, 2012b, p. 209).

Comme l'explique Christopher de façon très pragmatique, ce n'est pas la figure géométrique en soi dont il est question :

« Tu sais, la vision circulaire n'est pas donné à tous ... Moi je travaille dans une grosse compagnie [...] Ils vont mettre un bureau en rond parce que ça prend moins de place,

² *But the Wasichus have put us in these square boxes. Our power is gone and we are dying, for the power is not in us anymore.*

pour mettre plus de monde alentours de la table. Mais quand ça discute, là, moi je déconnecte. Moi j'ai l'avantage d'être sourd, je peux mettre ça *off*, là, mais voir du monde qui se parle en arrière de l'autre, je ne suis pas capable ... Et puis la semaine passée, on était dans un meeting, j'ai été obligé de me lever. Quand on me demande mon avis, moi je me lève, c'est tout ce que je fais, je me lève, et je commence à parler. Je me fais couper la parole ! [...] Chez nous, le respect, ça commence quand on parle. C'est-à-dire que quand je parle, il faut que l'autre ferme leur gueule par respect. Quand un autre va parler, moi je vais fermer ma gueule, par respect. T'es obligé de commencer par ça [...] Tout commence par le respect. C'est ça la vision circulaire [...] Et ce n'est pas donné à tous. » (Christopher, 2016)

Le *Cercle* est donc plus qu'une simple représentation à plat. Il fonctionne sur le même mode que les ceintures wampum : il est dynamique, joue dans plusieurs dimensions et a plusieurs fonctions et interprétations qui dépendent de la situation présente. Il peut donc être utilisé en de multiples occasions : il sert à délimiter un espace sacré, à favoriser le dialogue, à rétablir l'harmonie, à représenter le lien qui unit l'humanité au reste de la création et à apporter la guérison.

Si le bris du *Cercle* a occasionné une perte de pouvoir chez les Autochtones, le retour au *Cercle* sous toutes ses formes favorise la guérison spirituelle et la reprise du pouvoir. En effet, les cérémonies autochtones reconstituent le *Cercle* dans plusieurs dimensions : spirituelle, symbolique ou spatiale. Les cérémonies peuvent former des *Cercles* entre elles, comme par exemple la route des *pow wow* et par la même occasion encercler les non Autochtones, tant au niveau du territoire que de celui de l'espace culturel. L'anthropologue québécois Rémi Savard souligne cette portée symbolique du *Cercle* et invite les Occidentaux à y entrer :

« la véritable dimension américaine, à laquelle nous convient encore aujourd'hui les peuples issus de ce continent, n'est ni anglaise, ni française, ni indienne, ni inuit ; elle tient dans la notion autochtone de *Grand Cercle*, selon laquelle le respect obsessif de la spécificité de chaque chaînon devient la condition indispensable au maintien de l'ensemble. Nous n'avons plus le choix, c'est dans cette Amérique-là qu'il nous faut songer sérieusement à débarquer enfin. » (Savard, 1979, p. 15).

On peut s'attendre à ce que la participation aux rituels à l'intérieur de ce symbole fondamental et dynamique apporte des transformations, puisque les rituels servent à transformer une réalité (V. Turner, 1972). Le *Cercle* forme, en empruntant l'expression de Pierre Smith (1979), un « piège à penser » : il se passe quelque chose au-delà de ce qui se passe, qui fera que quelque chose aura changé. Ainsi quand des non Autochtones sont inclus dans un *Cercle* sacré, ils

« débarquent » symboliquement dans une Amérique autochtone et se conforment à un paradigme autochtone.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, participer aux rassemblements du *Clan de l'Ours*, c'est être inclus dans le *Cercle* du clan et en même temps dans le *Cercle* de l'autochtonie. C'est ce qui fait dire à de nombreux auteurs que les cérémonies panindiennes aident les individus à se réinscrire à la fois dans leur humanité et dans leur autochtonie (Desaulniers Turgeon, 2010; Freeman, 2015; Gonzales, 2012; Jilek, 1981, 1992; Tanner, 2004; Waldram, 1997), et ceci est valable même pour des personnes non Autochtones. Ainsi nous comprenons que réinstaurer le *Cercle* est une stratégie de résistance qui permet aux Autochtones de retrouver leur position centrale, et d'encercler les non Autochtones dans un espace dans lequel ils occupent la position centrale, et de retrouver leur pouvoir.

À un niveau plus pragmatique, le *Cercle* est un instrument de communication qui – comme nous l'a expliqué Christopher un peu plus haut – établit le respect et facilite l'écoute. Les émotions partagées par une personne dans le *Cercle* permettent de réveiller chez d'autres participants le même registre d'émotions reliées à leur propre vécu. Ce qui fait que tout participant peut nous amener grâce à son témoignage « à franchir une porte », comme le dit Daniel-Denis :

« Bien souvent dans des cercles de parole, après la rencontre, j'ai vécu des affaires des fois qui ... parce que je me suis aperçu qu'on est tous liés, personne n'est ... on est liés, tu sais ... il y a des liens visibles et des liens invisibles. Ça fait que bien souvent, il y a des portes que tu ne peux pas franchir parce que tu n'es pas prêt à ça, mais quelqu'un dans le groupe peut t'aider à la franchir et tu ne le sais pas. C'est pour ça qu'avant une cérémonie, moi je rencontre tout le monde qui va être dans la cérémonie. Je les salue tous, je leur donne la main, je vais faire des câlins, parce qu'on ne sait jamais, dans le groupe, qui va aider à franchir la porte, qui est déjà rendu. » (Daniel-Denis, 2016)

Sur le terrain le *Cercle* est un symbole vivant et dynamique dont nous avons pu expérimenter à maintes reprises les vertus transformatrices³. Notamment, le *Cercle* défait la pensée linéaire occidentale fondée sur l'idée de progrès, de verticalité et de hiérarchie. Les théories évolutionnistes qui ont justifié le racisme scientifique en plaçant l'homme blanc au sommet de l'évolution humaine sont le produit de la pensée linéaire et entrent en conflit avec la pensée circulaire. En effet, le *Cercle* est inclusif et rassembleur et à l'intérieur de lui, « tout le monde a

³ Voir la méthodologie dans le chapitre 2.

sa place et tout le monde est égal. Y a pas personne qu'est supérieur à personne ». (Michel, 2017). En replaçant les Blancs au même niveau qu'eux dans le *Cercle*, les Autochtones retrouvent leur pouvoir, leur agentivité et leur dignité. De plus, la rencontre se produit dans un espace physique et culturel autochtone dont les Autochtones restent les maîtres. En formant un peu partout des *Cercles* sacrés, les Autochtones travaillent avec les forces cosmiques sur un plan symbolique. Englober des Blancs dans le *Cercle*, ou les encercler, c'est changer les données de la relation, c'est remettre les Blancs à leur place, au sens propre comme au figuré : le *Cercle* met fin aux relations verticales et à l'hégémonie. Ainsi les cérémonies organisées dans un *Cercle* ont un impact mesurable sur les participants qui les amène à se transformer et à intégrer inconsciemment des paradigmes autochtones. Toutefois, poser un *Cercle* n'est que la première étape. Il faut veiller ensuite qu'à l'intérieur du cercle, la cérémonie se déroule harmonieusement selon certaines lois qui doivent être respectées, tout en sachant que ces lois sont constamment renégociées

8.3 - NE PAS MÉLANGER

Si la question des amalgames est très prégnante dans la littérature, elle l'est également sur le terrain où les opportunités de mélanges sont constantes. Lors d'un rassemblement du *Clan de l'Ours*, la Grand-Mère a longuement insisté dans ses enseignements sur le fait qu'il ne fallait pas mélanger. Elle a elle-même utilisé l'expression « ne pas faire de la sauce à spaghetti ». Les quatre directions et les « Grands-Pères » suffisent largement à « faire la job ». Inutile donc de faire rentrer dans la *sweat* des guides de reiki, des anges et autres entités non autochtones.

Maurice, un néo-Métis qui évolue dans le Nouvel âge a pris la parole à l'intérieur du *Cercle* pour émettre une opinion contraire à celle de la Grand-Mère. Selon lui, il fallait changer les choses, ne pas rester figé. Ce qui importe, c'est le cœur, l'intention et non de respecter la tradition à la lettre. Une joute oratoire eut lieu entre la Grand-Mère et Maurice qui ne semblait pas vouloir lâcher prise. La Grand-Mère a fini par couper court en annonçant que c'était l'heure de la pause et que le débat reprendrait ensuite. La pause s'est éternisée. Maurice, qui a de l'embonpoint, a attendu on ne sait pourquoi tout ce temps debout sous le soleil un bras levé vers le ciel et en transpirant abondamment. Bien que ce fût assez spectaculaire, personne ne s'est

intéressé à lui. Quand la Grand-Mère est revenue, elle a enchaîné sur un tout autre sujet et Maurice n'a plus eu l'occasion de prendre la parole sur ce sujet jusqu'à la fin du rassemblement. Pour la Grand-Mère, il n'est pas question de mélanger, un point c'est tout.

Pour Michel, ne pas mélanger se fait tout seul :

« Quand je rentre dans une cérémonie amérindienne, j'ai cette facilité-là [*claquement de doigts*] de dissocier tout le reste, et de me centrer sur les enseignements amérindiens. Je ne mélange pas le tout, parce que la raison est simple, c'est les *elders* qui m'ont dit ça au départ, de ne pas mélanger les enseignements. Pour ne pas réécrire de nouveau les enseignements. Parce que les enseignements viennent des ancêtres. Donc par respect pour ça, je dissocie le tout. J'ai cette facilité à le faire [*claquement de doigts*]. » (Michel, 2016)

Patrick, qui est Français, pense lui aussi qu'il ne faut pas mélanger. Lors d'une *sweat* observée en 2011, tous les participants qui étaient des pratiquants du yoga se sont mis à chanter des mantras au son des tambours amérindiens. Patrick les avait laissé faire, mais à la fin du chant, il avait déclaré d'un ton autoritaire qu'il ne fallait pas faire ce genre de chose, parce que sinon ça devenait « n'importe quoi ».

S'il est très à cheval sur l'orthopraxie⁴, il avoue cependant avoir sa touche personnelle. Par exemple pour transporter l'eau que l'on va boire à l'intérieur de la hutte, il utilisera un pot en cuivre qu'il a rapporté d'Inde, de ceux que « les sadhus portent toujours avec eux ». Patrick suit un gourou en Inde et voyage souvent là-bas. Il nous dit que dans sa « tête c'est l'hindouisme qui est toujours là. ». Il utilise aussi une conche qui provient elle aussi de l'hindouisme. Il « aime ça, souffler dans la conche. Mais tu la retrouves aussi chez les Amérindiens. »

Le meilleur moyen de ne pas mélanger, c'est de « vider sa tasse » avant de commencer à apprendre quelque chose de nouveau, comme l'explique Pablo :

« La première chose qu'il [*Commanda*] m'a dit, c'est : « Pablo, les gens sont tellement différents que la chose la plus facile est d'offenser quelqu'un, sans que tu le veuilles. Ce qui fait que dans ton parcours avec ton calumet, et tout ça, avant d'arriver à quelque part, vide ta tasse ». Quoi ? « Tout ce que tu connais, vu que t'es un invité, vu que t'es là à moins qu'on ne te le demande, tu vides toutes connaissances et tu redeviens comme un enfant à l'innocence, pour être prêt à recevoir, sinon tu vas être confronté à des frustrations, à des attentes et tout ça, et ça ne marche pas au niveau de la médecine. » (Pablo, 2016)

⁴ Se conformer aux rites.

« Vider sa tasse » est un « mode de faire » amérindien comme l'a expliqué Audra Simpson⁵ lors du séminaire *Récits autochtones de la résistance*⁶. Par exemple quand on est adopté, on « vide sa tasse », c'est-à-dire que l'on se tait et que l'on observe. Une expérience que l'anthropologue Jean-Guy Goulet (Goulet, 1998) a lui aussi vécu et qu'il raconte en détails dans son livre *Ways of Knowing* (1998). C'est un moyen d'effacer l'ancienne identité avant d'en prendre une nouvelle.

« Vider sa tasse » n'est cependant pas un « mode de faire » observable sur le terrain. Hormis cette entrevue avec Pablo, nous n'en avons pas entendu parler. Les participants sont plutôt dans une frénésie d'expériences spirituelles qui peut parfois être erratique. Comme la tasse n'est jamais vidée, il y a accumulation. Toutefois, lors de nos recherches pour le GRDU, nous avons remarqué que les personnes spirituellement hybrides préféraient aller puiser chaque tradition à une source qui ne soit pas mélangée (Petropavlovsky, 2013). Ces observations concernaient le yoga, mais nous observons le même phénomène sur le terrain. Comme nous le confie Josée :

« Quand j'apprends de quelqu'un, je veux toujours apprendre de quelqu'un qui fait juste ça. Mais moi je ne suis pas une puriste, je mélange beaucoup les choses [*rires aux éclats*]. » (Josée, 2012)

Ainsi, autant les gens ne veulent pas se limiter à une seule ressource, autant il est important pour eux que les traditions soient préservées, ce qui veut dire qu'il est important qu'il existe des espaces où l'on ne fait pas de mélanges et des personnes pour préserver la tradition.

S'il ne faut pas mélanger les traditions amérindiennes avec les influences occidentales, il ne faut pas non plus les mélanger entre elles. Comme le dit André,

« il faut décider quelle médecine on prend [...] C'est à chaque individu de décider quelles racines ... les Anishinabeg, voici. Les Hurons, voici. » (André, 2016)

Sur le terrain, on entend beaucoup parler de la rencontre entre l'aigle et le condor, c'est-à-dire la rencontre entre les Amérindiens du Sud et ceux du Nord. C'est un signe que la prophétie s'accomplit. Mais cela ne va pas sans problème car le condor apporte avec lui les médecines du Sud comme le peyotl, l'ayahuasca ou le San Pedro.

⁵ Mohawk de Kahnawake. Professeur d'anthropologie de l'Université de Columbia (NY).

⁶ Lors du séminaire *Récits autochtones de la résistance*, donné en juillet 2015 dans le cadre de l'Université d'été du Cérium organisé par Sarah Henzi et Isabelle St-Amand. <http://cerium.umontreal.ca/etudes/ecoles-dete-2015/recits-autochtones-de-la-resistance/> (consulté le 24 mai 2018).

« [...] la loge de medewin allait ressurgir, la médecine, ça allait s'annoncer par le fait que les médecines du sud allaient revenir vers le nord, et c'est là que l'ayahuasca est arrivé, et c'est là que le peyotl est arrivé, et a dépassé les frontières ici. C'est là que William Commanda était un peu confronté, parce qu'eux autres, ils n'ont pas ces médecine-là. Mais lui il dit, écoute, essaie-les, mais n'oublie pas que tu es né sans ça et que tu vas mourir sans ça. Fait qu'à quelque part, le secret de la vie réside dans l'abstinence de tout ça. Tu sais, tu as eu le cadeau de la vie. Fait que ça [...] mais venant d'une tribu de l'Amérique du Sud... » (Pablo, 2016)

Deux problèmes se posent quand il s'agit de préserver la tradition : 1) les réseaux sont panindiens ce qui fait que les traditions se confrontent et les gens ont du mal à se mettre d'accord sur ce qu'est la bonne tradition et 2) il y a une pression pour transformer et adapter la tradition au nouveau contexte de la modernité et de la mixité. Ces deux points catalysent la plus grande source de conflit autour des rituels autochtones sur notre terrain.

Dans son étude sur les huttes de sudation dans la réserve Lakota de Pine Ridge, Bucko (1998) note ceci :

« La hutte de sudation, bien qu'ayant gardé sa structure d'origine tant dans sa forme physique que dans les actions rituelles, a subi cependant d'importantes transformations au niveau de son contenu thématique. Ce changement est, en partie, une réponse aux transformations radicales du mode de vie lakota imposées par les organismes gouvernementaux et les missionnaires. On note également que des modifications sont apportées à la cérémonie par des participants à titre individuel. Ces modifications concernent les interprétations symboliques et sont des innovations créatives réalisées sous l'impulsion d'une inspiration personnelle pour répondre aux besoins contemporains. L'histoire et l'expérience du moment présent sont les deux pôles d'une dynamique dialectique, comme on le voit dans la formulation du passé qui interagit avec la créativité individuelle et de groupe pour guider et façonner la pratique contemporaine. » (Bucko 1998, page 252, notre traduction)⁷

Nous avons assisté à toutes sortes de conflits et disputes autour de ces deux pôles dialectiques. Ces disputes impliquent indifféremment Autochtones et non Autochtones. Ce qui est en jeu, ce n'est pas l'origine ethnique de la personne mais sa capacité à respecter la tradition. Celle-ci cependant, comme le mentionne Bucko, n'est pas si définie puisque les rituels s'inscrivent à

⁷ *The sweat lodge, though historically retaining its fundamental structure both in physical appearance and in the ritual actions carried out within the sweat, has undergone a broad transformation in thematic content. That change has been partially in response to the radical social transformations in Lakota lifeways imposed by government agencies and missionary groups. Equally importantly, individual participants have actively altered the sweat ceremony by creative symbolic interpretations and innovations in response to both personal inspiration and contemporary needs. History and present experience form the poles of the dialectic, as do formulation of the past that interact with individual and group creativity to guide and shape contemporary practice.*

l'intérieur de la résurgence autochtone dans une dynamique panindienne de reconstruction et de réappropriation. Le conflit que nous relatons ci-dessous n'en est qu'un parmi de nombreux autres dont nous avons été témoin :

« L'été passé là, il y a trois grand-mères qui sont venues à mon *gathering* dans mon gros centre [*de développement personnel*], là, il y avait tellement de jalousie, tellement de méchanceté, elles sont allées dire à Donald que j'avais mal monté ma loge, puis que c'était pour ça que les grands-pères étaient pas capables de rester dans ma loge. Et puis elles m'ont démolie les grands-mères, l'été passé, ok. Robert il les a toutes ramassées, parce que finalement c'est lui qui a monté la loge avec moi. C'était sa loge. Les autres ne le savaient pas. Fait qu'elles pensaient me planter moi. » (Josée, 2012)

Ces conflits témoignent de la vitalité des cérémonies qui ne reposent pas sur un dogme mais sur une entente tacite et constamment réajustable de ce qu'est la tradition qui se transmet oralement.

Il est intéressant d'observer que le *Cercle* est un espace dans lequel les conflits peuvent s'exprimer. Lors du rassemblement du Clan en 2015, deux Françaises sont venues faire un documentaire. La question de savoir quelles parties de la cérémonie pouvait être filmées a été soumise dans le *Cercle*. En principe, on ne filme pas les rituels, aussi cette question a soulevé une tempête. Beaucoup de personnes étaient contre, tandis que d'autres estimaient que l'on pouvait montrer un peu de souplesse. Le débat a pris une tournure passionnelle et tout le monde s'est mis à parler en même temps. La loi du *Cercle* qui veut que lorsqu'une personne parle, tout le monde l'écoute, a été rompue. Les choses se sont replacées quand quelqu'un a tendu une plume d'aigle et a dit qu'il fallait attendre de l'avoir dans les mains pour s'exprimer. Comme a commenté la Grand-Mère le lendemain, « on a été proches de franchir la ligne rouge mais le *Cercle* a tenu bon ».

Nous voyons ainsi qu'à l'intérieur des cérémonies elles-mêmes, il y a la place pour exprimer les conflits et ajuster et renégocier à chaque fois la tradition. Le *Cercle* définit un espace sacré dans lequel la parole et l'écoute prennent du poids. Également, il encadre et retient les forces conflictuelles et a le pouvoir de remettre les choses en place. Selon Dolan, les désaccords renforceraient même la tradition :

« S'attendre à ce que les Autochtones aient tous la même version de leur identité, leur histoire et leur culture est naïf et irréaliste. En effet, la capacité d'engager le dialogue dans le processus de désaccord et d'arriver à se comprendre contribue à la vigueur de la vie culturelle, politique et spirituelle. Le noyau central [*core*] des valeurs culturelles se retrouve renforcé s'il est conjugué à des variations d'interprétation et d'opinion sur

la façon dont lesdites valeurs devraient être appliquées⁸. » (Dolan, 2016, p. 330, notre traduction)

Nous observons sur le terrain une dynamique dialectique entre la nécessité de s'adapter à la modernité et celle de conserver une tradition dont les interprétations divergent. Cette dynamique est la même que celle décrite par Bucko dans son observation des *sweat lodges* lakota.

« [...] les conflits sur la *sweat* sont passés au niveau national. Les Indiens et les Blancs se sont positionnés comme des arbitres dans le conflit, avec des opinions fermes sur ce qui est rituellement approprié et correct. Fait intéressant, d'autres Indiens et anthropologues ont choisi une autre stratégie lakota pour gérer les conflits : ne rien dire. Certains donneront leur avis si le leur demande, mais leur position est en général que ce que les autres font est « à leur hauteur » et ce qui est important, c'est comment nous le faisons ici. De plus en plus, cependant, l'utilisation et le contrôle du rituel de la *sweat* est entré dans le domaine du discours public au niveau national et local. La *Déclaration de guerre contre les exploiters de la spiritualité lakota* est un indicateur clair de cette nouvelle tendance (Churchill, 1994, pp. 273-277). La régulation de la *sweat* (et d'autres cérémonies) est souvent discutée, mais aucune action unifiée définitive n'a été prise. Si certains groupes luttent pour avoir l'autorité spirituelle, beaucoup d'autres continuent à soutenir que la pratique spirituelle est intrinsèquement individuelle et ne devrait donc pas être réglementée. Toutes les parties dans ce débat font appel à la tradition pour authentifier leurs revendications. » (Bucko, 1998, p.254-255)⁹

Si, dans les premières années de leur pratique, certains officiants sont très à cheval sur l'orthopraxie, le fait qu'il y ait autant de tensions et de conflits autour de celle-ci donne une sensation d'étouffement qui peut inciter à vouloir s'en libérer. En effet, certaines personnes peuvent se retrouver impliquées malgré elles dans des « histoires » comme Patrick qui à la suite

⁸ *Expectations for Native people to all have the same story about their identity, history, and culture are naïve and unrealistic. Indeed, the ability to engage in dialog in the process of disagreement and coming to understanding is necessary for the vigor of cultural, political, and spiritual lives. A core set of cultural values, in combination with variation in interpretation and opinion about how those values should be applied, can also lead to the reinforcement of the core.* (Dolan, 2016, p. 330)

⁹ *Conflict over the sweat, as we have seen, has moved to national level. Both Indians and whites have set themselves up as arbiters in the conflict, with firm opinions about what is ritually appropriate and correct. Interestingly, other Indians and anthropologists have chosen another Lakota strategy for dealing with conflict: saying nothing. Some engaged in the sweat will give opinions when asked, but their general stance is that what other people do is "up to them" and what is important is how we do it here. More and more, however, use and control of the sweat ritual has entered the realm of public discourse on a national as well as the local level. The Declaration of War against Exploiters of Lakota Spirituality is a clear indicator of this new trend (Churchill 1994, p.273-77). Regulation of the sweat (and other ceremonies) is often discussed, but no definitive united action has been taken. Different groups vie for spiritual authority, whereas many continue to hold that spiritual practice is inherently individual and thus should not be regulated. All parties in the debate appeal to tradition to authenticate their claims.* (Bucko 1998, p.254-55)

d'une *sweat* qu'il a dirigée chez lui en 2012, a été accusé par Robert de ne pas avoir mené la cérémonie correctement¹⁰. Le conflit a pris de l'ampleur, plusieurs personnes se sont impliquées, cela a duré plusieurs jours. La compagne de Patrick en a pleuré car elle considérait que sa réputation était salie. Tout cela pour en arriver lors du rassemblement suivant à une demande de pardon de la part de Robert, une bonne poignée de main et un *big hug* avec Patrick en guise de réconciliation. Robert a avoué devant tout le monde que ses accusations n'étaient pas fondées et qu'il s'était trompé. Patrick a accepté ses excuses.

Lorsque nous avons inauguré les *sweats* chez nous en 2017 avec Patrick et Michel, leur point de vue en matière d'orthopraxie avait évolué. Après que le feu sacré fut allumé et en attendant que les pierres chauffent, les deux hommes ont annoncé que Maurice allait recevoir un calumet. Nous avons encore en mémoire ce que Christopher nous avait dit lors de notre entrevue avec lui quelques jours plus tôt. Il s'était plaint que certaines personnes distribuent des calumets à tout va, ce qui selon lui était dangereux. Ces personnes se sentent alors habilitées à diriger des cérémonies alors qu'elles ne sont pas prêtes. Cela prend des années normalement avant de pouvoir être un officiant et de recevoir un calumet.

Pendant la cérémonie à l'intérieur de la loge, Patrick et Michel ont chacun à leur tour exprimé leur fatigue de voir les enseignements figés au point que cela crée trop de tensions. Ils étaient tombés d'accord pour dire que « la tradition *by the book*, ça commençait à être lourd », parce qu'on ne pouvait plus rien faire sans se faire accuser de ceci ou de cela. Un vent de révolution soufflait. Il fallait commencer à alléger les règles, car selon eux, ce qui est important c'est d'être sincère. Ils ont tous deux expliqué qu'eux-mêmes avaient reçu leur calumet d'une façon peu orthodoxe, et ils ont inventé le terme de « pipes libres », soit des pipes qui ne sont pas données de façon conventionnelle, c'est-à-dire sans être passées par un enseignement de plusieurs années auprès d'un(e) Aîné(e). Maurice a reçu son calumet accompagné d'un tel discours, alors que selon nous il n'était pas prêt et nous avons dit clairement notre manière de penser, ce qui a créé de nouveaux conflits.

Que le temps d'apprentissage ne soit pas respecté semble être une tendance générale. La modernité veut que le temps s'accélère.

¹⁰ Nous n'avons jamais su sur quoi portaient exactement les accusations.

« Mais là, je vois qu'il y a un choc de générations entre la « médecine » traditionnelle et la « médecine » contemporaine. Qui qu'on est pour dire à quelqu'un qu'une médecine peut pas évoluer ? Mais qui qu'on est pour dire que les traditionnels, qu'est-ce qu'ils essaient de protéger, c'est quelque chose qui a marché depuis des milliers et des milliers d'années. [...] et tu vois, avec le *pow wow*, il y a eu une controverse. Avant dans le *pow wow*, traditionnellement, avant de faire la danse, tu devais être porteur aidant d'un danseur pendant quatre ans. Après le conseil de l'aîné, s'il voulait, tu pouvais enfin faire partie du cercle de danse et percer¹¹. A c't heure, dès la première année, tu peux te faire percer. » (Pablo, 2016)

La durée des cérémonies également a tendance à être raccourcie :

« Je suis allé voir un *sun dance* avec mes frères l'année passée, et j'étais arrivé là, puis j'ai regardé ça, j'ai dit, voyons donc, toi, c'est quoi ça ? [...] tu ne trouves pas que t'es léger ? [*rires*] parce que moi ce que j'ai vu, c'était que le soleil se lève, tu commences. Pas cinq minutes après, dès ! Fait que t'as intérêt à te lever avant que le soleil se lève. Et puis quand il est couché, ça veut dire que tu vois les étoiles... c'était de ça à ça. Puis de là, tu dansais. Lui, il était neuf heures et demi, dix heures, il commençait. Ah, ah ! [*rires*] six heures c'était fini. Bien voyons... un *break* de midi à deux heures [*rires*] ... il disait si je ne faisais pas ça, il y aurait personne qui danserait aujourd'hui. Faut qu'on fasse ça de même, pas le choix.... C'est correct. C'est correct, là. Je ne peux pas dire que moi je le ferais aussi long [*rires*]. » (Christopher 2016)

Christine (l'épouse de Robert) nous confie, elle aussi, qu'elle a l'impression que le temps s'accélère : « Ça va comme très vite dans les années, on dirait que le processus est beaucoup plus rapide. [...] On dirait que tout va plus vite! ». Kate (officiante autochtone) remarque elle aussi que ça va de plus en plus vite. Elle sent un appel, il faut former de plus en plus de gardiens de loge, parce qu'il y a une demande de plus en plus forte, à cause des transformations du monde qui s'accélèrent. Forcément l'apprentissage s'accélère aussi.

