

Université de Montréal

Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le
cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec

Par

Sébastien Desaulniers Turgeon

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître en anthropologie

Septembre 2010

© Sébastien Desaulniers Turgeon, 2010

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le
cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec

présenté par :

Sébastien Desaulniers Turgeon

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

PARADIS, Louise I.
président-rapporteur

CRÉPEAU, Robert
directeur de recherche

BOUSQUET, Marie-Pierre
codirectrice

JACCOUD, Mylène
membre du jury

RÉSUMÉS ET MOTS-CLÉS EN FRANÇAIS

Depuis la fin des années 1980, le phénomène de revitalisation culturelle amérindienne observé à l'échelle continentale s'est enraciné au Québec. Ce phénomène panindien, qui se définit entre autres par un mouvement de guérison dit communautaire – c'est-à-dire qui s'organise à l'intérieur-même des communautés (par opposition à ce qui vient de l'extérieur) – est caractérisé par la prise en charge des problèmes sociaux rencontrés par les populations amérindiennes. Par l'analyse du rite de la tente à sudation, une pratique emblématique de la spiritualité panindienne et du mouvement de guérison, ce mémoire explore la dualité des stratégies de relation d'aide qui y sont déployées. Pour ce faire, l'expérience en milieu carcéral et en communauté d'aînés et d'intervenants autochtones a été prise à témoin. L'enquête de terrain révèle ainsi qu'en parallèle avec la fonction de mobilisation sociale et politique associée à la revitalisation culturelle amérindienne, on assiste à une instrumentation du rituel à des fins psychothérapeutiques. Tout en s'inscrivant dans la structure cosmologique commune à plusieurs traditions orales algonquiennes, cet usage particulier de la symbolique du rituel met à jour une vision plus clinique, plus individualisée et plus dépolitisée de la guérison autochtone habituellement revendiquée dans le discours panindien.

Mots-clés : cosmologies amérindiennes; guérison autochtone; pénitenciers; tente à sudation; panindianisme; spiritualité; rite.

RÉSUMÉS ET MOTS-CLÉS EN ANGLAIS

Since the end of the 1980's, the Native cultural revitalization observed in North America has taken hold in Québec. This panindian phenomenon has defined itself through the aboriginal healing movement. In turn, this healing movement has been addressing the numerous social problems encountered by the Native populations both inside and outside of their communities. While connecting these events, this thesis explores, through the study of the sweat lodge ceremony, the duality of the counseling strategies deployed both in the panindian spirituality and the aboriginal healing movement. In this regard, the counseling experience of elders and professionals in prison and in the community reveals that besides the social and political functions usually associated with aboriginal healing, we can observe a psychotherapeutic instrumentation of the sweat lodge ritual. While capturing the cosmological structure of many Algonquian oral traditions, this particular use of the sweat lodge symbolism shows a more clinical, more individualized and more apolitical vision of aboriginal healing than the one that is usually described in the panindian discourse.

Key words: healing; Native cosmologies; panindianism, spirituality; penitentiaries; rite; sweat lodge.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Liste des abréviations</i> _____	vii
<i>Remerciements</i> _____	viii
<i>Introduction: Une revitalisation culturelle panindienne</i> _____	1
<i>Chapitre 1: Les réseaux spirituels panindiens et leurs stratégies socioculturelles</i> ____	7
Les réseaux panindiens _____	7
Stratégies socioculturelles autochtones _____	10
Conclusion partielle _____	27
<i>Chapitre 2: proposition de recherche</i> _____	30
Problématique et méthodologie _____	32
Collecte de données _____	36
Les fonctions du rituel de la tente à sudation _____	41
Conclusion partielle _____	53
<i>Chapitre 3: De la fonction à la symbolique rituelle : la structure du rituel vue au tra-</i> <i>vers d'observations participatives</i> _____	55
La cérémonie de guérison dite « <i>mide</i> » _____	57
Une cérémonie de prière _____	65
Une cérémonie dite « <i>warrior</i> » _____	71
Observations comparées : la structure agentielle dans la pratique du rituel _____	73
Autres considérations théoriques sur les rituels observés _____	79
Conclusion partielle _____	87
<i>Chapitre 4: Des allo-humains à la nature humaine : l'instrumentation thérapeutique</i> <i>des relations symboliques et l'introversio</i> n de l'enjeu cosmologique du rituel ____	90
La relation aux esprits et la légitimité de l'officiant _____	91

L'intervention spirituelle en milieu carcéral : l'exemple d'une approche par problématique	95
L'approche holistique et l'émergence d'une nouvelle typologie fonctionnelle du rituel	98
Les attributs des entités allo-humaines et la didactique psychothérapeutique	101
Conclusion partielle	114
<i>Conclusion : Entre altérité épistémologique et altérité identitaire, une redéfinition de la spiritualité et de la guérison</i>	116
<i>Bibliographie</i>	123
<i>Grille d'entretien à l'intention des aînés et d'autres intervenants spirituels autochtones en milieu carcéral</i>	i

LISTE DES ABRÉVIATIONS

A.A : Alcooliques anonymes

AIM : American Indian Movement

CBC : Canadian Broadcasting Corporation

CRSH : Conseil de recherche en sciences humaines du Canada

LSCMLC : Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition

NCSA : Native Counselling Services of Alberta

PNLAADA : Programme national de lutte contre l'abus d'alcool et des drogues chez les autochtones

REMERCIEMENTS

Ce mémoire n'aurait jamais été possible sans les discussions passionnantes et les opportunités de terrain que m'ont offert les membres du projet de recherche «Les programmes de spiritualité et de guérison autochtone dans les pénitenciers du Québec». Un grand merci à Mmes Marie-Pierre Bousquet, Renée Brassard, Mylène Jaccoud (directrice du projet), Cécile Pachocinsky et Marion Vacheret pour leur soutien et leurs conseils.

Un merci tout particulier à M. Robert Crépeau (directeur de recherche) et à Mme Marie-Pierre Bousquet (co-directrice de recherche) pour une direction à la fois humaine et rigoureuse ; la richesse de vos relances a toujours été très appréciée.

Merci aussi à l'ensemble des informateurs, qui ont témoigné sans retenue de leurs expériences et de leurs convictions.

Enfin, un merci amoureux à Camille Allaire, ma muse et mon soutien, qui est restée solidaire même dans les moments les plus obsessifs du processus de recherche.

INTRODUCTION

UNE REVITALISATION CULTURELLE PANINDIENNE

Le monde amérindien se situe aujourd'hui au cœur d'un mouvement de revitalisation culturelle et politique qui trouve ses origines au début du 20^e siècle et qui s'est véritablement répandu à partir des années 1960. Dans la plupart des groupes amérindiens de l'Ouest du continent, cette revitalisation culturelle s'est présentée principalement sous la forme d'une reconstruction spirituelle qui est parvenue jusqu'au Québec :

Depuis la fin des années 1980, on a vu émerger chez les différents groupes amérindiens du Québec une forme de système religieux commun appelé, dans les communautés concernées, 'spiritualité traditionnelle'. Ce qualificatif de *traditionnel* est l'objet de controverses au sein même de ces groupes, et il semble à la fois plus consensuel et plus approprié de caractériser cette spiritualité par sa qualité pan-indienne. (Bousquet 2005a : 171)

Cette qualité panindienne implique jusqu'à un certain point une standardisation des pratiques rituelles (comme les cérémonies entourant la possession de pipes sacrées, le rituel de la tente à sudation, les cercles de partage, la fumigation à la sauge et au foin d'odeur, le don du tabac), de symboles (la Terre-Mère, la Grande-Tortue, la Roue de médecine, la symbolique des quatre éléments naturels -terre, feu, air et eau-, les quatre directions) et de croyances (le Créateur, les esprits, les ancêtres), au point de voir se substituer l'appellation indifférenciée de « spiritualité autochtone » à celle de « spiritualité traditionnelle ». Toutefois, ce caractère panindien réside davantage dans l'existence de différents réseaux partageant certains de ces repères que dans l'uniformité des systèmes référentiels dans lesquels prennent place ces pratiques et ces symboles. Il ne serait pas exact non plus d'attribuer ces différences à la grande diversité culturelle existant dans les différents groupes amérindiens d'Amérique du Nord. En effet, certains auteurs ont plutôt associé la spiritualité panindienne à une mobilisation religieuse, sociale et politique survenue *a priori* en milieu urbain (Irwin 2006, Tanner 2004, Prins 1994). C'est particulièrement par le biais des centres

d'amitié autochtone que cette mobilisation a eu lieu, suite à l'urbanisation massive des Autochtones dans les années 1950 (Jefferson 1979 : 195).

Il apparaît donc que la définition de ce qui est aujourd'hui abondamment qualifié de « culture autochtone » s'abreuve à plusieurs sources qui disposent de symboles et de pratiques plus ou moins communs - et plus ou moins historiques - afin de les articuler en fonction des besoins du moment. Les problèmes endémiques des communautés autochtones suffisent à comprendre quelle peut être la nature de ces besoins. L'État et ses institutions sociales ont cherché, dans la continuité de la politique paternaliste échafaudée depuis près de deux siècles, à proposer des réponses à ces problèmes. Le mouvement de revitalisation culturelle autochtone s'y est lui aussi adressé. Il existe donc maintenant plusieurs solutions à ces problèmes qui sont accessibles aux populations autochtones, incluant des ressources locales informelles, les ressources de l'État, un mouvement spirituel panindien politisé et une lecture plus syncrétique et plus universaliste de la spiritualité néanmoins dite « autochtone ». L'analyse des concepts fondateurs de ces réponses est capitale pour éviter les généralisations et les simplifications abusives qui caractérisent souvent les entreprises de vulgarisation de l'actualité spirituelle amérindienne. En effet, par le biais de ses institutions sociales ou politiques, la société dépossède souvent les populations autochtones qu'elle croit aider en les privant de leur habileté à définir leurs paradigmes respectifs d'intervention. Les ensembles socioculturels euro-canadiens et autochtones coexistent ainsi dans une relation asymétrique. Les premiers élaborent des institutions qui définissent les modalités de réhabilitation qui s'appliqueront aux seconds.

Ainsi, il ne faut pas croire que la revitalisation culturelle autochtone reste intouchée par ce phénomène. Au contraire, les courants culturels autochtones contemporains s'adaptent et produisent de nouvelles idées à ce sujet. J'utiliserai à partir d'ici la notion d'idéologie – c'est-à-dire un système de pensée organisé et cohérent- pour désigner les différentes interprétations sociales, politiques, métaphysiques, symboliques et rituelles qui se regroupent au sein du phénomène de revitalisation culturelle autochtone. Il y a donc plus d'une façon de définir le terme à la mode de « guérison » dans les initiatives d'aide au sein des populations autochtones. C'est

cette pluralité idéologique que j'ai souhaité explorer dans ce mémoire, et en particulier le rôle qu'y joue la spiritualité. Pour ce faire, je ne me suis pas référé aux définitions théoriques existantes au sujet de la guérison. J'ai préféré m'intéresser plutôt aux pratiques et aux discours qui la mettent en application. Pour emprunter une expression de Michel Foucault (1966), la véritable compréhension du phénomène culturel autochtone de la guérison repose sur l'« archéologie » des idées. Elle repose, aussi et surtout, sur celle des pratiques spirituelles comme le rite. La ritualité constitue, après tout, le vecteur le plus important de la « guérison » autochtone. Afin de pouvoir fournir une description de ces idéologies, deux avenues sont à emprunter. D'une part, il faut s'attarder plus en détail aux réseaux qui les diffusent et aux idées qui leur sont associés. D'autre part, puisque que la ritualité peut être vue comme un condensé de la vision du monde particulière de ses pratiquants, il est utile de fragmenter le rite pour en comprendre les nuances idéologiques ainsi que les rôles respectifs de ses acteurs.

Le choix du rituel de la tente à sudation constitue, par son caractère universel et historique, un terrain idéal pour apprécier les dynamiques religieuses amérindiennes. À titre de bref descriptif du rituel, disons simplement que, comme son nom l'indique, le rituel de la tente à sudation -dans ses dénominations les plus courantes *meteshan* (innu), *madodo* (algonquin), *inipi* (lakota), tente à suer, tente à sudation, *sweat lodge* ou *sweat bath*- se déroule principalement dans l'ambiance étouffante d'un sauna. Dans la plupart des traditions d'Amérique du Nord, il s'agit d'un sauna « humide », par opposition au sauna « sec » pratiqué dans les traditions du Sud-Ouest des États-Unis et du Mexique. Les pierres préalablement rougies au feu, sur lesquelles on verse de l'eau fraîche, créent les conditions nécessaires à ce qui est perçu comme une purification spirituelle et physique. De plus, ces pierres, habitées par des esprits d'une ancienneté immémoriale, permettent une communication avec d'autres esprits par le biais de la prière et de la vision. En effet, l'usage historique de la ritualité amérindienne renvoie à un paradigme culturel autochtone où l'art du rêve est prédominant. Il est le médium communicationnel par excellence avec ces esprits. Si les spiritualités amérindiennes ancestrales sont habituellement qualifiées de

« chamanismes » en raison du rôle privilégié que joue le chamane dans cette communication, le rêve n'est pas sa prérogative exclusive. Il constitue un événement spirituel vécu par la population en général. Tous les individus ont donc la possibilité de pratiquer le chamanisme sans être chamans, certains individus étant plus spécialisés que d'autres. Le chamanisme est ainsi une pratique souple qui survit à la disparition du rôle spécifique des chamans. On parle alors d'une cosmologie animiste, où la relation entre des êtres humains et des personnes non humaines coïncide avec la reconnaissance des composantes de la nature comme des partenaires sociaux. Ce partenariat implique de rendre « symboliquement » aux esprits ce qui a été pris dans la nature. Le monde des êtres humains étant en continuité sociale avec celui des non humains, les esprits peuplant la nature sont perçus comme des personnes communiquant par le rêve. Par exemple, dans la plupart des populations amérindiennes de l'Est canadien (à l'exception des populations de langues iroquoiennes), la chasse, comme activité de production principale, s'apparente traditionnellement à un dialogue entre l'être humain et l'animal. L'esprit « maître » de l'espèce convoitée (ex. le maître du caribou) faisait parvenir, par le biais des songes, des indications sur la possibilité d'une chasse fructueuse.

Dans sa pratique contemporaine, le rituel de la tente à sudation est emblématique des approches autochtones en relation d'aide, en l'occurrence de celles qui sont mises en œuvre dans les pénitenciers¹. La quête onirique y constitue alors, nous le verrons, une recherche de réponses d'un tout autre ordre. La tente à sudation est parfois considérée comme le lieu de culte par excellence en milieu carcéral : « the Indian religion is the sweat lodge » déclare un informateur d'Irwin (2006 : 51). Dès 1980, le *Native*

1 À l'échelle nord-américaine, le combat pour le droit à la liberté religieuse a été mené conjointement dans les prisons et dans les communautés (Irwin 2006 : 42). La perte de la liberté de religion étant déjà une des causes de la résistance amérindienne, il ne faut donc pas s'étonner de la voir ressurgir comme cheval de bataille à l'intérieur des pénitenciers qui constituent, selon Irwin, « a primary example of this oppression » (2006 :40). Rapidement, sous l'impulsion d'agences autochtones privées comme la Native Counselling Services of Alberta, la spiritualité autochtone en milieu carcéral est devenue un banc d'essai pour le développement de services professionnels « culturellement adaptés » en relation d'aide.

American Rights Fund considérait que la plupart des États américains administrant des détenus autochtones mettait à disposition des tentes à sudation pour leurs prisonniers (Hall 1986). Compte tenu des difficultés d'application de tels principes, je me permettrai de nuancer une vision aussi optimiste de la situation. Quoiqu'il en soit, le milieu carcéral reste un théâtre important de la négociation idéologique entourant l'usage du rituel de la tente à sudation en contexte de relation d'aide au Québec.

Dans ce mémoire, j'explorerai, à travers la pratique du rituel de la tente à sudation, l'adaptation de la spiritualité panindienne au contexte de relation d'aide mis en œuvre en communauté comme en milieu carcéral. Je vais montrer comment le rituel de la tente à sudation au Québec, dans le cadre des approches de guérisons, témoigne d'une véritable introversion des rapports cosmologiques via une lecture psychothérapeutique du rituel. Cet usage des référents cosmologiques s'exercerait tout de même parallèlement à une lecture plus sociale et plus politique de l'idéologie panindienne, élaborée autour de la solidarisation et de la résolution de conflit. La pratique en milieu carcéral de mes informateurs – prise comme expérience de prestation de services en relation d'aide – montrera comment une telle lecture de la spiritualité revendique sa légitimité parfois en dépit et parfois grâce aux cadres institutionnels formels. Pour ce faire, j'utiliserai des données recueillies auprès d'intervenants spirituels amérindiens œuvrant en relation d'aide tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de leurs communautés d'appartenance. L'expérience carcérale de mes informateurs figurera comme exemple principal d'une pratique effectuée à l'extérieur de leur communauté. Étant donné les contenus symboliques et les contextes d'initiation spirituelle de ces intervenants, nous verrons qu'il est difficile, voire inadéquat, d'associer leur pratique avec un cadre géoculturel amérindien particulier. C'est en effet ce qui en fait des pratiques représentatives du phénomène socioculturel panindien. Comme je l'expliquerai plus loin, les impératifs de confidentialité qui ont rendu cette recherche possible ne me permettent pas de préciser davantage les individus et les communautés visitées. Je dirai toutefois que mes informateurs sont majoritairement issus de communautés algonquiennes subarctiques et les expériences

du rituel qui seront décrites dans ce mémoire ont eu lieu dans des communautés appartenant à cet ensemble.

Dans le premier chapitre, je vais d'abord m'intéresser aux grands réseaux panindiens qui influencent considérablement la revitalisation culturelle amérindienne, en m'attardant surtout aux idéologies qu'ils portent. Dans le deuxième chapitre, je vais concrétiser ma proposition de recherche en abordant la question du rite et en centrant ma recherche sur la pratique du rituel de la tente à sudation au Québec. Je vais d'abord situer le rituel dans sa pratique historique au sein des populations subarctiques du Québec afin de pouvoir discerner l'apport spécifique de la spiritualité panindienne sur celle-ci. Dans les chapitres 3 et 4, je vais repérer les particularités d'adaptation du rituel à la relation d'aide telle qu'elle est formulée par mes informateurs. Pour ce faire, je vais déconstruire, dans le chapitre 3, mes différentes expériences vécues du rituel en fonction de la structure des relations entre ses agents rituels. Cette opération me permettra d'en souligner les variations symboliques pour enfin, dans le chapitre 4, exposer le fondement idéologique des adaptations du rituel au contexte de relation d'aide.

CHAPITRE 1

LES RÉSEAUX SPIRITUELS PANINDIENS ET LEURS STRATÉGIES SOCIOCULTURELLES

Dans ce chapitre, je vais expliquer en quoi la spiritualité dite autochtone est un vecteur d'une reconstruction socioculturelle à caractère panindien axée, entre autres, sur une reprise de contrôle des ressources de réhabilitation sociale par des intervenants autochtones. Je vais distinguer, à l'intérieur de ce phénomène, deux types de réseaux panindiens qui sont porteurs de stratégies socioculturelles qui leur sont propres et qui visent à réaliser cet objectif : les réseaux que je qualifierai « de résistance » et les réseaux que j'appellerai « accommodants ».

Les réseaux panindiens

Le concept de réseau constitue le meilleur cadre pour comprendre le caractère panindien inhérent à la spiritualité néo-traditionnelle. La migration et la standardisation des pratiques culturelles impliquent une mobilité d'individus et d'idées. Dans le cas de la revitalisation culturelle amérindienne, cette mobilité ne se résume pas à des contacts entre groupes identitaires contingents, comme on se représente habituellement les échanges culturels. Il s'agit plutôt d'individus en situations d'enseignement ou d'apprentissage qui se réclament d'une même « tradition ». Ils constituent le vecteur du lien entre différents groupes amérindiens par des ambassades culturelles et politiques. Conformément à la définition des réseaux d'Alessandro Monsutti (2005), les individus formant ces ambassades sont le centre d'une reconstruction de relations sociales sans limites spatiales. Les acteurs de ces réseaux reconstituent une société de pensée qui ne se caractérise pas par des communautés en temps réel mais plutôt par des relations sociales ramifiées à partir de chaque individu. C'est donc dans cette dynamique que la toile culturelle panindienne s'est élaborée pour servir de soutien symbolique à cette « société » qui n'est liée à aucun territoire particulier, mais plutôt à une appartenance symbolique, celle de l'entretien d'un discours et de rites spécifiques. Ces réseaux sont des « entrelacs de relations sociales effectives ou potentielles mobilisées dans des situations particulières » (Monsutti 2005 : 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.