Selon André (Autochtone) « ne pas être barré dans ses traditions » et ouvrir les enseignements aux non Autochtones est une exigence des temps modernes :

« Moi, je veux pas travailler juste avec des Autochtones. Avec des non Autochtones, oui c'est ça que je veux faire. Parce qu'on est tous civilisés. On est tous des humains. Il y a des traditionalistes qui vont dire, ça veut dire seulement des Autochtones. C'est pas vrai parce que je suis allé chercher beaucoup d'autres interprétations. [...] Je suis vraiment prêt à partager. Tous les Canadiens. Oui, je ne suis pas figé, je suis pas barré dans mes traditions. Je travaille dans la numérologie, je travaille avec d'autres religions, je compare ... on peut rester icitte, là *and we can talk all day long, I don't care how long we bang it, I guarantee you, you gonna have a headache, not me. I am*

¹¹ Dans la danse du soleil, le danseur se fait transpercer la peau de la poitrine avec des crochets et est suspendu ensuite à un poteau.

a person of the flint (pierre à feu), je suis l'étincelle de vie. Moi qu'est-ce que je veux, c'est que qu'est-ce qu'on peut partager et *how do we work together*. » (André, 2016)

S'adapter à la modernité vient aussi briser les stéréotypes :

« Oui je suis traditionaliste, oui, je le suis profondément, mais là ... ça me fait penser à une chose entre parenthèse de même, quand je vois des Français ou des Européens, tu sais, « est-ce que tu vis dans un tipi ? » je dis « bien oui, on vit dans des tipis encore ! ». Ou j'ai un ami Tchèque qui me dit, « ah il faudrait vivre comme on vivait dans votre temps, la vie était simple ». Tu te retrouves dans un tipi à moins 23, passer cinq, six mois l'hiver là-dedans, tu viendras me dire si c'est simple. Regarde-là, on va arrêter, on est en 2016, on va arrêter de parler en niaiseries. Fait que moi, je suis pour l'éducation. Arrêter de dire qu'on va vivre comme les ancêtres vivaient, rien, tu peux rêver. » (Christopher, 2016)

Robert lui aussi pense que certains changements sont nécessaires. Par exemple il accepte dans les loges les femmes qui sont « dans leurs lunes » :

« Quand on était en train de parler autour du calumet, j'ai dit : « Excuse-moi grand-mère, mais empêcher des femmes dans le temps des lunes, c'est de la discrimination pour moi. C'est de la discrimination contre les femmes. » [...] Moi j'ai dit ça. Et j'ai dit, les femmes dans le temps des lunes ont le droit dans la *sweat* avec nous autres. » (Robert, 2012)

Bucko insiste sur l'hétérogénéité dans les façons de diriger une *sweat*, ce que nous avons également observé sur le terrain. Il ne considère pas « que chaque représentation de la tradition soit « valide », mais qu'il existe un processus de création et d'évaluation de la tradition¹²» (*ibid.*, p. 258).

La cas de Laurence est particulier car il s'enracine entre les deux mondes. Elle développe aujourd'hui une pratique personnelle qui est une sorte de synthèse entre les techniques de la FSS, les enseignements amérindiens locaux et sa touche personnelle. Elle a mis notamment sur pied une activité non lucrative, les *Cercles des Grands-Mères* pour les femmes de 55 ans et plus. L'idée est que celles-ci puissent partager entre elles leur expérience dans le but d'aider les femmes plus jeunes et les enfants. Laurence nous confie que « ce n'est pas parce que on n'est pas Amérindiennes qu'on ne peut pas être des Grands-Mères dignes de ce nom et porter la spiritualité et l'essence de ça, et aider les autres femmes ». Le *Cercle des Grands-Mères* existe depuis six ans, elles ont créé leurs propres rites (dont le rite de passage) qui leur ont été révélés

¹² *I do not contend that every representation of tradition is "valid" but that there is a process for creating and evaluating tradition.*

au travers de voyages chamaniques tels qu'ils se pratiquent avec la FSS. Cependant, le principe de ces *Cercles* repose sur un concept autochtone et s'ancre dans la réalité locale anishinabe des « Grands-Mères ». André, qui est Amérindien, pense que le *Cercle des Grands-Mères* est une bonne idée, ceci d'autant plus qu'il n'a pour seule visée que d'aider les femmes. Celles-ci se cotisent pour payer le local où elles se réunissent mais il n'a pas de visée commerciale.

8.4 – NE PAS FAIRE D'ARGENT

Nous avons vu dans le chapitre 5 que les dynamiques de marché touchaient le domaine spirituel, et que ce phénomène concerne aussi les spiritualités autochtones. Ne pas faire payer est un moyen d'échapper à la commercialisation des cérémonies, de conserver l'authenticité de l'intention et de faire en sorte que la « médecine » de la *sweat* demeure accessible à tous. Ce mécanisme n'est pas propre aux Autochtones nord-américains. L'anthropologue français Dominique Camus nous apprend qu'il persiste encore aujourd'hui dans les campagnes françaises un tel mécanisme. Le don du guérisseur ne lui appartient pas, il doit le mettre au service de la communauté et ne pas en tirer profit (Camus, 1995). Ne pas faire payer est ainsi une sorte de fusible qui permet d'éviter les abus de pouvoir.

Voici ce que nous dit Christine, la femme de Robert, au sujet de l'argent lors d'une entrevue avec le couple en 2012 :

« Il y a des gens, ils font ça pour de l'argent. Nous on a toujours fait ça gratuit. C'étaient des donations mais si tu t'en fais un marketing, tu vas plonger puis tu vas souffrir... Parce que tous ceux qui veulent en faire une business parce qu'ils se disent, ah c'est quelque chose de nouveau, ils vont payer pour. Ça tombe, t'as des problèmes de santé, t'as des problèmes financiers, t'as des problèmes en amour. Il y a une leçon d'ensemble qui est trois fois plus grande que qu'est-ce que tu vas avoir gagné. Alors les gens ici, ils pensent toujours que nous autres ça fait dix années qu'on a fait ça et qu'on faisait de l'argent. On ne faisait pas d'argent, on était en-dessous, parce que Robert disait : 'J'ai besoin d'aider les gens'. » (Christine, 2012)

Christopher nous rappelle pourquoi cela doit rester gratuit selon lui :

« Il y avait une chose que tu n'as pas aujourd'hui, c'est l'instinct de survie. [...] de ce que je sais, c'est que l'esprit communautaire était très important, et voir quelqu'un dans le trouble, par les enseignements que t'as eus, t'étais ... tu devais l'aider. C'était une obligation. Tu devais l'aider. L'appât du gain n'existait pas. » (Christopher, 2016)

Patrick lui aussi adopte cette position alors qu'il n'est pas Autochtone. Il sait qu'il pourrait « se faire du fric » en dirigeant des *sweats*, mais selon lui l'argent viendrait corrompre sa pratique. Il ne demande aux participants qu'une offrande de tabac, un plat pour le *potluck*, et éventuellement un peu de bois. Mais Patrick a une amie qui s'est vantée d'avoir dirigé une *sweat* en Abitibi et de s'être fait 1200 \$ en une soirée. S'il reconnaît que « c'était sûrement très bien », il trouve ça dommage et n'aimerait pas tomber dans ce piège de l'avidité. Nous avons remarqué qu'en 2011, il n'y avait pas de boîte de donation lors des cérémonies organisées par lui. Quelques années plus tard une boîte est apparue et si quelqu'un lui fait une bonne donation, il est content. S'il n'y a pas grand-chose il est content aussi.

Il arrive pour certains que l'anathème de ne pas faire d'argent avec la spiritualité amérindienne déteigne dans leurs pratiques non amérindiennes. C'est le cas de Pablo qui laisse en même temps entendre qu'il aurait bien aimé pouvoir arrondir ses fins de mois avec la spiritualité, mais il n'en est pas capable :

« *For the sake of my family, for their sake*, tu sais, j'aimerais ça, j'y ai droit [...] je ne suis pas le seul là-dedans, beaucoup de personnes ont ça de spiritualité, ils ont de la misère à payer leur loyer, excepté ceux qui sont capables. Je ne sais pas comment est-ce qu'ils font, mais d'avoir des vidéos sur Facebook, puis ils font de l'argent, ils font des conférences de 1000 \$ par conférence. À chaque fois que j'ai voulu le faire, tu sais, à un moment donné, au commencement de la « médecine », on me disait ne vends jamais la « médecine ». Ça m'a rentré tellement dedans que si jamais je fais une *sweat lodge* ou si jamais j'annonce ma connaissance pour faire payer, il y a quelque chose dans mon *brain* qui ... *pfift* ... me bloque. » (Pablo 2016)

Cependant faire une *sweat* coûte du temps et de l'argent. Il faut acheter le bois, les offrandes de tabac et les herbes sacrées. Aussi une boîte de donation est-elle généralement tolérée afin que les organisateurs puissent rentrer dans leurs frais. Le *nec plus ultra* toutefois est de ne rien demander :

« La boîte de donation, ça t'as le droit de faire. Oui. Exactement. Ça c'est correct. [...] Mais jamais sur la réserve. Gratuit. C'est une médecine. Tu n'as pas le droit de charger. Même la donation, ça ne se fait pas. » (André 2016)

Faire payer empêche ceux qui n'ont pas d'argent de venir chercher la guérison :

« Les gens donnent ce qu'ils veulent parce qu'on ne veut pas que ça bloque quelqu'un de venir chercher la guérison qu'il a besoin. C'est pour ça que c'est ouvert à tout le monde et tu donnes ce que tu peux. Si tu peux juste amener quelque chose à manger,

et bien t'amènes quelque chose à manger et puis tu ne donnes pas d'argent. » (Mylène, 2016)

Josée au début de son apprentissage a commencé à vouloir gagner sa vie avec ses *sweats*, mais elle s'est fait taper sur les doigts par Robert et les Grands-Mères. Elle s'est toutefois défendue :

« Jessica, elle est vraiment *by the book*, tu sais, Jessica elle a jamais demandé un sou pour quoi que ce soit. [...] Oui, elle est chanceuse, elle avait un mari qui travaillait et qui l'a supportée ! [...] C'est à une autre époque, là. Mon chum de huit mois, là, qu'on est ensemble, il ne va pas me supporter, là. Moi, je paie mon loyer chez lui, là. Fait que c'est ça que j'essaie de dire à Jessica, mais oui, c'est bien beau que tu me dises que toi t'as jamais demandé une *cent*, t'as jamais manqué, mais toi, t'avais un mari qui a donné sa vie pour ta carrière à toi ! Tu sais, tant mieux pour toi, là, mais c'est pas ma réalité. Moi il faut que je gagne ma vie. Parce que c'était ça mon point avec la loge. » (Josée, 2012)

De plus, la gratuité n'entre pas dans sa conception du rapport thérapeutique. Elle argumente que les gens profitent des soins gratuits. Ils se font prendre en charge et ne font pas le travail nécessaire à leur guérison.

« À cause que c'est gratuit, ils viennent, ils ne veulent pas vraiment faire le processus, parce qu'ils n'ont pas mis d'argent ! [...] Des gens qui viennent, des ingrats, ils viennent juste parce que ça ne coûte pas cher, bien pas cher ... ça coûte rien ! Tu sais, il y en a un qui dit, mon frère, oh mon frère, il a besoin ... son frère il vient, il s'assoit, c'est la même rengaine, il fait aucun effort, il sacre son camp chez eux, tu comprends ? Ça, j'en voulais plus [...] je lui ai dit à Jessica, tu sais, j'ai acheté pour 400 piasses de bois, moi, là, tu sais, je dépense de l'argent pour faire ... elle dit ah, ça va te revenir ... puis toute ça. Oui, je suis d'accord à un moment donné, mais, c'est juste l'année passée, j'ai eu quelques loges que j'ai trouvées difficiles à cause de ça. Des ingrats, des gens qui pleurent, qui veulent venir, et je sais qu'ils feront rien, ils sont juste dans leur ... dans leur victimite, et c'est juste une autre place où ils vont aller se plaindre, ouin, ma vie n'est pas, ouin ! ouin ! C'est des sangsues [*elle fait un bruit de sucion*], tu sais, je n'en veux pas de ça ! » (Josée, 2012)

Il y a eu des pourparlers, et finalement la Grand-Mère et Robert ont autorisé Josée à charger quarante dollars par personne :

« J'ai dit, Josée, moi pour charger pour une *sweat*, tu sais mes sentiments, ce n'est pas à moi maintenant, c'est à toi, ça. Fais ce que tu veux. Fais ce que les esprits te demandent. S'ils disent : ok, on veut quarante piasses par personne, fais-le. Fais pas un prix que tu vas penser pour faire de l'argent. Parce que moi, je n'ai même pas besoin de t'arrêter, les esprits vont t'arrêter. J'ai fait, quarante piasses par personne, ça coûte trois quarts de bois et trois quarts de bois, ça ne dure pas longtemps. T'as quasiment brûlé un quart dans une *sweat*. Trois quarts de bois, c'est trois cents piasses. Tabac, c'est seize

piasses le paquet et on a besoin de tabac, beaucoup de tabac. Tu prends dix paquets, c'est quatre cent soixante piasses. Dix personnes, c'est quatre cents piasses. So, j'ai pensé ça, j'ai dit, ok c'est correct. Bah, n'oublie pas les esprits, j'espère que les esprits ont déjà dit oui. J'ai parlé, j'ai pris tout ça puis c'est ça. J'ai calculé à quarante piasses. Elle a dit, ok. C'est ton choix, c'est ton *sweat*, ce n'est pas le mien. » (Robert, 2012)

La question de l'argent doit être regardée au cas par cas, et il faut regarder aussi la situation de la personne. Si une femme autochtone monoparentale avec six enfants va faire deux heures de route pour donner à Montréal un atelier à quatre Autochtones et trois non Autochtones qui lui rapportera trois cents dollars pour deux jours, on ne peut pas considérer cela comme un abus. Comme nous le confie Marie-Andrée,

« la survie financière est une lutte constante pour tous les hommes et femmes-médecine amérindiens. Autrefois, les Amérindiens vivaient en communauté et s'entraidaient de façon tout à fait naturelle. De nos jours, nous devons tous trouver un équilibre entre gagner notre pain et nous consacrer aux divers mandats spirituels qui nous sont confiés. » (Marie-Andrée, 2011)

Quand Laurence dirige une « *sweat* pour Blancs » (selon son expression) et demande une « donation suggérée » entre soixante et cent dollars par personne, et qu'il y a plus de vingt personnes, on peut considérer qu'elle fait du commerce. Ou encore Micheline, qui organise des cercles de tambours et demande une « donation suggérée » de quinze dollars par personne pour lui permettre de vivre de cette activité et accomplir sa mission, cela reste du commerce. Quinze dollars, cela correspond au prix d'une classe de yoga, ce qui reste raisonnable. Nous avons entendu des exemples où les prix étaient bien plus exagérés.

La tension autour de l'argent n'existe pas seulement entre Autochtones et non Autochtones, mais aussi entre les Autochtones entre eux. L'anathème de ne pas faire d'argent n'est pas forcément respecté de leur côté non plus. Si rentrer dans ses frais est toléré comme nous venons de le voir, c'est autre chose que de vendre la « médecine » :

« Moi dans une situation je regarde toujours les deux côtés de la médaille. Là j'ai regardé un côté, celui qui vole l'identité des autres. J'ai vu ça d'un côté. Pourquoi qu'il la vole ? Là je vais retourner dans les années 70, parce que je l'ai vu, quand je l'ai entendu parler de mes frères. Les Lakotas, ils sont allés en Europe, dans les années 70, la *gang* de Pine Ridge. Ils vendent la médecine aux Allemands, aux Belges, aux Anglais, quand on dit vendre, je vais parler de la vente, carrément [*silence*]. Fait qu'aujourd'hui, tu vois ces gens-là qui se promènent en France, peu importe où, en Allemagne, surtout les Allemands, qui se prennent pour des Indiens, tu sais, regarde... C'est vous autres qui doivent prendre leurs responsabilités, là. Vous l'avez vendue, la médecine ! Ça vient avec les conséquences de vos actes. [...] dans les communautés

Lakotas on s'en parle souvent, pourquoi avoir été faire ça ? Pour l'argent ? C'est carrément ça, pour l'argent là ! Ils n'avaient pas besoin de faire ça. Ils l'ont fait. Et ça, c'est juste une clique qu'a fait ça. Regarde cette clique-là, c'est ça que ça a donné comme conséquence. Ce qui fait qu'aujourd'hui, il y a plein d'Allemands qui se prennent pour des Indiens. C'est comme ça, bon. [...] Moi quand je regarde ça, moi je suis la tête basse. » (Christopher, 2016)

Dans le monde des pratiques néochamaniques, l'anathème de ne pas faire d'argent disparaît. Il ne s'agit plus de cérémonies mais d'ateliers payants et les praticiens ou officiants en vivent ou cherchent à en vivre. Ils sont donc dans une logique commerciale. Les participants également ne sont plus tout à fait les mêmes, ils appartiennent à des milieux plus favorisés et plus éduqués. La présence autochtone disparaît dans ces milieux.

Nous avons remarqué que le fait de payer change la dynamique des rituels. La logique commerciale nous sort du sacré et nous amène davantage dans le développement personnel. Également, le rapport aux objets est différent. Dans les rituels autochtones, les objets sont vivants, ils ont une histoire et sont offerts pour marquer une reconnaissance, une étape, un changement de statut ou témoigner son affection. On s'échange des cadeaux, et il n'est pas question d'argent. Plusieurs personnes nous ont dit que c'est l'objet qui choisit de changer de mains. Ces objets sacrés ont certains pouvoirs et certaines fonctions. Si un objet choisit d'aller vers une personne, c'est pour une raison particulière, elle en a sûrement besoin à ce moment-là pour progresser ou pour l'aider à guérir. Certains de ces objets sacrés ne doivent pas être touchés par les autres, ne doivent pas être montrés et/ou doivent être manipulés d'une certaine façon. Patrick précise aussi que tout ce qui est sur l'autel¹³ « ça doit être donné, échangé, mais il ne doit jamais y avoir d'histoire d'argent là-dedans » (Patrick, 2011).

Dans les milieux néochamaniques, on note un certain fétichisme par rapport aux objets. Ce sont souvent des objets de valeurs achetés pour leur exotisme et leur esthétique, sur Internet ou lors de voyage, par exemple au Pérou. Ces objets semblent en soi apporter un certain prestige et on s'admire mutuellement les objets des uns et des autres.

¹³ L'autel est un petit monticule de terre fait à partir de la terre récupérée lorsque le trou a été creusé à l'intérieur de la loge. C'est dans ce trou que sont placées les pierres brûlantes pendant la cérémonie. L'autel est situé entre la loge et le feu. (Voir photo annexe III)

Le corollaire de ne pas faire d'argent est de ne pas publiciser. Comme le dit Kate (Autochtone), une fois que l'invitation est lancée, le bouche à oreille fait le travail, il n'y a rien à faire, viendra qui viendra. Les gens sont appelés par les « Grands-Pères » et les « Grands-Mères ». Ceux qui sont là sont ceux qui doivent y être. Une personne ou vingt personnes, c'est égal. Comme le dit Marc, qui est français :

« Je les fréquente sans les fréquenter parce que ... ces choses-là, quand elles arrivent, je ne cours pas après. Je ne vais pas chercher à faire une *sweat*. On va me la proposer, et puis là, à ce moment-là ... » (Marc, 2012).

Une telle approche n'est possible que lorsqu'il n'y a pas d'impératif économique. Dans le cas des pratiques néochamaniques, c'est la publicité qui amène les gens et non plus les ancêtres.

8.5 – VÉRIFIER LA LIGNÉE

Être porteur de pipe ou officiant est un statut qui confère pouvoir et prestige comme nous le fait remarquer Anna :

« C'est comme si c'était une mode. [...] J'ai un chemin spirituel spécial, c'est différent du tien, et en même temps ça me donne un certain statut. Moi je vois les choses comme ça. C'est l'égo qui se sent comme ... pour beaucoup de Blancs, je pense c'est vraiment ça. Ah j'ai une pipe, je suis quelqu'un maintenant. » (Anna, 2016)

Ainsi les gens semblent chercher le pouvoir ou le prestige rattaché à la fonction d'officiant ou de chamane, prestige rapporté dans la littérature.

« Rien d'étonnant alors à ce qu'ils [*les chamanes*] aient été plus que quiconque la cible des évangélistes qui voyaient dans ces personnages mystérieux de dangereux rivaux dans le champ religieux. L'immense prestige dont jouissaient les chamanes dans leur propre culture était en effet de nature à les surprendre et les inquiéter. » (Chaumeil, 2013, p. 113)

Beaucoup de participants racontent que des personnes vont acheter leur pipe dans un magasin et diriger des cérémonies alors qu'ils n'ont pas reçu l'autorisation d'un Aîné de le faire. Ces personnes sont considérées comme des « faux prophètes ». On en entend beaucoup parler sur le terrain. Comme le dit André,

« aujourd'hui, il y a trop de gens qui arrivent et qui disent « *this is my card, I am shaman. You need to come to my sweat lodge* » [...] il faut être au courant qu'il y a des faux prophètes, il y a des gens qui vont essayer de t'amener pour une raison ou pour une autre. » (André, 2016)

Faire une *sweat* dirigée par un faux prophète peut être dangereux :

« L'enseignement de la *sweat*, il faut faire très attention parce que c'est dangereux. Tu peux perdre de l'énergie, tu peux perdre le contrôle de la situation. [...] C'est ça qu'il faut trouver chez la personne qui fait des *sweats*, être capable de contrôler ça, de gérer ça, puis de pas paniquer. Parce que les gens qui ne connaissent pas et qui vont avoir de l'énergie trop forte de l'autre côté et qui ne sont pas capables de la contrôler peuvent blesser des gens. Il y a des gens qui sont morts, il y a des gens qui ont été blessés aussi. [...] il y a des gens qui n'ont plus le droit de faire des *sweats* à cause de ça. [...] Il y en a qui font des gros shows de marketing [...]. Il faut que ton gardien de feu et ton gardien de *sweat*, ils soient très, très forts et expérimentés [...]. Ceux qui mélangent les choses, ils ne connaissent pas vraiment le sens de la *sweat*. » (Christine, 2012)

Nous avons rencontré Didier (Autochtone) et sa femme lors d'un *gathering* chez Robert. Le matin, Robert a donné des enseignements et l'après-midi Michel a dirigé une *sweat*. Didier nous a confié bien plus tard qu'il avait refusé ce jour-là d'entrer dans la loge, parce qu'il ne connaissait pas Michel, c'était la première fois qu'il le rencontrait. « Moi je fais pas ça avec quelqu'un que je connais pas. Si tu sais pas à qui t'as affaire, ça peut être dangereux ». Plus tard, Didier et sa femme sont devenus les gardiens du feu¹⁴ des *sweats* organisées chez nous et dirigées par Michel. Robert lui aussi exhorte à la prudence :

« Il y a un de mes garçons, c'est l'année passée, et une de mes deux filles, ils m'ont appelé pour me dire qu'ils s'en vont dans un *sweat* à Mont-Laurier. J'ai posé les questions : « Qu'est-ce qu'a l'air le *sweat*, qui dirige le *sweat* ? Quand qu'il explique ça à moi, j'ai dit rentre pas. La personne ne sait pas qu'est-ce qu'elle fait. » (Robert, 2012)

Une participante a un jour demandé à une officiante amérindienne comment reconnaître un vrai prophète d'un faux prophète. La réponse fut celle-ci : « regarde qui l'a enseigné ». Le conseil était d'éviter les personnes qui s'autoproclament officiantes, car cela veut dire qu'elles n'ont pas reçu les enseignements d'un Aîné ni l'autorisation d'officier. Pour Christine, les Aînés sont les « détenteurs du fil qui relie à la nuit des temps, la mémoire de l'humanité ».

Michel a dit quelques mots à ce sujet de la transmission avant de commencer une cérémonie : « Si tu te proclames Grand-Père ou Grand-Mère, et qu'on s'aperçoit que t'as pas un Aîné derrière toi, là, ta réputation, elle est finie ». Ainsi la réputation est une chose sérieuse. Les gens

¹⁴¹⁴ Ils officient en couple.

se parlent, on finit par être au courant. Les officiants s'observent les uns les autres, et tout se sait.

Christine nous confie qu'il est difficile de trouver des apprentis à la hauteur :

« Vu que son état de santé [*de Robert*] était faible, il fallait qu'il y ait une relève. C'est là qu'ils [*les esprits*] ont mis Josée sur notre chemin. Parce que tous les gens que Robert formait comme gardien de feu – parce que d'habitude ils sont gardiens de feu puis avec les années, ils deviennent gardiens de loge. Tous nos gardiens de feu, ils *tuffaient* pas. Ils n'arrivaient pas à passer l'étape de l'ego. Parce que quand t'es gardien de feu et que tu fais des *sweats*, tu rencontres énormément de monde. Donc il y a beaucoup d'émotions qui passent, beaucoup d'énergie, autant de la positive que de la négative et il faut être capable de *dealer* avec ça. Ça prend des gens aussi pour supporter ces gens-là quand ils sortent. » (Christine, 2012)

Robert confirme les paroles de sa femme :

« Quand le gardien de feu panique, tout le monde dans le *sweat* panique. Si le gardien de feu a un problème avec le monde de la loge, il doit ouvrir la porte et dire : « tout le monde ferme ta gueule puis écoute ! » Il a le droit de faire ça. » (Robert, 2012)

Le bon accomplissement des rituels dépend aussi de paramètres qu'il faut connaître et qui relèvent d'une ontologie fondée sur la croyance qu'il se produit une résonnance entre les gestes et le cosmos. Chaumeil parle d'un « mode d'action sur le monde », d'où l'importance d'accomplir les gestes comme il faut. Chaumeil donne à titre d'exemple l'exécution des motifs corporels en Amazonie :

« On sait par exemple qu'un motif décoratif (dessin, peinture corporelle, etc.) mal exécuté, c'est-à-dire esthétiquement imparfait selon les critères indigènes, peut avoir des conséquences graves sur la santé de celui qui l'a réalisé, au même titre que les « mauvaises lignes » des dessins liés à la personne chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne (Gebhart-Sayer, 1986). Chaque personne shipibo est censée posséder son propre dessin qu'elle doit conserver intact jusqu'à sa mort sous peine de maladie. En cas contraire, le chamane doit reconstruire, par une sorte de « thérapie esthétique », le dessin du malade en effaçant ou en rectifiant les mauvaises lignes (op. cit.). [...] On voit donc en quoi un examen plus rigoureux des conceptions chamaniques peut ouvrir de nouvelles pistes pour l'interprétation de l'art amazonien. Celui-ci serait alors moins perçu comme un support de propositions symboliques ou un marqueur d'identité que comme un mode d'action sur le monde. » (Chaumeil, 2013, p. 122-123)

Les cérémonies que nous observons sont fondées en partie sur ce « mode d'action sur le monde » et on peut se demander si ce mode tient toujours quand les cérémonies sont dirigées par des Blancs. Nous avons assisté à une « *sweat* pour Blancs » selon l'expression de Laurence qui officiait ce jour-là. Elle avait donné notamment comme consigne de se déplacer dans la loge

dans le sens des aiguilles d'une montre. Les gardiens de loge des cérémonies auxquelles j'avais assisté jusque-là avaient toujours été particulièrement vigilants sur cette question et faisaient systématiquement des remarques aux personnes qui ne respectent pas cette consigne. Se déplacer dans le mauvais sens ou faire tourner les objets dans le mauvais sens peut attirer les *coyotes* qui vont vous jouer des mauvais tours.

Vers la fin de cette « *sweat* pour Blancs » dirigée par Laurence, il y eut un partage et une jeune femme française a confié que son enfant intérieur avait eu envie de désobéir à cette consigne. Quand elle eut cette pensée, une braise a jailli du feu et la jeune femme y a vu un signe en sa faveur. Elle a donc désobéi comme une petite fille et son enfant intérieur a jubilé. Elle a été très heureuse d'avoir osé transgresser l'interdit, et l'a vécu comme une libération. Ma première réaction en entendant ce témoignage fut que cette *sweat* allait me porter malheur, mais grâce au ciel il ne s'est rien produit de particulièrement notable dans les temps qui ont suivi. L'année suivante, j'ai évoqué cette histoire de mon entrevue avec Laurence et lui ai demandé pourquoi elle n'avait rien dit lorsque la jeune femme s'est exprimée.

« C'est ça, ouais, c'est sûr que les règles sont moins strictes, le sens est là, les règles sont moins strictes. Ça ne m'a pas empêchée de faire venir les esprits, ça m'en prend bien plus que ça pour m'empêcher de faire venir les esprits ! (*rires*) C'est sûr que je vieillis aussi et c'est normal qu'on prenne de l'assurance en vieillissant, j'imagine hein ? Bon, si je ne prenais pas d'assurance, je me poserais des questions, tu sais, mais je sais que les esprits sont avec moi et que je peux faire venir les esprits, il n'y a pas grand-chose qui va m'empêcher d'être dans ma spiritualité. Je n'ai pas peur que quelqu'un m'en empêche. C'est déjà arrivé, là, mais là à ce moment-là, oups, j'ai consulté, tout ça, et j'ai reçu un message, laisser-aller. Bon j'ai laissé aller, malgré moi, mais c'est ça que j'avais comme message, j'ai laissé aller. Et ça a été correct, en fin de compte, je me suis aperçue que c'était la bonne chose à faire, que ce n'était pas le temps de confronter, là. » (Laurence, 2016)

On se pose la question de savoir comment opère une « *sweat* pour Blancs », si ce n'est pas par ce « mode d'action sur le monde ». Nous avons compris que Laurence amène son bagage néochamanique dans la *sweat*, mais nous ignorons comment elle le conjugue avec le rituel autochtone. Rappelons que ce qu'elle a compris des fonctionnements du rituel provient de son apprentissage avec la fondation de Harner.

Nous voyons ainsi se dessiner deux tendances sur le terrain. La tendance qui pousse à respecter précisément l'orthopraxie et à appliquer à la lettre les enseignements des Aînés, et une tendance

qui va aller dans les sens d'écouter son cœur, écouter ses guides ou les esprits. Écouter cette voix est plus important que de suivre les règles. En général, les personnes qui se situent dans ce deuxième courant n'ont pas d'Aîné auquel elles doivent rendre des comptes.

Du point de vue autochtone, « agir sur le monde » exige des connaissances précises et tout le monde ne peut pas être gardien de loge. La cérémonie de la hutte de sudation peut être une cérémonie dangereuse, moins parce que les gens peuvent se brûler ou perdre connaissance, que parce qu'il y a manipulation de forces cosmiques. Cette manipulation nécessite une certaine carrure et un long apprentissage.

Nous-même avons été témoin d'un accident dans une *sweat*. Nous avons noté avant la cérémonie que le feu avait été mal préparé et il fut difficile de l'allumer. Ceci a occasionné un conflit entre deux participantes qui se sont battues entre elles pour pouvoir l'allumer. Au cours de la cérémonie, l'une des deux femmes a été brûlée par les pierres et la cérémonie a pris fin dans la panique. Quelques jours plus tard, la foudre est tombée sur le site et a éclaté les pierres qui entouraient le feu sacré. Et encore quelques jours plus tard, l'arbre qui avait été foudroyé est tombé sur la structure de la loge et tout a été démoli.

Malgré ces dangers, il est cependant important à nos yeux que la *sweat* demeure un espace « ensauvagé » qui ne soit pas réglementé par une quelconque administration euro-américaine. On ne peut pas concevoir une formation de gardien de loge validée par un diplôme ni des mesures de sécurité établies par les services sociaux et de la santé. Chaumeil donne l'exemple du Pérou où l'industrie du tourisme a essayé de normaliser et de réglementer les pratiques chamaniques en raison de l'engouement pour les cérémonies d'ayahuasca. Des syndicats de chamanes sont apparus pour établir « des normes et des critères stricts de définition du 'bon chamane' comme éventuelle mesure préventive contre les abus de certains praticiens peu scrupuleux » (Chaumeil, 2013, p. 214). Une liste de « chamanes accrédités » de confiance a été établie. Ceux-ci ont été identifiés et enregistrés par la Direction régionale du tourisme afin de « responsabiliser » les chamanes dans l'exercice de leurs pratiques et que celles-ci soient en conformité avec le marché du tourisme. Mais ce projet échoua car il est impossible de normaliser les pratiques chamaniques dans « un corps de connaissances fixe, scolaire, normatif, alors qu'il s'agit précisément du contraire, d'une épistémologie complexe et dynamique, flexible et expérientielle ». Les chamanes ont commencé à se disputer entre eux pour figurer sur la liste et

la Direction du tourisme n'a pas eu d'autre choix que de la retirer. Selon Chaumeil, cette « vision codifiée du chamanisme est à l'évidence une invention destinée à réduire coûte que coûte les connaissances et les pratiques indigènes en de simples marchandises exportables » (Chaumeil, 2013, p. 214).

La formation des officiants est donc un problème sur le terrain. Selon Christopher, les enseignements perdent de leur valeur et de leur sérieux :

« Il se trouve qu'au Québec, c'est mal enseigné, c'est mon point de vue personnel. Je trouve qu'au Québec, ils ont manqué ... pas qu'ils ont manqué le bateau, je ne sais pas trop comment dire ça, là. Je donne juste un exemple des pipes. Je trouve qu'ils donnent des pipes à n'importe quoi n'importe qui, là. [*Silence*]. Tu sais, je trouve ça aberrant, moi, là [...] J'ai déjà parlé avec des porteurs de pipes ici, je leur ai demandé, juste pour le *fun*, juste pour jaser, je veux dire, explique-moi donc, parlez-moi donc des sept enseignements que vous avez reçus [*silence*]. Un *Elder* qui est arrêté à trois ! [*Silence*] Il y a quelque chose qui ne marche pas, là. T'es supposé savoir ça ... sur le bout des doigts quasiment. Trois ans mon grand-père, trois ans ! La même maudite questio. *Explain me the respect* [*silence*]. Et moi, j'essayais de me lancer dans des théories psychologiques du respect. Il me regardait et *pfffft* ... dire de même. *Arrgh*, tu ne l'as pas. Parlons d'autre chose... *no that's here*. [*Silence*] Trois ans avant de lui dire que le respect commence par soi-même. » (Christopher, 2016)

Comme la pratique des *sweats* se répand de plus en plus, il est de plus en plus difficile de vérifier le parcours de la personne et surtout d'avoir accès à des officiants de confiance. Il y a un manque d'officiants autochtones et la transmission à des non Autochtones est encore tabou. Ce qui fait que malgré la surveillance, beaucoup de personnes dirigent des *sweats* sans être suffisamment formées. Il nous semble important que l'encadrement reste principalement autochtone, comme nous le verrons dans la conclusion.

8.6 – SURVEILLER

La surveillance des cérémonies fait partie des stratégies autochtones contre l'appropriation culturelle. Les Lakotas, indignés de voir leurs cérémonies « profanées, raillées et abusées » ont rédigé une déclaration de guerre¹⁵ contre tous ceux qui s'approprient leurs cérémonies comme les « *wannabees* » et les « chamanes du Nouvel Age ». Ils appellent à surveiller, dénoncer et

¹⁵*The Declaration of War against Exploiters of Lakota Spirituality*
http://www.digitalhistory.uh.edu/disp_textbook.cfm?smtid=3&psid=730 (consulté le 25 mai)

empêcher les gens de commercialiser leurs pratiques. Par exemple, nous avons lu ceci sur un fil Facebook :

« Et encore une fois, nous avons des *new ageux* non autochtones qui utilisent les cérémonies du peuple Lakota à des fins lucratives. Cela nous dégoûte ! Voici leur numéro de téléphone, appelez-les et dites-leur ce que vous pensez de ceux qui utilisent des cérémonies autochtones à des fins lucratives.¹⁶ » (Facebook, 2015, notre traduction)

Ces pratiques de surveillance s'exercent aussi au Québec, comme en attestent certains répondants. Quand Laurence a commencé à faire des *sweats*, voici ce qui lui est arrivé :

« C'était dans les premières huttes que je faisais. Il y a des gens qui étaient venus, là, un couple. Lui il avait, tout le long, il avait contrecarré. On n'avait même pas eu chaud, les pierres entraient, elles étaient rouges [...] Pour m'emmerder, là [...] ce que je te parle, ça fait longtemps. Écoute, *pffft* [...] ça fait 10-12 ans, c'était au début, fait que à chaque hutte, c'est plus, tu sais, puis bon [...] Maintenant j'ai plus d'assurance, alors je pense que ces personnes-là, elles ne viendront pas, là. On dirait qu'il y a des tests à passer. Et c'est fait, là, ça valide. C'est des expériences comme ça, négatives entre guillemets, mais dans le fond, ce n'était pas négatif. C'était confrontant pour moi, pour mon ego [*rires*], ma petite personne, mais pour la grande personne, là, c'est correct, je veux dire, c'est une autre expérience à vivre. » (Laurence, 2016)

Patrick a dû lui aussi « passer le test ». Cela faisait un moment qu'il organisait des *sweats* dans son jardin sans avoir reçu l'aval d'un Aîné. Un jour, un vieil Algonquin s'est pointé à une de ses cérémonies alors qu'il ne s'y attendait pas, pour « *checker* ». Comme Patrick le dit lui-même, « j'en menais pas large ! ». Avoir un Aîné dans sa *sweat*, quand on est un Blanc, ce n'est pas si facile. Finalement l'Aîné a taillé sur place une « *Chanupa*¹⁷ » et la lui a offerte, reconnaissant par ce geste que Patrick pouvait diriger des loges. Patrick est toujours extrêmement alerte et prudent quand il dirige une loge, car il sait que c'est dangereux et aussi parce qu'il sait est « *checké* ». Ainsi sans être Autochtone et sans avoir été formé pendant des années, Patrick a été reconnu. Il participe aussi à des *sweats* où il n'y a que des Autochtones et où il est accepté pour ce qu'il est.

¹⁶ *And yet again we have non-Native new agers using our Lakota people's ceremonies for profit. This sickens us! This is their phone number, give them a call and tell them what you think of them using indigenous ceremonies for their own financial gain. 831-XXX-XXXX.* Paru sur le fil Facebook de <https://www.facebook.com/IndigenousLifeMovement/> (consulté en 2015, l'annonce n'est plus visible aujourd'hui).

¹⁷ Terme lakota employé par Patrick pour désigner un calumet.

Lors d'un rassemblement du clan au Nouveau-Brunswick en 2016, un des membres du conseil de bande de la réserve d'à côté est venu « par curiosité ». Il semblait satisfait d'assister à un tel rassemblement et les échanges avec lui furent très conviviaux. Il s'est exprimé devant tout le monde en nous prévenant qu'il était très gêné de parler en public, mais il s'exprima néanmoins avec beaucoup d'aisance. Ce jour-là, beaucoup de personnes avaient parlé dans le *Cercle* de leur origines autochtones – nous n'étions que quatre à ne pas en avoir. Le Mi'kmaq, qui avait la peau bien « rouge » et l'air très autochtone, nous a confié qu'il était lui aussi mélangé : il avait du sang français, irlandais et même Lakota. Ce genre de rassemblement était pour lui un phénomène nouveau et dans sa communauté, les cérémonies traditionnelles avaient complètement disparu. Le lendemain, une femme mi'kmaq et son fils de 35 ans, qui avaient l'air eux aussi très autochtones, sont également venus « par curiosité ». Ils ne vivaient pas sur la réserve, mais en ville. Le fils était informaticien et la femme était impliquée dans un organisme autochtone. Pour le fils, c'était sa première cérémonie. Il est venu poser diverses questions dans le *Cercle* à propos du nom spirituel. Lui aussi a dit qu'il était gêné, mais il s'exprimait avec beaucoup de facilité et une grande qualité de présence. Alors qu'ils étaient là, le gardien du feu qui est un vieil habitué et ami d'enfance de la Grand-Mère, a demandé une faveur spéciale, à savoir s'il était exceptionnellement possible de faire des photos pour une personne qui ne pouvait pas assister à la cérémonie. Il a précisé que si une seule personne dans le *Cercle* s'y opposait, il ne le ferait pas. La femme Mi'kmaq s'y est opposée et aucune photo n'a été prise.

8.7 – GARDER LE SECRET

Autour de toutes les cérémonies autochtones, il y a toujours quelque chose qui doit être retenu ou rester secret. Par exemple il est interdit de photographier ou de filmer les rituels. On ne prend de note non plus et on n'enregistre pas. Dans les *Cercles*, ce qui est dit doit rester dans le *Cercle*. On ne commente pas après et on n'en parle pas à d'autres.

Il y a des objets qu'il ne faut pas montrer, d'autres que l'on ne peut pas photographier ni filmer. Par exemple quand la loge est montée, on ne peut pas la photographier. Il y a aussi les cérémonies vraiment secrètes qui sont difficiles d'accès, ou d'autres qui sont tellement secrètes que l'on ne sait même pas qu'elles existent. Brown (2003) souligne que plus les cérémonies sont

secrètes et plus elles sont un pôle d'attraction pour les non Autochtones qui semblent tirer du prestige quand ils réussissent à y participer. Bien entendu, comme tout le reste, le secret est constamment renégocié. On peut demander exceptionnellement pour une raison précise une autorisation comme dans le cas cité plus haut.

Selon Goulet (2000), les interdictions de filmer, de photographier, ou d'enregistrer servent à préserver le caractère sacré des objets ou des pratiques. La spiritualité autochtone est aujourd'hui hypermédiatisée alors qu'elle renvoie à des pratiques qui touchent à l'intimité des individus. Leur diffusion à l'extérieur de leur contexte et leur récupération sont problématique aux yeux des Autochtones, comme nous l'avons vu dans le chapitre 6. Selon Jérôme, les anthropologues jouent un rôle dans « cette mise en public de la spiritualité et des pratiques de mieux-être en les exposant, par leurs écrits, à une réinterprétation éventuelle hors de tout contrôle » (Jérôme 2008, p. 186).

Ne pas publiciser, comme nous l'avons vu plus haut, tient aussi de cette dynamique du secret qui a pour résultat que « les études d'envergure sur l'univers religieux et spirituel des autochtones du Québec demeurent malheureusement une rareté » (Gélinas 2007, p. 171).

8.9 – RAPPELER LE TERRITOIRE

Nous allons terminer ce chapitre, le dernier de la thèse, en entrebâillant la porte sur la question du territoire, en nous demandant comment celle-ci entre en jeu dans un tel contexte mixte et en dehors des réserves.

Comme le spécifie Deloria, les « religions tribales » sont inextricablement liées au territoire, ce qu'a bien compris Laurence qui est néo-Métis : « c'est une spiritualité qui vient avec ce territoire-là ». Dans toutes les cérémonies autochtones auxquelles nous avons assisté, il a toujours été fait référence au territoire en remerciant la nation d'accueil avant de commencer la cérémonie. Dépendamment du lieu, on remercie les Mohawks (Montréal), les Algonquins (Laurentides) ou les Mi'kmaq (Nouveau-Brunswick, Gaspésie).

La façon dont la *sweat* sera montée dépend avant tout de la nation du gardien de loge ou de la nation de laquelle le gardien de loge a reçu les enseignements. Par exemple, le nombre de poteaux (*pole*) varie, les couleurs des directions aussi, etc. Comme le dit André :

“You want to be on Mohawk territory, do as the Mohawks. You want to be in Algonquin

Ontario territory, do like them. You want to be with the Creeks, do like them.” (André, 2016)

Il arrive souvent que la personne qui officie appartienne à une autre nation que celle du territoire où se déroule la cérémonie, ou que ses enseignements proviennent d’une autre nation. C’est pour cela qu’il est important de remercier la nation du territoire où se déroule la cérémonie. Si nécessaire l’officiant précisera ensuite la nation de ses enseignements et pourra expliquer parfois en quoi ils diffèrent.

Comme ce sont des réseaux panindiens avec toutes sortes de versions de la *sweat*, il y a bien entendu des « histoires ». Michel avait bâti une loge chez des amis, dans les Laurentides. La façon dont il a monté cette loge a ensuite été critiquée par un ami Mohawk.

« Je lui ai dit, dans ta nation, toi, les loges, elles sont bâties comment ? Eh bien, il nous dit, nous autres c’est 16 pôles, et c’est ceci et c’est ça. J’ai dit, je respecte tes enseignements, si c’est comme ça que toi tu les fais. Qui es-tu pour juger la loge qui est dans la cour à Mylène, puisqu’elle a été faite selon les enseignements que j’ai reçus de mes *elders* ? Elle est différente de la tienne, mais ... Puis j’ai dit en plus, peu importe combien il y a de poteau et de pôles, [...] Ce n’est pas ça qui est important, c’est qu’est-ce qui se passe dans la loge. T’oublie, t’as oublié cette partie-là ? C’est de la guérison dans la loge, quand bien même il n’y aurait que quatre pôles. Ça va quand même représenter les quatre directions, et les quatre éléments, et puis il va y avoir de la guérison de quelqu’un dans la loge. C’est pour ça que je fais des loges, c’est pour ça que moi, je ne vais pas dans ta cour, et dire que ta loge, elle n’est pas bonne. » (Michel, 2016)

Comme la loge qu’il avait bâtie avait été « insultée », pour la protéger Alain a dû la brûler. Toutefois le Mohawk a reconnu son erreur et a compris pourquoi il fallait la brûler.

« Il s’est excusé. Il a admis son erreur, je l’ai remercié de son humilité, parce qu’il aurait pu me dire que c’est faux. J’ai quand même remercié son humilité, et puis moi j’en retire beaucoup aussi, fait que ... à l’avenir, quand je bâtirai une loge, je dois m’assurer qu’elle doit être sous une bonne protection et respectée. » (Michel, 2016)

Lors d’un rassemblement en 2015 à Chertsey (Lanaudière), un Mohawk avait critiqué certains enseignements de la Grand-Mère. Ceci n’avait pas plus à Christopher :

« Premièrement les Mohawks ne sont pas à leur place. Rien à faire sur ce territoire. Ils sont sur le territoire anishinabe. Ça, c’est la première chose. [*Silence*] » (Christopher, 2016)

Dans les milieux néochamaniques, la notion de territoire est également souvent respectée. La nation du lieu sur lequel se déroulent les ateliers a été citée par Laurence, par Sylvia, par Simone

qui donne des ateliers de chants et par Satya qui fait des voyages chamaniques. Contrairement à ses collègues qui sont québécoises, Satya est européenne. Elle est la seule à avoir parlé des Algonquins au passé. Ainsi la notion de territoire s'est transposée dans les milieux néochamaniques.

8.10 – CONCLUSION

Nous avons vu dans ce chapitre que la tradition est prise dans une dynamique dialectique qui se joue entre le respect des enseignements venus des ancêtres et l'adaptation nécessaire à la modernité. Celle-ci se redéfinit à travers de multiples renégociations et réajustements, au coup par coup et selon le contexte. Ceux-ci sont prévus dans la tradition puisqu'un espace est réservé aux conflits.

Nous avons repéré certains mécanismes pour protéger la tradition, lesquels, s'ils sont respectés ou raisonnablement renégociés, permettent aux rituels de bien fonctionner, sachant que la finalité est la guérison. Celle-ci peut être vaste puisqu'elle concerne non seulement le bien-être physique, social ou spirituel des individus, mais aussi celui de la société et par extension celui du monde en replaçant les choses dans le bon ordre et en rétablissant l'harmonie.

Nous avons vu que le retour à la tradition fait partie de la guérison. Toutefois, cette tradition est elle-même en processus de guérison puisqu'elle a failli disparaître lors des politiques assimilationnistes. S'adapter à la modernité tout en se reconstruisant dans un environnement plus que jamais « entremêlé » est un double défi, et ce d'autant plus qu'il y a eu des pertes et donc des deuils à faire.

Le deuil de ce qui a été perdu fait partie du processus de guérison (Laenui, 2000). Dans les histoires et les conflits autour de la tradition cherche peut-être à se résoudre ce deuil d'avoir perdu une partie de la carte, carte qui essaie de se reconstruire tout en essayant de reconnaître la nouvelle configuration du territoire.

Il est remarquable que les disputes et conflits sur le terrain concernent la tradition, et non pas la question de l'appropriation culturelle, ni la question ethnique comme on aurait pu s'y attendre en raison de la mixité du terrain. Ayant nous-même été entraînée dans ces disputes, nous avons

pu expérimenter à quel point la tradition est vivante. Alors qu'elle aurait dû disparaître, nous pouvons être surpris de la voir réapparaître dans un endroit auquel on ne s'attendait pas et avec des gens auxquels on ne s'attendait pas non plus – certes des hippies et des néochamanes, mais aussi beaucoup de gens du *mainstream*. Nous y rencontrons aussi des Indiens pris dans une zone grise non reconnue de l'amérindianité. Cependant, ils portent avec eux les enseignements des ancêtres et sont prêts à les transmettre au monde.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La rencontre entre Autochtones et non Autochtones que nous étudions dans cette thèse est née d'une vision du chef algonquin William Commanda. Porté par la *Prophétie des Sept Feux*, il a ouvert de façon délibérée le *Cercle de toutes les Nations* aux non Autochtones et partagé son héritage amérindien avec tous, sans discrimination d'appartenance ethnique, d'âge, de classe sociale ou de religion. Ses enseignements, ancrés dans le concept anishinabe « *Ginawaydaganuc* » (tout est relié), visaient à guérir la relation à la Terre-Mère, à promouvoir la paix et la justice sociale, et à favoriser la guérison (Thumbadoo, 2018). Dans la conception autochtone, la guérison est un retour à l'harmonie qui se comprend en termes d'écosystème dans lequel chacun trouve sa place et coopère au maintien de l'équilibre général.

Commanda a vu la nécessité d'aller bien au-delà de la seule guérison des Autochtones ; il fallait aussi guérir la relation entre les Autochtones, les non Autochtones et la Terre-Mère. Dans cette optique, il a invité tout le monde à se rassembler à l'intérieur de son *Cercle* pour en faire des proches (*relatives*) (Thumbadoo, 2018, p. 69-70). En ramenant les non Autochtones à l'intérieur d'un paradigme autochtone, il remplaçait ainsi les savoirs et le « mode d'être » autochtones au centre de la relation, ceci dans le dessein de faire revenir l'équilibre sur l'Île de la Tortue.

Nous avons vu que c'est en affirmant leur altérité et en préservant leur « mode d'être » que les Autochtones ont résisté au projet assimilationniste et prouvé que leurs cultures sont toujours vivantes. Ne pas mourir culturellement implique de veiller à la préservation et la protection de leurs ressources culturelles. L'ouverture du *Cercle de toutes les Nations* se situe dans un tel contexte de résurgence et de protectionnisme culturels. Ceci explique que cette ouverture fut mal perçue par le monde autochtone. Elle fut aussi mal perçue par le monde académique qui y voit un risque de contamination des spiritualités autochtones par celles du Nouvel Âge.

Nous avons analysé cette perception négative de l'ouverture du *Cercle* et proposé une autre lecture de celle-ci. Il n'est pas raisonnable, selon nous, de penser que les enseignements de Commanda aient pu avoir été contaminés. En premier lieu, l'idée de contamination est essentialiste. Nous avons vu que les cultures sont avant tout syncrétiques et se nourrissent des emprunts et des échanges avec leurs voisins. Si elles ne cessent de se transformer en raison de

ces contacts, ce n'est pas parce qu'elles se transforment qu'elles perdent pour autant leur âme ou leur spécificité. Cette règle est applicable à toutes les sociétés, y compris les sociétés autochtones. Au contact des Blancs, les sociétés autochtones, bien que transformées, sont toujours restées des sociétés autochtones. En second lieu, la vigilance des Autochtones et les processus de décolonisation dans lesquels ils sont engagés – Commanda y compris – rendent improbable qu'ils acceptent de se laisser contaminés.

Il faut avoir à l'esprit que Commanda avait à cœur de redonner vie aux savoirs autochtones et de diffuser leur message au plus grand nombre. Il recevait les participants sans discrimination de leur origine ethnique afin d'agrandir son cercle de diffusion pour pouvoir toucher la société globale. Le public autochtone pour ce genre d'événements demeure encore très limité. La grande majorité des Autochtones sont aujourd'hui chrétiens (catholiques, anglicans, pentecôtistes ou autres) et certains voient dans les cérémonies traditionnelles un retour en arrière (Gélinas, 2013). Par ailleurs, la résurgence des pratiques traditionnelles dans l'intimité des familles et des communautés autochtones ne paraît pas coïncider avec le projet d'ouverture du *Cercle de toutes les Nations*.

William Commanda était cependant bien conscient de la gêne qu'occasionnait sa posture dans le monde autochtone. Il était en avance sur son temps mais avait l'espoir d'être compris un jour. Les Autochtones interprètent l'ouverture du *Cercle* comme une forme d'assimilation alors qu'il s'agit du contraire : une reprise symbolique de pouvoir et du territoire par un encerclement des Blancs.

Nous avons vu que la réconciliation telle que l'entendait William Commanda ne signifiait pas de passer l'éponge sur le génocide culturel pour faire la paix, et encore moins de s'assimiler. Sa conception de la réconciliation implique clairement de reconnaître la souffrance qu'a occasionnée la colonisation, de la confronter afin de pouvoir passer au travers et grandir. Ainsi la démarche de Commanda appelle une prise de conscience par la société dominante du mal qui a été fait et de procéder aux réparations, dans l'esprit de la justice réparatrice autochtone.

Le fait que le monde académique considère comme une contamination la participation de non Autochtones – et qui plus est d'adeptes de spiritualités alternatives – repose donc sur une conception essentialiste de l'authenticité. Si des hippies ont été reçus dans le *Cercle de toutes*

les Nations, c'est en vertu de « l'esprit démocratique amérindien » qui n'exclut personne. Leur présence aux rassemblements doit donc être abordée comme un épiphénomène et non pas comme un trait caractéristique de notre terrain.

Nous réfutons aussi l'idée que les participants aux cérémonies de guérison observées soient catégorisés comme appartenant à une communauté Nouvel Âge puisque nous considérons que la catégorie « Nouvel Âge » est obsolète. Celle-ci était certes appropriée dans les années 1960-1970 pour désigner un phénomène nouveau associé à un groupe spécifique de population en rupture de ban. Mais depuis cette époque, les spiritualités (et médecines) alternatives introduites par ce mouvement se sont disséminées dans la société globale à tel point que certaines de ces pratiques font même aujourd'hui partie de l'éventail des thérapies des mouvements de guérison autochtones.

On ne peut donc plus utiliser ce terme Nouvel Âge pour désigner les pratiques alternatives introduites il y a cinquante ans ni les groupes de population qui y ont recours. Si nous avons rencontré quelques marginaux sur notre terrain, la plupart des participants sont des personnes ordinaires qui viennent de milieux sociaux très variés. Ils ne peuvent donc être identifiés comme appartenant à une communauté Nouvel Âge.

Toutefois, nous devons admettre que nous-même, au début de notre recherche, avions la perception que ces cérémonies et rassemblements s'inscrivaient dans une mouvance de pratiques spirituelles alternatives et cosmopolites. Nous avons émis comme première hypothèse que la rencontre donnait naissance à une nouvelle « socialité cosmopolite » (Glick Schiller et al., 2011). Nous avons commencé à analyser notre terrain à partir de concepts empruntés à l'anthropologie de la globalisation et des études multiculturelles, parmi lesquels le concept du « vivre-ensemble ». L'exploration de ce concept a fait ressortir certaines réalités occultées ; il a permis notamment de mettre en lumière que les Autochtones sont l'angle mort dans les débats sur le « vivre-ensemble » au Québec.

Le concept de « vivre-ensemble » interroge sur la nature de l'espace dans lequel se déroule la rencontre. Il nous amène à prendre en compte 1) l'espace culturel qui apparaît être au Québec un espace hégémonique franco-canadien, lui-même pris dans un espace hégémonique anglo-canadien ; 2) l'espace physique qui pose inévitablement sur la table la question territoriale.

Ainsi, réfléchir à l'espace physique et culturel de la rencontre révèle la présence d'un « éléphant dans le salon », à savoir le contexte colonial dans lequel se situe notre recherche, contexte que la société majoritaire ne reconnaît généralement pas et qui n'est généralement pas reconnu non plus sur le terrain. Cette oblitération du contexte colonial est un fait social qui pèse lourdement sur la société canadienne.

Cette prise de conscience nous a amenée à accorder une place centrale à la question autochtone bien que la majorité des participants ne soit pas autochtones. Notre angle d'approche a donc basculé vers le point de vue autochtone puisque nous avons recadré notre problématique à partir de notre interprétation de la vision de William Commanda. Ce recadrage soulève l'importance du choix épistémologique dans la construction de notre réflexion sur la rencontre.

Une fois révélée la nature hégémonique de l'espace de la rencontre au Québec et au Canada, nous avons décrit diverses actions menées par les activistes autochtones pour décoloniser cet espace. Nous avons évoqué la praxis autochtone qui transforme non seulement les Autochtones (Coulthard, 2014) mais aussi les non Autochtones, notamment en poussant par la confrontation à réfléchir à un nouvel espace relationnel qui prenne en compte l'histoire de la relation et respecte le « mode d'être » autochtone. Nous avons illustré la praxis autochtone en donnant quelques exemples d'actions comme l'affirmation de l'altérité, la « guerre des mots » ou le développement des *Natives Studies*. Ce sont là des « petites résistances » qui grugent l'hégémonie coloniale.

Toutefois, si l'on ne peut douter de la nature hégémonique de l'espace de la rencontre au niveau des institutions gouvernementales, des ONG et des agents économiques euro-américains, il en va autrement sur notre terrain. En effet, nous avons observé une appropriation par les Autochtones de l'espace culturel et physique de la rencontre. D'une part, le *Cercle* représente un espace sacré amérindien qui « encercle » tout le monde – Autochtones et non Autochtones – à l'intérieur d'un paradigme amérindien. D'autre part, le territoire est reconnu comme étant amérindien. En effet, avant de commencer une cérémonie, il est coutume de faire référence au territoire ancestral¹ et de prononcer quelques mots de remerciements envers la nation d'accueil. Nous pouvons ainsi affirmer que l'espace de la rencontre sur notre terrain est amérindien : elle

¹ Nous avons remarqué qu'il est également parfois fait référence au territoire ancestral dans certaines activités néochamaniques.

se produit à la fois sur un territoire ancestral reconnu comme tel et dans un *Cercle*, symbole sacré dans lequel se diffusent des pratiques et des enseignements amérindiens.

Également, le fait que des Autochtones viennent surveiller les cérémonies, ou encore y viennent par curiosité, démontre que ces rituels sont reconnus par ceux-ci comme étant autochtones. Ainsi, si cet espace augure bien de l'émergence d'une nouvelle « socialité cosmopolite », celle-ci est orchestrée par des Autochtones, avec des concepts traditionnels autochtones qui attestent de la vivacité d'une culture de paix.