Ainsi, Tanner (2004 : 198) associe l' « idéologie religieuse panindienne » à des formes rituelles pratiquées par les « Indiens des Plaines », particulièrement celles des Cris des Plaines². On peut ainsi suivre un mouvement général d'ouest en est lorsqu'on s'attarde à l'expansion des réseaux panindiens. Par exemple, l'année 1977 marque la redécouverte de la tente à sudation pour les Micmacs (Prins 1994). L'intégration du rituel semble s'être consolidée lors de « The Longest Walk »³ en 1978, qui traversa les États-Unis vers l'Est. Il s'agit d'un éveil spirituel où participèrent deux cents nations. Les tentes à sudation y sont pratiquées quotidiennement à des fins de purification. Les années 1980 voient le rituel de la tente à sudation se propager de réserve en réserve. Les « Warriors of the Great Spirit » utilisent alors des tentes à sudation chez les Micmacs du Cape Breton pour le traitement des prisonniers. On y fonde aussi un camp pour enfants où les plus vieux ont accès à une tente à sudation qu'ils pratiquent à titre de test d'endurance. Un guide spirituel cri de l'Alberta, Albert Lightning, serait à l'origine de la réintroduction du rituel chez les Malécites. En effet, voisins en Gaspésie et dans les Maritimes, Micmacs et Malécites ont cofondé l'*Eastern Wabanaki Cultural Revival Committee* après la venue de Lightning au Nouveau-Brunswick (Duplisea 1998 : 143). Au Québec, c'est à l'issue d'interventions de guides spirituels venus de l'Ontario et de l'Ouest canadien (surtout de la région des Plaines) que la forme actuelle du rituel de la tente à sudation semble s'être diffusée. Par exemple, Roué (2004) raconte la performance incitative de guides spirituels cris des plaines lors d'un pow-wow chez les Cris de Chisasibi. Gagnon (2002 : 289) fournit d'autres anecdotes sur le fait que

² Formes rituelles qu'on pourrait tout aussi bien associer, comme nous le verrons ensuite, tantôt aux rites lakotas, tantôt aux rites ojibwas.

³ Prins (1994 : 389) décrit l'événement comme une caravane panindienne organisées par l'*American Indian Organization* sur 2800 miles, soit plus de 4500 kilomètres, d'ouest en est des États-Unis. Cherchant à attirer l'attention sur la marginalisation des Amérindiens aux États-Unis, le mouvement serait devenu un « spiritual awakening for the Indian people. »

des Anishinaabe (probablement ojibwa) propagent chez les Mamit Innuat (Innus de la Haute-Côte-Nord) un « ensemble de pratiques plus ou moins traditionnelles dont la tente à sudation ». Goulet mentionne que vers la fin des années 1990, des Ojibwa « réintroduisent » chez les Attikamekw de Wemontaci « tout un ensemble de rituels autochtones dans le cadre d'un projet de guérison du syndrome du pensionnat⁴ » (2006 : 196). La « réintroduction » de rites présuppose leur disparition dans un temps passé. Il serait donc plus prudent de parler de revitalisation, bien que les rites « réintroduits » puissent en effet revêtir une forme radicalement différente de leur forme passée.

À l'échelle nord-américaine, le droit à la liberté religieuse s'est institué depuis le début des années 1970 comme le vecteur des revendications autochtones dans un combat conjoint dans les prisons et dans les communautés (Irwin 2006). La conscientisation des Autochtones quant à la surreprésentation de leurs pairs dans les prisons canadiennes et américaines s'est accompagnée d'un nouveau sentiment d'oppression et de marginalisation. Comme on l'a vu, on opposait depuis longtemps à ce type d'oppression un renforcement collectif par l'intégration spirituelle des délinquants. Ils étaient accueillis dans un réseau de résistance véhiculant l'idée d'une autochtonie idéalisée. À défaut de perpétuer leurs identités particulières, les groupes d'appui aux détenus autochtones cherchaient à tout le moins à construire une identité panindienne. L'enjeu est d'autant plus important que plusieurs des autochtones incarcérés ont été isolés en milieu urbain et témoignent *a priori* d'une fracture importante avec leurs patrimoines culturels particuliers (Irwin 2006, Waldram 1997). Ce mouvement religieux particulier s'est ainsi développé en milieu carcéral en approfondissant, par la force des choses, son caractère panindien et militant. En effet, l'emprisonnement constitue un facteur de centralisation de personnes issues de

⁴ Selon Goulet : « Il s'agit de l'ensemble des séquelles dont souffrent les individus et les communautés autochtones à la suite des politiques d'assimilation dont ils furent l'objet, principalement par le biais des écoles résidentielles. Les nombreux abus, sexuels et autres, dont ont été victimes de nombreux pensionnaires sont l'objet de poursuites judiciaires qui visent à obtenir des dédommagements de la part du gouvernement fédéral et des églises responsables de ces pensionnats ».

contextes culturels autochtones différents, mais qui partagent néanmoins un certain nombre de problèmes. L'exemple illustre toute la complexité du phénomène de revitalisation et de la déterritorialisation des pratiques. Pour cette raison, il est d'autant plus pressant de donner de l'importance aux contextes idéologiques qui mettent en valeur la spiritualité dite panindienne.

Stratégies socioculturelles autochtones

Les réseaux dits traditionalistes qui sont porteurs de la revitalisation culturelle autochtone, et en particulier de la revitalisation spirituelle panindienne, ont tendance à exercer un monopole de la visibilité qui les amène facilement à parler des « Autochtones » de manière trop généraliste. Pourtant, Goulet (2006) et Warry (1998 : 114) rapportent l'« opposition fondamentale » qui existerait dans l'autochtonie nord-américaine entre « soi-disant traditionalistes » et « soi-disant progressistes » (Goulet 2006 : 193), ces derniers étant aussi qualifiés de « modernistes » (Niezen 2000 : 123). L'orientation traditionaliste impliquerait généralement une volonté politique forte, une ambition de gouvernance et un protectionnisme religieux et culturel (Goulet 2006 : 193). L'orientation progressiste impliquerait quant à elle une fermeture relative à l'intégration des néo-traditions autochtones. Cette attitude s'exprimerait tantôt par un catholicisme souple assimilant en surface la ritualité traditionnelle à sa propre doctrine, tantôt par un christianisme radical, reléguant violemment ces pratiques au statut de sorcellerie. Le choix que critique Goulet, celui d'accorder le statut de « progressiste » à la faction la plus assimilée du monde autochtone, témoigne du regard ethnocentriste qui continue d'être posé sur l'autochtonie. Ces qualificatifs dénotent néanmoins deux attitudes contraires réelles qui orientent les relations entre Autochtones et Allochtones (2006 : 194). Il va sans dire qu'une connaissance de ces réseaux autochtones, de leurs idéologies ainsi que de leurs stratégies respectives est cruciale pour comprendre les principes constitutifs et les conditions d'institutionnalisation de la spiritualité à des fins de guérison.

La première stratégie à se démarquer est celle du protectionnisme socioculturel et de la résistance face aux intrusions de la société et de la culture euro-canadienne dominante. Elle implique une reconquête, de la part d'acteurs autochtones, de la définition des identités, des problèmes et des solutions liées aux inégalités et aux injustices engendrées par la période de contact et de colonisation qui, à bien des égards, se poursuit encore aujourd'hui. La seconde stratégie serait à l'inverse plus accommodante vis-à-vis de la société dominante et de ses institutions. Elle serait plus poreuse à son influence quant à la définition des problèmes autochtones et quant au « choix » des solutions. Toutefois, certains mouvements prophétiques ainsi que les réseaux spirituels liés aux centres thérapeutiques autochtones⁵ montrent que cette stratégie d'« accommodation » existe aussi dans certains réseaux se voulant traditionalistes. Je me permettrai même de qualifier ces centres thérapeutiques d'organisations « proto-institutionnelles » parce qu'elles participent à la standardisation et à la diffusion systématique d'une certaine conception de la guérison (Bousquet, 2001 : 446 *et al.*). Ce syncrétisme semble en effet chercher à assimiler ou encore à se rendre compatible jusqu'à un certain point avec le paradigme euro-canadien de la santé. Bousquet souligne d'ailleurs que cette adaptation est nécessaire à l'obtention de subventions. Plus loin, je mettrai en contexte l'impact de ce financement sur le paradigme de la guérison.

Les réseaux spirituels de résistance : une lecture sociale de la guérison

La stratégie de résistance est sans doute la manifestation idéologique à portée intertribale, ou panindienne, la plus ancienne. Irwin situe l'émergence des premiers mouvements de résistance au 18^e siècle, qui étaient dès lors en réaction à cette l'oppression euro-américaine :

⁵ Ces centres spécialisés sont apparus suite au lancement en 1982 du Programme national de lutte contre l'abus d'alcool et des drogues chez les autochtones (PNLAADA), qui offrait un financement fédéral important. Basés sur l'approche des douze étapes des Alcooliques Anonymes, leurs programmes sont complétés par des modèles de guérison spirituelle panindiens gérés par des intervenants autochtones locaux.

As Gregory Dowd has argued, the late 1700s and early 1800s was a period of resistance by Native people against Anglo-American settlement, a time of “widespread intertribal activity” in which various Native peoples sought to solve the challenges of cultural and political encroachment while also being deeply influenced by events affecting other tribes (Irwin 1997: 3).

Cette stratégie est étroitement liée à un historique de mouvements prophétiques :

At the extreme pole of this response, «nativistic» came to mean not a return to the past in an ideal or artificial Utopian sense, but a preservation of core indigenous values and beliefs as a basis for cultural survival, a survival that might include a diverse synthesis of alternative religious ideas or practices. This affirmation was strengthened by the emergence of a significant number of prophetic spiritual leaders whose visionary experiences confirmed and celebrated Native religious orientation as a primary source of empowerment for resisting colonial advancement (*Ibid.* : 4).

Ces mouvements ont ponctué les insurrections amérindiennes dès la période du contact et pendant toute l’entreprise euro-américaine/canadienne de colonisation (Irwin 1997, Johnson 1996). Bien que les stratégies sociales restent variables selon les groupes et les individus, la stratégie de résistance implique, encore aujourd’hui, une importante dose de conscientisation politique :

Comme l’a reconnu Holler (1997: 181), « l’identité culturelle est une chose, mais l’identité culturelle que l’on maintient consciemment face aux menaces venant de l’extérieur en est une autre ». C’est pourquoi nous constatons partout en Amérique du Nord, y compris au Québec, des mouvements sociaux au sein desquels divers groupes amérindiens (et les individus à l’intérieur de ces groupes) font appel à tout un ensemble de stratégies de résistance et d’accommodation, y compris la promotion et la réinterprétation de valeurs et pratiques ancestrales, afin de définir leurs relations aux allochtones (Goulet 2006 : 194).

Ainsi, pour remonter le filon historique de l’articulation politique des idéologies spirituelles amérindiennes, on ne peut faire abstraction des mouvements de danses

cérémonielles, intimement liés aux mouvements prophétiques historiques et contemporains ainsi qu'aux sources spirituelles du militantisme amérindien en Amérique du Nord⁶.

Plusieurs conversations avec des informateurs informels (janvier et février 2009), entre autres dans la réserve innue de Mashteuiatsh, au Québec, me permettent d'affirmer que des réseaux liés à la Danse du Soleil, particulièrement politisés, se développent aujourd'hui jusque dans diverses communautés de la Basse-Côte-Nord. Mashteuiatsh disposerait apparemment de son propre événement similaire. Des membres d'autres communautés feraient aussi des allers et retours dans certaines réserves du Dakota du Nord, communautés hôtes des plus gros rassemblements de la Danse du Soleil. Je reviendrai plus en détail sur un de ces groupes dans un chapitre ultérieur. Ces réseaux bien québécois constituent donc un exemple de l'interaction à l'échelle de l'Amérique du Nord entre divers réseaux de résistance issus du mouvement des danses cérémonielles.

Cette influence s'est diffusée au travers du mouvement de guérison dit communautaire qui se caractérise, selon Tanner (2004 : 196), par sa réaction aux modèles de solutions proposées par la société dominante en valorisant un ancrage culturel plus localisé. C'est-à-dire qu'on cherche à s'inspirer à différents niveaux des idéologies ancestrales des groupes où se sont déployées ces initiatives. L'expérience exceptionnelle de la communauté d'Hollow Water au Manitoba peut ainsi expliquer la popularité de la culture ojibwa dans les modèles de guérison désignés comme « traditionnels » dans un ensemble varié de communautés amérindiennes et en

⁶ Voir Irwin Lee 1997, « Freedom, Law, and Prophecy: a Brief History of Native American Religious Resistance », *American Indian Quarterly* 21.

particulier au Québec⁷. Clément mentionne en particulier Pflüg (1998), qui s'est penchée sur une telle dynamique idéologique en étudiant le processus de revitalisation culturelle et de réinterprétation de la tradition des Odawa du Wisconsin. Elle décrit la compréhension qu'entretiennent les traditionalistes odawa de leur position par rapport aux partisans de l'accommodation à la société dominante et la teneur d'une idéologie héritée à la fois de la tradition locale, de mouvements prophétiques et de différentes influences chrétiennes. Les traditionalistes odawa rencontrés par Pflüg se distingueraient des « accommodationnistes » en ce qu'ils vivent à l'extérieur des réserves en communautés non reconnues. Pour Pflüg, ils se positionnent ainsi comme défenseurs des principes de territoire, de souveraineté et de communauté alors que les accommodationnistes sont vus comme dépendants d'institutions fédérales américaines comme le Bureau des Affaires indiennes pour vivre et se définir.

La préoccupation des sociétés autochtones de mettre les interactions sociales au centre de la réhabilitation de leurs membres, aux prises avec différents problèmes attribués à leurs rapports avec les « blancs », n'est pas un phénomène récent. Jilek (1992) fait remonter le tournant historique de l'orientation de la ritualité vers un objectif explicite de « guérison » à l'époque du soulèvement de Wounded Knee en 1890. Ce sont les chamanes shoshones de la rivière Wind au Wyoming qui mirent la Danse du Soleil au service « de la guérison de la maladie et du soulagement de la misère en lieu et place de la guerre et de la chasse, leur chef ayant été chargé, par une vision onirique, de donner une nouvelle direction au cérémonial » (*ibid.*: 84). Pour Jilek, cet événement montre « à quel point, dans le chamanisme, des états de conscience altérés sont capables d'adaptation » (*ibid.*). Je crois qu'il est en effet

⁷ Clément (2007 : 68-69) présente en particulier l'expérience vécue par la communauté d'Hollow Water comme une influence importante sur le Cercle de Guérison Miskisiw de Manawan. Le mouvement de guérison de la communauté ojibwa d'Hollow Water, à l'instar de celui de la communauté shuswap d'Alkali Lake en Colombie-Britannique, est décrit par Clément comme un mouvement collectif de désintoxication et de justice réparatrice en matière d'abus sexuels ayant eu un succès retentissant.

indiqué de voir dans certains rites des techniques très développées de production d'états de conscience particuliers qui rendent opératoire la symbolique véhiculée. Je reviendrai sur ce point, relativement complexe, dans un chapitre subséquent. Toutefois, il apparaît raisonnable de penser que l'expérience onirique reste un moyen des plus efficaces d'internalisation des contenus culturels symboliques inhérents à une socialisation efficace. Au chapitre 4, nous aurons surtout l'occasion de voir que la « vision » n'est pas toujours tributaire de l'état de transe et qu'il arrive que bien des expériences rituelles fortes soient davantage liées à des métaphores sensorielles, c'est-à-dire une forme d'interprétation symbolique de sensations physiques et mentales diverses. Ainsi, les stratégies de résistance mises de l'avant dans le renouveau des danses rituelles passent par l'initiation des candidats danseurs, souvent étrangers à leurs propres patrimoines spirituels, à une mythologie oppositionnelle (*ibid.* : 87). La spiritualité de l'Amérindien y est opposée au matérialisme, son pacifisme à l'agressivité, son intégrité à la fourberie et son « environnementalisme » à la pollution (*ibid.* : 88). L'opposition la plus parlante est sans doute celle de la santé et de la maladie, qui est entendue dans une perspective politico-spirituelle où se déroule un rapport de force avec la société dominante. La « maladie des esprits », typique de plusieurs formes de chamanismes et mise en valeur dans la cérémonie de la Danse des Esprits, se transforme en mal psychique qui se résout par l'acquisition d'une nouvelle identité et, surtout, par la réintégration du candidat dans l'ensemble idéal que constitue l'appartenance à la culture amérindienne (*ibid.* : 81).

Dans les communautés (réserves et établissements) du subarctique québécois, le mouvement de guérison s'inscrit généralement à l'intérieur du concept de la « vie saine » - *miyupimaatisin* chez les Cris de la Baie James - qui constitue une entreprise collective. Le corps est intégré dans une compréhension spirituelle de la santé où éthique, enseignements spirituels et bien-être physique constituent un ensemble dont l'intégrité se négocie en totalité dans l'exercice des rites et des codes de conduite (Tanner 2004 : 196). Cependant, bien que le cadre idéologique du mouvement de guérison dans les communautés du subarctique soit en continuité avec la cosmologie animiste, Tanner reconnaît néanmoins que l'objet du renforcement éthique est passé

de la relation avec des entités spirituelles sacrées, les maîtres des animaux, à des relations sacrées avec des entités humaines (*ibid.* : 210). Plutôt que d'insuffler du pouvoir à la chasse, les esprits sont invoqués, comme chez les Odawa (Pflüg 1998), pour insuffler du pouvoir aux relations sociales. En ce sens, le mouvement panindien de guérison a amené une première forme d'instrumentalisation de la spiritualité, une instrumentalisation sociale.

Dans les réseaux traditionalistes de résistance, l'idée de guérison est donc ancrée dans un processus de solidarisation des individus. On peut constater que les idéologies de guérison venant de l'ouest du continent, c'est-à-dire principalement de l'ouest des Grands-Lacs et de la région des Plaines, constituent une tendance plus radicale à la politisation des rapports entre les « Indiens » et la société « blanche ». Elles concernent particulièrement l'autodétermination des individus et des communautés où les nouvelles interprétations du rite, et de l'expérience forte induite par celui-ci, sont mises au service de la solidarisation et de la réalisation d'une vie collective saine. Les afflictions vécues par les individus ne sont pas perçues comme des problèmes en soi, mais plutôt comme des symptômes d'une socialisation déficiente au paradigme culturel amérindien. Pire, elles peuvent être vues comme une assimilation au paradigme culturel euro-américain ou euro-canadien. Les idéologies liées aux réseaux de résistance sont ainsi articulées autour de rapports interculturels problématiques avec les sociétés d'origine européenne.

Des réseaux spirituels accommodants : l'autodétermination des services thérapeutiques aux Autochtones

Depuis la fin des années 1980, la démarche d'autodétermination communautaire de différents groupes autochtones en matière de problèmes sociaux constitue un tremplin important de la diffusion des référents spirituels panindiens. Ces réseaux, qui se déploient d'abord au travers des centres de désintoxication et d'agences autochtones privées, continuent de jouer un rôle important dans la sélection, la vulgarisation, la légitimation et surtout la diffusion de contenus spirituels panindiens, et ce, particulièrement au Québec.

La « spiritualité traditionnelle », à l'origine issue d'un mouvement plutôt informel, a graduellement fait l'objet d'une première institutionnalisation par la constitution d'organisations autochtones privées, spécialisées dans la relation d'aide. Des groupes comme le *Native Counselling Service of Alberta*⁸, l'Institut Nechi⁹ et le *Native Clan Organization*¹⁰ ont particulièrement influencé le contenu des services destinés aux délinquants et aux toxicomanes autochtones à l'échelle nationale; soit en développant eux-mêmes des programmes de guérison dans les communautés et dans les pénitenciers à l'échelle nationale; soit en opérant des centres de guérison destinés à ces deux clientèles; soit en formant ou en recrutant le personnel nécessaire aux programmes et aux centres de guérison¹¹. La Fondation de Guérison Autochtone, financée par l'État, a eu elle aussi un impact par le biais de la recherche en essayant de dégager une définition interculturelle de la guérison, sans doute afin de permettre aux organismes fédéraux de justifier un financement accru des initiatives ayant pour théâtre autant les réserves que les institutions de traitement hors réserve.

Goulet (2006), Bousquet (2005a), Boudreau (2000) et Niezen (1993) ont associé le mouvement de revitalisation spirituelle à l'entreprise d'autodétermination communautaire. Marie-Pierre Bousquet (2005b), dans un article où elle s'est intéressée aux réseaux de désintoxication chez les Algonquins, fait bien ressortir ce lien entre autodétermination et spiritualité panindienne dans le cadre des démarches de désintoxication:

⁸ En activité sous ce nom dès 1970.

⁹ Fondé en Alberta en 1974.

¹⁰ Fondé en 1972.

¹¹ Au Québec, les Services Parajudiciaires du Québec, en opération depuis 1981, faisaient jusqu'à très récemment le même travail que le NCSA du point de vue du recrutement et de la coordination des ressources d'aide parajudiciaire ainsi que des ressources de spiritualité et de relation d'aide à l'échelle du Québec pour le compte du Service Correctionnel du Canada. Ce dernier est depuis peu en processus de rapatrier l'ensemble des contrats en ces matières à sa seule gestion, malgré la représentativité du service parajudiciaire des nations autochtones du Québec. En effet, des représentants de la plupart des nations autochtones du Québec sont présents sur le conseil d'administration de l'organisation.