Le *Cercle* a vu venir à lui toute une population hétéroclite dont les individus ont en commun de se sentir mal dans la société euro-américaine. Ce malaise sociétal les a amenés pour diverses raisons à se réfugier dans cet espace d'entre-deux, que ce soient les Autochtones urbains sans statut, les « vrais » ou les « faux » Métis, ou encore les immigrants.

Chez la plupart des participants Québécois, il ressort que c'est la conjugaison d'un mal-être social et d'un malaise identitaire couplée au désir d'aller à la rencontre des Autochtones qui les poussent à participer aux cérémonies. Dans le sillage de la revitalisation, les origines autochtones sortent « du placard » et sont valorisées : on veut retourner sur le *Chemin rouge* et être Autochtone. La littérature documente qu'une autochtonie de l'entre-deux se développe aujourd'hui à travers toute l'Amérique du Nord, et que celle-ci peut parfois être problématique et entrer en conflit avec les « vrais » Autochtones (Gaudry & Leroux, 2017). Cependant, sur le terrain, cette autochtonie grise est bienvenue dans le *Cercle* et représente la majorité des participants.

Une observation plus détaillée révèle toutefois des microfrontières à l'intérieur même de ce groupe de l'entre-deux. « Vouloir être Autochtone » relève de dynamiques d'identification qui varient selon les origines et le parcours des personnes. Nous avons noté principalement 1) la reconstruction identitaire qui réanime une autochtonie réprimée transmise par des ascendants proches. Par exemple, Michel a découvert à plus de 40 ans que ses grands-parents du côté maternel et paternel étaient des Amérindiens « fondus » dans la société québécoise qui avaient dissimulé leurs origines à leurs enfants. Les cérémonies lui ont permis d'actualiser son amérindianité et de vivre ainsi une guérison à la fois identitaire et sociale ; 2) le repositionnement identitaire qui témoigne d'un malaise des Canadiens français aux origines autochtones

lointaines, comme Laurence, Simon et bien d'autres qui s'identifient comme Métis alors que leurs ancêtres autochtones remontent au XVII^e siècle.

Le projet de Commanda de faire que les non Autochtones deviennent des proches (*relatives*) explique peut-être sur notre terrain l'inclusion non contestée des Blancs et de l'autochtonie grise dans les *Cercles*, ainsi que les adoptions à tout-va du *Clan de l'Ours*. La Grand-Mère du Clan a proclamé haut et fort qu'il « suffit d'une goutte de sang pour être Autochtone ». Nous avons entendu à plusieurs reprises cette même phrase dans la bouche d'Amérindiens, ce qui clarifie une fois pour toutes de quel côté se place l'autochtonie grise sur le terrain : du côté amérindien. Elle trouve ainsi sa place et sort de l'entre-deux, ce qui représente une guérison, l'entre-deux n'étant pas une position souhaitable.

Nous avons noté que ce ne sont pas seulement les Canadiens français qui veulent être Autochtones. Des Québécois anglophones le veulent aussi, de même que des Européens ; ils justifient leur démarche en affirmant qu'ils étaient Autochtones dans une autre vie. Parfois cette « autre vie » sert aussi à donner sens à l'immigration. Le Québec devient alors la terre originelle où l'on retourne et où l'on retrouve son vrai Soi qui est autochtone.

La plupart des participants européens ont développé une fascination pour la « spiritualité autochtone ». Beaucoup arrivent avec une vision de l'autochtonie conditionnée par leurs lectures ou les films qu'ils ont vus sur les Autochtones, mais produits par les Occidentaux. Nous avons vu que les Autochtones se plaignent de ces représentations de leurs cultures qui ne rendent pas compte de leurs réalités contemporaines. Elles induisent dans la tête des Occidentaux des représentations distordues des Autochtones tels qu'ils les rêvent plutôt que tels qu'ils sont dans la vraie vie. Notamment, les non Autochtones croient que les chamanes sont représentatifs de la spiritualité autochtone, et que celle-ci est elle-même représentative de l'ensemble des Autochtones. Sur le terrain, ces distorsions dans la perception de l'autochtonie et des spiritualités autochtones peuvent amener les participants à des situations confrontantes.

Par exemple, Corinne avoue avoir eu « une image angélique de Walt Disney » et nous a fait part de sa déception. La question autochtone est à mille lieues des préoccupations de telles personnes qui ne comprennent pas pourquoi les activistes autochtones se mêlent de guérison et de spiritualité. La confrontation à la souffrance peut aussi prendre par surprise, comme ce fut le cas

de certaines personnes venues pour « triper » ou avoir des sensations « mystico-planantes ». Ils se retrouvent perturbés par la nature peu familière de cet espace de rencontre « autre ». Entrer dans un *Cercle* amérindien peut sortir certaines personnes de leur zone de confort.

Nous avons également vu que la quête spirituelle individualiste qui anime les non Autochtones n'entre pas toujours en adéquation avec le « mode d'être » autochtone. Par exemple, certaines personnes ne vont pas respecter les aînés ou les codes de conduite imposés lors des cérémonies, ou encore elles auront une compréhension différente de la guérison. Toutes les personnes qui ne sont pas à l'aise avec ces règles ou ces conceptions, et qui ne veulent pas « être transformées » finiront par quitter le *Cercle* d'elles-mêmes.

Nombreux sont ceux que nous avons rencontrés qui nous confié avoir des dons de voyance ou de guérison, ou encore des contacts avec les morts ou le monde des esprits. Ces dons furent réprimés dans leur enfance et longtemps refoulés. Ces personnes retrouvent leur pouvoir perdu à travers les cérémonies autochtones aussi bien qu'à travers les activités néochamaniques ou d'autres pratiques alternatives. Chez les participants Québécois, ces dons ont été reniés dans leur enfance par leur entourage tout autant que leurs origines autochtones.

Le désir de retrouver ses pouvoirs perdus est parfois associé à une quête de pouvoir. Dans les cérémonies autochtones, cette quête se traduit par le désir de porter un calumet (signe que l'on a reçu des enseignements) ou de diriger des cérémonies. Dans certains cas extrêmes, cela se traduit par le désir de se faire passer pour un Amérindien. Ainsi la quête de pouvoir pousse à l'appropriation culturelle et conduit parfois à des abus.

Comme le dit Christopher, participer à des « *healing sweat lodge*, c'est correct, mais officier, non, les Blancs ne sont pas prêts ». En effet, diriger une *sweat* requiert certaines dispositions et un long apprentissage avec un « Grand-Père » ou une « Grand-Mère ». Officier sans être prêt peut être dangereux. Nous avons noté sur le terrain une inquiétude concernant les faux prophètes et des recommandations pour apprendre à les repérer. Les gens avertis ne feront jamais une *sweat* avec n'importe qui.

Nous avons vu que les Autochtones entendent participer au monde global et partager leurs savoirs et leur sagesse. Il existe donc une tension entre protéger la tradition et la partager. L'exercice est d'autant plus périlleux que la tradition, qui a souffert des politiques

assimilationnistes, traverse elle-même un processus de reconstruction et d'adaptation à la modernité. Nous avons repéré ce que nous nommons des « mécanismes de protection » intrinsèques à la tradition qui la protègent lors de son passage au travers du maelstrom de la rencontre. Le respect de certaines règles comme « ne pas mélanger », « ne pas faire d'argent », « vérifier la lignée », « surveiller », « garder le secret » et « rappeler le territoire » permet aux cérémonies de s'adapter à leur nouvel environnement tout en restant « authentiques » et autochtones. Elles peuvent ainsi remplir leur fonction de guérison sans mettre les personnes en danger. Certains écueils pourront être ainsi évités, comme l'appropriation, la distorsion, la perte de sens ou la marchandisation.

Si ces règles tendent à être respectées sur le terrain, elles sont discutées et constamment renégociées. La tension autour du respect de la tradition et la nécessité de l'adapter aux nouvelles conditions génère de nombreux conflits et représente un des aspects les plus marquants du terrain. Entre autres, la cohabitation des traditions de nations différentes peut être difficile à gérer. Ces renégociations sont rendues possibles par le fait que l'expression des conflits a sa place dans le *Cercle* dans lequel chacun peut être entendu. Les conflits sont ainsi gérés dans un cadre cérémoniel.

Nous avons également noté une tension entre le respect de l'orthopraxie² et une tendance à vouloir pratiquer « avec son cœur » qui se manifeste chez certains non Autochtones. Il est remarquable que, sur le terrain, les conflits ne concernent que la tradition. Ils ne concernent ni la question identitaire, ni celle de l'appropriation culturelle bien que parfois on se moque de ceux qui se font passer pour Autochtones. Nous en concluons qu'« être Autochtone » n'est finalement pas si important sur le terrain. Comme nous l'ont dit plusieurs personnes (dont des Amérindiens) ce qui est important, c'est d'être un être humain, un *anishinabe*. Ainsi, bien que la question identitaire soit prégnante, la dichotomie s'efface par la vertu du *Cercle* qui relie tous les participants pour en faire des « relatives » et les rassembler dans leur humanité. Ceci rejoint le projet cosmopolitique qui reconnaît un fonds commun à l'humanité et qui fait que nous pouvons nous entendre au-delà de nos différences.

² Le respect à la lettre des règles des rituels.

Alors qu'il n'y a plus de rassemblements à Kitigan Zibi depuis la mort de William Commanda en 2011, nous voyons son héritage prendre vie et se répandre organiquement un peu partout au Québec – et même au-delà. Ce « feu » se propage indépendamment du *Cercle des toutes les Nations* dont Romola Thumbadoo porte le flambeau depuis la mort du chef. Sur le terrain, les cérémonies sont vaguement encadrées par une présence/surveillance amérindienne qui s'est déployée spontanément. Comme le disait Vine Deloria, ce n'est pas tant le prophète qui compte que la « médecine » qu'il a apportée, en l'occurrence ici la « médecine des quatre couleurs ». Inoculée par Commanda, elle se propage désormais indépendamment de lui pour apporter la guérison à tous sans discrimination.

Si le terrain ne semble pas à première vue très politisé, nous avons néanmoins rencontré un certain nombre de personnes autochtones et non autochtones qui préféreraient que l'Amérique retourne à un paradigme autochtone, notamment en raison de l'avenir incertain de la planète. L'alternative autochtone apparaît à certains comme la solution. La spiritualité amérindienne est davantage perçue par ces personnes comme un « mode d'être » qui permet de vivre en harmonie avec la nature, de respecter la « Terre-Mère » et de la préserver. Ainsi que le dit Mylène :

« Eux autres, les Autochtones, ils étaient là pendant 10, 15, 20 000 ans, tu sais, et il n'y avait rien de détruit. Ils chassaient, ils changeaient de place pour que les choses se revitalisent là où ce qu'ils avaient passés, tout ça. Et il n'y a pas de traces, justement, on ne trouve pas de traces parce qu'on n'a pas laissé de traces, c'était voulu, c'est comme ça que tu faisais avec la nature ... et puis on a tout détruit ça en 500 ans. C'est pour ça qu'on dit qu'il faut retourner aux voies autochtones, parce que c'est la seule solution. » (Mylène, 2016)

Ou encore Laurence :

« Et moi j'aimerais ça, bon pas retourner ... à la façon de vivre quand les Blancs sont arrivés, c'est sûr, on ne peut pas retourner là, mais on pourrait faire beaucoup mieux ... et ce n'est pas tellement dans la façon, dans les outils et tout ça, mais plus dans ce qui est derrière, dans l'essence de ce qu'est la vie sur terre, dans l'essence de on est qui nous autres à travers tout ça ? [...] on n'a pas d'affaires à faire ce qu'on fait, comme on le fait.[...] ça ne respecte pas les femmes, ça ne respecte pas la terre. Tu ne respectes pas la terre, tu ne respectes pas les femmes, ça va ensemble, ça, les femmes et la terre, là, ça va ensemble. Et c'est ça [*rires*]. » (Laurence, 2016)

Il y a 500 ans, alors que les Autochtones nous offraient leur hospitalité et leur amitié, la rencontre a été manquée (Sider, 1987). Ils avaient été prêts (et le sont toujours) à accueillir les nouveaux arrivants et à coexister pour le bénéfice de chacun, mais à condition qu'ils se conforment aux

« modes d'être » autochtones. Plutôt que de répondre à cette invitation, les nouveaux arrivants ont choisi d'imposer leur propre façon fondée sur une perception différente des lois cosmiques, la loi du plus fort remplaçant celle de l'harmonie. Cela a eu pour effet de rompre l'équilibre de l'écosystème nord-américain en place depuis 12000 ans. Selon Lévi-Strauss le « Nouveau Monde signifie d'abord qu'il ne fut pas le nôtre, et que nous portons le crime de sa destruction [...] notre monde a perdu la chance qui lui était offerte de choisir entre ses missions » (Levi-Strauss, 1993 [1955], p. 454).

L'ouverture du *Cercle de toutes les Nations* est un acte de résistance et de survie qui invite à réfléchir à comment retrouver tous ensemble l'équilibre perdu et réécrire le scénario de la rencontre. Toutefois, bien que les cérémonies observées soient nées d'une intention autochtone, la participation de « vrais » Autochtones demeure minoritaire sur le terrain. Cependant, la présence amérindienne que nous avons perçue en filigrane – surveillance ou simple curiosité – laisse entendre que certains Autochtones ne sont pas si indifférents au phénomène. Nous avons également remarqué que la participation autochtone augmente à certaines cérémonies.

Si jamais cette participation s'efface, les cérémonies observées cesseront de répondre au projet de Commanda. En effet, sans une présence et un contrôle autochtones, elles se déformeront et passeront dans le monde global en perdant leur spécificité autochtone ; elles deviendront alors simplement l'objet d'une appropriation culturelle et le projet de Commandas s'éteindra. Mais tant que la présence autochtone est observable, le « feu » de l'utopie continue de couvrir.

Nous terminerons cette thèse en rappelant que les Autochtones ont une sensibilité qui leur est propre en regard des représentations que l'on fait d'eux et de la manipulation de celles-ci. Il se joue autour de ces représentations un enjeu ontologique fondamental qui n'est pas loin de nous rappeler la sorcellerie. Lorsque l'on s'approprie l'image de quelqu'un (ou son identité), celle-ci se retrouve de la personne ; il n'y a plus qu'une représentation vide, sans âme – un *chullachaqui*³ à l'intérieur duquel quelque chose de menaçant pourrait se glisser.

Comme le dit Christopher « voler la médecine, voler l'identité, c'est la même chose ». Ainsi, tout comme la personne, la culture peut être dissociée de son âme, perdre son sens et basculer

³ Voir la citation en exergue de la thèse.

dans l'entre-deux. Le *plastic shaman* (ou le chamane blanc) qui se situe à la lisière des deux mondes ne serait-il pas en quelque sorte un *chullachaqui*, de même que toutes les représentations distordues ou erronées des Autochtones ?

Voir l'Autre sans projeter sur lui est la première remise à niveau avant de commencer la grande aventure de la rencontre. Se le représenter tel qu'il se représente lui-même est le véritable défi, et cela commence par écouter et prendre en compte ce qu'il dit de lui. C'est là la première confrontation transformatrice enclenchée par les Autochtones, une initiation qui nous ramène dans le réel et qui peut être appliquée à tout type de rencontre.

Les cérémonies sont venues jusqu'à nous portées par la souffrance – et aussi par une force de résilience à la mesure de cette souffrance. Le premier pas vers la réconciliation est la reconnaissance d'une telle souffrance. En ayant celle-ci en tête, il devient choquant de voir des personnes « triper » dans les *sweat lodge*, et s'approprier les ressources culturelles autochtones sans manifester le moindre intérêt pour le combat des Autochtones. Toutefois tout n'est pas noir. En sept ans d'observations de terrain, nous avons remarqué une certaine évolution des mentalités. Nous avons également été témoin de confrontations qui amènent à des réajustements de perception et des prises de conscience. Ces prises de conscience pourraient s'accélérer dans un futur proche. Mais gardons en tête que si la prophétie formule un choix posé à l'humanité, elle ne prévoit pas l'avenir. « Allumer le *Huitième Feu* » demeure avec un point d'interrogation.

BIBLIOGRAPHIE

- Al-Nashif, N., & Cameron, C. (2015). Préface. In F. Saillant (Ed.), *Pluralité et vivre ensemble. Publication suite au colloque sur «Représentations et expériences du vivre ensemble dans les sociétés contemporaines: un état des lieux » (Laval, 5-7 novembre 2014)* (pp. IX-XI): Presses de l'Université Laval.
- Alba, R. D. (2005). Bright vs. blurred boundaries: second-generation assimilation and exclusion in France, Germany, and the United States. *Ethnic and Racial Studies*, 28, 20-49.
- Aldred, L. (2000). Plastic Shamans and Astro turf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality. *The American Indian Quarterly*, 24(3), 329-352.
- Alfred, T. (1995). *Heeding the Voices of Our Ancestors. Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*. Toronto: Oxford University Press.
- Alfred, T. (2017). The Great Unlearning. Récupéré de <https://taiaiake.net/2017/02/28/the-great-unlearning/>
- Allan, B., & Smylie, J. (2015). *First Peoples, second class treatment: The role of racism in the health and well-being of Indigenous peoples in Canada*. Toronto.: The Wellesley Institute.
- Amselle, J.-L. (1974). *Les migrations africaines*. Paris: Maspéro.
- Amselle, J.-L. (1985). Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique. In J.-L. Amselle & E. M'Bokolo (Eds.), *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: Éditions la découverte, textes à l'appui.
- Amselle, J.-L. (1990). *Logiques métissées: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.
- Amselle, J.-L. (2008). Retour sur "l'invention de la tradition". *L'Homme*, 1-2(185-186), 187-194.
- Anderson, B. (1991). *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York: Verso.
- Âpihtawikosisân. (2015). Settlers claiming Métis heritage because they just feel more Indigenous. Récupéré de

<http://rabble.ca/blogs/bloggers/apihtawikosisan/2015/03/settlers-claiming-m%C3%A9tis-heritage-because-they-just-feel-more->

- APNQL. (2014). Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador. Récupéré le 24 août 2018 de <https://cerpe.uqam.ca/wp-content/uploads/sites/29/2016/08/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>
- Appadurai, A. (2001). *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Éditions Payot.
- Archibugi, D., & Held, D. (1999). *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*. Cambridge UK: Polity Ppress.
- Arendt, H. (1972). *La Crise de la culture*. Paris: Gallimard, coll. Folio / 113.
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmann-Lévy coll. Pocket Agora.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Asch, M. (2014). *On Being Here to Stay. Treaties and Aboriginal Rights in Canada*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press.
- Atleo, R. (2004). *Tsawalk: A Nuu-chah-nulth worldview*. Vancouver: University Of British Columbia Press.
- Bakker, P. (1997). *A Language of Our Own: The Genesis of Michif, the Mixed Cree-French Language of the Canadian Metis*. Cary, Caroline du Sud: Oxford University Press.
- Barkham, S. H. (1982). Documentary Evidence for XVIth Century Basque Whaling Ships in the Strait of Belle Isle. In G. M. Story (Ed.), *Early European Settlement and Exploitation in Atlantic Canada: Selected Papers* (pp. 53-95). St-John's: Memorial University of Newfoundland.
- Barkham, S. H. (2001). The Mentality of the Men behind Sixteenth-Century Spanish Voyages to Terranova. In G. Warkentin & C. Podruchny (Eds.), *Decentering the Renaissance : Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700* (pp. 110-124). Toronto: University of Toronto Press.
- Barreiro, J. (2001). Foreword. In S. Lobo & S. Talbot (Eds.), *Native American Voices. A Reader* (pp. viii-x). Upper Saddle River: Prentice Hall. (Reprinted from: Second Edition).

- Barth, F. (1969). Les groupes ethniques et leurs frontières. In P. Poutignat & J. Streiff-Fernart (Eds.), *Théorie des l'ethnicité*. Paris: PUF.
- Barthes, R. (2002). *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*. Paris: Seuil coll. Traces écrites.
- Bastide, R. ([1958] 2000). *Le candomblé de Bahia. Transe et possession du rite du candomblé*. Paris: Plon.
- Bataille, G. M. (2001). Introduction. In G. M. Bataille (Ed.), *Native American representations: First encounters, distorted images, and literary appropriations*. (pp. 1-7). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bauman, Z. (2010). *Identité*. Paris: L'Herne.
- Beaulieu, A. (2013). La création des réserves indiennes au Québec. In A. Beaulieu, S. Gervais, & M. Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 135-151). Montréal: Presses de l'université de Montréal.
- Béchar, D. E., & Kanapé Fontaine, N. (2016). *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*. Montréal: Les Éditions Écosociété.
- Beck, U. (2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*: coll. Alto, Aubier.
- Berque, A. (2000). *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin.
- Black Elk, N. (1932). *Black Elk Speaks: Being the Life story of a Holy Man of the Oglala Sioux. As told through John G. Neihardt (Flaming Rainbow)*. Récupéré de <http://stuff.samassaveneessa.info/docs/BlackElkSpeaks.pdf>
- Blanc, N., & Lolive, J. (2007). Les subjectivités cosmopolitiques et la question esthétique. In J. Lolive & O. Soubeyran (Eds.), *Emergence' des cosmopolitiques et mutation de la pensée aménagiste* (pp. 352-383): La Découverte.
- Blommaert, J. (2013). Complexity, Accent, and Conviviality: Concluding Comments. *Applied Linguistics*, 34, 613-622.
- Bogalska-Martin, E. (2015). Mémoire, reconnaissance et « vivre ensemble » ? In F. Saillant (Ed.), *Pluralité et vivre ensemble. Publication suite au colloque sur «Représentations et expériences du vivre ensemble dans les sociétés contemporaines: un état des lieux » (Laval, 5-7 novembre 2014)* (pp. 81-97). Presses de l'Université Laval.

- Boivin, R., & Morin, R. (2007). La commission royale sur les peuples autochtones (1991-1996) ou la longue marche des peuples autochtones du Canada vers la reconnaissance de leurs droits. *La Commission Royale sur les Peuples Autochtones : Dix ans et l'avenir en plus ! Recherche amérindienne au Québec, (numéro spécial)*, 37(1), 25-36.
- Bouchard, R. A. (2003). La communauté métisse de Chicoutimi, fondements historiques et culturels. Récupéré le 18 août 2018 de <http://classiques.uqac.ca/>
- Bouchard, R. A. (2008). *Le peuple métis de la Boréale : évocation des textes fondateurs*. Québec: Cornac.
- Boudieu, P., & al. (1993). *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (1984). Espace social et genèse de classes. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52/53, 3-12.
- Bourdieu, P. (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit.
- Bourgeault, G. (2004). Entre le bruit et le silence. Le dit et le non-dit, l'élué des éthiques. In *Dit et non-dit, contredit, interdit* (pp. 17-43). Ste-Foy: Presses de l'Université du Québec.
- Bousquet, M.-P. (2005). La spiritualité amérindienne sur la place publique: à la recherche d'un statut. In Lefebvre (Ed.), *La religion dans la sphère publique* (pp. 171-196). Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Bousquet, M.-P. (2006). A Generation in Politics: The Alumni of the Saint-Marc-de-Figuery Residential School. *Algonquian Papers-Archive*, 37.
- Bousquet, M.-P. (2009). Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec. *Criminologie*, 42(2), 53-82.
- Bousquet, M.-P. (2012a). Aiamie, agir au mieux? Éthique, rituels catholiques et corps social chez les Anicinabek depuis les années 1950. *Théologiques*, 20(1-2), 385-417.
- Bousquet, M.-P. (2012b). De la pensée holistique à l'Indian Time : dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens. *Nouvelles pratiques sociales*, 24(2), 204-226. doi:10.7202/1016356ar
- Braidotti, R. (2011). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. (Second edition). New York: Columbia University Press.

- Brave Heart, Chase, M., Elkins, J., & Altschul, D. B. (2011). Historical trauma among indigenous peoples of the Americas: Concepts, research, and clinical considerations. *Journal of Psychoactive Drugs*, 43(4), 282-290.
- Brave Heart, M., & Debruyn, L. M. (1998). The American Indian holocaust: Healing historical unresolved grief. *American Indian and Alaska Native Mental Health Research*, 8(2), 60-82.
- Bresson, F. (1987). Les conduites de l'adulte. Les fonctions de représentation et de communication. In J. Piaget, P. Mounoud, & J.-P. Bronckart (Eds.), *Psychologie*, (pp. 933-982). Paris: Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard.
- Brown, J. (1993). Metis, Halbreeds, and Other Real People: Challenging Cultures and Categories. *The History Teacher*, 27(3), 19-26.
- Brown, J., & Schenk, T. (2002). Métis, Mestizo, and Mixed-Blood. In P. Deloria & N. Salisbury (Eds.), *A Companion to American Indian History*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Brown, J. S. H. (2007). Noms et métaphores dans l'historiographie métisse : anciennes catégories et nouvelles perspectives. *Recherches amérindiennes au Québec*, 37(2-3), 7-14.
- Brown, M. (2003). *Who owns Native Culture?* : Harvard University Press.
- Bucko, R. A. (1998). *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge: History and Contemporary Practice*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Calvez, M. (1994). Le handicap comme situation de seuil : éléments pour une sociologie de la liminalité. *Sciences sociales et santé*, 61-88.
- Camus, D. (1995). *Voyage au pays du magique, Enquête sur les voyants, guérisseurs, sorciers*. Paris: Flammarion.
- Canada. (2000). La dignité retrouvée. La réparation des sévices infligés aux enfants dans des établissements canadiens. Récupéré le 18 août 2018 de Commission du droit du Canada http://publications.gc.ca/collections/collection_2008/lcc-cdc/JL2-7-2000-1F.pdf
- Canclini, N. G. (2000). The State of War and the State of Hybridization. In P. Gilroy, L. Grossberg, & A. McRobbie (Eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall* (pp. 38-52). London: Verso.
- Cariou, W. (1999). *Exalted Company of Roadside Martyrs*: Coteau Books.

- Carrier, M., & Higgins, O. (Writers). (2013). Québécoisie. Film documentaire. In M. Carrier & O. Higgins (Producer). Québec.
- Castaneda, C. (1985). *Voir: les enseignements d'un sorcier Yaqui* (M. Kahn, Trans.). Paris: Gallimard.
- Castaneda, C. (1988). *Le Voyage à Ixtlan. Les leçons de don Juan* (M. Kahn, Trans.). Paris: Collection Folio essais (n° 103), Gallimard.
- Castaneda, C. (1996). *Histoires de pouvoir*. Paris: Gallimard.
- Castaneda, C. (2012). *L'herbe du diable et la petite fumée* (M. Doury, Trans.). Paris: C. Bourgois Éd.
- Castile, G. P., & Kushner, G. (1981). *Persistent peoples: Cultural Enclaves in Perspective*. Tucson: University of Arizona Press.
- Céfaï, D. (2003). *L'Enquête de terrain*. Paris: La Découverte.
- Chabloz, N. (2009). Tourisme et primitivisme. Initiations au bwiti et à l'iboga (Gabon). *Cahiers d'Études africaines*, XLIX(1-2), 391-428.
- Chamoux, M. N. (1994). Des schèmes culturels dans l'observation et la construction d'objets. *Techniques et culture. Éditions de la Maison des sciences de l'homme*, 133-155.
- Chanson, P. (2014). Le paradigme du métissage : déclinaisons et combinaisons d'une donne aux pensers multiples. *Alterstice - Revue Internationale de la Recherche Interculturelle*, 4(2), 13-24.
- Charest, P. (2003). Qui a peur des Innus? : Réflexions sur les débats au sujet du projet d'entente de principe entre les Innus de Mashteuiatsh, Essipit, Betsiamites et Nutashkuan et les gouvernements du Québec et du Canada. *Anthropologie et Sociétés*, 27(2), 185-206.
- Chartrand, P. L. A. H. (2002). *Who Are Canada 's Aboriginal Peoples?* Saskatoon: Punch Publishing.
- Chaumeil, J.-P. (2013). Une façon d'agir dans le monde. Le chamanisme amazonien. In K. Buffetrille, J.-L. Lambert, N. Luca, & A. de Salles (Eds.), *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon* (pp. 109-134). Paris: Centre d'Études Mongoles & Sibériennes - École Pratique des Hautes Études.