« Se prendre en charge » est un des principaux maîtres mots de la politique amérindienne contemporaine. Mais pour y arriver, il faut d'abord acquérir une autonomie dans la gestion de ses problèmes sociaux. Or, comme l'indique Jaccoud, aux nombreuses conséquences de la colonisation « s'ajoute également une dépendance croissante des Autochtones qui ont pris l'habitude de "confier" la gestion de leurs désordres aux institutions de l'État », qui « participe aussi du renforcement du sentiment d'aliénation et d'impuissance de ces collectivités » (Jaccoud 1999 : 82). Il paraît donc logique que les dynamiques liées à la désintoxication soient enchâssées dans un domaine plus large comme la politique, ainsi que dans l'encadrement des valeurs morales que constitue la spiritualité, que celle-ci soit personnelle ou institutionnalisée dans une religion (Bousquet 2005b : 148).

Devant l'ampleur des problèmes vécus par les communautés, il semble que certains « traditionalistes » aient vu la nécessité de développer une stratégie d'ouverture et d'accommodation envers les idées de la culture dominante quant à la guérison, afin d'assurer leur survie collective et le contrôle sur leurs ressources d'aide. Autrement dit, il fallait consciemment accepter, en partie, l'inculturation euro-canadienne et en adapter les façons de faire afin de servir les intérêts autochtones. C'est en tout cas l'explication que donne l'aîné cri Joseph Couture¹² dans une entrevue accordée dans le cadre d'un documentaire de David Sherniack présenté à la CBC en 1992. Son point de vue sur le développement des services d'aide aux Autochtones rend justement compte d'un contexte beaucoup plus large que celui de l'incarcération des Autochtones dans le cadre duquel il a œuvré. Couture explique que l'étendue du dommage socioculturel subi par les communautés autochtones n'était connue ni des autorités gouvernementales ni des pionniers politiques autochtones lors de la mise en

¹² Docteur en psychologie, M. Couture est l'un des rares universitaires autochtones de sa génération. Maintenant décédé, il a exercé une influence certaine sur le développement des services spirituels aux détenus autochtones dans les pénitenciers fédéraux. Il est parfois considéré comme un des personnages fondateurs de ces services.

place des premiers programmes spécifiques. Ce sont de « jeunes aînés »¹³ de l'époque qui ont dû s'attaquer à une complexité de problèmes toujours grandissante. Ainsi, selon lui, la formation d'enseignants et de conseillers doit se faire dans un contexte « biculturel ». *L'Indian Association of Alberta* a tenu en 1970, 1971 et 1972 des *think tanks* qui conviaient les principaux aînés de la province à une réflexion sur l'avenir des communautés. Celui de Long Beach à Vancouver aurait abouti à la sélection d'une stratégie sociale très différente de la résistance des traditionalistes « purs et durs » où l'idée d'une complémentarité culturelle et thérapeutique se serait imposée. Que l'on adhère ou non à cette vision des choses, il est cependant clair que, de façon consciente ou inconsciente, les milieux d'intervention psychosociale ont entrepris de proposer des thérapies et des services « culturellement adaptés ». Par exemple, le Centre de réadaptation Wapan de La Tuque, spécialisé dans le traitement des toxicomanies, dessert les communautés de quatre Premières nations du Québec. Financé par le gouvernement canadien dans le cadre du Programme national de lutte contre l'abus d'alcool et des drogues chez les Autochtones (PNLAADA), il constitue un exemple concret de la convergence entre techniques psychothérapeutiques, recherche de spiritualité « traditionnelle » et recherche d'autonomie au chapitre de la relation d'aide. Sur le site internet, on peut lire que le centre revendique ouvertement les douze étapes des Alcooliques Anonymes (A.A.) comme « trame de fond » à des thérapies axées sur des problématiques individuelles. Ces thérapies s'efforcent de s'adapter culturellement à leur clientèle en fournissant une méthode correspondant au vocabulaire de l'approche holistique¹⁴ qui puisse traiter les participants avant une réintégration dans le groupe social, d'où son appellation de « centre de réadaptation »:

¹³Nous verrons plus loin que certains attributs sociaux et religieux, normalement associés aux membres les plus expérimentés du groupe social amérindien, les aînés, ont été érigés en un statut et un rôle thérapeutique précis, indépendant de l'âge de l'individu.

¹⁴ Je traiterai plus en profondeur de l'approche holistique au chapitre 4. Disons pour l'instant qu'il s'agit, comme l'extrait l'indique, d'une approche thérapeutique se voulant intégrative de l'ensemble des facettes de l'être humain. Issue du mouvement nouvel-âge, de l'intégration des philosophies orientales et des pseudosciences qui y sont associées (ou « parasciences », selon la perspective), l'approche holistique de guérison a cherché à se définir principalement en réaction aux approches médicales occidentales jugées trop compartimentées et limitées aux faits biologiques.

Le moyen privilégié par le Centre Wapan pour remplir sa mission est d'offrir aux individus adultes des Premières nations une thérapie de trois semaines consécutives en interne. Avec une approche qui se veut personnalisée, respectueuse des croyances, des valeurs et de la culture, le but recherché étant de permettre aux résidents de recouvrer un équilibre sur les plans physique, émotionnel, mental et spirituel. Pour s'assurer de rejoindre tous les besoins de la personne, la thérapie comprend des activités de groupe et individuelles. Le Centre dispose aussi d'un service d'intervenants(es) en externe qui assurent un lien et collaborent avec le milieu familial et la communauté au moment de la référence et de la réintégration dans celle-ci¹⁵.

Il n'est pas curieux de retrouver l'approche holistique au sein de méthodes transculturelles de soins infirmiers pour des clientèles autochtones (Hunter *et al.* 2006). Néanmoins, dans ces contextes, l'approche holistique est indistinctement revendiquée et reconnue comme une approche traditionnelle de guérison « autochtone ». Le flou et la diversité d'appréhension de ces aspects théoriques est une des articulations idéologiques qui témoigne le plus de la négociation dont font l'objet la ritualité et la spiritualité dans le contexte proto-institutionnel.

La spécialisation de certaines idéologies spirituelles panindiennes dans la relation d'aide ne s'est pas effectuée de manière unidirectionnelle et à partir d'un mode d'action véritablement proactif. Au contraire, il est plutôt question de réadaptations constantes en termes d'objectifs et de moyens d'intervention. Pour Couture, il existe aujourd'hui des repères qui n'existaient pas lors de la mise sur pied des programmes et des différentes initiatives destinés aux Autochtones. Par exemple, le domaine de spécialisation des programmes de l'Institut Nechi et l'expérience de guérison de la communauté d'Alkali Lake¹⁶ aurait révélé au monde l'ampleur et la nature des

¹⁵ « Le centre de réadaptation Wapan », *Le programme offert à Wapan*, www.wapan.ca, consulté le 31 mars 2009.

¹⁶ On a identifié en particulier l'alcoolisme, la toxicomanie et la violence sexuelle. On pourrait ajouter l'expérience déterminante de la communauté d'Hollow Water au Manitoba en ce qui a trait à la lutte contre les abus sexuels.

dommages subis par les communautés autochtones ainsi que les moyens de s'en sortir. Pour lui, cette conscientisation n'aurait véritablement commencé qu'avec la reconnaissance publique du problème endémique des abus sexuels dans les communautés autochtones. Je mentionnerai ici seulement que ce problème est largement attribué à l'expérience catastrophique des écoles résidentielles et aux sévices sexuels qui y ont été subis. Ce phénomène aurait été suivi d'une reproduction de comportements sexuels malsains sur les générations suivantes. La demande pour la « guérison » serait alors devenue apparente en dépit du réflexe bien ancré d'inhibition envers l'horreur des expériences vécues et de leur étendue. Selon Couture, c'est en réaction à cette situation que plusieurs autochtones ont tenté, depuis les années 1980, d'apprendre les méthodes traditionnelles de guérison et de spiritualité, et ce, indépendamment de leurs origines. Cette situation aurait influencé les programmes des agences autochtones comme ceux de l'Institut Nechi. Ces personnes, dont plusieurs anciens alcooliques, auraient à leur tour prodigué leurs connaissances au sein de programmes éducatifs et formatifs.

Le succès et l'importance des A.A. pour les Autochtones au regard de la désintoxication auraient aussi permis une nouvelle conscientisation du besoin et de la méthode de guérison adéquate. Le refus d'accepter les problèmes serait devenu une des bases de la guérison et cette situation se serait appliquée au domaine de l'abus sexuel. Pour Couture, ce n'est pas un cas culturel et la méthode des A.A. serait à la base des interventions chez les Autochtones comme chez les Allochtones. Il témoigne ainsi d'une vision dépolitisée et universaliste de la guérison. Le témoignage de Joe Couture est très important car il révèle un processus très peu documenté dans la littérature. Il s'agit d'un chaînon souvent manquant qui explique le passage d'une lecture sociale de la guérison misant sur la résolution de conflit à une lecture thérapeutique de la guérison voulant que les problèmes se doivent d'être ciblées et isolées à l'échelle de l'individu. En d'autres termes, le projet « biculturel » a ouvert la porte à une approche « clinique » de la guérison dite spirituelle. L'identification de la problématique particulière de l'abus sexuel, et surtout de son ampleur, a suffi à confronter les populations autochtones du Canada à la nécessité de répondre à

l'endémie avec les moyens du bord. Le problème, identifié et défini en termes allochtones de pathologie individuelle, a naturellement, entre autres réponses, engendré les solutions de type psychiatrique correspondantes. Cette situation n'est pourtant pas pionnière du phénomène de médicalisation des problèmes autochtones. L'historique de l'alcool dans les communautés sédentarisées avait déjà permis aux populations autochtones d'amorcer un tel virage épistémologique quant à la définition de ce problème :

La stigmatisation d'un rapport qualifié de malsain entre les Amérindiens et l'alcool remonte aux débuts de la conquête. La problématique de la désintoxication ne peut donc faire l'économie d'une évaluation au regard du passé, de la construction sociale de mémoires collectives, celle des Québécois et celle des Amérindiens (Bousquet 2005b : 135).

En d'autres termes, s'il est impossible de faire abstraction de l'histoire coloniale dans la compréhension de l'alcoolisme dans les populations autochtones, il est aussi impossible de faire abstraction du fait que ce problème, ainsi que ses modes de guérison, ont été définis en termes de pathologie individuelle depuis au moins deux siècles par les Euro-canadiens.

Cette définition s'est par ailleurs consolidée avec les centres autochtones de désintoxication. Un financement fédéral a été accordé conditionnellement à une définition objective de l'alcoolisme et à des thérapies compatibles avec cette définition euro-canadienne du problème, bien qu'il s'agisse d'initiatives autochtones. Bousquet relate l'importance du PNLAADA, créé en 1982 dans « la prise en charge de ces problèmes par les communautés elles-mêmes et l'essor d'un mouvement de guérison » (2005b : 133-134). L'auteure lie l'apparition de ressources spécifiquement amérindiennes subventionnées par le fédéral avec le besoin que les Algonquins éprouvaient à « rester entre eux pour exprimer leurs sentiments et leurs expériences ». Pour Tanner, ce sont les thérapies offertes ou subventionnées par des agences publiques utilisant les standards de la pratique du travail social et de la psychiatrie qui ont eu tendance à être employées les premières pour contrer la désintégration sociale des communautés (2004 : 195). Ce n'est qu'ensuite que des centres spécifiquement

autochtones se sont développés dans le sud du Canada¹⁷ en se spécialisant à leur tour dans des programmes de traitement de l'alcoolisme et de la toxicomanie. La provenance variée des clientèles autochtones qu'énumère Tanner (établissements nordiques, réserves du sud, contextes urbains et institutionnels) coïncidait donc avec l'offre idéologique centralisée que proposait la spiritualité panindienne, dans le cadre d'une valorisation de la fierté autochtone. Cependant, ces centres thérapeutiques ont retenu, selon Tanner, les caractéristiques paradigmatiques de la guérison à l'euro-canadienne en ce qu'ils situent les problèmes à l'intérieur de la santé mentale des individus:

But in some ways, the Aboriginal treatment programs remained like the Western ones which they replaced, in their use of therapeutic methods designed to bring about changes in the problem behaviour of individuals and families, leaving out the client's social setting. These programs use psychiatric methods addressed at individuals, groups, or families, often in organised groups known as « healing circles », with follow-up counselling and self-help community groups once clients return to their home localities (Tanner 2004 : 195-196).

Samson pousse plus loin cette critique des services thérapeutiques dans les communautés reculées et peu acculturées, en évoquant la situation des Innus du Labrador. Selon Samson, les services prodigués par des organisations autochtones venant de l'extérieur constituent pour ces Innus une expérience de désorientation et de confusion. Cet état de fait représente la continuation de l'oppression et de la répression coloniale (Samson 2004 : 153) en appelant les populations locales à s'émanciper politiquement (avec des institutions identifiées comme « autochtones ») et personnellement (par le biais de thérapies), mais à l'intérieur des cadres idéologiques de la société dominante, ce qui est la cause principale de la confusion psychologique et culturelle des bénéficiaires (*ibid.* : 168). En effet, il décrit dans cette région les activités de l'Institut Nechi, qu'il qualifie d'organisation thérapeutique panindienne, comme étant « contraires » aux pratiques innues : «While the

¹⁷ Tanner compare ces centres à son expérience en région subarctique.

philosophy of Nechi recognizes what it calls cultural oppression' and urges its clients to understand their own problems in terms of the history of colonial domination, its main focus is clearly psychological and medical » (*ibid.* : 177).

En citant un passage d'une brochure de l'Institut, Samson ajoute ceci quant à la parenté idéologique de l'agence autochtone avec les Alcooliques Anonymes en ce qui concerne la confusion entre approche clinique et spirituelle :

What we see in this passage (and other elements of Nechi literature could be produced to similar effect) is a particular framing of alcohol and other problems. Like theories of the bulk of non-Native medical and psychiatric services, as well as Alcoholic Anonymous, these problems are depicted by the Nechi literature as diseases [...] although the prescription is described here as a «spiritual healing journey»(*ibid.* : 178).

Si l'application d'une idéologie thérapeutique en milieu communautaire peut semer une telle confusion, son utilisation en milieu carcéral n'est pas moins problématique. Dans *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*, James Waldram (1997) livre une vision singulière des logiques et des enjeux liés aux prétentions thérapeutiques de la «spiritualité autochtone» en milieu carcéral canadien. En s'appuyant sur l'idée de guérison religieuse (*religious healing*) de Thomas Csordas (1983), Waldram y voit une véritable resocialisation de l'individu à l'intérieur de la communauté des croyants. Avec ce cadre d'analyse, qu'il préfère nommer «guérison symbolique», Waldram remet en contexte la pratique de cérémonies en fonction d'une organisation particulière du discours. La guérison étant pour lui un produit dérivé de la revitalisation spirituelle autochtone, elle est inséparable des systèmes religieux autochtones (Waldram 1997 : 6). J'adhère à cette idée dans la mesure où cette description ne s'applique véritablement qu'aux idéologies spirituelles des réseaux de la résistance. En effet, pour Waldram, bien que la revitalisation spirituelle réponde à des problèmes sociohistoriques bien identifiées, elle se distingue radicalement des programmes carcéraux réguliers et de leurs approches qu'il qualifie de «*problem-specific*». À cette approche, Waldram oppose, sans grande surprise, le modèle holistique. Les problèmes spécifiques sont alors interprétés comme des symptômes de la perte de repères culturels et spirituels

provoqués par la colonisation et l'oppression religieuse subis par les Autochtones. Ainsi, son approche analytique de la réhabilitation correspond *a priori* à une description de la guérison telle qu'elle est véhiculée dans les réseaux de résistance. Toutefois, cette lecture très « textuelle » (ou symbolique) de la spiritualité se recadre rapidement dans une réduction psychologique et cognitive, propre à la lecture thérapeutique de la guérison. Waldram reprend du *religious healing* de Csordas l'importance théorique du groupe religieux. Malgré cela, le *symbolic healing* de Waldram décrit en pratique une situation qui marginalise le potentiel socio-spirituel des pratiques religieuses autochtones au profit de la relation thérapeutique et de la réhabilitation individuelle.

En effet, la guérison symbolique ne concernerait pas tant la solution à un problème social donné qu'une redéfinition culturelle de l'affliction et de son traitement à l'échelle de l'individu. Celle-ci s'inscrirait à l'intérieur d'une vision du monde qui permet à l'adhérent de donner un sens à sa situation et ainsi de la transcender par son comportement (1997 : 73). On y rechercherait une rhétorique suscitant des réactions émotionnelles et intellectuelles (*ibid.* : 74). Ainsi, le processus de guérison du détenu pourrait se limiter à la relation qu'il entretient avec son thérapeute. Ce discours constitue pour lui autant de techniques qui sont utilisées dans les psychothérapies occidentales et qu'il associe aux processus de suggestion cognitive, de catharsis émotionnelle, de déculpabilisation (*guilt relief*), d'action psychochimique (transe) et d'effet psychosomatique (placebo) (*Idem*). C'est, en effet, une contradiction que Waldram entretient dans son approche théorique entre l'importance du groupe religieux et la relation thérapeutique, qu'il place au centre de la guérison symbolique. Il m'apparaît alors que Waldram ne réussit pas à rendre compte de l'importance de l'interaction sociale que le modèle prétend inclure. Le phénomène qu'il décrit apparaît plus comme un processus de réhabilitation individualisé que comme une entreprise de reproduction socioculturelle implicite à une véritable réhabilitation sociale.

Waldram fournit aussi une bonne description du groupe d'aînés qu'il a pu côtoyer lors de ses recherches dans quelques pénitenciers de l'Ouest canadien. Malgré

l'existence de cadres de références au sein de l'institution carcérale¹⁸ et la nécessité de lui fixer un statut (*ibid.* : 110), Waldram évoque l'absence de consensus sur la dénomination de l'intervenant spirituel (aîné, guérisseur, guide spirituel, homme/femme-médecine), son mode de légitimité (communauté et/ou pairs) et ses critères de reconnaissance (âge, expériences, fonctions) (*ibid.* : 109). Pour Waldram, les aînés sont des guérisseurs reconnus par leurs pairs qu'il différencie clairement d'« aînés » autoproclamés (*ibid.* : 100). Néanmoins, les aînés « reconnus » partagent, selon Waldram, certaines caractéristiques. Ils connaissent des histoires personnelles semblables au portrait type du chamane ayant subi une maladie initiatique et une transformation, celle d'un état de « malade » à celui de guérisseur. Waldram se réfère en cela au passé de délinquance, de dépendance toxicomane, d'exil en milieu urbain et du rejet vécu par l'aîné avant son ministère (1997 : 100). Il définit particulièrement l'aîné par son approche empathique. En vertu de l'approche théorique qu'il préconise, la guérison symbolique, c'est au travers de la relation de foi et de confiance entre l'aîné et son « patient » que la guérison s'opère (*ibid.* : 109). Cette relation s'apparente fortement à une relation thérapeutique établie, par exemple, dans les groupes A.A.

Il apparaît donc que le projet thérapeutique interculturel de certains réseaux spirituels autochtones rencontre certaines limites. Bien que l'on cherche à offrir le meilleur de deux mondes, la proposition d'une guérison culturellement adaptée ne semble pas se concrétiser. L'usage fait de la spiritualité panindienne dans les réseaux thérapeutiques marginalise les visions du monde vernaculaires des populations auxquelles on propose de tels bricolages idéologiques. Elle y est plutôt associée à un réductionnisme identitaire auquel on associe des effets positifs d'ordre psychologique comme la notion de fierté culturelle. La spiritualité est ainsi reléguée à un statut d'ornement culturel subjectif, mise en contraste avec la thérapie elle-même, une approche se voulant objective. En cela, elle constitue une vision de la santé qui est

¹⁸ Voir la discussion précédente sur le guide sur la spiritualité en prison du Dr. Joseph Couture de 1983.

complémentaire au paradigme biomédical. D'une part, cette vision de la spiritualité semble évacuer les préoccupations sociales liées à la résolution de conflit prônée dans les réseaux spirituels de résistance et le mouvement de guérison communautaire. D'autre part, elle évacue aussi les questions politiques liées à une vision sacrée du territoire, que l'on retrouve par exemple dans les idéologies religieuses liées à un mode de vie ancestral ou dans l'idéologie militante des réseaux de résistance.

Conclusion partielle

Dans ce chapitre, j'ai montré comment l'enjeu de l'autodétermination de la réhabilitation sociale dans les populations autochtones s'inscrit au cœur du mouvement général de revitalisation culturelle. En vertu de l'aspect fusionnel de la reproduction socioculturelle, de la résolution de conflit, des cosmologies et des métaphysiques autochtones, cet enjeu s'est défini au travers du thème particulier de la spiritualité et de la ritualité. J'ai montré que la diversité des idéologies inhérentes à cette revitalisation spirituelle se base sur des réseaux sociaux qui ont élaboré différentes stratégies sociales vis-à-vis de l'entreprise d'autodétermination autochtone de la réhabilitation. Ainsi, les réseaux autochtones de résistance et leur militantisme se sont inscrits à l'intérieur d'une stratégie de protectionnisme socioculturel. Cette idéologie est axée sur la reconstruction des relations sociales établies au-delà des appartenances locales. À l'opposé, j'ai montré comment les problèmes endémiques autochtones ont été traités en des termes euro-canadiens. Devant cette situation, les réseaux thérapeutiques se sont construits à partir d'une stratégie sociale d'accommodation à la vision euro-canadienne de la santé.

Nous avons vu comment, sur la base de la thérapie des Alcooliques Anonymes, les réseaux thérapeutiques autochtones ont intégré un modèle holistique de la guérison pour articuler la spiritualité panindienne et les méthodes cliniques allochtones. L'aspect systémique de l'approche holistique la différencie en apparence de la biomédecine car elle postule une pathologie multifocale plutôt qu'une problématique isolée. Toutefois, d'un point de vue clinique, l'approche holistique n'est ni plus ni moins qu'un cadre d'identification de problématiques par le biais de leurs aspects

mentaux, physiques, émotionnels ou moraux. Il s'agit davantage de techniques alternatives d'intervention que d'une appréciation véritablement différente de la « maladie ». En effet, l'articulation d'une dimension spirituelle est réduite à une adaptation culturelle des termes du problème, qui est réduite à son tour à des considérations psychologiques liées à l'identité personnelle et à la morale. En ce sens, la spiritualité telle qu'elle est vue par les milieux thérapeutiques s'articule surtout à l'échelle de l'individu. Elle montre en cela une différence fondamentale avec les cosmologies amérindiennes ancestrales.

On remarque particulièrement l'évacuation de la dimension d'interaction sociale inhérente au rapport spirituel. Ce n'est pas que la spiritualité panindienne évoquée dans l'approche holistique soit dénuée de contenu éthique, au contraire. Le processus de guérison privilégie bien le rétablissement d'une morale individuelle et de croyances « traditionnelles ». En revanche, cette éthique n'est pas opérationnalisée à l'intérieur de rapports sociaux durables. Dans ce contexte, elle ne constitue pas une méthode de résolution de conflit. Elle ne semble pas impliquer la priorisation du groupe social dans la complétion du processus de guérison. Bousquet (2005b) a pourtant démontré que la spiritualité panindienne diffusée dans les centres de désintoxication génère une nouvelle forme de réseau de solidarité sociale, une « sur-parenté » basée sur l'appartenance à un groupe de « désintoxiqués ». Si cette solidarité témoigne bien d'un réseau de solidarité, je soulignerai que la perspective d'une telle socialisation apparaît, du moins dans le cas des thérapies spécialisées, comme un effet secondaire plutôt qu'un objectif prioritaire de la thérapie.

Ce repositionnement de la guérison risque bien de remettre en question la pertinence de certains rapports religieux ancestraux. En effet, l'extension du rapport social à des entités non humaines - à des personnes « allo-humaines » pour reprendre l'idée d'Irving Hallowell - constitue la base du rapport religieux et le gage d'une stabilité cosmologique dans les cultures du subarctique québécois. La fonction thérapeutique au cœur de l'idéologie de plusieurs réseaux panindiens rend accessoire l'entretien de rapports spécifiques aux esprits, comme par exemple aux maîtres des animaux, un rapport spécialisé au territoire et aux activités traditionnelles comme la chasse. Elle

manifeste en l'occurrence un recentrement sur l'entité du Créateur et une valorisation de symboles et d'entités abstraites et multivoques (Tanner 2004 : 198). Vu le désengagement social de la guérison spirituelle dans les réseaux thérapeutiques, on peut se questionner sur la pérennité de la mémoire du territoire et des interactions mystiques qui y ont lieu et qui reposent justement sur une vision élargie du social.

CHAPITRE 2

PROPOSITION DE RECHERCHE

L'impulsion initiale de ce projet de recherche est l'intérêt que j'ai développé, dès le début de mes études de maîtrise, pour cette capacité d'adaptation dont fait preuve l'institution culturelle du rite, dans sa mécanique comme dans sa manière de transformer les discours religieux en expérience vécue. Je suis fasciné par l'idée que les symboles religieux, mis en action dans le rite et instrumentalisés au travers de techniques corporelles, constituent pour ses pratiquants une forme d'action sur le monde et sur eux-mêmes. Pour les raisons énoncées plus haut, il m'a semblé que les spiritualités amérindiennes, et en particulier le rituel de la tente à sudation, constituent un cadre idéal pour l'étude des phénomènes religieux et de leurs constantes transformations. C'est à ce titre que je me suis intéressé au rite et plus particulièrement au rituel de la tente à sudation dans les cultures amérindiennes du Québec. Cet intérêt m'a rapidement amené à me familiariser avec la revitalisation culturelle amérindienne et la spiritualité panindienne. C'est donc sur cette base théorique que j'ai démarré mon projet de mémoire. Voulant profiter de toutes les occasions qui m'étaient offertes, j'ai rapidement expérimenté un aspect du terrain en participant à un rassemblement spirituel panindien incluant une première observation participante à une cérémonie de sudation. Je me suis rendu compte ultérieurement que cette expérience allait me servir de base malgré un important recadrage de mon objet d'étude. On peut donc dire que ma démarche se voulait déjà, par le biais du rite, une exploration des transformations qui ont cours dans les idéologies religieuses amérindiennes au Québec.

J'ai eu ensuite l'opportunité de cadrer plus étroitement mon sujet avec ma participation à un projet de recherche interdisciplinaire, basé au Centre International de Criminologie Comparée de l'Université de Montréal. Ce projet de recherche intitulé « Les programmes de spiritualité et de guérison autochtone dans les pénitenciers du Québec » a été financé par le CRSH et dirigé par la Professeure

Mylène Jaccoud de l'École de Criminologie de l'Université de Montréal. En épluchant l'imposante littérature concernant ce nouveau cadre de recherche, j'ai été amené à prendre conscience de problématiques complexes concernant l'influence réciproque entre le traditionalisme autochtone et les cadres d'intervention thérapeutique euro-canadiens. J'ai pu me rendre compte que la spiritualité panindienne n'était pas monolithique. À titre d'institution visant à fournir, en théorie, des services de relation d'aide adaptés à la clientèle autochtone, le milieu carcéral cachait toute une gamme de pratiques spirituelles panindiennes dont plusieurs se voulaient complémentaires aux cadres d'interventions institutionnels. Cette nouvelle problématique m'a permis d'explorer mon sujet au travers de la lunette d'une dynamique institutionnelle, celle des pénitenciers fédéraux du Québec. Comme je l'ai déjà mentionné, j'ai constaté jusqu'à quel point le rituel de la tente à sudation constituait un des espaces privilégiés des interventions spirituelles autochtones en milieu carcéral. J'ai dès lors décidé d'intégrer ma propre enquête au projet de recherche « Les programmes de spiritualité et de guérison autochtone dans les pénitenciers du Québec ». J'y voyais l'occasion de circonscrire plus étroitement un échantillon d'informateurs et, par la même occasion, mon cadre théorique de recherche.

Le projet était destiné à être conduit à l'intérieur même des pénitenciers fédéraux du Québec. La réalisation d'entrevues et d'éventuelles observations participatives allait servir conjointement au projet de recherche et à mon enquête personnelle, qui devait quant à elle être plus spécifiquement articulée autour du rituel de la tente à sudation en milieu carcéral. Malheureusement, plus d'un an et demi après le démarrage du projet, le Service Correctionnel du Canada nous a communiqué une réponse négative quant à l'accès de l'équipe aux institutions carcérales. Le motif a été celui du caractère prématuré d'une telle étude, les programmes et services aux détenus autochtones étant encore dans une phase de « développement ». Cela malgré le fait qu'il se soit écoulé plus de 15 ans depuis la *Loi sur le système correctionnel et la mise en liberté sous condition (LSCMLC)* qui commandait au Service Correctionnel du Canada de prendre de telles dispositions! L'enquête de terrain s'est néanmoins

échelonnée de l'automne 2008 à l'automne 2009. La situation a contraint l'équipe à accéder aux informateurs du milieu carcéral depuis l'extérieur des institutions. Nous avons donc consulté une proportion importante de personnel -incluant plusieurs guides spirituels engagés à titre d'aînés- ayant récemment quitté l'emploi du Service Correctionnel en raison de leurs réactions à l'immobilisme de l'institution dans le dossier autochtone.

Problématique et méthodologie

Compte tenu de la difficulté de recruter des ex-détenus comme informateurs dans ces conditions, j'ai centré mon enquête sur la tente à sudation dans un contexte de prestation de services spirituels plutôt que sur la réception de ces services. Je me suis donc attardé à la transmission idéologique opérée dans le rituel, telle qu'il est conçu par ses officiants, plutôt qu'à la réception de ces idéologies par les participants. En confrontant la littérature avec mes données préliminaires de terrain, il m'a rapidement semblé qu'à l'exception de son influence historique, le contexte carcéral ne constituait plus *per se* un facteur déterminant sur le contenu du rituel en particulier et sur celui de la spiritualité amérindienne en général. Cependant, comme le résume bien Bousquet, son importation dans les pénitenciers comme dans les centres autochtones de désintoxication implique l'acquisition d'une certaine légitimité (2005b : 171). En effet, comme je l'ai mentionné dans le premier chapitre, l'incarcération des Autochtones ne représente en effet que « la pointe de l'iceberg » des problèmes contemporains auxquelles la spiritualité panindienne s'est adressée. Il reste alors à savoir plus précisément en quoi consistent les idéologies spirituelles panindiennes qui sont légitimées en prison mais qui prennent racine en milieu communautaire. Compte tenu de la nature de l'échantillon d'informateurs du projet « Les programmes de spiritualité et de guérison autochtone dans les pénitenciers du Québec », cet aspect a pris une grande importance dans la problématisation de mon objet d'étude. J'en suis donc venu à m'interroger sur les implications symboliques liées à la relation d'aide qui est mise en œuvre dans le rituel de la tente à sudation. Je me suis aussi demandé quel éclairage pouvait jeter sa pratique en milieu carcéral sur les transformations religieuses vécues par les spiritualités amérindiennes au Québec.

En effet, nous avons vu précédemment que la fonction du rituel de la tente à sudation a opéré, via la spiritualité panindienne, un virage vers la guérison. Comme le résume bien Bousquet (2005a : 181), l'idée de guérison s'ancre *a priori* dans celle d'une reconnexion à une mémoire collective. Toutefois, nous verrons que cette mémoire n'est pas exempte d'instrumentalisation à l'échelle individuelle.

Étudier les transformations du rite apparaît donc comme un excellent moyen d'approfondir les transformations socioculturelles amérindiennes contemporaines. Victor Turner conçoit le rite comme un « magasin du savoir traditionnel » (1972 : 12) où « il crée et recrée les catégories par lesquelles les hommes perçoivent la réalité » (*ibid.* : 13). Il indique à quel point le rite constitue une densité socioculturelle où apparaissent les paradigmes fondamentaux d'un groupe donné. Maurice Halbwachs (1950) écrivait que les souvenirs s'adaptent aux perceptions actuelles et que les événements collectifs font varier le sens donné aux symboles rituels en fonction des besoins du moment. À la suite d'Halbwachs, Paul Connerton (1989) s'est intéressé à la mémoire collective comme corrélat des relations sociales. Il attribue aux rites un rôle commémoratif particulier pour deux raisons. D'une part, Connerton leur reconnaît un rôle narratif explicite via une fonction symbolique proche de celle du mythe parce qu'il exprime un contenu, un « texte » :

Both ritual and myth may quite properly be viewed as collective symbolic texts; and on this basis one may then go on to suggest that ritual actions should be interpreted as exemplifying the kind of cultural values that often also are expressed in the elaborate statements that we call myths –as exemplifying values in another medium (1989 : 53).

D'autre part, Connerton s'est intéressé aux procédés de stockage et d'inscription des structures relationnelles qui figurent dans le rituel. Ces procédés réfèrent à des données plus implicites, des données qui se trouvaient à l'intérieur même de la logique du déroulement du rituel. En effet, les rites constituent pour Connerton un vecteur particulier d'informations dont le mythe, en comparaison, peut difficilement rendre compte :

Nonetheless, there remains a potential for invariance that is built into rites, but not into myths, by virtue of the fact that it is intrinsic to the nature of rituals – but not of myths – that they specify the relationship that obtains between the performance of ritual and what it is that the participants are performing (1989 : 57).

Connerton nous fait prendre conscience qu'au-delà du contenu du discours, le rituel présente une structure interactionnelle. Mais il n'y a pas que les gestes rituels qui définissent ces relations. Connerton avance ainsi que les paroles rituelles comme les prières, les actions de grâce, les bénédictions, les malédictions et les serments sont autant d'actes qui manifestent des attitudes : « ...that act takes place in and through the enunciation. Such verbs do not describe or indicate the existence of attitudes : they effectively bring those attitudes into existence by virtue of the illocutionary act » (1989 : 58).

Pour Lévi-Strauss (1983), plusieurs rites ou prescriptions rituelles constituent une forme de lutte contre l'oubli, résultat d'un vice de communication : « la fonction propre du rituel est de préserver la continuité du vécu, continuité que vient briser l'oubli dans l'ordre mental (1983 :259). En ce sens, le rite constitue le rétablissement d'une communication nécessaire à la bonne marche du monde. Nous en revenons ainsi à l'importance de s'attarder aux relations qui sont implicites à une telle communication. Par exemple, le rituel de la tente à sudation, tel que pratiqué dans les groupes subarctiques, peut être envisagé comme le remède à un tel vice de communication survenu auprès des maîtres des animaux, notamment suite au non-respect de prescriptions liées à la manipulation du gibier, faute qui aurait résulté dans l'échec de la chasse en cours.

Toutefois, si mes données m'amènent, comme nous le verrons au chapitre 3, à convenir de l'existence d'une certaine invariance inhérente à la structure du rituel (sa structure relationnelle, son organisation spatiale et matérielle), elles démontreront aussi que le rituel peut faire preuve d'une grande adaptation à son contexte, notamment en ce qui concerne sa fonction et le texte symbolique qui y est associé. Crépeau (2008) démontre comment le rite constitue une réactualisation de la mémoire

collective. Plus spécifiquement, il explique comment le rite cherche à recréer l'expérience des relations établies aux origines, et ce à de nouvelles fins ou dans de nouveaux contextes. Ainsi,

plusieurs mythes recourant au motif du défaut de communication avec soi-même ou avec autrui constitue un ordre qui découle de la destruction préalable d'un monde antérieur conçu comme stérile et irrécupérable, destruction sacrificielle rendant possible l'émergence et la genèse du monde actuel (Crépeau 2008 : 63-64).

En accord avec cette position, mon hypothèse est que le rituel de la tente à sudation au Québec montre, par la réinterprétation des relations symboliques qui y sont activées, une tendance à l'introversión de l'enjeu cosmologique de cette communication. En effet, nous constaterons que les référents cosmologiques associés au rituel ne correspondent plus à maintenir l'harmonie entre l'individu, son groupe et leurs partenaires sociaux (les esprits de la nature). Au contraire, dans le cadre de l'émergence d'une lecture psychothérapeutique de la spiritualité panindienne, ces référents servent plutôt à rétablir un équilibre intérieur à l'individu, équilibre nécessaire à la résolution de problématiques jugées cognitives, comportementales et criminologiques. Cette approche du rituel modifie substantiellement les discours qui lui étaient associés dans d'autres contextes idéologiques panindiens ou vernaculaires. Ce « nouveau » type de discours est diffusé au sein de réseaux spirituels panindiens que j'ai déjà qualifiés d'universalistes, par rapport aux réseaux qui manifestent un protectionnisme socioculturel. Elle se caractérise par une adaptation du rituel à une fonction thérapeutique, dépolitisée et ancrée dans une expérience personnelle, qui n'est pas sans rappeler certaines thérapies A.A. Elle se différencie en cela des idéologies de résistance et de décolonisation qui sont plutôt axées sur une éducation culturelle politisée, une mobilisation collective et le partage d'une expérience coloniale vécue à l'échelle de l'autochtonie. Dans l'un et l'autre cas, on réarticule à leurs fins respectives l'imaginaire des traditions orales locales et le rapport qu'elles entretiennent avec les entités allo-humaines. On verra ainsi que, moyennant certaines instrumentations symboliques et fonctionnelles, la mémoire des origines est réactualisée aux fins contemporaines du rituel.

Collecte de données

Ma collecte de donnée s'est effectuée par le biais de deux méthodes, l'observation participative et l'entrevue. Comme mon enquête s'est effectuée dans le cadre d'un projet de recherche en équipe, j'ai employé le protocole d'entrevue qui y avait été établi¹⁹. J'ai donc procédé à des entretiens semi-dirigés en essayant de laisser le plus de liberté possible à l'informateur afin de ne pas induire artificiellement mes thématiques d'enquête. En effet, il est important de se rappeler que l'ensemble des informateurs rencontrés pour des entrevues ont été ciblés en fonction d'une activité passée ou présente au sein du système carcéral. Plusieurs des informateurs ont été référés par un intervenant autochtone clé en milieu carcéral que je me dois de garder dans l'anonymat. Si une majorité des aînés²⁰ rencontrés dans le cadre de ce projet ont parlé du rituel de la tente à sudation comme d'un élément important de leur pratique, je n'ai pas eu l'occasion d'obtenir une qualité de témoignage uniforme à ce sujet. D'une part, mon mandat à l'intérieur du projet m'a amené à couvrir une gamme très large de thématiques à l'intérieur d'une période d'entrevue relativement courte (environ 2 heures) pour chaque informateur. D'autre part, le caractère sacré de la cérémonie ainsi que la confidentialité de son contenu constituait pour certains un obstacle à la discussion, en particulier avec un interviewer « blanc ». Une fois encore, on m'a plutôt incité à « vivre l'expérience », ce que je me suis efforcé de faire lorsque j'en ai eu l'occasion. Toutefois, tous les informateurs n'avaient pas cette préoccupation. Pour ceux-ci, le fait de me donner accès au rituel ou encore de partager leur expérience dans le cadre d'une entrevue représentait un moyen d'amener une plus grande reconnaissance publique de la cérémonie. Cette question de l'accès au rituel constituait déjà une donnée en soi.

¹⁹ La grille d'entrevue se retrouve en annexe.

²⁰ Le terme aîné ici utilisé pour désigné un certain type d'informateur constitue en fait une appellation honorifique généralement consentie aux guides spirituels aguerris et, plus formellement, aux intervenants autochtones récemment intégrés au personnel des pénitenciers où ils prodiguent des services culturels et religieux ainsi qu'une forme de *counseling* individuel ou de groupe. Je reviendrai dans les chapitres 2 et 4 sur les questions de légitimité associées à ce titre.

Les données recherchées et retenues dans ma collecte se sont axées sur trois types de données; à savoir le contexte de pratique du rituel de la tente de sudation, ses implications symboliques et la structure des interactions entre agents rituels. En termes de contexte de pratique du rituel, j'ai porté attention au rôle, au statut et à l'historique personnel des informateurs afin de mieux comprendre leur relation particulière au rituel ainsi que le cadre idéologique dans lequel celui-ci se situe. En particulier, plusieurs auteurs ont observé que des guides spirituels s'inscrivant dans la mouvance idéologique panindienne témoignent d'un passé de délinquance et/ou d'une démarche de désintoxication (Irwin 2006 : 43, Bousquet 2005b : 171, Waldram 1997 : 100-109). Comme l'idéologie panindienne s'associe généralement à des réseaux de pratiquants plutôt qu'à des populations au sens habituel, je me suis aussi intéressé à la formation de l'officiant, à la source de ses savoirs, à son expérience dans le monde allochtone, à son réseau social, à ses déplacements et à ses lieux de pratique.

Échantillonnage

Au total, j'ai retenu onze informateurs principaux pour mon propre échantillonnage, en incluant trois anciens agents de liaison²¹ et un ex-détenu, en fonction de la qualité de leur témoignage sur le rituel. Entre autres, par le biais de leur expérience en milieu carcéral, ces derniers ont apporté un éclairage intéressant sur le sens que pouvait prendre le rituel comme entreprise thérapeutique formelle.