- Cheechoo, J. (2008). Ooshkahneekwayweuk, Living What I Love Most. In L. B. Simpson (Ed.), *Lighting the Eighth Fire. The Liberation, Resurgence, and Protection of Indigenous Nations* (pp. 139-147). Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing (ARP).
- Churchill, W. (1994). *Indians Are Us?* Monroe, Maine: Common Courage Press.
- Clammer, J., Poirier, S., & Schwimmer, E. (2004). Introduction : The Relevance of Ontologies in Anthropology – Reflections on a New Anthropological Field. In J. Clammer, S. Poirier, & E. Schwimmer (Eds.), *Figured Worlds, Ontological Obstacles in Intercultural Relations* (pp. 3-22). Toronto: University of Toronto Press.
- Clark, T., de Costa, R., & Maddison, S. (2016). Non-Indigenous People and the Limits of Settler Colonial Reconciliation. In S. M. e. al. (Ed.), *The limits of settler colonial reconciliation: Springer Nature Singapore*.
- Clément, S. (2007). *Guerison communautaire en milieu atikamekw. L'expérience du Cercle Mikisiw pour l'espoir à Manawan*. (Mémoire de maîtrise), Université Laval Québec.
- Clifford, J. (1983). On ethnographic authority. *Representations, 1*, 118-146.
- Clifford, J. (2004). Traditional Futures. In M. P. a. G. Schochet (Ed.), *Questions of Tradition* (pp. 152-168): University of Toronto Press.
- Clifford, J. (2013). *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, J., & Marcus, G. E. (1986). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Clifton, J. (1997). Advocative Medicine Men: Inventive Tradition and New-Age Religiosity in Western Great Lakes Algonquian Population. In M. Mauzé (Ed.), *Present is Past* (pp. 97-111). Boston: University Press of America.
- Cobo, J. R. M. (1987). Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations. *U.N. doc E/CN.4/Sub.2/1986/7/Ad, Vol V*.
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, CO: Westview Press.
- Comaroff, J. L., & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc.* . Chicago: University of Chicago Press.

- Comat, I. (2012). Sortir de l'invisibilité », *Géographie et cultures*, 81. Récupéré de <http://gc.revues.org/164> doi:DOI : 10.4000/gc.164
- Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada. Récupéré le 17 août 2018 de McGill-Queen's University Press http://www.myrobust.com/websites/trcinstitution/File/Reports/French/French_Executive_Summary_Web.pdf
- Conference", I. I. T. C. T. G. (1977). *Treaty Coucil News*, 1(7), 1-35.
- Contré, D. (2018). *Coffret "Une pédagogie par symbole sur les Traditions spirituelles autochtones". Extrait dans le Volet I - Est, Module thématique 5. Rituels - Fichier les Guérisseurs. Clé USB. Créé par Dolorès Contré Droits d'auteur (Incluant les images de mes œuvres d'arts produites et identifiées sous l'acronyme Docomig) LES GUÉRISSEURS est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.*
- Contré Migwans, D. (2013). *Une pédagogie de la spiritualité amérindienne. Naa-ka-nah-gay-win*. Paris L'Harmattan.
- Cook, P. (2013). Les premiers contacts vus à travers les sources documentaires européennes. In A. Beaulieu, S. Gervais, & M. Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 55-69): Les Presses de l'Université de Montréal.
- Corntassel, J. (2012). Re-envisioning resurgence: Indigenous pathways to decolonization and sustainable self-determination. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 86--101.
- Coulthard, G. S. (2014). *Red Skin, White Masks : Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Course, M. (2010). Of Words and Fog. Linguistic relativity and Amerindian ontology. *Anthropological Theory*, 10(3), 247–263.
- Couture, J. E. (1994). *Aboriginal Behavioral Trauma: Towards a Taxonomy*. Saskatoon: Corrections Canada.
- CRPA. (1996). *À l'aube d'un rapprochement. Points saillants du rapport de la Comission royale sur les peuples autochtones*. Ottawa: Service Canada.

- Cruz Berrocal, M. (2011). Analogical Evidence and Shamanism in Archaeological Interpretation: South African and European Palaeolithic Rock Art. *Norwegian Archaeological Review*, 44, 1-20.
- Csordas, T. J. (1999). Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society. *American Ethnologist*, 26(1), 3-23.
- Csordas, T. J. (2007). Introduction : Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, 7(3), 250-272.
- Csordas, T. J., & Kleinman, A. (1996). The Therapeutic Process. In C. F. Sargent & T. M. Johnson (Eds.), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method* (pp. 3-20). London: Praeger.
- CSSSPNQL. (2009). L'héritage des pensionnats indiens du Québec. Produit pas la Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et Labrador (CSSSPNQL). Subventionné par le ministère des Affaires autochtones et du Nord Canada. Récupéré le 19 août 2018 de <https://www.youtube.com/watch?v=4sZaoLiv934&feature=youtu.be>
- Cyr, M.-A. (2006). Une nation indienne en Amérique du nord ? . Récupéré de <http://www.lecouac.org/spip.php?article204>.
- Dalley, C., & Martin, R. J. (2015). Dichotomous identities? Indigenous and non-Indigenous people and the intercultural in Australia. *The Australian Journal of Anthropology*.
- Davis-Maye, D., Yarber-Allen, A., & Bertrand Jones, T. (2017). Feeling Silly and White: The Impact of Participant Characteristics on Study Abroad Experiences. In *Handbook of Research on Efficacy and Implementation of Study Abroad Programs for P-12 Teachers*: IGI Global.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond "Politics". *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De la Torre, R. (2011). Les rendez-vous manqués de l'anthropologie et du chamanisme. *Archives de sciences sociales des religions*, 153 (janvier-mars 2011). Récupéré de <https://journals.openedition.org/assr/22798#tocto1n2> doi:10.4000/assr.22798
- Debassige, B. (2010). Re-conceptualizing Anishinaabe Mino-Bimaadiziwin (the Good Life) as Research Methodology: A Spirit-centered Way in Anishinaabe Research. *Canadian Journal of Native Education*, 33(1), 11-28.

- Deere, P. (1979). Majority Can Be Wrong A Conversation with Phillip Deere, Muskogee-Creek Elder. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=3ahX-c9ewzQ>
- Delâge, D. (1992). L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France. *Lekton*, 2(2), 103-191.
- Delâge, D. (1996). Les premières nations sont-elles à l'origine des valeurs écologiques et démocratiques contemporaines ? In L. Turgeon (Ed.), *Transferts culturels et métissages Amérique/Europe, XVIe-XXe siècle*, (pp. 317-435). Québec: Presses de L'Université Laval.
- Delâge, D. (2011). La peur de passer pour des Sauvages. *Cahiers des Dix*, 65, 1-45.
- Delamour, C. (2017). « *S'il faut rapatrier tout ce qui est sacré, c'est la terre qui va venir à nous* ». *Le processus de rapatriement des objets culturels et sacrés des Ilnuatsh de Mashteuiatsh, au Québec*. (Thèse de doctorat), Museum National d'Histoire Naturelle. Ecole Doctorale Sciences de la Nature et de l'Homme, Paris, Montréal.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1976). *Rhizome*. Paris: Minuit.
- Deloria, V. J. (2003). *God Is Red : A Native View Of Religion. 30th Anniversary Edition*. Golden, Colorado: Fulcrum Publishing.
- Deloria, V. J. (2006). *The world we used to live in: Remembering the powers of the medecin men*. Fulcrum: Golden, CO.
- Deloria, V. J. (2012 [1979]). *The Metaphysics of Modern Existence*. Golden, CO: Fulcrum Publishing.
- Desaulniers Turgeon, S. (2010). *Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec*. (Maîtrise), Université de Montréal
- Desbiens, C., & Rivard, É. (2013). From passive to active dialogue? Aboriginal lands, development and métissage in Québec, Canada. *Cultural Geographies*. doi:10.1177/1474474013487485
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonia. In A. Surrallés & P. Garcia Hierro (Eds.), *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno* (Vol. Document 39). Copenhague: IWGIA.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.

- Diamond, J. (1997). *Guns, Germs and Steel. The Fates of Human Societies*. New York/Londres: W.W. Norton.
- Dickson-Gilmore, J., & Laprairie, C. (2005). *Will the circle be broken?: Aboriginal communities, restorative justice and the challenges of conflict and change* Toronto: University of Toronto Press.
- Dionne, P. (1983). Une vision étriquée des “droits ancestraux”. *Le Devoir*, 29 juillet, p. 11.
- Dobyns, H. F. (1966). Estimating Aboriginal American Populations. An Appraisal of Techniques with a New Hemispheric Estimate. *Current Anthropology*, 7(4), 412-145.
- Dolan, J. (2016). *The restorative ecology of peace: Haudenosaunee environmental knowledge and philosophies of stewardship*. (PhD Thesis), McGill University, Montreal. Récupéré de http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=143633&silolibrary=GEN01
- Donaldson, E. (2016). *Living with sacred lands: negotiating sustainable heritage management and livelihoods in the Marquesas islands*. (PhD Thesis), McGill University, Montreal. Récupéré de http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jump-full&object_id=143862&silolibrary=GEN01
- Drapeau, L. (1984). Le traitement de l'information chez les Montagnais. *Recherche amérindiennes au Québec*, 14(4), 24-35.
- Dubois, P. A. (1997). *De l'oreille au cœur. Naissance du chant religieux en langues amérindiennes dans les missions de Nouvelle-France. 1600-1650*. Sillery: Septentrion.
- Duran, E., & Duran, B. (1995). *Native American postcolonial psychology*. Albany, NY: University of New York Press.
- Eliade, M. (1968). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*: Payot.
- Eliade, M. (1972). *Shamanism [Trans. 1951]*. Princeton: Bollingen.
- Environics Institute. (2010). *L'Étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain*. In. Récupéré de <http://uaps.ca/knowledge/reports/>
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham, NC: Duke University Press.

- Ewing, K. P. (1994). Dreams from a Saint : Anthropological Atheism and the Temptation to Believe. *American Anthropologist*, 96(3), 571-583.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabian, J. (1999). Remembering the Other: Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa. *Critical Inquiry* 26, 49-69.
- Fabian, J. (2001). Ethnographic Objectivity: From Rigor to Vigor. In *Anthropology with an Attitude : Critical Essays* (pp. 11-32). Stanford: Stanford University Press.
- Fall, K. (2015). De quoi l'expression « le vivre-ensemble » est-il le nom ? cartographie d'une notion. In F. Saillant (Ed.), *Pluralité et vivre ensemble. Publication suite au colloque sur «Représentations et expériences du vivre ensemble dans les sociétés contemporaines: un état des lieux » (Laval, 5-7 novembre 2014)*: Presses de l'Université Laval.
- Farahmand, M., & Rouiller, S. (2016). Mobility and Religious Diversity in Indigenesness-Seeking Movements: A Comparative Case Study between France and Mexico. *Religion and Superdiversity*, 18(1), 53-71.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*. Paris: Gallimard.
- Favret-Saada, J. (1990). Être affecté. *Gradhiva*, 8, 3-10.
- Fondation autochtone de guérison. (2006). *Final Report of the Aboriginal Healing Foundation. Volume 1: A Healing Journey: Reclaiming Wellness*. Récupéré de Ottawa:
- Francfort, H.-P., & Hamayon, R., (eds.) (2002). *The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Francis, D., & Morantz, T. (1983). *Partners in Furs. A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*. Montréal et Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Freeman, B. M. (2015). *The Spirit of Haudenosaunee Youth: The Transformation of Identity and Well-being Through Culture-based Activism*. (Doctor of Philosophy in Social Work), Wilfrid Laurier University,
- Frideres, J. S., & Gàdacz, R. (2001). *Aboriginat Peoples in Canada: Contemporary Conflicts, sixth Ed*. Toronto: Prentice Hall.

- Gabriel, B., Van Den Hende, A. K., & Lemay, F. (2010). *À L'Orée Des Bois : Une Anthologie de L'Histoire du Peuple de Kanehsatà:ke*. Kanehsatà:ke: Centre Culturel Et De Langue Tsi Ronterihwanonhnha.
- Gadoua, M.-P. (2016). *Integrating research and Inuit knowledge: critical approaches to archaeology in the Canadian arctic*. (PhD. Thesis), McGill University, Montréal. Récupéré de http://digitool.library.mcgill.ca/R/-?func=dbin-jump-full¤t_base=GEN01&object_id=143561
- Gagnon, D. (2009). "Nous savons qui nous sommes": Les Métis et l'État canadien : définitions identitaires et agencité. In D. Gagnon, D. Combet, & L. Gaboury-Diallo (Eds.), *Histoires et identités métisses : Hommage à Gabriel Dumont- Métis Histories and Identifies : A Tribute to Gabriel Dumont* (pp. 277-301). Winnipeg Presses universitaires de Saint-Boniface.
- Gagnon, D., & Giguère, H. (2012). Introduction. Le métissage : un processus identitaire incontournable et des enjeux négligés. In D. Gagnon & H. Giguère (Eds.), *L'identité métisse en question. Stratégie identitaires et dynamisme culturels* (pp. 1-13). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Galinier, J., & Molinié, A. (2006). *Les néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. Paris: Odile Jacob.
- Gaudry, A., & Leroux, D. (2017). White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere: The Evocation Of Métissage in Québec and Nova Scotia. *Critical Ethnic Studies*, 3(1), 116-142. Récupéré de https://www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethnstud.3.1.0116?seq=1#page_scan_tab_contents
- Gauthier, F., Woodhead, L., & Martikainen, T. (2013). Introduction: Consumerism as the Ethos of Consumer Society. *Religion in Consumer Society*, 1-24.
- Gebhart-Sayer, A. (1986). Una terapia estética: los diseños visionarios del ayahuasca entre los Shipibo-Conibo. *América Indígena*, 46(1), 189-218.
- Geertz, C. (1973 [1966]). Religion as a Cultural System. *The Interpretation of Cultures (New York, Basic Books)*, 87-125.
- Gélinas, C. (2000). *La gestion de l'étranger. Les Atikamekw et la présence eurocanadienne en Haute-Mauricie, 1760-1870*. Sillery: Septentrion.
- Gélinas, C. (2003). *Entre l'assommoir et le godendart. Les Atikamekw et la conquête du Moyen-Nord québécois, 1870-1940*. Sillery: Septentrion.

- Gélinas, C. (2005). L'Amérindien dans la littérature descriptive canadienne-française, 1850-1900. *Recherches amérindiennes au Québec*, 34(1), 93-102.
- Gélinas, C. (2011). *Indiens, Eurocanadiens et le cadre social du métissage au Saguenay-Lac-St-Jean, XVII^e-XX^e siècle*. Québec: Septentrion.
- Gélinas, C. (2013). Pluralisme religieux et radicalisme en milieu autochtone au Canada. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 43-59.
- Giband, D. (2011). *Les villes de la diversité. Territoires du vivre ensemble*: Éditions Economica.
- Giguère, H. (2012). Les études européennes sur les processus de métissage. In D. Gagnon & H. Giguère (Eds.), *L'identité métisse en question. Stratégies identitaires et dynamismes culturels*: Presses de l'université Laval.
- Gilroy, P. (2005). *Postcolonial Melancholia*: Columbia University Press.
- Glaser, B., & Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine de Gruyter.
- Glick Schiller, N., Darieva, T., & Gruner-Domic, S. (2011). Defining cosmopolitan sociability in a transnational age. An introduction. *Ethnic and Racial Studies*, 34(3), 399-418.
- Gonzales, P. (2012). *Red Medicine: Traditional Indigenous Rites of Birthing and Healing*: University of Arizona Press.
- Goulet, J.-G. (1998). *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Goulet, J.-G., & Miller, B. G. (2007). *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field*. Lincoln: University of Nebraska.
- Goulet J.-G. (2000). Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones. 30(1), 59-70.
- Graham, L., & Penny, G. (2014). Performing Indigeneity. Emergent Identity, Self-Determination, and Sovereignty. In L. Graham & G. Penny (Eds.), *Performing Indigeneity. Global Histories and Contemporary Experiences*. Lincoln and London: University of Nebraska Press.
- Graham, L. R. (2005). Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition: The public outreach work of EtÉnhiritipa Pimentel Barbosa. *American Ethnologist*, 32(4), 622-641. doi:10.1525/ae.2005.32.4.622

- Grammond, S., Lantagne, I., & Gagné, N. (2012). Aux marges de la classification officielle : les groupes autochtones sans statut devant les tribunaux canadiens. *Droit et société*, 2(81), 321-342.
- Gramsci, A. (1971). *Lettres de prison*. Paris: Éditions Gallimard. Collection Témoins.
- Graugnard, J.-F., Chapuis, B., Moebius, & Varela. (1979). *Voix indiennes. Le message des Indiens d'Amérique au monde occidental*. Paris: Les formes du secret.
- Graybill, A. R. (2013). *The Red and the White: A Family Saga of the American West*. New York: Liveright.
- Grim, J. A. (1983). *The Shaman*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Grondin, J. (2009). L'ontologie est-elle politique? La question de la vérité dans la lecture de Heidegger par Bourdieu. In M.-A. Lescourret (Ed.), *Pierre Bourdieu : un philosophe en sociologie* (pp. 119-144). Paris: PUF, collection « Débats philosophiques ».
- Hamayon, R. (2000). Avant-propos. In D. Aigle, B. Brac de la Perrière, & J.-P. Chaumeil (Eds.), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes* (pp. 7-13). Nanterre: Société d'ethnologie.
- Hannerz, U. (1990). *Transnational Connections, Culture, people, places*. London and New York: Comedia.
- Harner, M. (1982). *La voie spirituelle du chamanisme*. Paris: Albin Michel.
- Hastrup, K. (1995). *A Passage to Anthropology : Between Experience and Theory*. Londres et New York: Routledge.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. Paris: Éditions Gallimard.
- Hempton, D. (1988). Popular Religion 1800-1986. In T. Thomas (Ed.), *The British: Their Religious Beliefs and Practices 1800-1986* (pp. 181-210). London: Routledge.
- Hervieu-Léger, D. (1986). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du catholicisme occidental*. Paris: Éditions du Cerf.

- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hessel, P. (1987). *The Algonkin Tribe. The Algonkins of the Ottawa Valley: An Historical Outline*. Stewart Lane Waba, Ontario: Kichesippi Books.
- Heywood, P. (2012). Anthropology and What There Is: Reflections on “Ontology”. *Cambridge Anthropology*, 30(1), 143-151.
- Hillman, J. (1979). A Note on Story. *Parabola*, 4(4), 43-45.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (1983). *The Invention of Tradition*: Cambridge University Press.
- Holm, T. (2005). *The great confusion in Indian affairs: Native Americans & Whites in the Progressive Era*. Austin: University of Texas Press.
- Howitt, R., & Suchet-Person, S. (2006). Rethinking the Building Blocks: Ontological Pluralism and the Idea of “Management”. *Geografiska Annaler*, 88(B3), 323-335.
- Hutnyk, J. H. E. a. R. S. (2005). « Hybridity » *Ethnic and Racial Studies*. 28(1), 79-102.
- Hutton, R. (1996). *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2012). Culture, nature et environnement. *Tracés*, 22, 169-187.
- Inksetter, L. (2015). « *Le chef gagne tous les jours de nouveaux sujets* ». *Pouvoir, leadership et organisation sociale chez les Algonquins des lacs Abitibi et Témiscamingue au 19e siècle*. (Doctorat), Université de Montréal, Récupéré de https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/bitstream/handle/1866/13561/Inksetter_Leila_2015_these.pdf?sequence=2&isAllowed=y
- International Indian Treaty Council Conference. (1977). The Geneva Conference. *Treaty Council News*, 1(7), 1-35.
- Irwin, L. (1997). Freedom, Law, and Prophecy: A Brief History of Native American Religious Resistance. In *Special Issue: To Hear the Eagles Cry: Contemporary Themes in Native American Spirituality: Part III: Historical Reflections* (Vol. 21, pp. 35-55): University of Nebraska Press.

- Irwin, L. (2006). Walking the Line: Pipe and Sweat Ceremonies in Prison. *Nova Religio*, 9(3), 39-60.
- Jaccoud, M. (1999). Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada. *Criminologie*, 32(1), 79-105.
- Jackson, D. (1998). Urban Indian Identity and the Violence of Silence. *American Indian Culture and Research Journal*, 22(4).
- Jackson, M. (1989). *Paths Toward a Clearing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jacquin, P. (1996). *Les Indiens blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord (XVIe -XVIIe siècles)*. . Saint-Hubert: Libre Expression.
- James, W. (1963). *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. New York: University Books.
- Jamieson, K. (1978). *La femme indienne devant la Loi : une citoyenne mineure. Conseil consultatif de la situation de la femme et Indian Rights for Indian Women*. Ottawa: Publié par Ministre des Approvisionnement et Services Canada.
- Jenkins, P. (2004). *Dream Catchers. How Mainstream America Discovered Native Spirituality*. New York: Oxford University Press
- Jérôme, L. (2008a). « Faire (re)vivre l'Indien au coeur de l'enfant » : Rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 45-54.
- Jérôme, L. (2008b). L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : Un terrain politique en contexte atikamekw. *Anthropologie et Sociétés*, 32(3), 179-196.
- Jilek, W. G. (1981). Anomic Depression, Alcoholism and a Culture-Congenial Indian Response. *Journal of Studies on Alcohol, Suppl. 9*, 159-170.
- Jilek, W. G. (1992). The Renaissance of Shamanic Dance in Indian Populations of North America, 40, 87-100.
- Johnson, P. C. (1995). Shamanism from Ecuador to Chicago: A Case Study in New Age Ritual Appropriation 25, 163-178.
- Johnston, B. (1990). *Ojibway Heritage*. Lincoln: University of Nebraska Press.

- Juteau, D. (2015). *L'ethnicité et ses frontières. Deuxième édition revue et mise à jour*: Les presses de l'Université de Montréal.
- Keane, W. (2009). On Multiple Ontologies and the Temporality of Things. *Material World blog*. Récupéré de <http://www.materialworldblog.com/2009/07/on-multiple-ontologies-and-the-temporality-of-things/>
- Kinnard, N. (2013). *À la rencontre des premiers peuples*. Les laboratoires de la recherche.
- Kiwan, N. (2007). Le Refus de l'hybridité culturelle chez les femmes musulmanes en France et en Grande-Bretagne : repli communautaire ou esquisse d'un projet politique ? . *Les Cahiers du MIMMOC [En ligne]*, 4 | 2007, mis en ligne le 20 novembre 2007. doi:DOI : 10.4000/mimmoc.306
- Kozakaï, T. (2007). *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*. Paris: Payot et Rivages.
- La Presse. (2010). Crise d'Oka: la soeur du caporal Lemay, tué par balle, a pardonné(8 mai 2018). Récupéré de <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201007/09/01-4297115-crise-doka-la-soeur-du-caporal-lemay-tue-par-balle-a-pardonne.php>
- Lacasse, J.-P. (2004). *Les Innus et le territoire InnuTipenitamun*. Sillery: Septentrion, coll. « Territoires ».
- Laenui, P. (2000). Processes of Decolonization. In M. Battiste (Ed.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver: UBC Press.
- Laflamme, C. (2000). Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes occidentaux. *Religiologiques* 73-83.
- Lamont, M., & Bail, C. A. (2005). Sur les frontières de la reconnaissance. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(2), 61-90.
- Lane, P. J., Bopp, M., Bopp, J., & Norris, J. (2002). *Le balisage de l'expérience de guérison*. Récupéré de Ottawa:
- Langdon, E. J. (2013). New Perspectives of Shamanism in Brazil. Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories. *Civilisations*, 2013/1(61-2), 19-35.
- Lanternari, V. (1963). *The Religions of the Oppressed. Translated from the original 1960 edition*. New York: Alfred A. Knopf.

- Laplantine, F. (2002). L'anthropologie genre métis. . In C. Ghasarian (Ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux.* (pp. 143-152). Paris: Armand Colin.
- Laplantine, F. (2003). Penser anthropologiquement la religion. *Anthropologie et Sociétés*, 27, 11-35.
- Laplantine, F., & Nouss, A. (2001). *Métissages, de Arcimboldo à Zombi.* Paris: Editions Pauvert.
- Larocque, E. (2010). *When the Other Is Me: Native Resistance Discourse, 1850 - 1990:* University of Manitoba Press.
- Latour, B. (2004). *Politics of Nature - How to Bring the Sciences into Democracy. English translation by Catherine Porter (1e éd La Découverte, Paris, 1999):* Harvard University Press.
- Latour, B. (2009). *Sur le culte moderne des dieux faitiches.* Paris: Les empêcheurs de penser en rond/La découverte.
- Laugrand, F. (2013). Pour en finir avec la spiritualité : l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec. In A. Beaulieu, S. Gervais, & M. Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 213-232). Montréal: Les Presses de l'université de Montréal.
- Laugrand, F., & Delâge, D. (2008). Introduction: traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38, 3-12.
- Le Breton, D. (2011). *Anthropologie du corps et modernité.* Paris: Quadrige/PUF, 6e édition.
- Le Devoir. (2010). Vingt ans après la crise d'Oka - La soeur du caporal Lemay traduit un livre sur les Mohawks de Kanesatake. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/culture/291250/vingt-ans-apres-la-crise-d-oka-la-soeur-du-caporal-lemay-traduit-un-livre-sur-les-mohawks-de-kanesatake>
- Le Devoir. (2016). Rentrée scolaire controversée dans une école d'Outremont. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/societe/education/478852/rentree-scolaire-controversee-dans-une-ecole-d-outremont>
- Lemieux, R. (2002). *Les croyances des Québécois.* Paper presented at the Grandes Conférences de l'Université Laval, 3 novembre 2002.

- Lepage, P. (2009). *Mythes et réalités sur les peuples autochtones. La rencontre Québécois-Autochtones. 2e édition*. Québec: Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- Leslie, J. (2002). La Loi sur les Indiens : perspective historique. *Revue Parlementaire Canadienne, été 2002*, 23-27.
- Lesourd, F. (2011). Tourisme spirituel et pluralisme thérapeutique : enjeux éducatifs. In G. B. e. G. Fabbiano (Ed.), *Tourisme et apprentissages. Actes du colloque de Villetaneuse (16-17 mai 2011)*. Villetaneuse: EXPERICE – Université Paris 13.
- Lévesque, C., & Cloutier, É. (2013). Les Premiers Peuples dans l'espace urbain au Québec: trajectoires plurielles. In A. Beaulieu, S. Gervais, & M. Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Lévi-Strauss, C. (1952). *Race et histoire*. Paris: UNESCO.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.
- Levis-Strauss, C. (1993 [1955]). *Tristes tropiques*. Paris: Terre Humaine, Plon.
- Levis-Strauss, C. (1996 [1962]). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lewis-Williams, D. (2004). Constructing a Cosmos: Architecture, Power and Domestication at Çatalhöyük. *Journal of Social Archaeology*, 4(1), 28-59. doi:10.1177/1469605304039849
- Lewis, J. R. (1988). Shamans and Prophets: Continuities dans Discontinuities in Native American New Religions. *American Indian Quarterly*, 12(3), 221-228.
- Linguist, G. (2002). Spirits and Souls of Business: New Russians, Magic and the Esthetics of Kitsch. *Journal of Material Culture*, 7(3), 329-343.
- Lobo, S. (2001). Is Urban A Person Or A Place? Characteristics Of Urban Indian Country. In S. Lobo & S. Talbot (Eds.), *Native American Voices. A Reader. Second Edition* (pp. 56-66). Upper Saddle, New Jersey: Prentice Hall.
- Lobo, S., & Talbot, S. (2001). *Native American Voices. A Reader* Upper Saddle River Prentice Hall.

- Loiselle, M., & al. (2008). *Le retour des jeunes enfants dans la communauté algonquine de Kitcisakik : une recherche-action visant l'engagement de la communauté envers la santé et le bien-être des enfants*. Rouyn-Noranda: Chaire Desjardins en développement des petites collectivités.
- Losonczy, A.-M., & Mesturini Cappelletti, S. (2013). Introduction In *Chamanismes en mouvement* (Vol. 61, pp. 7-18): *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*. Récupéré de www.cairn.info/revue-civilisations-2013-1-page-7.htm.
- Lupascu, C. (2009). *Le néo-chamanisme de Michael Harner. Étude des transformations du chamanisme classique à la lumière de l'analyse des transformations religieuses selon Danièle Hervieu-Léger*. (M.A.), Université de Montréal, Montréal.
- Mardones, J. M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Navarra: Verbo Divino.
- Mary, A. (2000). Conversion et conversation. *Cahier d'études africaines*, 160.
- Mayer, J.-F. (1985). *Sectes nouvelles : un regard neuf*. Paris: Éditions du Cerf.
- Mayer, J.-F. (2006). Biens de salut et marché religieux dans le cultic milieu *Social Compass*, 53(1), 97-108.
- McGregor, S. (2004). *Since Time Immemorial: "Our Story". The Story of the Kitigan Zibi Anishinàbeg*: Kitigan Zibi Education Council.
- McGuire, M. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Every Day Life*. New York: Oxford University Press.
- Meintel, D. (1993). Nouvelles approches constructivistes à l'étude de l'ethnicité. *Culture*, XIII(2), 10-15.
- Meintel, D. (2011). Apprendre et désapprendre. Quand la médiumnité croise l'anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 89-106.
- Meintel, D. (2015). *Conférence du 16 février 2015, La guérison dans les spiritualités contemporaines*, MÉOS, Faculté de pharmacie, Université de Montréal.
- Meintel, D. (2016a). Anthropologie expérientielle. *Anthropen.org*. Récupéré de <https://www.anthropen.org/voir/Anthropologie%20exp%C3%A9rientielle>
doi:DOI:10.17184/eac.anthropen.002

- Meintel, D. (2016b). Religion, Conviviality and Complex Diversity. *New Diversity*, 18(1), 23-35.
- Meintel, D., & Mossière, G. (2011). Tendances actuelles des rituels, pratiques et discours de guérison au sein des groupes religieux contemporains: Quelques réflexions. *Ethnologies*, 33(1), 5-31.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *Phénoménologie de la perception. Réimpression de l'éd. de 1945*. Paris: Gallimard.
- Mesturini Cappelletti, S. (2013). Chamanisme et itinérance. Réflexions sur les réseaux chamaniques qui relient l'Europe et l'Amérique du Sud. *Civilisations*, 61-2, 107-122.
- Michaux, E. (2017). *L'Identité métisse dans l'est du Canada : Enjeux culturels et défis politiques*. Québec: Presse de l'Université Laval.
- Miller, J. R. (1990). Owen Glendower, Hotspur, and Canadian Indian Policy. *Ethnohistory*, 386-415.
- Miskimmin, S. (1996). *The New Age Movement's Appropriation of Native Spirituality: Some Political Implications for the Algonquin Nation*. Paper presented at the The Papers of the Algonquin Conference 27.
- Monsutti, A. (2005). En suivant les réseaux de Kaboul à New York : quelques réflexions méthodologiques sur la recherche ethnographique parmi les migrants *Ethnologies*, 27(1), 33-53.
- Monture, R. (2014). *We Share Our Matters. Two Centuries of Writing and Resistance at Six Nations of the Grand Rivers*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Morantz, T. (2002). *The White Man's Gonna Getcha. The Colonial challenge to the Crees in Quebec*. Montréal et Kingston: Coll. McGill-Queen's Native and Northern Series n° 30, McGill-Queen's University Press.
- Morin, M. (1997). *L'usurpation de la souveraineté autochtone. Le cas des peuples de la Nouvelle-France et des colonies anglaises de l'Amérique du Nord*. Montréal: Boréal.
- Morissette, A. (2013a). *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 de doctorat), Université de Montréal, Montréal.