Deux des informateurs qui m'ont chacun donné accès à une observation participante du rituel ont été recrutés à partir de ce groupe. Toutefois, les autres personnes rencontrées informellement lors de ces observations participantes s'ajoutent à cette liste. Notons par exemple les personnes rencontrées lors de ma toute première

²¹ Les agents de liaison autochtones sont des professionnels de l'encadrement des détenus autochtones dans les pénitenciers fédéraux canadiens. Outre leur fonction de liaison avec les communautés d'origine des détenus et celui d'organisateur de la vie culturelle et communautaire des détenus autochtones dans l'établissement, ils sont appelés à compléter le travail de relation d'aide entrepris par les aînés dans les pénitenciers.

participation au rituel. Ce contact s'est effectué bien avant mon implication dans le projet « *Les programmes de spiritualité et de guérison autochtone dans les pénitenciers du Québec* ». Pourtant, le hasard a voulu que j'y rencontre une équipe de guides spirituels ayant été actifs dans les pénitenciers il y a quelques années. J'ai d'ailleurs pu compléter ce témoignage en rencontrant un de leurs collègues dans le cadre d'une entrevue. Pour toutes ces raisons, je considère mon échantillon d'informateurs comme étant représentatif, d'un point de vue qualitatif, de la pratique du rituel de la tente à sudation tant en milieu communautaire que carcéral.

Caractéristiques de l'échantillon

En respect des clauses de confidentialité entourant la collecte de données du projet « *Les programmes de spiritualité et de guérison autochtone dans les pénitenciers du Québec* », toutes les informations permettant d'identifier des informateurs en particulier ont été changées. Toutefois, mon échantillon d'informateurs présente assez de caractéristiques communes pour en dresser un portrait général qui soit représentatif. Comme premier constat, les guides spirituels rencontrés ne sont pas particulièrement âgés malgré le statut d'« aînés » qui leur a été attribué dans le cadre de leurs activités au Service Correctionnel. D'ailleurs, comme l'avaient déjà relevé Waldram (1997) et Bousquet (2005b), ceux-ci ont peu insisté sur ce titre qu'ils préfèrent laisser à la discrétion de leurs interlocuteurs. Ils se sont plus volontiers affirmés comme porteurs de calumet, guides de cérémonie ou encore détenteurs de médecines et de plumes d'aigles. En effet, parmi les quatre vertus (ou valeurs) associées au mode de vie traditionnel, l'humilité est celle qui est la plus utilisée pour caractériser l'aîné. Il est intéressant de constater que, confrontés au statut d'aîné, le code d'éthique traditionaliste requiert un tel effacement de la part de ceux qui y aspirent. J'ai constaté que si des membres de leur communauté ou encore des interlocuteurs du milieu carcéral les reconnaissaient comme tels, seuls des informateurs publiquement reconnus par d'autres aînés ont acquiescé timidement à ce titre. Ainsi, au-delà du « poste » en milieu carcéral, l'aîné amérindien occupe un rôle social qui se distingue encore de celui de spécialiste religieux. Par contre, nous

verrons plus loin en quoi la pratique du rituel de sudation requiert souvent, sinon la reconnaissance, du moins la fusion des deux fonctions.

Les guides spirituels rencontrés, ou aînés, s'échelonnent tous à l'intérieur d'une fourchette de 45 à 60 ans. Les agents autochtones, eux, se situent entre 30 et 60 ans. Tous les informateurs, à l'exception d'un aîné, sont originaires du Québec. Un seul aîné a témoigné d'un vécu en milieu urbain exclusivement. Les aînés témoignent de façon générale d'une grande mobilité dans la prestation de leurs services spirituels. En plus de s'être abondamment déplacés pour couvrir plusieurs pénitenciers durant leur implication, deux d'entre eux offrent leurs services spirituels à l'échelle régionale ou internationale. En parallèle à cette ouverture relative sur l'ensemble du monde autochtone et allochtone, ils témoignent tous d'un leadership spirituel actif dans leurs environnements communautaires respectifs. Quelques informateurs dont les agents autochtones mentionnent avoir eu un premier contact avec la spiritualité amérindienne par le biais de membres de leur famille, de leur communauté ou de leur cercle social. Cependant, presque tous les aînés témoignent d'une initiation ou d'une sensibilisation à la spiritualité ayant eu lieu à l'extérieur de leur milieu de vie ou de leur communauté. Si l'implication spirituelle préalable des agents autochtones reste plus floue, les aînés rencontrés en prison s'avèrent pour eux des influences marquantes en ce sens. De plus, les réseaux spirituels de l'extérieur du Québec prennent une place importante dans la spiritualité pratiquée par mes informateurs. Plusieurs aînés se réfèrent à des mentors mohawks, ojibwas ou lakotas. Ils mentionnent aussi des participations à des rassemblements spirituels panindiens, des pow-wows, des Danses du Soleil et des ateliers d'enseignement de la Three Fires Midewiwin Society. Deux aînés ont par ailleurs mentionné leur thérapie dans un centre de désintoxication autochtone du Québec comme un événement marquant dans leur cheminement spirituel. En effet, tous les aînés se sont présentés comme des survivants d'une forme ou d'une autre de détresse existentielle manifestée au travers de l'alcoolisme, de toxicomanies multiples ou de tentatives de suicide. Deux aînés ont directement associé cette détresse à leurs séjours prolongés dans une école résidentielle. Dans le cas de l'aîné qui n'a pas vécu en communauté, la détresse

ressentie a plutôt été associée à une perte de sens et à une recherche d'identité tardive dans sa vie. Dans tous les cas, c'est leur éveil spirituel qui a été l'élément déclencheur et le vecteur de leur réhabilitation personnelle. Comme l'avait déjà suggéré Bousquet (2001), la récurrence de l'association entre réhabilitation personnelle et autorité spirituelle semble aussi être une caractéristique de la transcendance sociale en milieu amérindien. Outre le pouvoir spirituel traditionnellement reconnu aux aînés (Armitage 1992), cette donnée explique en partie le rapprochement entre le statut religieux et le statut social de l'aîné contemporain.

De façon générale, le partage de connaissances religieuses n'est pas la seule motivation de mes informateurs. Leurs parcours témoignent aussi d'un contact approfondi avec les idées de la société dominante en termes de relation d'aide ou de lutte contre la délinquance. Ainsi, plus de la moitié des informateurs témoignent d'une expérience professionnelle, d'une formation collégiale ou universitaire spécialisée en relation d'aide. Citons par exemple les domaines de l'intervention en toxicomanie, les sciences sociales appliquées, les pratiques psychosociales, l'intervention communautaire et l'éducation spécialisée. Trois aînés et un agent autochtone ont même acquis, ou sont en processus de le faire, des diplômes de deuxième cycle dans certains de ces domaines. Certains informateurs, des aînés comme des agents, mentionnent avoir obtenu des enseignements spirituels d'aînés hors Québec portant sur l'« approche holistique autochtone » ou « approche culturelle ». Ces enseignements ont été donnés lors de formations encadrées par le Service Correctionnel du Canada pour la prestation de programmes de désintoxication ou de gestion de la colère. D'autres informateurs mentionnent enfin des formations et des expériences professionnelles liées à la sécurité publique et/ou carcérale. Dans plusieurs cas, l'expérience de la détresse, de la violence et des toxicomanies semble être non seulement un facteur de motivation mais aussi un facteur de qualification préalable à une lutte efficace à ces comportements en milieu amérindien. Le fait d'avoir partagé les problèmes endémiques chez les Autochtones confère alors une légitimité non seulement à la pratique de l'intervention psychosociale en milieu amérindien mais aussi à la pratique spirituelle. Ceci

contribue à expliquer, outre leur complémentarité à une certaine vision de la guérison, l'intégration des fonctions sociale, thérapeutique et spirituelle au statut de l'aîné. L'expérience de la délinquance, la formation académique et de l'expérience professionnelle en relation d'aide des officiants du rituel suffit-elle à évoquer un phénomène de spécialisation thérapeutique des guides spirituels? La combinaison des expériences carcérales et communautaires des aînés rencontrés suggère à tout le moins un balbutiement du phénomène. Cette professionnalisation des thérapeutes spirituels pourrait bien expliquer, du moins en partie, le phénomène de l'instrumentation thérapeutique du rituel de la tente à sudation. Au chapitre 4, nous en verrons les conséquences sur celui-ci.

Les fonctions du rituel de la tente à sudation

Le rituel de la tente à sudation a peu intéressé les amérindianistes par rapport à l'intérêt suscité, en ce qui concerne les populations subarctiques, par des rites comme la scapulomancie ou la cérémonie de la tente tremblante. Le cas de la continuité ou de la discontinuité de la pratique de la tente à sudation dans plusieurs communautés amérindiennes du Québec témoigne de la difficulté à relever les différences entre héritage historique et reconstruction idéologique. La présence historique du rite dans la plupart des groupes amérindiens pourrait constituer, à première vue, un gage en soi d'apparementement aux pratiques locales actuelles. Pourtant, il semble que la pratique actuellement popularisée de la tente à sudation, parmi d'autres rites, ne fait pas toujours l'objet d'un consensus d'identification au sein de plusieurs communautés amérindiennes. C'est particulièrement le cas lorsqu'il est question de l'existence parallèle de deux versions du même rituel²². Cette polémique contemporaine trouve ses racines dans l'occultation de la tente à sudation des pratiques populaires, avec

²² Une telle situation a été l'objet d'une communication au colloque de la revue *Anthropologie et sociétés* à Québec le 9 novembre 2007. Alexandra Beaulieu de l'Université Laval avait présenté le cas d'une communauté innu de la Basse-Côte-Nord où la tente à sudation dite « de guérison », pratiquée par les jeunes, était boudée par leurs aînés qui la réservaient plutôt à un usage fortement connoté au contexte de chasse et à la vie en forêt.

beaucoup d'autres complexes spirituels, dans le processus de christianisation et de répression religieuse mené au cours des 19^e et 20^e siècles. Malgré sa désuétude manifeste dans plusieurs groupes (McNulty 1996, Niezen 1993, Tanner 1979), il est toujours risqué d'affirmer une extinction quelconque du rituel de sudation. En effet, le maintien des rites se serait effectué en marge de certaines communautés, dans l'ignorance des missionnaires et des observateurs externes (Niezen 1993, Armitage 1992).

Une stratégie de survie

Malgré le grand décalage entre la perte de visibilité du rituel et sa revitalisation, l'ethnographie du subarctique est tout de même parvenue à rendre compte de la pratique de la tente à sudation avant l'influence manifeste du mouvement de revitalisation spirituelle. Tel que le pratiquent historiquement les populations subarctiques du Québec, le rituel de la tente à sudation se caractérise par sa fonction stratégique en termes de survie et d'approvisionnement alimentaire. Dans ces cultures de la forêt, la tente à sudation est une opération qui comporte un aspect d'urgence, de dépannage face à un contexte de chasse défavorable. Dans l'isolement d'une chasse malheureuse, ou face à un individu malade, la tente à sudation s'employait souvent spontanément pour agir directement sur la ressource ou encore sur la maladie physique, voire psychologique (Cooper 1944, Niezen 1993, Rousseau 1953, Tanner 1979).

De manière générale, Rousseau assure la consistance de ses observations avec celles d'observateurs historiques chez les Iroquois, les Hurons et les Micmacs, notamment les descriptions de Biard, Champlain, Sagard, les *Relations des Jésuites*, Denys, Leclercq et Dièreville. Pour lui, « s'il sert fréquemment de remède physique, c'est d'abord une médication de l'âme » (Rousseau 1954 : 152). Dans le documentaire « Mémoire battante » d'Arthur Lamothe (1983), on peut voir un extrait consacré à ce rituel. Lamothe y mentionne, en plus de ces deux fonctions, celle de favoriser le beau temps pour la chasse. Tanner se démarque dans ses observations sur la fonction du rituel avec la notion de purification des chasseurs. Ceux-ci, en quittant le camp de

chasse, un environnement humain et profane, se doivent de se purifier pour entrer dans le domaine sacré que représente la forêt (1979 : 117), afin d'avoir accès au gibier convoité. Tanner minimise ainsi la fonction de divination et de communication de la tente à sudation, pourtant soulignée chez Rousseau (1953), Speck (1935) et McNulty (1996). Tanner observe néanmoins que l'endurance physique et le pouvoir spirituel de l'officiant sur les esprits est associée au succès de la chasse à venir. McNulty relève une fonction plus strictement médicale du rituel, particulièrement liée au traitement apparemment banal de maux de reins, de rhumatismes et d'hypothermie causée par les chutes involontaires dans les eaux glacées pendant l'hiver (1996 : 112). Cette vision du rituel renvoie à des descriptions plus anciennes où « il s'agit ici d'un remède pour les échauffaisons, les rhumatismes, les douleurs » (Cuoq 1886 : 210). Niezen l'associe au traitement de la tuberculose, de pneumonies et d'influenza (1993 : 238). Toutefois, un des informateurs de McNulty associe du même souffle le mal subit à l'incapacité de produire, c'est-à-dire de porter, de payer et de chasser ou travailler en forêt (1996 : 115). S'il y a bien, en marge de la recherche de gibier, une fonction plus strictement médicale, Tanner (1979 : 116) la rattache aussi au rétablissement d'une condition de santé nécessaire à une chasse productive. Speck y associe plus particulièrement la fonction de renforcement du corps et de l'esprit²³ pour permettre d'atteindre une révélation onirique sur la localisation du gibier et réduire du même coup la résistance de l'animal (1935 : 220). La conduite du rite s'accompagnait alors de formules verbales répétées (Rousseau 1953) qui pouvait favoriser, avec la chaleur étouffante, la pratique d'un jeûne préalable et l'ingestion extrême de certaines substances comme la graisse d'ours, un état altéré de conscience. Frances Densmore (1979 -1929-), dans une ethnographie sur les Chippewas (de la famille culturelle des Ojibwa), associe le rituel de la tente à

²³ Dans le texte, Speck réfère ici au « *Great Man* », qui s'avère être une exégèse particulière du concept de *Mishtapeo* existant principalement chez les Cris, les Innus et les Naskapis. Compris jusqu'à maintenant comme une entité servant d'intermédiaire entre l'humanité et le monde des esprits, il existe toujours un débat entre le sens que Speck lui donne, à savoir celui d'un double spirituel de l'Homme, une forme d'immanence spirituelle de l'être humain, plutôt qu'une catégorie à part entière d'êtres appartenant au monde des esprits. Il n'est pas ici question d'investir ce débat, mais seulement d'assurer la compréhension de la proposition de Speck concernant les fonctions de la tente à sudation.

sudation aux procédures préalables à la tenue d'une loge de la *Midewiwin*²⁴. Densmore décrit un rituel assez intime où quatre « baigneurs » se réunissent afin de prier l'esprit tutélaire de la *Midewiwin*, *Mide Manido*, pour l'obtention de la santé et d'une longue vie. Bucko (1998), dans son excellente analyse ethnohistorique du rituel de la tente à sudation chez les Lakotas, rapporte une dualité comparable quant aux fonctions du rituel. Au 19^e siècle, la tente à sudation dakota et lakota était une plateforme d'obtention de pouvoir spirituel et de force vitale, appelée *nì* ou « souffle », un principe émanant de l'âme qui est à l'origine des applications tant spirituelles que médicales du rituel.

Les témoignages recueillis par McNulty expriment, sans doute en lien avec la sédentarisation, l'effacement progressif du sens fondamental du rituel en contexte « traditionnel », de sa symbolique et des conditions de santé requises pour accomplir ce mode de vie. La théorie du rituel tend ainsi à s'obscurcir en contexte strictement médicinal, à mesure que l'on évoque des témoignages faits dans un contexte de vie de plus en plus sédentaire. Ainsi, les Cris interrogés par Niezen semblent à cheval entre ces deux situations. Niezen rapporte que c'est à la « médecine » et non au « chamanisme » qu'est associé le rituel de la tente à sudation pour ses informateurs de Mistissini. Toutefois, pour l'auteur, « it eventually became clear [...] that the distinction commonly made in western thinking between affliction of the body and the spirit was absent, that these were seen to be included in the same healing process » (Niezen 1993 : 237). Sans préciser la nature de ce qu'il qualifie d'« esprit », Niezen ajoute que les « emotional and physical ailments are perceived as being intimately connected » (*idem*). Il relate à cet effet une anecdote où des aînés cris auraient tenté de traiter, sans succès, un cas d'hystérie à l'aide d'une combinaison de tente à sudation, apparemment peu ritualisée, et de saignées, remède alors commun à Mistissini :

²⁴ Densmore caractérise cette confrérie d'initiés comme une société vouée à la préservation de la longévité de la vie et à la transmission des savoirs sur les plantes médicinales.

That's when [the elders] realized she was having mental problems...They put her in the sweat lodge. There was always someone in the sweat lodge with her. While she was lying on the ground there was someone blowing on her at times. And when she was all in a sweat they took a dry cloth and wiped her with it. Then they dressed her after. They cut the vein, either on the wrist or on the foot just below the ankle. That's what they used to do when the person was still hot, before the person had cooled off...Her blood looked like water. It wasn't thick. It was very watery. That's how they found out [for sure that] she was sick, when her blood was in that state... (*ibid.* : 238).

Il y a un manque substantiel de précisions dans la littérature sur le protocole et le symbolisme de la tente à sudation utilisée à des fins médicales. De plus, il semble que certaines situations domestiques historiques d'utilisation du bain de vapeur se démarquent clairement du rapport à la chasse, de la référence aux maîtres des animaux et d'une ritualisation élaborée du procédé. Densmore (1979) distingue bien une autre fonction rituelle, encore une fois plus strictement médicale, caractérisée par la friction des corps des participants à l'aide d'herbes médicinales. J'ai moi-même recueilli le témoignage d'une femme innue de La Romaine qui l'utilise pour soigner l'acné et embellir la peau. Elle a spontanément rajouté que « le *meteshan*²⁵, c'est comme l'hôpital²⁶ »! Toutefois, rien ne permet pour l'instant d'affirmer que l'aspect religieux est évacué de la fonction médicale du rituel. Au contraire, ce qui précède pourrait bien expliquer en partie la réception de l'idée contemporaine d'une fonction thérapeutique du rituel. On assisterait ainsi au glissement d'une fonction médico-religieuse historique, corollaire aux impératifs de santé du mode de vie de chasseur, à une fonction contemporaine médicale épurée de sa connotation à la chasse et devenue prépondérante en raison de la sédentarisation et du changement de mode de vie.

Une plateforme de communication avec les allo-humains

Au-delà des distinctions épistémiques allochtones, le rituel de sudation trouve, à toutes les époques, sa meilleure définition dans celle d'une plateforme de

²⁵ Nom innu donné communément à la « tente à suer ».

²⁶ Discussion ayant eu lieu près de Sept-Îles en janvier 2009.

communication ou encore d'un lieu de rencontre avec des agents immatériels. Qu'une telle communication puisse prendre la forme du rêve, de la prière ou de l'offrande comme des dons engageant un retour, le rituel de sudation établit une relation qui a été rompue, ou qui doit être renouvelée en raison d'un manquement aux prescriptions qui fondent cette logique d'échange (par exemple, les tabous liés à la manipulation du gibier). Le désir de rentrer en contact avec les personnes non humaines émane ainsi d'impératifs stratégiques liés à la survie biologique du groupe de chasse. Dans le film de Lamothe (1983), on réfère principalement à deux types d'entités que l'on retrouve dans l'ensemble des cosmologies du subarctique. D'une part, les destinataires visés sont les maîtres des animaux, un système complexe d'esprits gouvernant une ou plusieurs espèces animales sauvages parentes dans la taxonomie animale locale. Ils se retrouvent la plupart du temps au sommet de ces cosmologies, en particulier les maîtres associés aux espèces à la base de l'alimentation et de la culture matérielle d'une population donnée. Ainsi, chez les Innus, soit l'Ours (Barriault 1971) soit le Caribou (Armitage 1992) peut occuper cette position suprême. Speck (1935) associe particulièrement le rituel, chez les Naskapis, aux rites entourant la chasse à l'ours. L'esprit contacté est alors le *Big Man*, ailleurs identifié comme *Mishtapew*, l'esprit intermédiaire dans la tente tremblante. D'autre part, on peut entendre l'officiant du rituel évoquer ses ancêtres comme étant les seuls qui auront raison de lui. Il se réfère peut-être ici aux pierres grands-pères qui sont vues comme suantes elles aussi et dont l'endurance à la chaleur témoigne d'un plus grand pouvoir spirituel. Toutefois, le documentaire de Lamothe n'apporte aucune précision empirique en ce sens.