- Morissette, A. (2013b). S'affirmer en tant que Nation. La voie diplomatique des Kitigan Zibi Anishnabeg. *Recherches amérindiennes au Québec*, XLIII (2-3), 93-98.
- Murphy, R. (1993). *Vivre à corps perdu. Le témoignage et le combat d'un anthropologue paralysé*. Paris: Plon.
- Nagel, J. (2003). *Race, Ethnicity, and Sexuality: Intimate Intersections, Forbidden Frontiers*. New York: Oxford University Press.
- Newhouse, D. (2000). From the Tribal to the Modern: The Development of Modern Aboriginal Society. In R. F. Laliberté, P. Settee, & J. B. Waldram (Eds.), *Expression in Canadian Native Studies* (pp. 395-409). Saskatoon: University Extension Press.
- Newhouse, D. (2008). Economic and Social Development Issues. In *Emerging Realities of Métis, Non-Status and Urban Aboriginal Populations. Building a New Policy Research Agenda*. Report on Colloquium. Ottawa: Carleton University.
- Niezen, R. (2000). Recognizing Indigenism: Canadian Unity and the International Movement of Indigenous Peoples. *Comparative Studies in Society and History*, 42, 119-148.
- Niezen, R., & Gadoua, M.-P. (2014). Témoignage et histoire dans la Commission de vérité et de réconciliation du Canada. *Canadian Journal of Law and Society*, 29(1), 21-42.
- Niman, M. (1997). *People of the Rainbow: Nomadic Utopia*: University of Tennessee Press.
- Ortner, S. B. (2016). Dark anthropology and its others. Theory since the eighties. *Hau: Journal of Ethnographic*, 6(1), 47-73.
- Ouellet, J. (2013). Confidences d'une démographe : Hélène Vézina, directrice de BALSAC. *Histoire Québec*, 191, 5-9.
- Ouimet, L. (2000). Ojigkwanong. Rencontre avec un sage algonquin. *Office national du film du Canada*, Court métrage. 26 mn.
- Overing, J. (1985). Introduction. In J. Overing (Ed.), *Reason and Morality*. London: Tavistock Publications.
- Özkirimli, U. (2010). *Theories of Nationalism : a Critical Introduction (second edition)*. New York: Palgrave Macmillan.

- Pachocinski, C., & Gagnon, M. (2007). What are Spirits in Neo-Shamanism ? A Closer Look at Examples from Quebec. In F. B. Laugrand & J. G. Oosten (Eds.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones* (pp. 497-510). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Paquet, N. (2016). La résurgence autochtone, un passage nécessaire vers une réconciliation : l'exemple de l'alimentation traditionnelle. *Cahier du CIÉRA*, 13, 79-99.
- Payment, D. (1990). *Les gens libres. Otipemisiwak: Batoche, Saskatchewan, 1870-1930*. Ottawa: Direction des parcs et lieux historiques.
- Pedersen, M. A. (2012). Common Nonsense: A review of Certain Recent Reviews of the Ontological Turn. *Anthropology of this Century* (5). Récupéré de http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/
- Peterson, J., & Brown, J. S. H. (1985). *The New Peoples: being and becoming Métis in North America*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Petropavlovsky, M.-N. (2013). L'ashram Sivananda, incubateur d'hybridité religieuse. In *Entre culture, identité et spiritualité. La religion dans les sociétés plurielles contemporaines. Actes du 2e colloque étudiant* (Vol. 14). Sherbrooke: Revue Scriptura: Nouvelle Série.
- Pharand, S., Demczuk, I., & Lévesque, C. (2008). Des services d'aide en violence conjugale en réponse aux besoins des femmes autochtones. In *Partenariat Ishkuteu : Femmes autochtones du Québec, Fédération de ressources d'hébergement pour femmes violentées et en difficultés du Québec, DIALOG, le réseau de recherche et de connaissances relatives aux peuples autochtones et Service aux collectivités*. Montréal: Université du Québec à Montréal.
- Piaget, J. (1937). *La construction du réel chez l'enfant*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Picard, G. (2013). Préface. Nous pouvons et devons faire mieux ! In A. Beaulieu, S. Gervais, & M. Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 11-14). Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Poirier, S. (2004). Ontology, Ancestral Order and Agencies Among the Kukatja of the Australian Western Desert. In J. R. Clammer, S. Poirier, & E. Schwimmer (Eds.), *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations* (pp. 58--82): University of Toronto Press.
- Poirier, S. (2017). Nehirowisiw Territoriality: Negotiating and Managing Entanglement and Coexistence. In F. Dussart & S. Poirier (Eds.), *Entangled Territorialities. Negotiating Indigenous Lands in Australia and Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

- Pouyane, V. (2005). *Good enough for two ! L'art de faire un canot par William Commanda*. Film documentaire. Montréal, Québec: Studios Loom.
- Province-du-Canada. (1845). *Appendice du quatrième volume des journaux de l'Assemblée législative de la Province du Canada du 28 novembre 1844, au 29 mars 1845 (...)*. Montréal: L. Perrault.
- Quinn, W. W. (1993). Intertribal Integration: The Ethnological Argument in Duro and Reina. *Ethnohistory*, 40(1), 34-39.
- Radio Canada. (2015a). Nouveau titre pour l'émission Pow wow sur fond de controverse. Récupéré de <http://ici.radio-canada.ca/regions/est-quebec/2015/04/22/004-pow-wow-emission-changement-nom.shtml>
- Radio Canada. (2015b). Osheaga interdit les coiffes autochtones. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/729623/osheaga-interdiction-coiffes-autochtones>
- Radio Canada. (2018a). Annulation de Kanata : « La première censure, c'est d'avoir peur », dit Ariane Mnouchkine. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1115857/annulation-kanata-censure-mnouchkine-derives-projets-autochtones>
- Radio Canada. (2018b). Kanata : des Autochtones satisfaits de pouvoir rencontrer Robert Lepage. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/a-la-une/document/nouvelles/article/1112970/lettre-ouverte-robert-lepage-autochtone-kanata-kim-obomsawin>
- Radio Canada. (2018c). Pourquoi le spectacle SLĀV heurte-t-il des membres de la communauté noire? Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1109633/betty-bonifassi-robert-lepage-slav-emilie-nicolas-entrevue-appropriation-culturelle>
- Ralston Saul, J. (2014). *The Comeback*. Toronto: Penguin Group.
- Rankin, D., & Tardif, M.-J. (2011). *On nous appelait les sauvages. Souvenirs et espoirs d'un chef héréditaire algonquin*. Montréal: Le jour.
- RCAAQ. (2009). *Évaluation des besoins en matière de services psychosociaux du Mouvement des centres d'amitié autochtones du Québec*. Wendake: Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec.
- Rickard, C. (1973). *Fighting Tuscarora: the autobiography of Chief Clinton Rickard*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

- Ricoeur, P. (1991). Narrative Identity. In D. Wood (Ed.), *Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation* (pp. 188-199). Londres et New York: Routledge.
- Ricoeur, P. ([1990] 1996). *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Robbins, J. (2007, February 2007). Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology*, 48, 5-38.
- Robbins, J. (2013). Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 447-462.
- Rodriguez, R. (2008). *Cinteocintli: A seven-thousand-year-old ceremonial discourse*. (PhD dissertation), University of Wisconsin, Madison.
- Root, D. (1995). *Cannibal Culture : Art, Appropriation, and the Commodification of the difference*. Boulder, Colo: Westview Press.
- Rose, W. (1991). The Great Pretenders: Further Reflections of Whiteshamanism. In A. Jaimes (Ed.), *The State of Native America* (A. Jaimes (ed.) ed.): South End Press.
- Ross, R. (2006). *Returning to the teachings : exploring Aboriginal justice*. Toronto: Penguin.
- Roth, W.-M. (2008). Bricolage, métissage, hybridity, heterogeneity, diaspora: concepts for thinking science education in the 21st century. *Cultural Studies of Science Education*, 3(4), 891-916.
- Roy, J.-O. (2012). Primordialisme et construction nationale chez les nations autochtones contemporaines. *Philosophiques*, 39(2), 367-378.
- Roy, J.-O. (2015). *Une compréhension critique des nations et du nationalisme autochtones au Canada. Traditionalisme et modernité politique et étude de cas sur les Innus au Québec*. (Doctorat), Université de Laval Québec, Canada.
- Rydving, H. (2011). Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 42([en ligne]), URL : <http://emscat.revues.org/1815> doi:10.4000/emscat.1815
- Sahlins, M. (1980). *Âge de pierre, âge d'abondance : l'économie des sociétés primitives*. Paris: Gallimard.
- Sahlins, M. (2007). *La découverte du vrai sauvage et autres essais*. Paris: Gallimard.

- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Saillant, F. (2015). *Pluralité et vivre ensemble. Publication suite au colloque sur «Représentations et expériences du vivre ensemble dans les sociétés contemporaines: un état des lieux » (Laval, 5-7 novembre 2014)* (F. Saillant Ed.): Presses de l'Université Laval.
- Salée, D. (2005). Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois : Éléments pour une ré-analyse. *Nouvelles pratiques sociales*, 17(2), 54-74.
- Savard, R. (1979). *Destins d'Amérique. Les Autochtones et nous*. Montréal: Éditions de l'Hexagone.
- Savard, R., & Proulx, J.-R. (1982). *Canada : derrière l'épopée, les autochtones*. Montréal: L'Hexagone.
- Sawaya, J.-P. (1998). *La fédération des Sept Feux de la vallée du Saint-Laurent: XVIIe au XIXe siècle*. Sillery, Québec:: Septentrion.
- Secrétariat aux affaires autochtones. (2011). Amérindiens et Inuits. Portrait des nations autochtones du Québec. 2^e édition. Récupéré de http://www.autochtones.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/document-t-11-nations-2e-edition.pdf
- Sénat Canada. (2013). *"Le peuple qui s'appartient": Reconnaissance de l'Identité Métisse au Canada. Rapport du Comité sénatorial permanent des peuples autochtones*. Récupéré de <https://sencanada.ca/content/sen/Committee/411/appa/rep/rep12jun13-f.pdf>
- Seymour, M. (1999). *La nation en question*. Montréal: L'Hexagone.
- Shaw, R., & Steward, C. (1994). Introduction: Problematizing Syncretism. In C. Steward & R. Shaw (Eds.), *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (pp. 1-26). London: Routledge.
- Sider, G. (1987). When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations. *Comparative Studies in Society and History*, 29(1), 3-23.
- Simard, J.-J. (2003). *La réduction. L'autochtone inventé et les amérindiens d'aujourd'hui*. Québec Septentrion.
- Simmel, G. (1997). *Essays in Religion*. New Haven: Yale University Press.

- Simpson, A. (2014). *Mohawk Interruptus: Political Life Across the Borders of Settler States*. Durham: Duke University Press.
- Simpson, L. (2008). Our elder brothers: The lifeblood of resurgence. In Simpson (Ed.), *Lighting the eighth fire* (pp. 73-88). Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- Simpson, L. B. (2008). *Lighting the Eighth Fire. The Liberation, Resurgence, and Protection of Indigenous Nations*. Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing (ARP).
- Sinclair, J. (2013). *Centering Anishinaabeg Studies: Understanding the World Through Stories*: Michigan State University Press.
- Sinclair, R. (2003). Indigenous research in Social work: The challenge of operationalizing worldview. *Native Social Work Journal*, 5 (November), 117-139.
- Sioui, G. (2009). *Histoires de Kanatha - Histories of Kanatha : Vues et contées - Seen and Told*. Ottawa, CA: University of Ottawa Press.
- Sioui, G. (2013 [1999]). *Pour une histoire amériquienne de l'Amérique*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, L'Harmattan.
- Sloterdijk, P. (2003). *Ni la mort, ni le soleil. Jeu de piste sous forme de dialogues avec Hans Jürgen Heinrichs*. Paris: Pauvert.
- Smith, P. (1979). Aspect de l'organisation des rites. In M. Izard & P. Smith (Eds.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard.
- Smith, T. I. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin, NZ: University of Otago Press.
- Smith, T. L. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin, NZ: University of Otago Press.
- Snipp, C. M. (1989). *American Indians: The First of This Land*. New York: Russell Sage Foundation.
- Spivak, G. C. (1999). *Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*: Cambridge, Harvard University Press.
- Steele, L. G. (2016). Multi-Religiosity: Expanding Research on Ties to Multiple Faiths in the 21st Century. *New Diversities*, 181(1), 37-52.

- Stengers, I. (1996-1997). *Cosmopolitiques, 7 tomes*. Paris: La Découverte / Les Empêcheurs de penser en rond.
- Stépanoff, C. (2013). Le chamanisme, un projet d'étude scientifique aujourd'hui. A propos d'un article de H. Rydving. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 43-44([en ligne]), URL : <http://emscat.revues.org/2198>.
- Stevenson, L. (2009). The Suicidal Wound and Fieldwork among Canadian Inuit. In *Being There*: University of California Press.
- Stoller, P. (2004). *Stranger in the Village of the Sick, A Memoir of Cancer, Sorcery, and Healing*. Boston: Beacon Press.
- Sutcliffe, S. (2000). 'Wandering Stars': Seekers and Gurus in the Modern World. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality* (pp. 17-37): Edinburgh University Press.
- Sutcliffe, S., & Bowman, M. (2000). Introduction. In S. Sutcliffe & M. Bowman (Eds.), *Beyond the New Age: Exploring Alternative Spirituality* (pp. 1-13): Edinburgh University Press.
- Taguieff, P.-A. (2009). Une nouvelle illusion théorique dans les sciences sociales: la globalisation comme "hybridation" ou "métissage culturel". Récupéré de <http://www.montraykreyol.org/article/une-nouvelle-illusion-theorique-dans-les-sciences-sociales-la-globalisation-comme>
- Tanner, A. (2004). The Cosmology of Nature: Cultural Divergence and the Metaphysics of Community Healing. In J. Clammer, E. Schwimmer, & S. Poirier (Eds.), *Figured Worlds. Ontological Obstacles to Intercultural Relations* (pp. 190-221). Toronto: University of Toronto Press.
- Tassé, L. (1993). « Plumes Grises » : Rencontre avec des Algonquins âgés de Kitigan Zibi. *Santé mentale au Québec*, 18(1), 93-108.
- Taylor, C. (1998). *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal: Boréal.
- Taylor, C. (2002). Les raisons du self-government autochtone. In T. Flanagan (Ed.), *Premières nations? Seconds regards* (pp. 248-267). Sillery, Québec: Éditions du Septentrion.
- Tedlock, B. (2011). La décolonisation et le double langage du rêve. *Anthropologie et Sociétés*, 35(3), 43-62.

- Thevet, A. (1986 [ca 1586]). Le grand insulaire. In R. Schlesinger & A. P. Stabler (Eds.), *André Thevet's North America. A Sixteenth-Century View*. Kingston et Montréal: McGill-Queen's University Press.
- Thomas, K. (1971). *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Thomas, N., & Humphrey, C., (eds.) (1994). *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Thumbadoo, R. V. (2005). *Learning from a Kindergarten Dropout. William Commanda Ojigkwanong. Cultural Sharing and Reflections*. Kanata, Ontario: Circle of All Nations.
- Thumbadoo, R. V. (2018). *Ginawaydaganuc and the Circle of All Nations. The Remarkable Environmental Legacy of Elder William Commanda*. (Ph.D.), Carleton University, Ottawa, Ontario, Canada. Récupéré de <https://curve.carleton.ca/aa4e3cbb-5b83-464d-8286-a901fcd77b06>
- Touraine, A. (1997). *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*. Paris: Fayard.
- Tremblay, F. (2007). *La « zone grise » de l'indianité: Ambiguïtés et logiques identitaires chez les Métis de l'Abitibi*. (Mémoire de maîtrise), Université de Montréal,
- Tremblay, F. (2009). Mobilisation et exclusion chez les Métis de l'Abitibi. In D. Gagnon, D. Combet, & L. Gaboury-Diallo (Eds.), *Histoires et identités métisses : Hommage à Gabriel Dumont - Métis Histories and Identifies : A Tribute to Gabriel Dumont*. Winnipeg: Presses universitaires de Saint-Boniface.
- Tremblay, F. (2012). Politique de la mémoire chez les Métis de la Gaspésie. In D. Gagnon & H. Giguère (Eds.), *L'identité métisse en question : Stratégies identitaires et dynamismes culturels* (pp. 129-153). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Tremblay, R. (2013). La présence autochtone dans le Québec méridional avant l'arrivée des Européens,. In A. Beaulieu, S. Gervais, & M. Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord* (pp. 37-54): Les Presses de l'Université de Montréal.
- Tully, J. (2007). Défi constitutionnel et art de la résistance : la question des peuples autochtones au Canada. In S. Vibert (Ed.), *Pluralisme et démocratie* (pp. 309-353). Montréal: Québec/Amérique.

- Turgeon, L. (1994). Creuser les premiers contacts : pêcheurs basques et Amérindiens au Canada au XVI^e siècle. In J. Lintvelt & H. Hermans (Eds.), *Culture et colonisation en Amérique du Nord*. Sillery: Septentrion.
- Turgeon, L. (1998). French Fishers, Fur Traders, and Amerindians during the XVIth Century : History and Archaeology. *The William and Mary Quarterly*, 55(4), 585-610.
- Turgeon, L. (2003). *Patrimoines métissés. Contextes coloniaux et postcoloniaux*: Québec, Les Presses de l'Université Laval, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Turner, D. (2006). *This Is Not a Peace Pipe: Towards a Critical Indigenous Philosophy*, . Toronto: University of Toronto Press.
- Turner Strong, P., & Van Wrinkle, B. (1996). "Indian Blood": Reflections on the Reckoning and Refiguring of Native North American Identity. *Cultural Anthropology*, 11(4), 547-576.
- Turner, V. (1972). *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie (1968)*. Marie-Claire Giraud, trad. Paris: Gallimard.
- United Nations. (2007). Déclaration on the Rights of Indigenous Peoples. Adopted by General Assembly Resolution 61/295, September 13. Récupéré de <http://undesadspd.org/IndigenousPeoples/DeclarationontheRightsofIndigenousPeoples.aspx>
- Vachon, A. (1970). Colliers et ceintures de porcelaine chez les Indiens de la Nouvelle-France. *Les Cahiers des dix*, 35(251–278.).
- Vachon, R. (1984). Autochtones et occidentaux. Un malentendu tragique en Amérique du Nord. *Médium*(21), 28-32.
- Van Gennep, A. (1903). De l'emploi du mot « chamanisme ». *Revue de l'histoire des religions*, 47, 51-57.
- Vazeilles, D. (1991). *Les chamanes*. Paris: Cerf.
- Vazeilles, D. (2003). Chamanisme, néo-chamanisme et New Age. In N. R. Hamayon (Ed.), *Chamanisme* (pp. 239-280). Paris: PUF.
- Vertovec, S. (2012). "Diversity" and the Social Imaginary. *European Journal of Sociology*, 53(3), 287-312. doi:10.1017/S000397561200015X

- Viau, R. (1996). L'autopsie d'un contact. In O. Vincent (Ed.), *Histoire de l'Abitibi-Témiscamingue* (pp. pp. 123-159). Sainte-Foy: Coll. Les régions du Québec n° 7. Institut québécois de recherche sur la culture.
- Villeneuve, S. (2014). *La mouvance métisse au Québec : vouloir être ou ne pas être Métis*. (Mémoire de maîtrise en science politique), Université du Québec à Montréal
- Vincent, S. (2013). La tradition orale : une autre façon de concevoir le passé. In A. Beaulieu, S. Gervais, & M. Papillon (Eds.), *Les Autochtones et le Québec. Des Premiers contacts au Plan Nord* (pp. 75-91): Les Presses de l'Université de Montréal.
- Viveiros de Castro, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*: PUF, "MétaphysiqueS".
- Waldram, J. B. (1997). *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough: Broadview Press.
- Wallace, A. F. C. (1956). New Religions among the Delaware Indians, 1600-1900. *Southwestern Journal of Anthropology*, 12(1), 1-21.
- Watchel, N. (1971). *La vision des vaincus ; les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570*. Paris: Gallimard.
- Weber, M. (1971). Les relations communautaires ethniques. In M. Weber (Ed.), *Économie et Société (Tome 1)*. Paris: Plon.
- Weber, M. (2005 [1930]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and New York: Taylor & Francis Group, Routledge
- Wesley-Esquimaux, C., & Smolewski, M. (2004). *Historic Trauma and Aboriginal Healing*. Ottawa: Aboriginal Healing Foundation.
- White, R. (2011). *The Middle Ground. Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815 (première éd. 1991)*. Cambridge, UK.: Cambridge University Press.
- Whittaker, A. (2002). L'endogène. Pour le dépassement des limites du métissage et de la créolité. *Socio-Anthropologie*, 11. Récupéré de <http://socio-anthropologie.revues.org/143>
- Wikan, U. (1991). Toward an Experience-Near Anthropology. *Cultural Anthropology*, 6(3), 285-305.

- Williams, R. (1977). *Marxism and literature*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Halifax & Winnipeg: Fernwood Publishing.
- Wimmer, A. (2008). Elementary strategies of ethnic boundaries making. *Ethnic and Racial Studies*, 31(6), 1025-1055.
- Wotherspoon, T. (2003). Perspective d'une nouvelle classe moyenne parmi les peuples autochtones. In D. Newhouse & E. Peters (Eds.), *Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain* (pp. 161-181). Ottawa: Programme de recherche sur les politiques.
- Yehuda, R., Daskalakis, N. P., Bierer, L. M., Bader, H. N., Klengel, T., Holsboer, F., & Binder, E. B. (2016). Holocaust Exposure Induced Intergenerational Effects on FKBP5 Methylation. *Biological Psychiatry*, 80(5), 372-380. doi:<https://doi.org/10.1016/j.biopsych.2015.08.005>
- Yoder, D. (1974). Toward a Definition of Folk Religion. *Western Folklore*, 33(1), 2-15.
- Zolberg, A., & Woon, L. L. (1999). Why Islam is like Spanish: cultural incorporation in Europe and the United States. *Politics & Society*, 27(1), 5-38.

ANNEXES

Annexe I – Biographie de William Commanda

Vie personnelle

William Commanda est né à Kitigan Zibi le 11 novembre 1913 et est décédé le 3 août 2011 à l'âge de 97 ans. Il est l'arrière-arrière-petit-fils du chef algonquin Luc-Antoine Pakinawatik, lequel dans les années 1840 conduisit sur la réserve de Kitigan Zibi son peuple alors réduit à la famine (Sioui, 2009, p. 307).

Sa mère lui donna le nom de *Ojigkwanong*, « l'étoile du matin », car il vint au monde au petit matin. Certains virent dans sa naissance « le symbole de la lumière émergeant des ténèbres de la Première Guerre mondiale, éclairant la voie vers un nouveau monde ». (Thumbadoo, 2018, p. 3-4)

Commanda vécut dans la pauvreté et connut la faim. Il épousa Mary Smith en 1940 et adopta son fils, Sonny puis, plus tard, sa propre nièce Evelyn. Il exerça plusieurs métiers : guide en forêt, trappeur, bûcheron, joueur de violon, chanteur, et artisan. Il fut aussi connu à travers le monde pour son expertise dans la fabrication traditionnelle de canots en écorce. Plus de 70 de ses canots sont aujourd'hui exposés dans les musées du monde entier. Il en fabriqua un pour le Pavillon des Indiens lors de l'Expo 67, ainsi que pour la Reine Margrethe II du Danemark sur sa demande en 1982.

Le Gardien des Ceintures Wampum

Commanda reçut les ceintures Wampum en 1970 : le *Wampum de la Prophétie des Sept Feux* (1400), le *Wampum de bienvenue aux nouveaux arrivants* (1701) et le *wampum du Traité de Jay sur les frontières canado-américaines* (1795). Il divulgua leurs enseignements pour la première fois en 1987, lors de la quatrième *Conférence des premiers ministres sur les droits inhérents et l'autonomie gouvernementale des Autochtones*. Il continua ensuite à montrer les ceintures lors d'apparitions publiques et lors de ses rassemblements annuels.

Le Cercle de toutes les Nations

En 1961, alors qu'il était atteint d'un cancer généralisé et que les médecins ne lui donnaient que deux semaines à vivre, il fit l'expérience d'une guérison spontanée qui le transforma

radicalement. C'est là qu'il reçut la vision du *Cercle de toutes les Nations* lui montrant un rassemblement dans la paix de toutes les nations du monde. Il consacra le restant de sa vie à réaliser cette vision en développant une culture de paix fondée sur les savoirs et la pensée autochtone transmis par ses ancêtres. Le premier *Cercle de toutes les Nations* eut lieu en 1969. Ce fut avant tout une rencontre entre Iroquois et Algonquin visant à mettre fin à un conflit qui les opposait au sujet du territoire d'Oka. Quelque 1500 Autochtones du Canada et des États-Unis se sont rassemblés durant quatre jours sur son terrain de Kitigan Zibi, au lac Bitobi. Les rassemblements eurent lieu par la suite chaque année jusqu'à sa mort. Des milliers de personnes venues du monde entier y participèrent. (Ouimet, 2000)

Leadership politique

1945 – Commanda fut nommé Chef suprême du *Gouvernement de la Nation indienne de l'Amérique du nord* (proclamé par l'activiste huron Jules Sioui). Celui-ci réclamait l'indépendance complète et totale des Amérindiens, émettait des cartes d'identité pour ses membres. Ce gouvernement promulgua en 1947 sa propre *Loi indienne* qui fut « un véritable pied-de-nez à la *Loi sur les Indiens* » (Lepage, 2009, p. 29). William Commanda garda le titre de Chef suprême de ce gouvernement autochtone jusqu'à sa mort.

1951-1970 – Il sert sa communauté en tant que Chef de bande de la communauté de Kitigan Zibi.

1998 – Il est reconnu comme « le » leader de *l'Américain Indian Movement (AIM)* en raison de sa sagesse et de l'indépendance de ses positions politiques.

Leadership spirituel

1990 – Bénédiction traditionnelle du Monument canadien des droits de l'Homme à Ottawa avec le Dalai Lama

1992 – Invité par François Mitterrand pour diriger la cérémonie de la pipe sacrée chaque matin pendant deux semaines durant la préparation du *Sommet de la Terre de Rio* en France.

1993 – Prière d'ouverture à *The Cry of the Earth Conference* aux Nations Unies à New York.

1998 – Accueille Nelson Mandela avec une plume d’aigle, au nom des Premières Nations du Canada lors du 50^e anniversaire de *la Déclaration universelle des droits de l’homme* des Nations Unies

2000 – Dirige la prière d’ouverture lors du premier *Sommet mondial sur l’art et la culture* à Ottawa

2003 – Est désigné comme guide spirituel pour l’initiative de *l’Association des parcs canadiens et de la vie sauvage* destinée à sensibiliser sur la destruction des ressources de la forêt boréale (voyage de dix canots à travers le Canada).

2004 – Accueil d’une délégation suédoise venue s’informer sur les droits des Autochtones au Canada, reçue par le gouvernement canadien.

Nombreuses présentations, discours, prières et cérémonies lors de conférences et événements internationaux (Suisse, France, Allemagne, Danemark, États-Unis, Mexique, Japon, etc.)

Titres et distinctions

1998 – *Wolf Project Award* décerné par la Fondation nationale des Autochtones pour ses efforts à promouvoir l’harmonie raciale dans le monde.

2000 – *Harmony Award* à New York, lors du Rassemblement international pour la Paix du millénaire

2004 – *Bill Mason National River Conservation Award*

2005 – Doctorat honoris causa de l’Université d’Ottawa (2005)

2006 – Clés de la Ville d’Ottawa

2008 – Officier de l’Ordre du Canada (2008).