Dans le rituel *mide* chippewa décrit par Densmore, une attention particulière est attribuée aux pierres, au nombre de quatre. Trois d'entre elles se doivent d'être plates pour servir de socle à la quatrième, totalement ronde, qui est perçue comme le messager des baigneurs à *Mide Manido*. Celles-ci sont par ailleurs arrosées à l'aide de brins d'herbe trempés dans l'eau, une opération répétée trois fois à l'issue de laquelle le message est considéré comme envoyé (Densmore 1979 : 95). Selon McNulty, le terme innu *ashini* pour « pierre » subit, dans le cas de pierres utilisées pour le rituel, un principe de personnification dans sa forme plurielle *ashiniat* dont la terminaison

est réservée aux êtres animés, par rapport à la forme habituelle *ashinia* ou « pierres ». Les pierres sont dites transpirantes et suantes elles aussi, des termes réservés ordinairement aux humains, aux animaux et aux arbres suintant leur sève, des manifestations caractérisant des personnes non humaines (1996 : 112). Chez les Chippewas de Densmore, la vapeur qu'elles dégagent est vue comme une évidence de leur acception du rôle de messenger à *Mide Manido* (1979 : 115). Selon Rousseau, qui ne relève pas d'importance particulière aux pierres, c'est la vapeur qui soustrait la maladie du malade en contexte médicinal subarctique; « lorsqu'une personne a mal au bras, un patient souffle sur le membre souffrant : l'haleine le traverse comme un tison » (Rousseau 1953 : 150). Tanner rapporte que le pouvoir est attribué directement aux pierres et que l'eau ne fait qu'attiser leur efficacité (1979 : 116-117). Dans le film d'Arthur Lamothe, l'eau est versée sur les pierres à trois reprises et à chaque occasion, l'officiant entonne un chant accompagné de tambour. Peut-être s'agit-il d'une douche d'eau pour chacune des pierres, comme on l'observe parfois dans les versions panindiennes du rite. Selon Lamothe, les chants parviennent au pays des esprits par la vapeur, en passant par l'intermédiaire des pierres à qui l'on « parle ». Dans la pratique historique dakota et lakota relevée par Bucko (1998), la théorie du « souffle » (*ni*) impliquait que la maladie était perçue comme un phénomène intrusif, une attaque d'un esprit extérieur sur la force vitale d'un individu donné. En effet, le souffle fait généralement partie des techniques chamaniques pour extraire le sort ou la maladie, comme le fait de décocher des flèches invisibles. Cependant, il ne s'agit que d'une interprétation de la logique du rituel parmi d'autres. En effet, comme dans la tente à sudation subarctique, on peut constater la variété des théories concernant la métaphysique de la tente à sudation lakota (Bucko 1998 : 39). La force du rituel émane tantôt de la vapeur, tantôt des pierres ou tantôt de l'évacuation des esprits intrusifs par la sueur. Comme le mentionne Bucko, la pratique historique du rituel est surtout marquée par la multiplicité des utilisations de la tente à sudation et par la théorie prédominante d'un pouvoir intrinsèque aux pierres, lesquelles renfermaient des esprits anciens et des messagers privilégiés pour Wakan Tanka, l'esprit créateur.

La forme panindienne du rituel et sa fonction sociopolitique

Comme je l'ai montré dans le premier chapitre, la revitalisation spirituelle amérindienne s'est manifestée au Québec suite aux prédications de guides spirituels de l'Ouest du pays venus introduire, entre autres, de nouvelles façons de faire la tente à sudation. Pour comprendre les transformations symboliques à la base de la pratique actuelle du rituel au Québec, il est donc nécessaire de remonter aux orientations prises par le rituel dans le bassin culturel dit « des Plaines ». Il s'y exerce l'influence prédominante de la culture lakota. Dans ses sources ethnographiques du 19^e siècle sur le rituel lakota de la tente à sudation, Bucko (1998: 36) relève l'importance de la tente à sudation comme événement préliminaire à toute autre cérémonie à Wakan Tanka, l'esprit créateur, et particulièrement à celle de la Danse du soleil. La tente à sudation y était pratiquée avant la quête de vision à titre de purification morale, une fonction que Bucko attribue à l'influence chrétienne. C'est l'avènement du mouvement de la Danse des esprits²⁷ qui a amorcé les transformations du rituel de la tente à sudation en fonction des modalités qui caractériseront une certaine orthodoxie panindienne. La tente à sudation y a acquis un caractère et une symbolique de purification culturelle et de retour au pouvoir du passé (*ibid.*: 41). Bucko note qu'à partir du début du 20^e siècle, les observateurs se désintéressent des fonctions médicinales du rituel que l'auteur qualifie de « pragmatiques ». Ces fonctions étaient en effet auparavant privilégiées par les missionnaires chrétiens pour des raisons idéologiques dans leurs descriptions du rituel (*ibid.* : 46). La dimension symbolique est alors devenue prédominante et ses fonctions de guérison se sont orientées sur des

²⁷ Selon Irwin (1997 : 6), le mouvement de la Danse des esprits a émergé de la vision d'un prophète peyote avant d'être diffusée dans les Plaines. Il s'est imposé comme le moyen de rétablir un équilibre cosmologique en favorisant le retour au mode de vie ancestral, le retour du bison ainsi que l'expulsion des Euro-américains. Selon Jilek (1992 : 81-82), une participation à cette danse constitue une initiation de type chamanique, précédé d'une « maladie » qui est résolue par l'expérience d'états de conscience altérés et la réintégration de l'individu dans une identité indienne perçue comme « authentique ». Grand événement rassemblant joueurs de tambour, danseurs et spectateurs, la Danse du Soleil utilise sensiblement les mêmes mécanismes que la Danse des Esprits. Avec l'encouragement de l'assistance, elle implique un volet de mutilation rendu possible par un état de conscience altéré par le jeûne, le rythme des tambours et l'effort physique continu.

aspects éthiques. L'action des esprits n'aurait pas pour autant été écartée de la théorie métaphysique du rituel, mais elle s'éclipserait du discours sur le rituel qui est communiqué aux allochtones. De plus, il s'agirait pour l'auteur d'une tendance qui s'est accentuée jusqu'à nos jours. Bucko rappelle qu'il est néanmoins important de replacer ce fait documentaire dans le contexte de la condamnation publique des spiritualités autochtones traditionnelles et de la répression religieuse exercée en ce sens par les gouvernements américains et canadiens.

Qu'il s'agisse d'une fracture réelle avec le passé ou d'une insuffisance de la documentation, la compréhension du rituel au 20^e siècle a été particulièrement marquée en ce sens par les témoignages du catéchiste catholique et traditionaliste lakota Nicolas Black Elk. Ces témoignages ont été relevés dans les ouvrages populaires *The Sacred Pipe* (1953) de Joseph Epes Brown et *Black Elk Speaks* (1932) de John Neihardt. La part d'interprétation des auteurs sur la pensée de Black Elk faisant toujours l'objet d'un débat, j'use ici d'un vocabulaire prudent en désignant en bloc les discours attribués à Black Elk. Il s'agit néanmoins des premiers comptes-rendus écrits et largement diffusés concernant une explication exhaustive du rituel : «The Black Elk material has had a vast impact because it has been widely distributed and read both by native and nonnative people in order to understand, interpret and in some cases enact the sweat ritual » (Bucko 1998 : 52).

Étant issu d'une époque marquée par l'accélération de l'évangélisation et des changements au mode de vie des Lakotas, le matériel attribué à Black Elk est considéré par Bucko comme étant à la fois un point tournant et un lien entre une compréhension plus ancienne et une vision plus contemporaine du rituel. C'est particulièrement le cas en ce qui concerne l'adaptation du rituel aux nouveaux défis des Lakotas. Le sentiment de perte culturelle également vécu par les populations amérindiennes du Québec, comme par celles du reste du continent, a contribué à diffuser largement les nouvelles orientations fonctionnelles du rituel de la tente à sudation. Cette situation a aussi permis de diffuser le symbolisme lakota utilisé par Black Elk. Ainsi, l'analyse de Bucko selon laquelle « there is a shift from fulfilling specific needs of individuals to generalized cosmic benefits brought about by the

ceremony » (Bucko 1998 : 54) pourrait très bien s'appliquer, par le biais de la spiritualité panindienne, à l'évolution historique du rituel au Québec. Toutefois, après s'être focalisé sur des besoins en termes de survie puis sur des besoins sociopolitiques collectifs, le rituel pourrait aussi témoigner d'un retour à des préoccupations de bien-être plus strictement individualisé.

C'est aux sources du panindianisme, habituellement localisé dans le bassin culturel « des Plaines », que le rituel de la tente à sudation a acquis une vocation de guérison collective et de plateforme rituelle de résistance socioculturelle à la société dominante. Rappelons par exemple que selon Jilek (1992), c'est une vision prophétique qui a conduit les chamanes shoshones à transformer la Danse du soleil en rite de guérison visant au renforcement du lien social, dissous par l'oppression coloniale allochtone. Plus tard, il semble que ce soit avec Lame Deer que l'efficacité du rituel de la tente à sudation s'étend lui aussi à la résolution de conflits sociaux, un aspect important de la tente à sudation contemporaine. En contexte de guérison communautaire odawa, Pflüg classe leurs rituels en deux types : les rites de prière personnelle et les cérémonies communautaires (1996 : 495). C'est à la deuxième catégorie qu'est principalement associé le rituel de la tente à sudation en tant que rite collectif de purification et d'autodétermination par la consolidation des liens sociaux. Pflüg affirme que pour les traditionalistes odawas, « curing is gifting », et que la guérison s'obtient par le fait même de se mettre en relation avec les esprits et la collectivité (*ibid.* : 493). La guérison spirituelle se distingue ainsi clairement de la guérison physique, comme une guérison collective qui se distingue de la guérison individuelle. Il y a là une distinction épistémologique qui ne semble pas figurer dans la pratique historique du rituel. Elle se retrouve même, on le verra, à départager différents usages du rituel que font les intervenants amérindiens québécois. Pour les Odawas, le rituel reste cependant axé sur le pouvoir venant des *manidos* qui est associé à un pouvoir de solidarisation de la communauté des participants. Plüg mentionne particulièrement la mutation du groupe de participants au rituel en un véritable centre organisationnel d'autodétermination communautaire. En ce sens, il

existerait une tendance généralisée à utiliser le rituel de la tente à sudation pour promouvoir une conscientisation politique (Schiff et Pelech 2007 : 72).

La pratique du rituel en contexte carcéral : au cœur d'une mutation symbolique et fonctionnelle

En contexte carcéral, c'est particulièrement aux États-Unis que cette vision du rite est entretenue, probablement parce que le système pénal américain n'a pas cherché à institutionnaliser la spiritualité « autochtone » autant qu'au Canada. Aux yeux des institutions américaines, la spiritualité panindienne ne semble être restée qu'une question de droits d'accès au culte. Aussi, Emily Brault (2005) a documenté les enjeux contemporains liés à la pratique du rituel de la tente à sudation à l'Anamosa State Penitentiary dans le Midwest américain. Elle y fait très clairement ressortir jusqu'à quel point la réhabilitation carcérale véhiculée dans le rituel reste ancrée dans une idéologie de résistance et de protectionnisme socioculturel panindien. Les grands thèmes qui en ressortent sont ceux d'une réappropriation culturelle liée à l'ancestralité et à la décolonisation, d'une cosmologie entretenant l'éthique de la réciprocité et d'une solidarisation identitaire et sociopolitique des détenus. Dans le même sens, Irwin note la récurrence dans le rituel des références symboliques de solidarité et de médiation de conflit. Au travers de ce qu'il appelle « *metaphores of kinship* », il décrit la cosmologie évoquée dans le rituel comme un lieu où les détenus prennent conscience des relations spirituelles qui les unissent à leurs semblables et aux entités cosmologiques dominantes du panindianisme. Le rituel y met à nouveau en valeur une préoccupation pour l'éthique et la solidarité entre autochtones et avec les entités cosmologiques des « quatre directions » (2006 : 51).

Au Canada, la toile de fond idéologique semble a priori la même. Ce sont essentiellement les mêmes réseaux que l'on voit apparaître dans les revendications sur l'intégration du rituel de la tente à sudation au milieu carcéral canadien (Irwin 2006, Waldram 1997). Toutefois, à l'époque de l'enquête de Waldram, on peut constater que si l'aspect social reste très présent, l'aspect politique, lui, tend à s'évacuer au profit de la relation d'aide. Au sujet du rituel, Waldram cite

principalement un guide spirituel ojibwa qui associe étroitement le rituel de la tente à sudation au modèle holistique de guérison. Il le qualifie alors comme étant un moyen de guérir les déséquilibres entre « *mind, body, spirit and emotions* ». Il dévoile ainsi une approche thérapeutique plus individualisée qui semble mieux s'adapter aux objectifs de réhabilitation propres à l'environnement carcéral.

La Roue de médecine : la synthèse symbolique de la forme panindienne du rituel

Du point de vue plus strictement symbolique, la plupart des officiants et des participants au rituel renvoient aujourd'hui les curieux au concept de la « Roue de médecine » afin de fournir un cadre explicatif aux nouvelles fonctions du rituel. En bref, la Roue de médecine se présente, dans sa forme la plus simple, comme un cercle divisé en quatre quadrants. Ces quadrants correspondent à une géographie spirituelle divisée en quatre points cardinaux sacrés. Ces quadrants, ou directions sacrées, constituent le lieu d'une superposition symbolique qui permet à la Roue de médecine de se produire en plusieurs avatars. Comme nous le verrons, l'utilisation de la Roue de médecine peut ainsi servir de support à une variété de discours rituels. Par exemple, il peut s'agir d'un propos identitaire (via l'association des directions sacrées à quatre grandes races humaines), éthique (via quatre valeurs autochtones fondamentales), thérapeutique (via les quatre dimensions de l'approche holistique), initiatique (via quatre étapes de vie et la thématique de la mort et de la renaissance symbolique) ou encore l'articulation de plusieurs de ces propos à la fois.

Ainsi, on retrouve la roue médicinale, devenue pour les institutions thérapeutiques panindiennes une sorte de plan d'intervention basée sur le microcosme individuel, celui des quatre dimensions de l'être humain. En effet, cette conceptualisation de la roue médicinale suggère que l'aspect spirituel n'y représente pas tant un élément d'interaction sociale qu'une conceptualisation individualisée du rapport à la santé et à la spiritualité. Dans l'idéologie de guérison communautaire, la roue médicinale semble être réévaluée sous l'angle d'un macrocosme social, éthique et politique qui définit les relations aux autres et en particulier celles des autochtones avec la société

dominante (Boudreau 2000, Webster et Nabigon 1993). Par ailleurs, le lien d'emprunt entre la notion de la Roue de médecine, le mouvement nouvel âge et ultimement la spiritualité panindienne est illustrée dans l'ouvrage de James Clifton, *The Invented Indian* (2004). Aussi critique qu'habilement satirique, Clifton situe l'émergence de la notion de la roue médicinale à l'extérieur du paradigme culturel des Indiens des Plaines et de leurs modes de négociation de la légitimité des innovations spirituelles et des pratiques rituelles. Selon Clifton et à l'instar de l'avis de Bucko (1998), cette légitimité peut être acquise sur la base de l'expérience onirique, une expérience entièrement subjective mais hautement respectée et recherchée. Cependant, elle doit aussi être appuyée par l'expérience d'un aîné reconnu et doit faire l'objet d'un consensus dans une ou plusieurs communautés avant de devenir pratique courante. C'est justement de ce manque de collégialité que témoigne Clifton dans son compte rendu de l'origine de la roue médicinale comme représentation cosmologique de la vie saine :

The idea of a potent «Medicine Wheel» entered pop Indian spirituality through Hyemeyohsts Storm's much criticized *Seven Arrows*, where it is said to be «the very Way of Life of the People» (1972 : 1). Storm, who is flatly called «non-Indian» by Michael Castro (1983 : 155), in his turn seems to have lifted the medicine wheel from George Bird Grinnell's classic ethnographic study of the nineteenth-century Cheyenne. However, Grinnell unmistakably describes these «wheels» as a minor item in Cheyenne life, little wooden hoops used primarily in a game of skill (1972 II : 296). Storm creatively embellished this older Cheyenne practice, converting the medicine wheel into a symbolic figure constructed of pebbles, perhaps borrowing that form from the boulder construction marked on Wyoming road maps as the Big Horn Medicine Wheel (Clifton 2004: 200).

Conclusion partielle

Compte tenu de conditions de recherche particulières, je cherche, dans ce mémoire, à naviguer entre quatre niveaux d'altérités que je me dois de traiter pour dresser un portrait adéquat de la pratique du rituel de la tente à sudation au Québec. D'une part, j'y discute de la prise en importance d'une orientation symbolique alternative dans le mouvement spirituel panindien, celle d'une idéologie religieuse syncrétiste qui

succède à une idéologie religieuse protectionniste. D'autre part, l'élément central de mon argument consiste à discuter de la fonction psychothérapeutique du rituel rendue possible par l'idéologie syncrétique au sein duquel il se pratique. Afin de documenter cette dichotomie, j'ai fait appel à l'expérience carcérale de mes informateurs, en marge d'une pratique plus communautaire, à titre d'exemples de mise en œuvre de la fonction psychothérapeutique du rituel. Au travers de ces démonstrations, nous verrons aussi comment ces orientations fonctionnelles continuent de perpétuer, via quelques compromis symboliques panindiens, une mémoire des origines qui soit globalement conforme à l'architecture cosmologique des populations subarctiques du Québec.

Afin de mettre sa fonction thérapeutique en perspective, j'ai dressé plus haut un historique fonctionnel et symbolique de la forme historique du rituel au Québec et de sa revitalisation panindienne hors Québec. En faisant des parallèles entre la forme historique du rituel chez les Lakotas et les cultures subarctiques du Québec, j'ai montré que la pratique historique du rituel en contexte algonquien est liée à une ontologie spirituelle qui informe en partie l'émergence de l'usage thérapeutique du rituel. Comme nous l'avons vu, cette ontologie soutient la santé individuelle et l'approvisionnement de la communauté en ressources alimentaires par le biais de partenariat avec des entités non humaines immanentes de la nature. Enfin, j'ai mis cet héritage en perspective avec la fonction essentiellement sociopolitique de la pratique du rituel en contexte panindien contemporain qui, elle, alors qu'elle est inhérente à l'orthodoxie traditionaliste, ressort comme étant une véritable parenthèse historique dans l'usage du rituel. Ces considérations historiques nous permettent maintenant d'aborder la symbolique et la forme du rituel telles qu'elles se sont présentées dans mes trois observations participatives.

CHAPITRE 3

DE LA FONCTION À LA SYMBOLIQUE RITUELLE : LA STRUCTURE DU RITUEL VUE AU TRAVERS D'OBSERVATIONS PARTICIPATIVES

Au travers de mon travail de terrain, j'ai eu l'occasion de vivre trois expériences du rituel de la tente à sudation auprès d'officiants ayant agi comme aînés dans les pénitenciers du Québec. Toutefois, ces expériences du rituel ont été vécues dans le milieu de vie des participants, c'est-à-dire dans un contexte communautaire en opposition à un milieu de relation d'aide extracommunautaire comme la prison. Si elles témoignent de la variété des idéologies qui se retrouvent aussi dans la pratique extracommunautaire d'officiants œuvrant dans les deux environnements, nous verrons plus loin que le contexte de réalisation du rituel en milieu carcéral implique un certain nombre de nuances supplémentaires. Toutefois, afin de décrire davantage ces idéologies, considérons d'abord les pratiques rituelles de ces acteurs telles qu'elles se présentent en milieu communautaire.

Avant de faire cette description, il est important de préciser que les appellations retenues pour les différentes cérémonies tentent de refléter le discours des officiants et des participants. Dans le cas de la cérémonie *mide* comme dans celui de la cérémonie *warrior*, l'appellation est celle qu'ils emploient eux-mêmes pour les désigner. Dans le cas de la cérémonie de prière, il s'agit d'une désignation de mon crû. Elle constitue en cela une description fonctionnelle de la cérémonie. Pour ses participants, la cérémonie ne portait alors aucune désignation particulière sinon que son nom générique en innu (*meteshan*). Nous verrons que le terme *mide*, lui, se réfère à un contenu symbolique particulier. Malgré mes efforts, je n'ai pas pu élucider la signification du terme « *warrior* ». Toutefois, au travers du vocabulaire spirituel généralement rencontré, le thème du « guerrier » se réfère le plus souvent au « guerrier intérieur », c'est-à-dire à un individu en processus de reconquête non seulement d'une identité, mais surtout d'un contrôle sur lui-même dans le cadre d'une désintoxication. Compte tenu de l'inspiration mi'kmaq attestée de cette pratique de la tente à sudation, il serait utile de mentionner, à titre d'indice, que Prins se réfère à une société de détenus autochtones du nom de « *Warriors of the Great Spirit* » comme

étant à l'origine de la pratique de la tente à sudation dans une prison de Nouvelle-Écosse (1994 : 389).

Considérons pour l'instant que si la tente à sudation de prière désigne un rituel axé sur *l'empowerment* collectif et le renforcement identitaire, la tente à sudation *mide*, comme cérémonie « de guérison », s'occupe de guérison « du cœur » (voire émotionnelle) alors que la tente à sudation *warrior*, comme cérémonie « d'enseignements », s'attaque à la transmission de nouveaux repères cognitifs aux participants afin d'affronter leurs problèmes. En somme, nous verrons dans le chapitre 4 que si le thème de l'autodétermination (*empowerment*) collectif caractérise la spiritualité panindienne depuis ses débuts, la cérémonie *warrior* et la cérémonie *mide* témoignent de l'émergence d'une approche plus psychologique du rituel. En effet, dans le contexte spirituel panindien où la tente à sudation se pratique aujourd'hui, la typologie du rituel « par nation » ou par groupe culturel est extrêmement difficile à établir, en particulier au Québec. Comme on l'a vu, les réseaux de revitalisation des rites trouvent leurs sources « dans l'Ouest » et en particulier dans les cultures des Plaines. Il existe ainsi une multitude de combinaisons et de personnalisations cérémonielles qu'on associerait intégralement à tort à un profil culturel local. Pourtant, on dénotera la persistance de certaines caractéristiques cosmologiques historiques. Pour cette raison, chacune des cérémonies qui seront décrites ci-dessous présente une dose importante de métissage symbolique. Elles caractérisent en ce sens la spiritualité panindienne au Québec tout en permettant d'apprécier quelles en sont les principales influences.

Dans ce chapitre, je vais effectuer le récit de mes participations au rituel en insistant d'abord, à l'aide de la cérémonie *mide*, sur son déroulement. Ensuite, pour éviter la redondance du propos, je vais axer mon récit sur les différences symboliques qui émergent des cérémonies « de prière » et *warrior*. Ensuite, afin d'éclaircir certaines interrogations sur la symbolique rencontrée, je vais discuter brièvement de la place des animaux dans le rituel. Puisque je présente, dans ce mémoire, la pratique du rituel en milieu carcéral comme un exemple d'utilisation du rituel en contexte de relation d'aide, je vais aussi discuter des adaptations symboliques, limites et difficultés dans

la réalisation du rituel dans ce contexte. Enfin, afin de pousser un peu plus loin l'analyse, je proposerai une discussion théorique sur la structure agentielle dans la pratique contemporaine du rituel où je discerne trois types de relations différentes avec les entités allo-humaines.

La cérémonie de guérison dite « *mide* »

Ma première participation au rituel, une tente à sudation « de guérison » désignée comme « *mide*²⁸ », s'est effectuée dans le cadre d'un important rassemblement spirituel ayant lieu dans la réserve algonquine de Kitigan Zibi au Québec, le *Circle of All Nations*. S'il est vrai que l'événement a eu lieu sur une réserve, celui-ci rassemblait des traditionalistes amérindiens de toutes provenances, des mystiques « éco-nouvelagistes » allochtones et des vacanciers curieux dans un site privé sur la réserve algonquine dans la région de l'Outaouais. La tente à sudation à laquelle j'ai participé était offerte par des Innus de la Côte-Nord, dont un guérisseur de réputation régionale. Malgré le contexte peu traditionnel (au sens historique) du rassemblement panindien durant lequel a eu lieu la cérémonie, il est intéressant de noter que le cérémoniel *mide* s'est avéré être l'expérience la plus riche des trois en regard du cérémonial élaboré. C'est-à-dire qu'il s'agit du rituel dont les protocoles ont été les

²⁸ Les officiants Innus se désignaient eux-mêmes, leur tente et leur cérémonial à l'aide de l'adjectif *mide*, prononcé « médé », qui est normalement appliqué aux procédures religieuses relevant de l'organisation « secrète » *Midewiwin* connue chez les Ojibwa. Une piste de recherche intéressante concerne justement cette organisation, qui n'était pas à ce jour réputée implantée chez les Innus. J'ai cependant appris la tenue régulière de séances d'enseignements *mide* sur la Haute Côte-Nord et à Mashteuiatsh. De plus, l'organisation serait davantage discrète que secrète, à en croire la libéralité avec laquelle le terme s'utilise. Toutefois, ce terme pourrait maintenant être utilisé dans un sens générique. Yvette Barriault relevait, dès le début des années 1970, une affiliation revendiquée à la *Midewiwin* des spécialistes religieux se réclamant d'un chamanisme traditionnel. Elle souligne d'ailleurs l'empressement avec lequel les chamanes ojibwa s'y associaient verbalement afin de s'en approprier le prestige dans leur groupe (1971 : 136-137). Elle mentionne aussi à cette époque la présence d'une terminologie générique correspondante chez les Innus de la Côte-Nord. Ceci dit, j'ai pu confirmer par la suite l'appartenance de ces guides spirituels à la Loge *Midewiwin* des Trois Feux, une des organisations spirituelles panindiennes qui diffuse des enseignements se revendiquant de la tradition *mide* historique.

plus explicités, notamment par son gardien du feu²⁹, sans doute en raison de la présence de plusieurs néophytes.

Durant toute la durée de l'événement, on retrouvait trois ou quatre tentes à sudation en activité constante, du début de l'après-midi jusqu'en fin de soirée, où se relayent des petits groupes d'officiants affiliés à l'une ou l'autre des cérémonies. La composition sociale et la vision véhiculée durant l'événement donne lieu à une pratique de la tente à sudation assez particulière, véritable centre de « tente à sudation en série ». Lorsque j'ai participé à cet événement au mois d'août 2008, j'étais loin de me douter que l'officiant de la tente à sudation à laquelle je participais était un proche collaborateur d'un de mes futurs informateurs et qu'il avait lui-même agi quelques années auparavant comme intervenant et officiant de tente à sudation en milieu carcéral. En fait, durant l'événement, les deux groupes d'officiants se relayaient pour officier les cérémonies dans la même tente à sudation. De plus, je découvrirai plus tard qu'un de mes informateurs était aussi présent lors de cette même cérémonie pour jouer du *Tehuëkan*³⁰. L'anecdote démontre en effet la proximité des réseaux d'officiants actifs en contexte intercommunautaire et extracommunautaire. Outre ceux-là, les 16 personnes qui se trouvaient dans notre groupe ne semblaient pas autochtones à l'exception de deux résidents de la réserve et d'un « chamane » mexicain dont l'accent trahissait une longue présence au Québec. Je pouvais y compter cinq à six jeunes femmes, le reste des participants étant masculin et d'une moyenne d'âge plutôt avancée. Bien que les tentes à sudation contemporaines soient accessibles aux femmes autant qu'aux hommes, c'est le premier exemple dont j'ai connaissance qui soit mixte. Cette pratique marque une transformation historique de

²⁹ Le gardien du feu peut être considéré comme un officiant secondaire du rituel dans le sens où, en plus de préparer la cérémonie d'un point de vue matériel, il s'assure du respect des protocoles de préparation du rituel et participe à la consécration des offrandes. En particulier, il se doit de préparer une braise suffisamment intense pour chauffer les pierres jusqu'à l'incandescence. Pendant le rituel, il est chargé d'amener les pierres à l'intérieur à l'aide d'une fourche, de s'occuper des « ouvertures de porte » en ne soulevant la toile qu'à un moment opportun, et enfin de jeter du tabac au feu comme offrande au Créateur lorsque les participants le lui crient de l'intérieur de la tente.

³⁰ Tambour utilisé à des fins de divination.

l'accessibilité au rituel lorsqu'elle est comparée à la prérogative exclusive des chasseurs seniors que relève Armitage (1992 : 104) chez les Innus.

Pendant le rassemblement spirituel, j'ai observé l'érection d'une autre tente à sudation innue qui corrobore plutôt la simplicité du processus décrit dans l'ethnographie subarctique. Les trois tentes à sudation que j'ai pu observer au cours de mon terrain ont été construites selon des modèles semblables. D'un diamètre d'environ sept pieds et d'une hauteur d'environ quatre pieds et demi au centre, la tente avait une forme de demi-sphère aplatie et s'élevait sur quatre niveaux de structure horizontale. La tente était recouverte de façon hermétique par plusieurs couches de couvertures massives et de bâches en tissus. Un fait à noter, lors de cette première participation, est que j'ai vu une autre tente à sudation voisine recouverte de bâches synthétiques. Tous les observateurs rencontrés semblaient fortement désapprouver cette méthode en argumentant la nécessité de conserver une certaine perméabilité de la toile pour laisser s'échapper les « énergies négatives » et les toxines libérées par la sueur. En accord avec la tradition subarctique (Barriault 1971), la structure semblait faite de jeunes branches et de jeunes troncs de saule. Par contre, c'est seulement dans la cérémonie *mide* que du cèdre a été utilisé. Il fournissait le matériau pour recouvrir le sol de la tente. Par opposition, dans les deux autres tentes à sudation auxquelles j'ai participé, on avait plutôt utilisé du sapin. En effet, le cèdre constitue une « médecine » importante chez les Ojibwa desquels émane la tradition *mide* alors que le sapin est plutôt associé aux pratiques des groupes subarctiques. Cette essence avait aussi été utilisée, conjointement à une branche d'arbre, pour créer un lien entre l'entrée de la tente et le feu. Notons que c'étaient uniquement des femmes en jupes « traditionnelles »³¹ qui entreprirent d'épiner le cèdre qui allait servir à ces fins. Au

³¹ Durant l'événement comme dans mes deux autres expériences, tous les gestes rituels liés à la préparation, la conduite ou la clôture de la cérémonie requérait de la part des femmes présentes le port d'une jupe longue décorée de motifs « traditionnels ». J'expliquerai dans le chapitre 4 les implications cosmologiques et idéologiques de cette tenue. L'association d'un vêtement traditionnel à une prescription rituelle me semble pourtant être le fait de la spiritualité panindienne plutôt que d'une pratique locale historique, notamment en raison de l'idéologie qui y est associée.

centre de la tente était aménagé un trou pour pourvoir y disposer, une fois chaudes, les pierres en relative sécurité. Les trois structures rencontrées disposaient d'une porte orientée vers l'Est en face de laquelle se trouvait, à quelques pas, le feu « sacré ». Celui-ci était utilisé entre autres pour chauffer les pierres qui allaient servir à la tente à sudation.

Cette première participation n'a pas été obtenue simplement. Comme je l'ai mentionné, la cérémonie *mide* prenait place dans le contexte très particulier d'un événement public impersonnel et achalandé. Mon premier contact a été le gardien du feu. Il prenait les offrandes au nom de l'officiant, parfois plusieurs heures avant la cérémonie, en échange d'une place dans le prochain « *sweat* ». Au lendemain de mon arrivée au rassemblement, j'ai cherché à assurer ma participation à la première tente à sudation de la journée qui, en raison d'une longue préparation, allait se tenir vers les 13h. J'ai donc parlé au gardien du feu, « Joe », dès les six heures du matin. Je l'avais repéré la veille comme étant le « relationniste » des officiants du rituel. Je l'ai ainsi rejoint après la célébration matinale du lever du soleil et je lui ai immédiatement donné mes offrandes. En effet, Joe ne prenait que les offrandes pour la prochaine cérémonie et non les suivantes. Il rétorqua d'ailleurs à plusieurs individus trop pressés qu'il préférerait centrer toute son attention sur la cérémonie en préparation. Les offrandes désirées consistaient en portions symboliques de tabac, évidemment, mais aussi de fruits et d'eau. À cette occasion, qui était en fait ma première expérience, j'ai personnellement dû sacrifier ce que j'avais sous la main, à savoir une poche déjà entamée de bon tabac à pipe, une bouteille d'eau de 1.5 litres et quatre pêches. La somme des offrandes des participants a ensuite été mélangée afin d'avoir des quantités suffisantes pour la conduite générale du rituel.

L'après-midi venu, après une longue attente durant laquelle il nous était conseillé de méditer la raison de notre venue à la tente, les officiants sont arrivés, environ une demi-heure avant l'entrée des participants dans la tente à sudation. En plus du gardien du feu qui agissait comme assistant extérieur à la tente, ces Innus se nombraient à quatre dont deux officiants à l'intérieur et deux à l'extérieur. Ils étaient accompagnés de leurs compagnes, de quelques parentes et de deux invités masculins qui

participaient aux gestes rituels extérieurs à la tente comme les chants, les pipées et les prières. Pour la première cérémonie de la journée, celle à laquelle je participais, un couple d'aînés a effectué une danse pour une offrande de tabac dans le feu rituel à l'intention du créateur. S'ensuivirent des chants avec tambour et une présentation du calumet au Créateur. Selon les explications simultanées de Joe, les chants étaient aussi adressés à la Terre-mère et au Grand-père ciel. Il s'agissait, selon le gardien du feu, de remerciements pour la vie et pour la présence des éléments qui en sont la source. De même, avant d'amorcer l'entrée des participants dans la tente, tous se sont fait purifier par la sauge. Les danseurs, un couple de doyens d'une communauté innue, ont ensuite consacré du tabac au Créateur en le lançant dans le feu, un geste que les participants ont été appelés à imiter. Il nous fallait aussi conserver une poignée de tabac afin de la poser sur la « Grande ourse » pour les hommes et sur la « Petite ourse » pour les femmes, deux pierres plates servant d'autels. Elles étaient disposées au bord du feu, du côté opposé à la tente, face à l'Est et à la porte de la tente. Le gardien du feu allait se servir du tabac comme offrande supplémentaire pour soutenir les participants durant la cérémonie. En effet, le gardien du feu jetait une poignée de tabac au feu lorsque des participants criaient « *stemau* »³² dans le but d'apaiser leur souffrance. Selon le gardien du feu, l'orientation de la porte vers l'Est serait tributaire du meilleur axe d'éclairage possible du soleil, un effet important lors de la sortie de la tente. La lumière, un attribut du Créateur, serait aussi vue comme un symbole de renaissance. Le gardien du feu a particulièrement insisté sur ce protocole tout au long de la préparation pour toute circulation dans l'espace de la tente à sudation. L'axe était matérialisé par une ligne de cèdre ébranché ou par des branches effeuillées. Les officiants se sont installés en dernier, de chaque côté de la porte, en transgressant étrangement autant l'axe d'union que la circulation horaire. De plus, leur positionnement, dos à l'Est, semblait transgresser l'information obtenue par Tanner (1979 :116-117) sur l'orientation de l'officiant face au Sud-Est (l'Est spirituel). Selon l'analyse structurale de Vincent (1973) sur la tente tremblante chez les Innus, l'Est

³² « Tabac » en Innu.

constitue avant tout le point de convergence des axes cosmologiques horizontaux et verticaux. Le peu d'importance ici accordé aux repères cardinaux « sacrés » par les officiants du rituel, à la différence du gardien du feu, pourrait être tributaire d'une lecture de la Roue de médecine particulière à la symbolique *mide* qui sera expliquée plus longuement au chapitre 4.

En entrant dans la tente, les participants étaient priés de se nommer. Ceux qui avaient une appartenance à un « clan » spécifique étaient priés de le décliner. Je me suis alors trouvé flanqué de compagnons sur trois côtés, dont mon massif officiant, n'ayant comme seul échappatoire que le trou devant moi, celui qui allait servir d'habitable pour les pierres chaudes. Les plus vieux se retrouvaient ainsi accotés à la structure de la tente, une position enviable compte tenu de l'inconfort de la posture assise dans l'espace personnel exigü d'une tente avec autant de participants. Les hommes et les femmes avaient aussi été séparés dans l'ordre d'entrée. Les participantes se retrouvèrent toutes assises dans le quadrant sud de la tente, conformément à une particularité cosmologique dont je n'allais comprendre le sens que lors des cérémonies subséquentes.

L'entrée dans la tente à sudation et la première fermeture de la porte amorce une phase de liminalité rituelle des plus concrètes parce qu'elle est vécue au travers des cinq sens. Le corps passe d'une zone connue à une zone inconnue, préalablement dissimulée au regard. La lumière du jour s'efface dans une obscurité qui sera bientôt totale. L'air, en abondance à l'extérieur, fait place à une ambiance dense à mesure qu'entrent les autres participants. C'est particulièrement le cas à partir de la fermeture de la porte jusqu'au moment où arrivent les pierres, et encore davantage lorsque l'eau est versée sur celles-ci. Enfin, là où le corps dispose d'une liberté de posture et d'un espace de confort, il n'a de choix que d'alterner entre différentes postures inconfortables, voire souffrantes, et doit parfois se contenter d'un espace personnel limité et d'une extrême proximité de ses voisins. Une fois que nous fûmes installés à l'intérieur, le gardien du feu apporta le seau d'eau ainsi que le plat de fruits. Avant la fermeture de la porte, les officiants nous ont offert quelques mots de bienvenue avec humour et débutèrent un discours sur la procédure et la signification de la structure de

la tente, que j'aborderai dans le prochain chapitre mais dont on peut dire, pour l'instant, qu'elle renvoie à quatre échelons *mide* liées à l'accomplissement d'un développement personnel. Chacune des étapes du rituel allait être délimitée par la fermeture de la porte et sa réouverture plusieurs minutes plus tard (de 20 à 25 minutes dans mon expérience). Ici, chacune des « portes » était connotée à un niveau de l'accomplissement personnel du cheminement *mide*. Elles correspondent, encore une fois, à une lecture *mide* de la Roue de médecine qui sera discutée plus longuement au chapitre 4. Après ces explications, les officiants répétèrent plus ou moins les mêmes conseils pour la réussite de la tente à sudation que ceux offerts par le gardien du feu. Ce dernier amena éventuellement quatre pierres incandescentes avec une fourche, qui ont été déposées dans le trou avec l'aide des officiants. À chaque entrée d'une pierre, tous étaient encouragés à crier en Innu « *kui kui ne mushum* »³³. Durant chacune des quatre séquences de la cérémonie, la fermeture de la porte de la tente fut suivie d'histoires dites « traditionnelles » et d'anecdotes personnelles des officiants sur leur propre cheminement spirituel. Il s'ensuivit une séquence de chants sacrés accompagnés de tambour. Ce faisant, les officiants lançaient des herbes médicinales séchées et moulues sur les pierres afin d'en dégager l'arôme et les propriétés. Il s'est créé simultanément un effet visuel saisissant où les pierres, incandescentes, renvoient leur pâle lumière et où les herbes qui s'y déposent créent une succession d'étincelles magnifiques. Il est nécessaire de mentionner que les chants ont été livrés en Innu. Ensuite venait le versement progressif de l'eau sur les pierres. L'eau était versée à même le seau de métal et ne semblait impliquer aucun geste précis. À mesure de l'avancement du rituel, les officiants ont limité leurs interventions verbales pour laisser place aux chants et au tambour ainsi qu'aux exclamations des participants. L'intervalle entre la troisième et la quatrième porte a amené le partage d'un seau d'eau et d'un repas rituel. Celui-ci consistait dans les deux cas en une purée de baies, qui était destinée à être partagée avec les Grands-pères. En effet, l'officiant prenait

³³ « Bonjour, (mon) Grand-père! »

soin de déposer une portion de purée sur chaque pierre, en les remerciant de leur contribution à la cérémonie.

Une jeune participante, particulièrement souffrante pendant la deuxième séquence du rituel, quitta la tente dès l'ouverture de la porte. Les guides nous ont alors expliqué qu'elle souffrait de claustrophobie et de peur de l'obscurité. Elle utilisait la tente à sudation comme traitement, en cherchant à chaque fois de franchir une porte supplémentaire. La cérémonie a duré quatre ouvertures de porte, c'est-à-dire environ une heure trente minutes, durant lesquelles la densité de l'air diminuait un peu avant de s'intensifier de nouveau. Les deux dernières portes ont été moins longues mais plus intenses, selon la demande des participants. En effet, le guide s'assurait à chaque ouverture de porte du bien-être de tous. Après la première ouverture de porte, le gardien du feu amena deux autres pierres mais aux troisième et quatrième portes, les participants ont réclamé la version « dure » pour trois nouvelles pierres à chaque fois. La chaleur ambiante et la radiation directe des pierres étant devenues insoutenables, des cris de douleur étaient lancés de toute part.

Cet instant paraissant tout-à-fait intemporel, il est difficile de dire combien de temps il a duré. Toutefois, les officiants ont jugé que c'en était assez et ils ont appelé le gardien du feu à ouvrir la porte. Tout en récupérant, immobiles, de ce moment très intense, les participants et les officiants se communiquèrent des mots de remerciement et des échanges chaleureux. La sortie s'est faite en sens horaire, comme à l'entrée. Pour clore la cérémonie, les participants étaient tour à tour appelés à jeter une dernière poignée de tabac dans le feu, en respectant le protocole de déplacement dans l'espace rituel. La dernière étape fut aussi salutaire que plaisante: course vers le lac et baignade. Selon le gardien du feu, la baignade était en effet prescrite afin de se départir des « énergies négatives » expulsées avec la sueur et déposée ensuite sur les corps des participants.