2011 – Doctorat honoris causa de l’Université du Québec en Outaouais (UQO), à titre posthume (trois mois après son décès)

Sources pour la biographie :

Cyr (2013), Pouyanne (2005), Ouimet (2000), Thumbadoo (2018, 2005)

Annexe II – Présentation des personnes interviewées

(L'âge indiqué est celui de la personne au moment de l'interview)

ALDO – Entrevue menée en 2016. Rencontré lors d'un rassemblement du clan de l'Ours. A participé aux rassemblements de Commanda pendant plusieurs années.

55 ans. Travailleur autonome. Vit à Montréal. De père est d'origine italienne et de mère québécoise. Il a des ascendants autochtones dans son arbre généalogique. À l'adolescence, il a des questionnements existentiels qui l'amènent rapidement à des pratiques Nouvel Âge. Il dirige en Ontario des groupes de méditation et a expérimenté presque toutes les mouvances et il croit aux martiens. Il est porteur de calumet et « Grand-Père ». Les spiritualités autochtones ne sont pour lui qu'un volet de ses pratiques. Il n'a aucun d'intérêt pour la politique et pense que la résolution des problèmes passe par la spiritualité.

ANDRÉ – Entrevue menée en 2016. Rencontré en 2015 lors d'un rassemblement du *Clan de l'Ours*. Il a participé aux rassemblements de Commanda pendant plusieurs années.

55 ans. Retraité. Sa mère est amérindienne et son père d'origine italienne. Il a sa carte d'Indien. Enfant, il passait tous ses étés sur la réserve. Sa mère fait partie des activistes autochtones qui se sont battues pour retrouver leur statut d'Indien et celui de leurs enfants dans les années 1980. André s'est fait faire une réplique de la ceinture wampum de la Nation Iroquoise. André Il est « Porteur de Calumet » et « Grand-Père ». Il donne des enseignements, et dirige des loges de sudation chez lui. Il s'intéresse à toutes formes de spiritualités autres que les spiritualités amérindiennes, mais il est contre les mélanges et pour le respect des traditions propres à chaque nation. Il pense que certains rassemblements manquent de sérieux, ils ressemblent plus à un « party » qu'à des cérémonies. Il est très dérangé que des individus fassent de l'argent avec les enseignements. Selon lui, les faux prophètes sont ceux qui font payer.

ANNA – Entrevue menée en 2016. Rencontrée en 2014 lors d'un atelier sur la *Roue de médecine* donné par une Amérindienne à Montréal.

47 ans. Fonctionnaire. Elle est née au Paraguay, de parents d'origine allemande. Elle a reçu une éducation protestante rigide mais suivi sa scolarité dans une école catholique, puis des études supérieures. Elle se considère comme hybride « j'ai pris un peu de partout ». Elle se souvient des Guaranis avec lesquels elle n'avait pas de contacts, et des Métis qui venaient travailler sur la ferme de son père. Elle prend conscience de ces peuples et s'y intéresse en allant à l'université. Elle immigré au Québec avec son mari, a deux enfants. Elle fait une dépression post partum, puis a eu un cancer. Elle suit une thérapie, et entreprend un cheminement spirituel. Elle pratique la méditation. Elle fait une *sweat lodge* par hasard en accompagnant une amie et vit une guérison quand le gardien de loge a dit qu'il ne faisait que donner des outils mais que « c'est vous qui avez le pouvoir ». Cette phrase lui a redonné du pouvoir, pour la première fois elle se sentait à nouveau dans son corps. Elle a aussi rencontré dans la loge un amoureux amérindien. Les enseignements amérindiens sont pour elle une ressource parmi d'autres. Elle est sensible à la question autochtone mais avoue être intimidée et ne pas se sentir à l'aise avec les Amérindiens qu'elles côtoie quand elle est avec son amoureux.

ANTOINE – Entrevue menée en 2016. Rencontré lors d'une formation en chamanisme de la *FSS* avec Laurence à Val-David en 2016.

40 ans. Québécois d'origine haïtienne. Cadre dans une société de transport. Il a grandi dans une famille catholique très pratiquante avec une mère très pieuse. Très malade dans son enfance au point qu'il était « supposé mourir », il fut ressuscité suite à un voyage à Lourdes. Un de ses oncles pratiquait le Vaudou, et se souvient d'une d'accusation de sorcellerie envers un membre de la famille. Antoine a craint que son nom sorte un jour et qu'on lui jette un sort. Il a rompu tous liens avec cette partie de la famille. Il confie que c'est « toute une spiritualité qui est restée refoulée en moi » et à laquelle il voudra retourner plus tard avec une approche plus « scientifique ». Il a coupé ensuite avec toute forme de spiritualité. Il y est revenu il y a tout juste un an, suite à une hernie discale qui a déclenché une crise de vie. Il s'est dit qu'il était temps de vivre

une vraie vie, d'être authentique. Il investit depuis tout son temps libre et tout son argent dans des événements, ateliers et formations en développement personnel et spiritualité Nouvel Âge : bols tibétains, méditation bouddhiste, traditions toltèques, « reiki algonquin », néochamanisme, wicca, etc. Il n'aime pas l'idée d'exclure et préfère l'idée d'harmoniser ou de synthétiser toutes les religions. Il n'est pas intéressé par l'activisme autochtone ni la question autochtone.

CAMILLE – Entrevue menée en 2016. Rencontrée à l'ashram Sivananda en 2013.

37 ans. Française. Études supérieures. Professeure de yoga. Elle vit au Québec depuis 2012. Elle nous confie avoir toujours eu du vague à l'âme depuis son enfance et trouvait du soutien dans le contact avec les esprits de la nature. Sa quête spirituelle commence à l'adolescence : reiki, cristaux, wicca, voyance. Elle rencontre en France un chamane druide français et fait une dizaine des *sweats* druidiques avec lui, au Québec parce qu'en France on n'a pas le droit de faire de feu. Elle fait sa première *sweats* avec Patrick en 2013, puis d'autres *sweats* auxquelles je l'ai invitée. Camille pense qu'elle aurait eu « une connaissance d'un savoir passé » qu'elle aurait oublié et qui pourrait lui servir dans cette vie. Toute sa quête s'inscrit « dans un processus d'autoguérison, de soigner des vieilles blessures liées à des vies antérieures ». À l'adolescence, elle était « pleine d'un espèce de désespoir, qui venait du cœur sur l'état du monde ». Elle a de grosses angoisses existentielles, traîne un malaise, ne trouve sa place et dit qu'elle a un « côté un peu éthéré ». Elle cherche à accepter son incarnation et à s'ancrer dans la réalité par les pratiques chamaniques et les rituels amérindiens.

CORINNE – Entrevue menée en 2016. Rencontrée lors d'une formation en chamanisme de la FSS avec Laurence à Montréal en 2016.

41 ans. Française. Psychologue. Elle a grandi dans la banlieue du Nord de Paris. Elle vit au Québec depuis 7 ans. Ses parents étaient communistes et athées mais allait dans une école religieuse pour avoir une bonne éducation. Elle rejette la religion pour son hypocrisie, mais elle a toujours été intéressée par le monde invisible. À l'adolescence, elle s'intéresse aux phénomènes paranormaux et à la nature, et c'est ce qui l'ouvre à la spiritualité. Elle a alors une vie dissociée : la vie normale d'un côté et ses centres

d'intérêt pour le monde invisible de l'autre. Sa vraie vie se situe dans son intérêt pour l'invisible qu'elle cache. Elle se sent différente et mal dans sa famille. Au cours de ses études, elle rencontre une amie, « un coup de foudre amical » avec laquelle elle va partager son goût pour le surnaturel. Elle s'est dit « je ne suis pas toute seule, et c'était vraiment génial de pouvoir échanger là-dessus ». Elle entreprend d'explorer ce domaine avec amie. Elle commence par une formation en reiki, et trouve que les gens sont un peu fous. À travers sa pratique professionnelle, elle réalise qu'il lui manque des outils pour aider les gens, qu'il y a autre chose. Elle trouve une réponse dans le chamanisme, et s'intéresse au rapatriement d'âme. Elle se forme auprès de la FSS ainsi qu'à la psychologie transpersonnelle. Elle a essayé les pratiques amérindiennes, mais ne s'est pas senti à sa place et ne veut rien savoir de l'activisme autochtone.

CHRISTINE – Présente lors de l'entrevue avec Robert menée en 2012.

52 ans. Décédée en 2018. Elle était l'épouse de Robert et avait des origines abénaquises. Elle était là lors de l'entrevue avec son mari et y a participé, mais n'a pas été interrogée sur sa biographie. Certaines de ses réflexions sur les enseignements sont citées dans la thèse.

CHRISTOPHER – Entrevue menée en 2016. Rencontré en 2014 lors d'un atelier sur la *Roue de médecine* donné par une Amérindienne à Montréal.

53 ans. De mère Amérindienne (USA) et de père québécois. C'est un Indien sans statut né aux États-Unis, il se définit comme un « Autochtone immigré ». Sa mère est décédée alors qu'il était en bas-âge. Son père est retourné avec son fils au Québec, s'est remarié et a eu d'autres enfants de cette seconde union. Jusqu'à l'âge de 9 ans, Christopher croyait être Blanc. Du jour au lendemain, il a appris que sa mère était Amérindienne. Il s'est réapproprié son identité amérindienne après avoir appris la vérité sur ses origines. Il a passé dès lors tous ses étés aux États-Unis chez son grand-père Amérindien, proche d'une réserve. Pour lui, les autres membres de sa famille québécoise « étaient dans un autre monde ». À la mort de son grand-père, alors qu'il se sentait isolé dans son milieu blanc, il a ressenti le besoin de vivre son amérindianité au Québec. Il s'est alors rapproché des Mohawks de Kahnawake, puis plus tard de ceux

de Wendake. Il a sombré dans la drogue et l'alcoolisme et en est sorti à l'âge de 37 ans en pensant à ses enfants et est alors retourné sur le *Chemin rouge*. Il a rencontré Commanda dans les années 1980. Il a une position mitigée vis-à-vis de l'ouverture. Au début, il trouvait qu'il y avait trop de Blancs dans ses rassemblements, aujourd'hui il dit qu'il « comprend ce que Commanda voulait faire », mais sans en dire plus. Il se promène dans divers rassemblements, pour observer. Il est « Grand-Père » et « Porteur de Calumet ». Ses quatre enfants marchent eux aussi sur le *Chemin rouge*.

DANIEL-DENIS – Entrevue menée en 2016. Rencontré en 2014 à l'ashram Sivananda à Val-Morin

55 ans. Canadien français né en Ontario. Son père décède quand il a deux ans et sa mère déménage à Trois-Rivières quand il a 3 ans. Il a une enfance assez difficile parce que sa mère était seule avec deux enfants. Il avait une gardienne amérindienne qui « lui chantait des chansons en amérindien ». Mais sa mère avait « chicané » la femme parce qu'elle ne voulait pas que son fils « apprenne l'indien ». Il confie que lorsqu'elle chantait, il se sentait bien. Daniel-Denis dit avoir eu des dons de voyance. Il voyait « des esprits, des auras, des couleurs autour du monde, [...] même des fois le futur ». Il a ralenti puis s'est arrêté parce que ça allait trop loin, « j'avais les yeux d'un fou ». Il pensait qu'il avait été adopté tellement il se sentait différent du reste de sa famille. À 28 ans, il travaille dans une boutique ésotérique. Commence alors son exploration spirituelle. Il vit toutes sortes d'expériences Nouvel Âge. Il finit par se trouver un emploi stable et bien rémunéré dans une grosse compagnie et passe alors tout son argent et son temps libre dans la spiritualité et le développement personnel. Il est très amateur de cérémonie d'ayahuasca qui lui ont permis, entre autres, de se guérir de son alcoolisme. Il pratique aussi la médiation, et le yoga et toutes sortes d'activités Nouvel Âge. Il fait un grand voyage par année. Il va au Pérou pour l'ayahuasca, et en Inde pour des traitements ayurvédiques. Dans le cadre de son travail et lors d'un *pow wow* en 1992, il a vécu des expériences négatives avec les Amérindiens. La fréquentation des cérémonies autochtones lui aura permis de vivre avec eux des expériences plus positives.

JOSÉE – Entrevue menée en 2012. Rencontrée lors d'une *sweat* chez Patrick en 2011.

42 ans. Québécoise. Elle a fait l'école à la maison avec son frère et sa sœur. Son père était athée ; sa mère faisait partie d'une secte et pensait que sa fille était l'élue. Elle a vécu une enfance très difficile avec de la violence et des abus sexuels de la part de son père. Durant toute son enfance, elle avait le goût de mourir et elle s'est toujours questionnée sur la mort. Elle a travaillé pour une grosse compagnie en communication. Elle a commencé à cheminer spirituellement à la suite d'une succession d'événements difficiles : la mort de son père, qui fut suivie de son divorce, puis d'une dépression et d'un cancer. Elle a fréquenté une massothérapeute avec laquelle elle a eu une « ouverture de la kundalini ». Elle s'est initiée au reiki puis s'est formée en massothérapie et s'installe comme massothérapeute. Elle se forme parallèlement à toutes sortes de techniques de guérison (belvaspata, régressions dans les vies antérieures, soins égypto-essiéniens, chamanisme, hindouisme, etc.). Au cours d'un soin égypto-essiénien, elle a retrouvé la mémoire des abus sexuels dont elle a été victime dans sa toute petite enfance. À partir de là, elle se retrouve à soigner beaucoup de gens qui ont été eux aussi victimes d'abus sexuels, comme ce fut le cas de Michel. Elle rencontre Robert par hasard en 2009, à une soirée d'anniversaire. Il était très malade et n'arrivait plus à marcher. Elle lui a fait un soin sur place et il a aussitôt retrouvé l'usage de ses jambes. Robert cherchait justement quelqu'un à qui transmettre ses enseignements et il a vu en elle la bonne personne. Elle s'est sentie très honorée. Pendant deux ans, elle a été formée et a appris à diriger des *sweats*. Elle a colligé tous les enseignements, dont les chants mi'kmaq, dans un cahier. Mais de gros différends l'opposaient aux Grands-Mères du Clan puis à Robert. En 2017, elle lui signifie qu'elle ne fait plus partie du clan. Elle a choisi la voie du néochamanisme, s'affiche comme chamane et fait des formations en chamanisme à l'international. C'est elle qui a aiguillé Michel vers Robert.

JULIE - Entrevue menée en 2016. Rencontrée lors d'une formation en chamanisme de la FSS avec Laurence à Val-David en 2016.

32 ans. Canadienne française. BAC en psychologie et étudiante en thérapie par les arts. Elle a reçu une éducation catholique qui l'a profondément ennuyée. Ses études en

psychologie l'ont rendue très rationnelle, et l'ont amenée à confronter sa mère qui communiquait avec les morts « dans l'astral », croyait aux esprits, arrêta le sang et allait voir des voyantes. Elle travaille pendant quelque temps après ses études mais il lui « manquait quelque chose », un sens à sa vie. Un cours de yoga à Montréal l'a « embarquée dans tout ce qui est spirituel ». Ensuite, pendant quatre ans, elle part voyager « pour trouver ce qui est important ». Puis elle embarque dans la théorie du complot, les Illuminatis, et voit tout en noir. « C'était comme la fin du monde » ça lui « a donné vraiment un choc » qui l'a poussée à se demander ce qu'elle voulait dans la vie. Elle a alors cherché sur Internet un endroit où elle pourrait vivre « de façon plus alternative » et a trouvé une communauté au Costa Rica fondée par des Israélites qui suivaient les enseignements d'Osho. Elle vécut là-bas un « voyage intérieur » et vu « des choses qui sont au-delà des mots ». Dans cette communauté, elle a participé à des cérémonies d'ayahuasca qui lui ont fait prendre conscience « que le paradis était à l'intérieur de nous ». Une fois revenue au Québec, elle a continué avec l'ayahuasca dans les Laurentides. Aujourd'hui, c'est avec l'approche chamanique qu'elle se sent le plus d'affinité. Elle a suivi une formation avec Laurence parce que celle-ci affiche sur son site avoir des ascendants autochtones. Elle a travaillé avec les Premières Nations dans le cadre d'un stage et voudrait continuer dans ce sens. Elle a lu sur les traditions autochtones et trouve « que ça se recoupe beaucoup » avec le chamanisme. Elle pense intégrer des outils chamaniques dans son art thérapie. Elle dit avoir grandi « avec certaines valeurs autochtones » comme « l'importance de la nature ». Petite, elle voulait même « devenir un Indien ». Il y aurait des origines mi'kmaq du côté de son père. Elle envisage de faire des recherches généalogiques. Elle avoue que si elle se trouve des ascendants autochtones, « ça expliquerait des choses » qui font partie de son identité et de ses valeurs depuis qu'elle est toute jeune. Cela lui enlèverait aussi « un sentiment de culpabilité inconsciente » et elle pourrait se « positionner du côté des Autochtones, mais sans avoir le sentiment de l'imposteur. »

LAURENCE – Entrevue menée en 2016. Première rencontre lors d'une *sweat* qu'elle dirigeait à Val-David en 2015.

La soixantaine. Canadienne française. Études supérieures. De famille catholique, elle rejette les systèmes religieux parce que « ça contrôle les gens. Ça leur enlève leur pouvoir ». Elle se définit comme un esprit libre. Elle fut journaliste pendant 15 ans dans « différents magazines en santé, croissance, psycho-spiritualité ». Elle a ainsi « rencontré des tas de gens », fait des entrevues et participé à des ateliers de toutes sortes. Depuis toute petite, elle était certaine d'être amérindienne. Enfant, elle avait assisté à des cérémonies amérindiennes par l'intermédiaire d'un ami de la famille qui l'amenait avec lui sur une communauté mohawk où il travaillait. Également, quand elle était petite, elle voyait les personnes décédées et avait des contacts avec le monde des esprits. Mais sa mère se fâchait quand elle lui racontait ce qu'elle voyait. Plus tard, son professeur de biologie totale lui a conseillé de faire des recherches pour savoir si elle avait des origines amérindiennes car cela devait expliquer selon lui certaines choses. Elle s'est découvert des ascendants autochtones qui « remontaient assez loin ». Elle a longtemps cherché à être initiée à la spiritualité amérindienne, mais les portes étaient fermées jusqu'à ce que Commanda ouvre le *Cercle de toutes les Nations*. Elle a participé aux *Cercles* pendant quatorze années consécutives. Parallèlement, elle s'est formée au chamanisme auprès de la *FSS*. Une formation sur le rapatriement d'âme lui a permis de se guérir définitivement d'une allergie invalidante. Elle vit de ses activités de praticienne en chamanisme depuis une vingtaine d'années. Elle donne des formations et des consultations privées. Elle développe aujourd'hui un volet plus personnel qui est une sorte de synthèse entre les techniques enseignées par la *FSS*, les enseignements amérindiens et sa touche personnelle. Par exemple, elle a ouvert le *Cercle des Grands-Mères*, une activité non lucrative pour les femmes de 55 ans et plus. Elle dirige aussi des huttes de sudation. Aujourd'hui, il n'y a plus que les pratiques chamaniques/amérindiennes dans sa vie. Elle dit que le chamanisme, ça donne « une force intérieur, un pouvoir personnel une force identitaire. » Elle considère qu'elle fait partie de ceux qui allument le *Huitième Feu*.

MARC - Entrevue menée en 2012. Rencontré lors d'une *sweat* avec une femme amérindienne à Val-David en 2012.

42 ans. Français. Informaticien. Professeur de Yoga. Il est arrivé au Québec il y a 14 ans avec sa femme et ses enfants en bas âge. Il a eu une profonde dépression qu'il met sur le compte de son immigration. Il en est sorti par le yoga. Marc est né dans une famille catholique. Il a reçu une éducation religieuse et allait à la messe jusqu'à sa communion. Sa mère est décédée d'un accident quand il avait cinq ans. Son père s'est remarié deux fois et a eu un autre enfant de chacun de ses mariages. Il a été beaucoup « trimballé » et il confie qu'il n'a pas pu se construire à cause de ça. Il débranche de la religion après sa communion et y revient quand il quitte le domicile de son père à l'âge de vingt et un an. Il achète par hasard un livre sur le yoga et commence à pratiquer seul. Quelque temps après, il lit un livre sur la méditation zen et décide d'aller pratiquer au dojo zen de Paris. Il pratique très intensément pendant deux ans puis rencontre sa femme, a trois enfants coup sur coup et faute de temps, il laisse tomber la méditation. Au Québec, il fréquente d'abord les bouddhistes tibétains, Aigle Bleu, puis un guérisseur new yorkais d'un mouvement « chrétien chamanique ». Parallèlement, depuis 2001, il pratique le yoga Sivananda et il devient professeur de yoga. Il se remet en même temps à la pratique du zen. Il fréquente Patrick depuis quelques années et c'est par lui qu'il a rencontré Robert et s'est fait adopté. Il s'est dit qu'en cas d'apocalypse, on ne sait jamais, ça peut toujours servir. Également, un autre ami à l'ashram l'a mis en contact avec une Amérindienne qui dirige des *sweats*. Il dit que les *sweats* viennent à lui mais qu'il ne va jamais les chercher.

MÉLANIE – Entrevue menée en 2012. Rencontrée lors d'un rassemblement du *Clan de l'Ours* à Chertsey en 2012.

47 ans, Française, anciennement comptable, aujourd'hui « médium de lumière ». Elle est arrivée au Québec il y a une vingtaine d'années et vit aujourd'hui dans les Laurentides. Elle a été maltraitée et abusée sexuellement dans son enfance. Elle décrit sa famille comme catholique non pratiquante, « matérialiste et dysfonctionnelle ». Enfant, elle s'intéressait à l'art mais cela allait à l'encontre des valeurs familiales et son talent « a été étouffé dans une cocotte ». Elle dit aussi avoir eu des dons de voyance

précoces qui ont été également réprimés. Jusqu'à l'âge de 37 ans, Mélanie est restée hermétique à la religion et à la spiritualité. Vivre dans la nature, lui a permis de se « recentrer ». À l'approche de la quarantaine, par la voie du développement personnel, elle a commencé à s'ouvrir à la spiritualité. Celle-ci est petit à petit devenue le centre de sa vie et finalement son gagne-pain. Ses dons de voyance sont revenus tandis qu'elle massait ses clients. Elle rencontre ensuite des clairvoyants qui la guident dans sa démarche. Un peu par hasard, elle fait un atelier de fabrication de tambours avec Robert en 2008. Grâce au tambour, son « troisième œil s'est ouvert » et elle commence à avoir des visions, dont des visions sur ses vies antérieures dont des vies amérindiennes. À travers cette pratique, elle trouve un sens à sa souffrance et guérit les blessures de ses vies antérieures et de cette vie-ci. Elle se fait adopter par Robert en 2011. Elle définit sa nouvelle famille comme sa « famille d'amour ». En 2012, elle a été nommée Grand-Mère de l'Est.

MICHEL – Entrevue menée en 2016. Rencontré pour la première fois lors d'une *sweat* avec Patrick en 2012.

55 ans. Travaille dans la construction. Il découvre à plus de quarante ans que ses grands-parents étaient des Amérindiens « fondus » dans la société québécoise en dissimulant leurs origines. Il a l'air d'un Indien et il pensait qu'il avait des origines italiennes. Il confie que « ça a répondu à tout ce que je vivais depuis que je suis tout petit ». Il a aujourd'hui sa carte d'Indien. Son enfance fut très difficile. Son père était alcoolique, sa mère a quitté le domicile familial et toute la fratrie s'est retrouvée en famille d'accueil où il a été battu et abusé sexuellement. Adulte, il est lui-même devenu alcoolique, toxicomane et délinquant. Il a fait de la prison et « jusqu'à une douzaine d'années, ça a été la noirceur totale ». Un beau jour, en pensant à ses enfants, il a eu une prise de conscience et a décidé de devenir sobre pour eux. « Je me suis rendu compte que de ce que je faisais, j'étais en train de leur montrer comment faire ». Il a coupé les ponts avec Montréal et son ancien milieu et est venu vivre dans les Laurentides. Il se rend aux Alcooliques Anonymes, devient sobre et reconstruit sa vie. Il essaie aujourd'hui d'amener ses enfants sur le *Chemin rouge*. Il a rencontré Josée par l'intermédiaire d'une amie. Elle lui a fait un soin et c'est là que toutes les mémoires

amérindiennes lui sont remontées. Josée lui a présenté Robert et à partir de là, la connexion s'est faite avec les Amérindiens. Il a été adopté et, tout comme Josée, il a reçu les enseignements de Robert. Il est gardien de loge depuis quelques années. Il est très proche du clan, surtout de la Grand-Mère. Il a fait faire son arbre généalogique et s'est découvert une parenté commune avec Robert. Parallèlement, il s'est formé au reiki et au belvaspata avec Josée. Il donne aujourd'hui des soins énergétiques parallèlement à son travail dans la construction. Dans son parcours spirituel, il dit que la place amérindienne est aussi importante que le reste, pas plus. Depuis qu'il est enfant, il parle aux esprits. Et il les nomme « les anges, les extra-terrestres, Dieu, le créateur, Andromède ». Il a reçu un calumet de Water Crow, un homme médecin de la tribu Toas au Nouveau-Mexique. Lui-même fabrique depuis quelques années des calumets et divers bijoux amérindiens de toute beauté. Il n'a jamais appris comment faire. Ce sont les esprits qui le guident.

MYLÈNE – Entrevue menée en 2016. Rencontre pour la première fois lors d'une *sweat* de pleine lune pour femmes dirigées par Josée à Val-David en 2012.

55 ans. Canadienne française. Ingénieure à la retraite. Elle a des ancêtres amérindiens qui remontent au XVII^e siècle mais elle ne se définit pas comme Métis. Elle nous raconte que petite, elle portait des tresses et on l'appelait « la petite indienne ». Elle a été élevée « dans la religion ultracatholique ». Sa sœur aînée a épousé un athée, sa petite sœur un protestant, et elle-même un musulman, « c'est dire le rejet ». Elle sentait qu'il « y avait un Dieu au-delà de tout ça », mais ne savait pas comment l'approcher ; le Dieu qu'elle connaissait « était un Dieu vengeur ». Elle a deux filles et divorce en 2000. Elle commence alors à s'occuper d'elle et à chercher des réponses à ses questionnements. Elle travaille avec toutes sortes d'énergies, prend un cours de reiki, fait un voyage en Inde, découvre l'hindouisme. Elle aime « la notion de dieux hommes et femmes en même temps, que le masculin et le féminin soient toujours ensemble ». Finalement, elle retrouve dans l'hindouisme « la même rigidité que dans la religion catholique. Par ailleurs, elle était très attirée par les traditions amérindiennes, mais ne connaissait aucun amérindien. Elle était une cliente de Josée. Celle-ci lui a fait rencontrer Robert et elle s'est ensuite faite adoptée. Elle a trouvé là quelque chose qui

lui correspondait vraiment, « quelque chose qui était très fort, très puissant ». Elle nous confie que les *sweats*, ça l'a aidé « au niveau féminin », parce qu'elle avait « beaucoup de misère à accepter sa féminité ». Lors d'un rassemblement du *Clan de l'Ours*, elle s'est trouvé un fiancé amérindien. Elle vit aujourd'hui avec lui, ils se rendent ensemble à des rassemblements intertribaux aux États-Unis, organisent des *sweats* et des cérémonies chez eux. Récemment Robert lui a donné son calumet, et elle en a reçu un autre d'un Métis. Elle fait partie du *Cercle des Grands-Mères* fondé par Laurence. Elle a aussi été bénévole à la *Commission de vérité et de réconciliation* en 2015.

PABLO – Entrevue menée en 2016. Rencontré lors d'une *sweat* avec une femme amérindienne à Val-David en 2012.

Pablo est né au Québec de parents péruviens. Le père a des origines maya et sa mère est d'ascendance européenne. À l'âge de 14 ans, il se pose des questions. Il lit Descartes, des livres sur les alchimistes, les cathédrales, l'hindouisme ; il cherche la grâce. Sur les conseils de son père qui était musicien, il fait des études au Cegep en administration mais il ne se sent pas motivé. Il est en crise. Il rencontre à cette époque un homme-médecine mohawk de passage qui se rend à une *Sun dance* aux États-Unis. Celui-ci lui dit : « tu es comme un quatre-quatre pris dans la neige. Ouvre ta spirale. » et lui conseille de partir « dans un pèlerinage ». Pablo prend alors la route, il va aux États-Unis, vers le Nouveau-Mexique, l'Arizona, « la terre Rouge ! » Il rencontre des Amérindiens, notamment il va chez les Hopis. Il était intéressé par leurs prophéties qui justifiaient leur refus de faire la guerre en Irak¹. Il rencontre également sa femme. Il part ensuite à Hawaï et tombe « sur une communauté de la *Native American Church* ». À Hawaï, il y avait « beaucoup de Métis là-bas, beaucoup de *Rainbows* aussi. » et beaucoup d'ayahuasca. Il est lui-même devenu un *Rainbow*, jusqu'à ce qu'il s'engage sur le *Chemin rouge*. C'est une amie professeure de yoga qui lui a fait connaître le *Cercle de toutes les Nations* dans les années 1990. Comme il parle trois langues (français, anglais, espagnol) et qu'il a « l'air autochtone », il est désigné comme traducteur et il peut ainsi entrer en tant que tel dans la loge de *Medewin*. Il a été adopté

¹ <http://earth-chronicles.com/histori/prophecies-hopi-indians.html> (Consulté le 15 août)

par une Grand-Mère algonquine. Il a reçu un calumet et lui faudra huit ans pour devenir à son tour un Grand-Père. Il a toujours d'autres activités spirituelles par ailleurs, mais il prend bien soin de ne pas mélanger les pratiques amérindiennes avec le reste. Ce sont plutôt ses pratiques amérindiennes qui englobent les autres : « Bouddha, il n'était pas bouddhiste, Jésus n'était pas chrétien, ils étaient autochtones si on peut dire ».

PATRICK – Entrevue menée en 2012 dans le cadre de mon mémoire². Rencontré à l'ashram Sivananda en 2011. Première *sweat* avec lui.

44 ans. Français. Il travaille dans la construction et fait un peu d'artisanat. Il est installé au Québec depuis 20 ans. Il est issu d'une famille de classe moyenne supérieure. Son adolescence fut très rebelle (alcool et drogues). Il a arrêté ses études jeune, fait de la musique et ensuite pris la route « plutôt que de faire des bêtises ». De famille catholique, il était devenu complètement athée. Il se reconnecte à la spiritualité lors d'un voyage en Amérique du Sud, au contact d'une famille amérindienne convertie au pentecôtisme mais poursuivant parallèlement ses pratiques traditionnelles de guérison. Plus tard en Inde, il découvre l'ashram Sivananda à Rishikesh. Quand il arrive au Québec, il pose son sac à dos à l'ashram de Val-Morin, devient « staff » (bénévole permanent). Il y rencontre une fille, se marie avec elle, a deux enfants et s'installe dans un chalet à côté de l'ashram. Il découvre les *sweats* à l'ashram, avec des Algonquins venus y faire découvrir leurs cérémonies. Il participe aux *Cercle des Premières Nations* dans les années 1990 et s'y rendra chaque année jusqu'à la mort de Commanda. Parallèlement, il rencontre à Val-Morin un Métis adepte de la *Native American Church*. Il pratique beaucoup avec lui, dans les Laurentides ainsi qu'aux États-Unis. Finalement, il monte sa propre *sweat* dans son jardin, pour ses amis et ceux qui en ont besoin. Il recevra son calumet d'un Algonquin venu pour « checker » sa pratique. Il y a dix ans, il a eu un cancer en même temps que de graves problèmes familiaux. Il confie que le yoga et les *sweats* l'ont aidé à guérir. Aujourd'hui il se sent complètement rétabli. Il parle de cette expérience à chaque fois qu'il commence une *sweat*.

² « La dimension subjective dans l'expérience de guérison de pratiquants du yoga Sivananda » (Petrovsky, 2012)

Parallèlement il suit un gourou en Inde depuis de nombreuses années, et passe presque tous les ans quelques semaines à son service, notamment au moment des kumbamelas.

ROBERT – Entrevue menée en 2012. Anglophone. Rencontré par l’intermédiaire de Josée

59 ans. Retraité. De père amérindien et de mère anglaise. Le père avait rencontré sa mère en Angleterre lors de la seconde guerre mondiale et le couple eu six enfants. Robert a vécu sur la réserve avec sa famille jusqu’à l’âge de cinq ans. Sa grand-mère, qui était une « danseuse du soleil » s’est faite violemment molestée par les siens pour avoir refusé de renoncer à ses pratiques traditionnelles. Après ce drame, la famille a quitté la réserve pour « faire semblant de vivre comme des Blancs » dans une ville proche. La grand-mère est allée vivre dans le quartier de Verdun à Montréal, emmenant avec elle Jessica, l’aînée de la fratrie. Étant « *half-breed* », Robert dit ne s’être jamais senti bien ni avec les Blancs ni avec les Amérindiens. Il a longtemps vécu dans un entre-deux, avec beaucoup de colère à l’intérieur de lui. Il travaillait au noir et sans exister sur le plan administratif jusqu’à ce qu’il rencontre sa femme. Il pourrait avoir sa carte d’Indien mais n’est pas intéressé. Vers l’âge de 28 ans, poussé par sa sœur Jessica, Robert a commencé à retourner petit à petit sur le *Chemin rouge*. Jessica qui avait été élevée par sa grand-mère avait reçu d’elle ses enseignements. Elle fréquentait également le *Cercle de toutes les Nations* et a poussé Robert à rencontrer William Commanda. Ce dernier a vu sa colère et l’a aidé à la guérir. A commencé alors tout un travail sur le pardon. Robert a été formé par sa sœur – qui de ce fait est aussi sa « Grand-Mère » – et par Commanda. En 2008, après avoir eu de graves problèmes de santé, il s’est posé la question de la transmission, et c’est là que sa sœur lui a dit qu’il pouvait commencer à adopter. Sa première fille est Josée et son premier fils Michel. Plus tard Josée renoncera à être une Grand-Mère et quittera le Clan. Robert et Jessica ont des visions de l’apocalypse. Les visions disent que la Terre ne veut plus de nous car nous avons abusé d’elle et il est trop tard. Elle va accoucher de deux filles: la fille du Feu et la fille de la Vengeance. Il va y avoir de grands cataclysmes, des territoires entiers vont être inondés. Au moment fatidique, Robert et sa sœur sauront où se réfugier et appelleront alors les enfants du Clan à se mettre à l’abri.

SIMON – Entrevue menée en 2016. Rencontré lors d'un rassemblement du *Clan de l'Ours* en 2015.

55 ans. Canadien français revendiquant une identité métisse. Simon est parti vivre dans l'Ouest quand il était étudiant et y a construit sa vie. En 2005 il a eu un très grave accident avec commotion cérébrale et perte de mémoire. Il s'ensuivit des années de profonde dépression assortie d'idées suicidaires. Il a refusé les anxiolytiques prescrit par les médecins et a choisi une autre voie dont le biofeedback. Pendant cette période, il a eu l'occasion, dans le cadre de son travail, d'entrer en contact avec des Amérindiens avec lesquels il s'est tout de suite senti chez lui. De participer à des cérémonies de guérison l'aura beaucoup aidé à sortir de sa dépression. Cela a aussi radicalement transformé sa vision du monde et apporté une réflexion et une conscience politique et spirituelle, alors qu'avant il se considérait comme un *redneck*. Il nous raconte que lors de sa première *sweat* dans l'Ouest, le seul Blanc présent à part lui était un schizophrène qui avait tout perdu à cause de sa maladie. Selon lui, dans l'Ouest, les gens qui assistent aux cérémonies souffrent très profondément. Installé aujourd'hui au Québec, dans une ville à Lanaudière, Simon est impliqué dans des organismes autochtones. Il a sa carte de Métis mais nous avoue qu'il est né « de la mauvaise couleur ». Il suit un Grand-Père dans l'Ouest, et toute sa vie tourne autour des enseignements amérindiens. Il oblige ses voisins à respecter le Feu sacré qu'il a installé dans la cour commune où il chante des chants sacrés et joue du tambour. Les voisins acceptent très bien la situation, plus personne ne fume ni ne boit de la bière autour de ce feu, même les chiens ne sont pas admis parce qu'ils dérangent les esprits. Là où il habite, il y a du trafic de drogue. Il purifié les lieux des énergies entités néfastes avec des fumigations et autres pratiques amérindiennes et les voisins apprécient.

SYLVIE – Entrevue menée en 2016. Rencontré à l'ashram Sivananda il y a plusieurs années.

36 ans. Française. Graphiste de formation. Vit au Québec depuis 10 ans. Elle est issue d'une famille catholique très pratiquante, une de ses tantes est religieuse. Elle-même ressentait un appel, mais beaucoup de choses la bloquaient dans la religion catholique. À 24 ans, elle part avec son copain en Australie pour plusieurs mois, pour aller à la rencontre des Aborigènes car elle est attirée par leur spiritualité. Le contact avec les

réalités des Aborigènes fut difficile : « ce que j'ai vu, c'est un cauchemar ». De retour en France, elle se sent mal dans son pays et vient immigrer au Québec, encore une fois avec l'intention de rencontrer des Autochtones. Mais elle n'en a pas rencontrés car on ne les voit pas, contrairement à L'Australie où ils sont très visibles. La vie l'a ensuite « absorbée » ailleurs. Elle découvre à Montréal la méditation zen puis le yoga. Ces pratiques répondent à ses questionnements et sa quête de sens « plus naturellement que la religion catholique ». Elle a vu plusieurs médiums qui lui ont tous dit qu'elle avait vécu des anciennes vies au Québec. L'un de ces médiums lui a même dit qu'elle était « une indienne avec les cheveux n'importe comment ... voilà comment elle arrivait à me décrire là-dedans ». Une autre médium lui a dit, « Sylvie, t'es tout le temps là-haut, il faut que tu t'enracines et ce qui va t'enraciner, c'est vraiment la culture autochtone, les tambours, les rythmes ». Elle a alors réalisé que jusque-là, elle allait chercher la spiritualité en Inde, alors qu'il en « y a autant à apprendre ici ». Elle a fait l'expérience de plusieurs *sweat lodge*, avec Patrick. Selon elle, l'une de ces sweats lui a permis d'avoir enfin un enfant qu'elle n'arrivait pas à avoir jusque-là. Parallèlement, elle a suivi une formation de base en chamanisme avec Laurence mais n'a pas continué.

ALISON – Entrevue en 2016 sous la forme d'un Cercle de parole avec Tom, Camille et Sylvie, ceci suite à une *sweat* qui avait été problématique. Ce n'était pas une entrevue pour recueillir sa biographie mais ses impressions sur cette *sweat*.

62 ans. Brésilien. Veuf. A beaucoup voyagé. Il vit la moitié de l'année au Brésil. Il est travailleur autonome et professeur de yoga bénévole dans l'organisation Sivananda. Il a beaucoup apprécié la première *sweat* avec Patrick avec du Peyotl et du San Pedro, mais n'a pas aimé celle avec Alain. Il a pensé qu'il n'y était pas à sa place.

TOM – Idem qu'Alison

55 ans. Anglophone. Mère québécoise et père d'origine russe. Il est travailleur autonome et musicien. Il pratique le yoga et de la méditation bouddhiste et quelques activités Nouvel Âge. Comme Alison, il a participé à une première *sweat* avec Patrick qu'il a beaucoup appréciée. La deuxième *sweat* avec Michel n'est pas bien passée. Il ne comprend pas que l'on puisse demander de l'aide à des « Grands-Pères ».

Annexe III – Description des pratiques, symboles et rituels

Le voyage chamanique

Le voyage chamanique est une pratique mise au point par la *Fondation for Shamanic Studies* (FSS). Il est pratiqué dans tous les ateliers de formation de la FSS. Il est également utilisé par d'autres groupes néochamaniques indépendants de la FSS comme nous l'avons observé dans la région des Laurentides et à Montréal. Lors d'un voyage chamanique, les participants sont allongés sur le sol avec un cache-yeux. Une ou deux personnes jouent du tambour, un battement simple et régulier comme les battements du cœur qui induit rapidement un état de transe. Les consignes sont données avant le voyage, il n'y a aucun autre accompagnement que le tambour. Les voyages durent de 15 minutes à 30 minutes, jamais plus, souvent moins. Pour donner le signal du retour, la personne qui bat le tambour accélère le rythme par deux fois. Les consignes du premier voyage lors de la formation de base étaient d'aller chercher notre animal de pouvoir. Dans le monde chamanique tel que défini par Harner, il existe trois niveaux : le monde d'en bas, le monde d'en haut et le monde du milieu. Les participants vont chercher leurs animaux de pouvoir ou leurs alliés dans les mondes d'en bas ou d'en-haut, là où sont les esprits des arbres, des animaux etc. Dans le monde du milieu, ce sont les esprits particuliers, comme l'esprit d'un arbre ou d'un animal spécifique. On peut y rencontrer aussi toutes sortes d'âmes errantes et d'esprits malfaisants et c'est pourquoi le monde du milieu peut s'avérer dangereux et est déconseillé aux débutants.

Par la transe, on repère un endroit à partir duquel on voyagera. Les choses se présentent à nous, comme dans un rêve. On trouve le moyen de se déplacer, par exemple en s'enfonçant dans un souterrain, un tunnel, un puits, une grotte, ou en montant dans un escalier, un ascenseur, ou en s'élevant dans les airs, etc. Un esprit d'animal ou autre se présente à nous. Cet animal sera là pour donner des réponses à nos questions, pour nous guider, etc. Ce qui nous apparaît pendant la transe n'est pas considéré comme de l'imagination. C'est envoyé par nos guides. Une fois que l'on est revenu du voyage, on se replace dans un Cercle. Les participants partagent ensuite leur expérience s'ils le souhaitent ou bien peuvent poser des questions.



Figure 18. *Rassemblement de tambours néochamanique, Laval 2016*

Les rassemblements

Les rassemblements suivent toujours le même modèle, qu'ils durent une demi-journée ou trois jours. On installe un cercle avec des bancs ou des chaises, ou encore avec les billots de bois si on est dans la nature. Parfois, dans une partie du *Cercle* est aménagé un abri pour que les Aînés puissent être à l'ombre. Des poteaux sont placés aux quatre directions avec des bandelettes de tissus pour indiquer les couleurs. Celles-ci correspondront à la *Roue de médecine* utilisée par la nation qui organise. Au milieu de cet espace aménagé en cercle, il y a un feu sacré.



Figure 19. *Installation du Cercle lors d'un rassemblement, Chertsey 2012.*

Un gardien de feu (souvent accompagné d'un assistant) est chargé de veiller à ce qu'il ne s'éteigne pas pendant toute la durée du rassemblement. Si jamais il s'éteint, la cérémonie doit prendre fin. La nuit, des gardiens se relaient pour veiller au feu. Lors des rassemblements du *Clan de l'Ours*, les enseignements commencent vers neuf heures, il y a une pause le midi et ensuite ils durent jusqu'à cinq heures. Il y a une pause souper et les enseignements reprennent dans la soirée. Les Aînés enseignent, il y a des périodes de questions réponses, on demande aux participants de se présenter les uns après les autres. Les gens partagent leur expériences, témoignent de leur guérison, on prie pour les malades ou les personnes qui traversent des difficultés, on chante, on passe le calumet, on joue du tambour, on apprend des rituels. Les sujets abordés sont très variés. La Grand-Mère et Robert font des *hugs* à tout le monde, on se dit « je t'aime ». À la fin du rassemblement, c'est l'allégresse. Les gens reviennent requinqués. Dans certains rassemblements, il peut aussi y avoir une *sweat*.



Figure 20. Cérémonie de Sagabone, printemps 2017, Jardin des Premières Nations, Montréal

La Roue de médecine

Dans les cosmologies amérindiennes représentées par la *Roue de médecine*, les êtres humains se situent entre le ciel et la terre, et au milieu des quatre directions : l'Est, le Sud, l'Ouest et le Nord. À chacune des directions est associée toute une série de correspondances symboliques (couleur, émotion, période de la vie, animal, saison, qualités, etc.) qui peuvent varier d'une

nation à l'autre. Toutes les cérémonies observées, que ce soient dans les cercles de paroles, les cercles de guérisons ou les *sweats* posent les participants à l'intérieure de cette configuration.

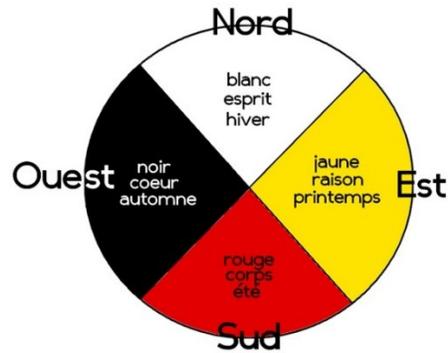


Figure 21. Exemple de roue de médecine (Crédit MarilouLap³)

La *sweat* (hutte ou loge de sudation)

La loge ou hutte de sudation (*sweat lodge*) est un rituel amérindien pratiqué à travers toute l'Amérique. La structure des rituels d'aujourd'hui correspond aux premières descriptions qui remontent au XVIIe siècle (Bucko, 1998, p. 27).



³ <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=23066593>

Figure 22. *Le feu sacré, l'autel et la structure de la sweat vus de haut*

La loge a une forme de demi-sphère et représente le ventre de la Terre-mère. Elle est généralement d'une hauteur d'environ 1m 50 et de trois à quatre mètres de diamètre. Elle est montée à partir de branches d'arbre (*pole*) dont l'espèce et le nombre diffèrent selon la nation. Un trou est creusé au milieu de la loge. Il représente « le nombril de la terre-maman » (Rankin & Tardiff, 2011, p.115). Avec la terre récupérée est formé un petit monticule devant la loge. « Ainsi ce qui était conçu au-dedans pourrait apparaître au dehors » (ibid.). Sur ce monticule, qui est parfois désigné comme un autel, les participants peuvent déposer leurs objets sacrés qui se chargeront d'énergie durant la cérémonie.



Figure 23. *L'autel et les objets sacrés*

Les loges sont recouvertes de couvertures, de toiles, parfois d'une bâche. Dans la plupart des cérémonies, le sol de la loge est recouvert d'un tapis de sommités d'épinette et/ou de cèdre préparé par les femmes et qui doit être brûlé après la cérémonie.



Figure 24. Sweat recouverte d'une bâche, avec tapis de cèdre à l'intérieur

Un feu sacré est allumé devant la loge quelques heures avant la cérémonie. On y met les « Grands-Pères (*mishum*) » et/ou les « Grand-Mères (*kokom*) », c'est-à-dire les pierres, pour les chauffer jusqu'à ce qu'elles rougeoient. Ces pierres servent d'intermédiaire avec le monde des esprits ou les ancêtres (Bucko, 1998, p. 39). C'est à travers eux que la guérison opère.



Figure 25. Les Grands-Pères

Le gardien du feu a la responsabilité d'entretenir le feu sacré durant la cérémonie et de transporter les pierres à l'intérieur de la loge à l'aide d'une fourche. Il peut parfois y avoir un assistant ou deux. Le rôle du gardien du feu est également d'aider « à tenir l'énergie » de la loge. Éventuellement, il jettera du tabac (parfois aussi d'autres herbes sacrées) dans le feu pour soutenir les participants dans les moments difficiles, ou jouera du tambour. Si jamais le feu s'éteint, la cérémonie prend fin (cela ne s'est jamais produit sur notre terrain).

Une ligne de tabac (chez les Algonquins) ou de farine de maïs (chez les Mohawks) relie le feu à la loge. Elle représente le cordon ombilical. Quand la cérémonie commence, on ne peut plus franchir la ligne, il faut faire le tour dans le sens des aiguilles d'une montre. Quand le gardien du feu jette du tabac dans le feu sacré, l'énergie vitale de la plante pénètre dans la loge via le cordon ombilical qui transmet ses forces aux participants.

La préparation d'une hutte de sudation prend plusieurs heures. Si les participants arrivent le matin de bonne heure, la cérémonie commencera en début d'après-midi. S'ils arrivent dans l'après-midi, elle commencera en début de soirée. Les gens arrivent petit à petit, selon les disponibilités de chacun et bien souvent on ne sait pas exactement qui viendra ni combien de personnes seront présentes. Certaines personnes arrivent quand tout est prêt, d'autres participent à la préparation. Il faut couper le cèdre ou l'épinette (rôle des femmes), installer le feu, faire une cérémonie pour l'allumer, laisser le temps aux pierres de chauffer, préparer l'eau de cèdre pour boire dans la loge. Il n'y a pas vraiment d'horaire, on prend le temps qu'il faut pour bien faire les choses. Pendant la préparation, si les officiants sont compétents, il s'installe une ambiance particulière de recueillement et de sacré. En attendant que les pierres chauffent, il peut y avoir un cercle de parole et des enseignements peuvent être donnés. On peut jouer du tambour et chanter. Les gens font connaissance. Il est recommandé de jeûner, de ne pas avoir eu d'activité sexuelle ni avoir pris d'alcool depuis la veille.

Le moment venu, les participants se mettent en tenue : les hommes en maillot de bain et torse nu, les femmes en robe ou en paréo avec un maillot en dessous. Dans la plupart des rituels observés (mais pas dans tous), une tenue décente est exigée, surtout pour les femmes, par respect et aussi afin de ne pas détourner l'attention des hommes. Elles ne doivent pas être nues sous la robe ni porter de vêtement qui deviendrait transparent une fois mouillé. Les bijoux doivent être déposés sur le monticule de terre, en signe d'humilité mais aussi parce qu'ils peuvent devenir brûlants.



Figure 26. Fumigation à la sauge (crédit Volodia Petropavlovsky)

Les participants sont fumigés à la sauge avant d'entrer dans la loge. En général ce sont les personnes les plus âgées qui rentrent en premier jusqu'aux plus jeunes ou l'inverse. Parfois ce sont d'abord les femmes et ensuite les hommes. L'entrée de la loge est généralement située à l'est, mais elle peut aussi l'être à l'ouest dépendamment de la configuration du terrain, ou du type de loge. Pour une loge guérison, ce sera à l'ouest. À l'emplacement de la porte, les couvertures sont disposées de manière à pouvoir être soulevées pour laisser les gens rentrer et être rabattues ensuite.



Figure 27. Sweat recouverte d'une vieille toile de yourte rapportée d'Inde

Le gardien de la loge rentre en premier. En restant à l'extérieur, le gardien du feu dépose une pierre chaude à l'aide de la fourche. Il referme ensuite la porte. Pendant quelques minutes le

gardien de loge se recueille et prie dans l'obscurité. Puis la porte s'ouvre de nouveau et les gens commencent à rentrer un à un en faisant la file. Il faut se prosterner à l'entrée, dire son nom. Si l'on a un nom spirituel, il faut le dire aussi. On termine en disant « à toutes mes relations ».

Le gardien de loge, s'assoit à droite de la porte. Il attribue une place à chaque personne quand elle rentre. Il faut se déplacer à quatre pattes dans le sens des aiguilles d'une montre en contournant « le nombril » autour duquel les gens s'assoient en cercle. Les nouveaux sont en général placés près de la porte pour pouvoir sortir aisément. Les plus habitués sont placés aux quatre directions pour aider à ternir l'énergie. S'il y a du monde, ils formeront un deuxième cercle autour des pierres où la chaleur est très intense. Il arrive que l'on soit très serrés, jusqu'à trente personnes collées les unes contre les autres.

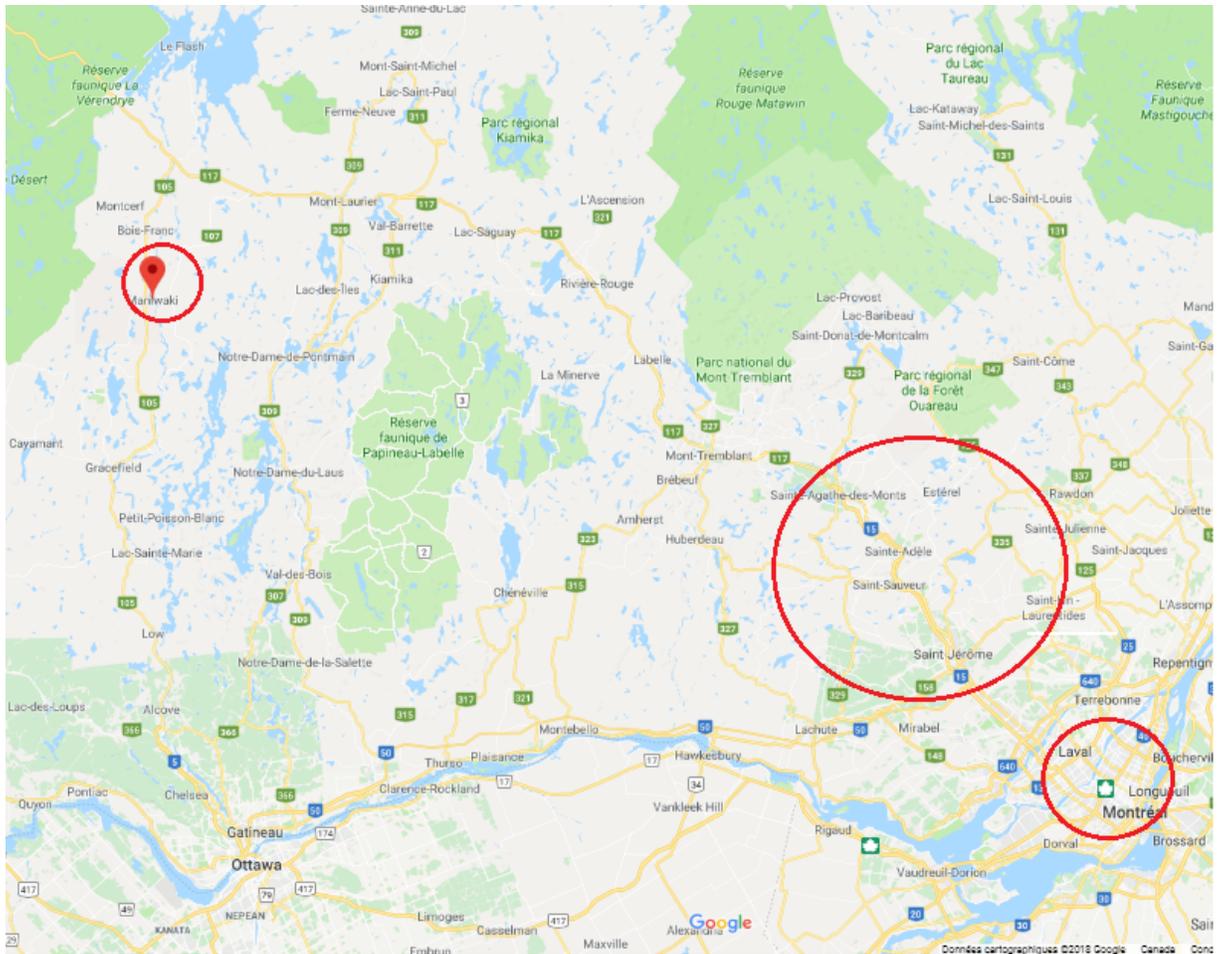
Un espace est laissé libre devant la porte pour pouvoir passer les pierres. Quand tout le monde est entré, le gardien de loge demande au gardien du feu de passer avec la fourche un nombre précis de pierres rouges (le nombre varie selon les cérémonies). C'est un moment délicat car il faut faire attention que les pierres ne tombent pas sur les participants. Différentes herbes sacrées (en principe quatre qui correspondent aux quatre directions) sont déposées ensuite sur les pierres chaudes et dégagent leur parfum. Puis le gardien de la loge demande au gardien du feu de fermer la porte et tout le monde se retrouve dans le noir avec les pierres rougeoyantes. L'officiant asperge les pierres avec l'eau à l'aide d'un petit balai fait de branches de cèdre. La vapeur monte et il commence à faire de plus en plus chaud. Cette première séquence est la « porte de l'est » qui est la porte d'ouverture de la cérémonie. Ce qu'il se passe dans cette porte et sa durée varient d'une *sweat* à l'autre. Il peut y avoir des chants, des partages, des prières, des enseignements ou du silence. Quand le gardien de loge le décide, la porte est de nouveau ouverte. On fait rentrer un peu d'air, on se désaltère. Ceux qui sortent ne peuvent en principe pas revenir, ils continuent la cérémonie à l'extérieur, mais ce n'est pas systématique, cela dépend du gardien. Puis de nouveau à la demande du gardien de loge, le gardien du feu fait passer un nombre précis de pierre, on referme, c'est la seconde porte, soit la « porte du sud ». L'opération se répète en tout quatre fois. Ce sont les quatre portes symboliques de la roue de médecine qui correspondent aux

quatre directions. Aucune cérémonie ne se ressemble. La durée varie⁴ ainsi que ce qui se produit entre les portes. Les pierres utilisées pendant la cérémonie ne peuvent pas être réutilisées.

Les gens peuvent sortir des souffrances très lourdes, il y a des larmes mais aussi des rires. Tout ce qui se passe dans la loge doit rester secret. On ne peut également ni faire de photos, ni filmer les cérémonies. Quand la cérémonie est terminée, les gens sortent un par un, et vont ensuite s'étendre dans l'herbe s'il fait beau, se baigner s'il y a un lac ou une rivière, prendre une douche, s'habiller et ensuite partager un potluck et rentrer chez eux. Avant de manger, on prépare une assiette pour les esprits ou pour les ancêtres avec une petite bouchée de chaque plat, que l'on mettra au feu ou bien dans la forêt. En principe, tout ce qui se passe dans la loge doit rester dans la loge, on ne doit pas faire de commentaires à ce sujet une fois sorti.

⁴ La durée des cérémonies auxquelles nous avons assisté varient entre deux heures et cinq heures.

Annexe IV – Cartographie du terrain



Annexe V – La transmission du statut d’Indien

(Tremblay 2007, annexe IV, p. 160)