Une cérémonie de prière

Le deuxième rituel auquel j'ai eu la chance de participer s'est déroulé au mois de janvier 2009. La cérémonie s'est déroulée sous les auspices de l'aînée Mireille et de sa petite fraternité spirituelle issue de différentes communautés de la Côte-Nord. Ce groupe ressemble fort aux « *sweat clans* » mentionnés par Bucko (1998) et aux réseaux de « sur-parenté » décrit par Bousquet (2005b). En effet, en plus d'un soutien dans la désintoxication, ces réseaux correspondent à des groupes de solidarité politique intercommunautaires. L'influence sur le groupe des réseaux panindiens de résistance est apparue d'emblée comme évidente. L'ultime mentor spirituel du groupe, un des enseignants spirituels de l'aînée innue, Leonard, était présent avec son fils lors de mon passage. D'origine mexicaine, il est cependant de formation spirituelle lakota. Militant de la première heure au sein de la Société des Braves, il est aussi un proche de l'AIM et un vétéran de la crise de Wounded Knee³⁴. Incidemment, j'étais tombé par hasard sur un moment fort de la vie spirituelle du groupe car Leonard n'était que très rarement de passage. Sa rencontre remonte aux premiers voyages de cette dernière dans une réserve du Dakota du Nord où se tient annuellement de grands rassemblements spirituels centrés autour de la Danse du Soleil. Depuis, elle conduit régulièrement le groupe à cet événement pour y chercher des enseignements auprès des guides spirituels locaux, et en particulier de Leonard. En ce qui concerne plus spécifiquement le rituel, c'est au fils de Leonard qu'on a confié la conduite de la cérémonie dans le but de l'entraîner à prendre la relève de son père. La barrière linguistique entre l'officiant anglophone et son auditoire innu a alors

³⁴ L'importance de l'AIM et des événements de Wounded Knee est bien décrite par Irwin: « the “spiritual rebirth” of Indian rights was affirmed as a union between traditional religious and political leaders espousing a revival of Native identity and a rebirth of Native religious practices as a means for political empowerment. AIM became the spearhead in the effort to secure tribal rights, authentic religious practices, and governmental redress of past wrongs and oppression. Increasing confrontations between AIM leaders and non-Native authorities, as well as opposition from government-supported tribal leaders at Pine Ridge, resulted in numerous shootouts and yet another battle and standoff at Wounded Knee (Feb-May 1973) as AIM members confronted state and federal authorities » (1997 : 9-10).

été compensée par la désignation d'une participante dont la charge était de traduire (tant bien que mal) les paroles de l'officiant.

Compte tenu de mon entourage très politisé et plutôt réfractaire à la présence de « blancs », je n'ai été invité à la cérémonie qu'à l'issue d'une journée et demie passée en compagnie de mon hôtesse Mireille, moment où l'on a décidé d'organiser une cérémonie pour honorer la présence d'un mentor spirituel lakota. Il m'est apparu évident que je n'y ai été invité qu'après qu'on se soit assuré de mes bonnes intentions envers le groupe. Comme je n'avais pas prévu de tabac comme offrande initiale, on semble s'être satisfait des palettes de chocolats fins que j'avais emportées à défaut d'autre chose. La cérémonie que j'ai expérimentée a fait montre d'un protocole moins développé que la précédente, notamment en ce qui concernait la préparation du rituel et l'organisation de l'espace rituel extérieur à la tente. La tente de sudation se situait elle-même à l'intérieur d'un *shaputuan* chauffé, une tente traditionnelle innue destinée aux rencontres collectives. En usant de poêles, il était alors possible d'obtenir un confort minimum à l'entrée et à la sortie de la cérémonie malgré la froideur hivernale. Notons que la notion d'axe entre feu et tente était absente, de même que les activités rituelles préalables à l'entrée dans la tente comme les purifications collectives à la sauge et les offrandes préalables de tabac. On s'est plutôt contenté de faire brûler des branches de sapin sur les poêles du *Shaputuan*. La cérémonie a néanmoins nécessité une période de préparation qui s'est échelonnée sur une partie de la journée et qui impliquait certains gestes ritualisés que j'ai pu observer en prêtant main forte à l'approvisionnement du site en pierres et en bois. Ces gestes rituels étaient mêlés aux activités de préparation du feu. En effet, la disposition des bûches et des pierres en monticule a été faite en fonction de quatre « directions sacrées » qui correspondent en principe aux points cardinaux. Comme on l'a vu pour l'orientation de la porte de la tente dans cérémonie *mide*, les points cardinaux constituent une convention fondée sur la course du soleil. Cette convention était ici aussi utilisée pour l'orientation du feu et de la porte de la tente.

Vers la fin de la journée, l'ambiance était à la discussion paisible dans le *Shaputuan* alors que les pierres atteignaient leur incandescence au milieu des flammes. La

douzaine de participants, hommes et femmes, achevaient de se préparer chacun de leur côté de la grande tente. Comme dans la tente à sudation *mide*, la cérémonie aurait son public extérieur. Les quelques personnes qui n'allaient pas entrer dans la tente à sudation, exclusivement des femmes d'un certain âge, prenaient place sur des bancs au fond du *Shaputuan*, face à la tente. Elles y sont restées tout au long de la cérémonie et on pouvait les entendre chanter des chants en innu pour accompagner les participants. Un de mes compagnons, un jeune Innu en attente de « recevoir » de Leonard les enseignements lui permettant de faire ses premières armes en tant qu'officiant de la cérémonie de la tente à sudation, se tenait prêt, juste à côté. Lorsque que je fus prêt moi aussi, il vint m'expliquer qu'il me fallait prononcer la formule « toutes mes relations » lorsque sera venu mon tour d'entrer à l'intérieur de la tente à sudation. Cette expression, une traduction littérale de la formule lakota *mitakuye oyas*, était dirigée vers les esprits, constituant en quelque sorte ma parenté cosmologique élargie. Cette invocation sert non seulement à s'identifier auprès d'eux mais aussi à les convier à m'assister tout au long du rite. Quelle ne fut pas ma surprise lorsque, après quelques commentaires en innu qui se sont avérés être à propos de la température qui chutait dans le *Shaputuan*, tous se sont dépêchés d'entrer dans la tente à sudation en omettant systématiquement la formule enseignée par mon jeune instructeur. Cette anecdote, qui rappelle une de mes observations lors de la cérémonie *mide*, en dit long sur la distance entre théorie et pratique et sur l'adhésion du commun des participants à une complexité cérémonielle peu familière aux coutumes locales. La cérémonie s'est néanmoins déroulée selon les quatre portes habituelles. Ici, les portes étaient particulièrement dédiées à l'intégration de valeurs autochtones cardinales (au sens propre et au sens figuré), nommément l'humilité, la compassion, le respect et l'honnêteté. On avait d'ailleurs laissé « la place d'honneur » au mentor Leonard. Cette place, au centre du quadrant ouest de la tente à sudation, était aussi associée aux aînés. Toutes les femmes participantes étaient quant à elles cantonnées dans le quadrant Sud de la tente à sudation, cette direction et sa porte correspondante (ici la 2^e), leur étant associée.

La grande particularité de cette cérémonie s'est avérée être les discours mobilisateurs et très politisés du jeune officiant en faveur de ce qu'on pourrait appeler un protectionnisme social et culturel, ce qui tranchait radicalement avec le contexte d'humanisme universaliste de la cérémonie *mide*. Cette transmission idéologique s'est particulièrement manifestée au début de chaque porte, à la manière de véritables sermons constituant autant d'incitations au militantisme et au prosélytisme dans la communauté. En effet, les discours rituels de l'officiant de la cérémonie allaient dans le sens d'une incitation à la résistance politique aux « blancs », à la protection du territoire, au recrutement d'adhérents, à la prise de parole et enfin à la prise en main collective de la communauté. L'officiant a aussi émis plusieurs critiques quant à la passivité des gens de la communauté. Il a été question d'un jeune homme de la localité dont le cas avait été soumis à Léonard et qu'il leur fallait aider à vaincre son problème d'alcool en l'intégrant au groupe spirituel. Il a enfin souligné l'importance d'honorer et de soutenir l'aînée Mireille dans ses efforts pour rassembler la communauté autour de la culture amérindienne. Les interventions de l'officiant concernaient la quête du chemin rouge (*red road*), la base de l'idéologie protectionniste qui, comme on le verra au chapitre 4, rejette l'influence culturelle allochtone en valorisant une expérience amérindienne commune quant à la résistance à la pression coloniale. C'est au Créateur, ici appelé sous son nom lakota *Tunkashila* (Grand-père en langue lakota), que l'officiant en a appelé tout au long de ces prédications afin de venir en aide à la collectivité. Il serait associé au Dieu chrétien, lui-même collé à la figure de *Wakan Tunka*, qui présidait à la pluralité des esprits lakotas anciens (Bucko 1998 : 53). Selon Bucko, ce personnage suprême de la cosmologie lakota est, dans le rituel, associé au soleil qui est à son tour associé à l'élément du feu. C'est aussi pourquoi le feu représente le moyen de communication le plus efficace avec le Créateur : « le feu dans le *sweat lodge* autant que dans n'importe quelle cérémonie va être le vecteur, le courrier. C'est-à-dire que lorsqu'on veut parler au créateur, lorsque je veux parler au grand esprit, je me fais un feu (ancien agent de liaison innu, octobre 2008) ». En effet, si Black Elk associait étroitement la tente à sudation à cinq éléments (eau, terre, végétation, air, feu), deux de ces éléments sont perçus par mes informateurs comme prédominants : « La

cérémonie de *sweat lodge* est une cérémonie qui va tenter de purifier l'individu par le fait de se retrouver en communion avec le feu et la terre (*Idem*) ».

L'idée de renaissance véhiculée précédemment est étroitement associée à la rencontre, pendant le rituel, du pouvoir du Créateur insufflé par le feu dans les pierres avec celui de la Terre-mère. La manifestation de cette entité s'effectue via l'eau, parfois considérée comme vecteur de la « mémoire » de la Terre (aîné atikamekw, mars 2008) et à la tente de sudation elle-même qui en constitue, comme je l'ai mentionné, une extension symbolique. Si, au sujet de la pratique lakota, Bucko parle d'une « grand-mère terre » qui est symbolisée dans l'espace rituel par un monticule de terre en guise d'autel (1998 : 112), mes informateurs ont plutôt évoqué une « Terre-mère » qui se retrouve représentée par la tente de sudation elle-même. Elle est vue comme l'origine terrestre de l'humanité, le corps, par opposition à « l'Esprit » et l'« intellect » qui proviendrait plutôt du Créateur. Ainsi, dans la cérémonie de prière comme dans la cérémonie *warrior*, entrer dans la tente à sudation équivaut à entrer dans l'utérus de la Terre-mère pour y renaître.

À l'entrée des pierres dans la tente, les participants ont repris la même formule de bienvenue que dans la cérémonie *mide* « *kui, kui ne mushum*³⁵ », qui devenait ici « *kui, kui nukum*³⁶ » dans la bouche des participantes. À leur entrée, l'officiant les a particulièrement remerciés à titre d'ancêtres venus se sacrifier pour permettre la tenue du rituel. Les pierres ont ensuite été placées (roulées ou déposées en place à l'aide d'instruments de bois) aux quatre « directions sacrées », c'est-à-dire aux quatre directions cardinales, additionnées de pierres correspondant au « haut », au « bas » et au « centre ». Cette cartographie cosmologique est devenue plus explicite au moment de verser l'eau sur les pierres. En effet, sept louches d'eau ont ainsi été versées en référence aux esprits « gardiens » de la porte de l'Est, du Sud, de l'Ouest et du Nord, au Créateur, à la Terre-mère et à l'esprit intérieur (Ego). Dans d'autres cérémonies,

³⁵ « Bonjour, (mon) grand-père »

³⁶ « Bonjour, grand-mère »

ces références peuvent se retrouver dans une symbolique numérique des pierres ou dans l'organisation temporelle du rituel :

La sweat lodge se fait en environ 7 rounds, on parle entre 4 et 7 rounds, c'est-à-dire qu'on va implanter une roche grand-père à chaque round. À chaque round on ouvre la porte, laisse sortir un peu de boucane, les gars veulent boire de l'eau, ils peuvent, on remet une roche grand-père, on referme la sweat, on recommence (ancien agent de liaison innu, octobre 2008).

Une série de louches d'eau supplémentaire ont aussi été versées pour invoquer la solidarité de plusieurs entités humaines et allo-humaines, en cercles élargis de relations cosmologiques débutant avec le groupe de participants, la communauté, l'autochtonie, l'humanité, les ancêtres, les esprits et enfin, de nouveau, *Tunkashila*, le Créateur. Cet appel aux esprits s'est extrapolé aux confins d'une cosmologie semblable à celle décrite par Pflüg au sujet du traditionalisme odawa (1996 : 489-491). Les esprits et les ancêtres sont interpellés, comme dans la pratique lakota (Bucko 1998 : 56-57), par le biais de termes de parenté. Ainsi, on observe l'usage générique de l'expression « Grand-père » ou « Grand-Mère » lorsqu'on réfère à eux. L'expression est aussi utilisée à la fin du rituel par les participants lorsqu'ils s'adressent aux quatre directions avant de fumer le calumet. Selon Bucko, le calumet, outre une commémoration de l'esprit prophète de la « Femme-bison blanc » chez les Lakotas, constitue plus généralement un symbole central de solidarité et de communion des différents ordres cosmologiques (Bucko 1998 : 57). Dans la tente à sudation de prière, cette consécration du calumet a été effectuée en guise de conclusion au rituel, avec l'ensemble du groupe en incluant les observateurs extérieurs. En présentant le calumet aux quatre directions, les participants ont repris la formule « tous mes ancêtres ». Si la baignade était exclue par la température hivernale, on m'a conseillé, à l'inverse de mon expérience précédente, ne pas prendre de douche avant le lendemain afin de permettre aux prières effectuées dans la tente de s'exaucer.

Une cérémonie dite « *warrior* »

Au mois de février 2009, j'ai été invité à une tente à sudation organisée par un aîné atikamekw, que j'appellerai ici Pierre, à l'occasion de la Journée de la Promotion de la Vie, un événement dédié à la prévention du suicide chez les jeunes dans les réserves du Québec. Pierre m'a présenté la tente à sudation *warrior* comme le type de tente à sudation qu'il pratiquait dans les pénitenciers. Toutefois, à titre d'exemple de la variété des perspectives à ce sujet, un informateur autochtone du milieu carcéral m'a pour sa part exprimé une opinion inverse (entrevue informelle, août 2009). Pour ce dernier, la tenue d'une tente à sudation *warrior* témoignait d'une intensité qui ne serait possible d'affronter qu'avec une longue habitude de la tente à sudation. Cette habitude, connotée à un niveau d'accomplissement spirituel élevé, lui paraissait incompatible avec la pratique de la cérémonie *warrior* en milieu carcéral. Quoiqu'il en soit, le contenu symbolique et le déroulement de la tente à sudation *warrior* de Pierre, qu'un autre aîné atikamekw rencontré décrit comme étant d'inspiration mi'kmaq³⁷ (aîné atikamekw, mars 2008), ressemble en plusieurs points à la cérémonie « de prière ». Elle s'en distingue cependant par son intensité en termes de douleur physique et par la fonction des discours de l'officiant pendant le rituel, des enseignements livrés au début de chaque nouvelle « porte » (i.e. une des quatre séquences du rituel). Ces enseignements correspondaient à chacun des quadrants de la Roue de médecine, la matrice symbolique qui résume la pensée spirituelle de Pierre comme de beaucoup d'autres guides spirituels formés à la spiritualité panindienne. Je préciserai plus en détail dans le chapitre 4 comment ces enseignements sont utilisés par Pierre dans le cadre de l'instrumentation du rituel en contexte thérapeutique. Disons pour l'instant que chacune des portes (séquences) de la cérémonie étaient, comme dans la cérémonie précédente, associée à un ensemble de valeurs et d'attributs cosmologiques aussi utilisés pour décrire l'être humain.

³⁷ Rappelons ici que la pratique actuelle de la tente à sudation chez les Mi'kmaq semble elle-même inspirée de pratiques issues du bassin culturel des Plaines.

Disons d'abord que cette cérémonie était beaucoup plus intime et qu'elle s'est déroulée en compagnie de deux autres personnes, dont une aînée qui a co-officié le rituel. Comme j'avais été ouvertement invité par Pierre lors d'une discussion téléphonique, j'avais cette fois prévu une offrande de tabac pour la cérémonie. Là encore, j'ai eu l'occasion de participer à la préparation du rituel durant une bonne partie de la journée prévue pour la cérémonie. J'ai pu y constater une manifestation différente de références cosmologiques semblables. Comme précédemment, la structure de la tente était déjà construite. Il s'agissait d'une structure permanente elle aussi protégée par un *shaputuan*. Avant de confier l'érection du monticule de bûches qui allaient chauffer nos pierres au gardien du feu sacré, Pierre a disposé, en priant, des amoncellements de tabac aux quatre points cardinaux de l'espace qui allait servir au feu. Chacun de ces amoncellements avait lui-même la forme d'une croix semblable aux quatre directions. Cette disposition symbolique a aussi été utilisée pour la disposition initiale des bûches dans le feu ainsi que pour la disposition des pierres. La préparation du lieu effectuée, quelques heures de détente se sont imposées en attendant que le feu atteigne une température suffisante pour que les pierres deviennent incandescentes.

À l'approche du moment de débiter la cérémonie, Pierre s'est installé dans la tente à sudation dont le pan d'entrée était relevé et s'est occupé à faire brûler différentes « médecines », dont la sauge et le foin d'odeur, tout en priant le Créateur afin de purifier non seulement l'espace de la tente elle-même mais aussi l'ensemble du *shaputuan*. Au moment de se dévêtir et de débiter le rituel, l'entrée dans la tente s'est faite sans grande cérémonie mais toujours en sens horaire autour du trou central. Pénétrant le premier dans la tente, je me suis retrouvé dans le quadrant nord de l'espace rituel avec un troisième participant. Pierre, comme meneur de la cérémonie, est allé se poster après moi à l'ouest, (la place d'honneur), en faisant face à l'est et à la porte de la tente. La quatrième participante, la co-officiante de la cérémonie, est allée se poster au sud, en fonction de son genre. Pendant cette cérémonie, des herbes moulues ont été jetées sur les pierres par une aînée participant au rituel. On m'a alors expliqué qu'il s'agissait de « médecines » qui lui étaient particulières en tant que

guide spirituelle féminin. En ce sens, elle apportait une valeur symbolique à la cérémonie qui, on le verra dans le chapitre 4, réfère spécifiquement à l'équilibre des relations hommes-femmes vécues en communauté et qui constituent une source importante des problématiques criminologiques rencontrées. Dans la cérémonie *warrior*, chaque louche d'eau versée sur une des pierres était précédée d'une note de sifflet. Cette séquence s'est répétée au commencement de chacune des portes et servait à convier les esprits de chacune des directions sacrées. Notons que dans la tente à sudation *warrior*, le début de la quatrième porte était marqué par le partage du calumet, que les participants présentaient aux quatre directions. Cette fois, à la fin de la cérémonie, je n'ai reçu aucune recommandation particulière quant au comportement approprié en termes d'hygiène corporelle. Toutefois, par précaution, je me suis abstenu de prendre une douche avant le lendemain matin, question de laisser place à d'éventuelles visions!

Observations comparées : la structure agentielle dans la pratique du rituel

Pour comprendre ces structures de transmission idéologique ayant lieu dans le rituel, il faut observer l'organisation de l'action qui s'y déroule. En contexte religieux, Thomas Lawson (2006) a fait valoir l'importance de distinguer, d'une part, les actions rituelles des gestes ordinaires et, d'autre part, les actions religieuses des autres actions. Ce modèle relationnel (*agency*) constitue une véritable théorie cognitive de la croyance et de l'interaction sociale. Il postule d'abord que l'action rituelle religieuse ne diverge en rien, dans les processus cognitifs humains, de l'action ordinaire. Il permet aussi de préciser la nature des relations manifestées dans le rituel en sélectionnant les actions basées sur l'intentionnalité. Cette méthode distingue l'action des simples événements qui n'ont pas de portée véritablement rituelle. Pour Lawson, un tel découpage de l'action, qu'il qualifie d'intuitif, serait structurel à l'esprit humain. Pour ce faire, les actions du rituel doivent être découpées selon trois catégories associées à l'intentionnalité. Ces fichiers catégoriels correspondraient à un agent actif (initiateur), son instrument, l'action ainsi qu'à un agent récepteur de l'action (patient). Toutefois, Lawson postule que les actions rituelles véritablement significatives d'un point de vue religieux sont celles qui impliquent des agents

immatériels. Ce sont ces actions que j'ai particulièrement scrutées au travers de mes participations au rituel.

Historiquement, le rituel mise sur l'affirmation de la relation entretenue par le groupe avec les esprits habitant le territoire. Cette relation s'élabore bien à partir d'une succession de dons et de contre-dons qui établissent et engagent la relation. Toutefois, elle n'implique pas la participation d'un agent particulièrement spécialisé. Autrement dit, pour faire tente à sudation, il n'est pas question d'un chamane en bonne et due forme. Rousseau mentionne bien la nécessité d'avoir un individu ayant reçu des esprits un chant « de tambour » par le rêve, qui lui permet de les invoquer pour conduire efficacement le rituel (1953 : 149). Cependant, ce chant n'est pas secret mais exclusif. Ceci le distingue de la formule destinée à la tente tremblante qui désigne, elle, un véritable chamane. Toutefois, des observations révèlent que dans certaines circonstances exceptionnelles, la tente à sudation peut faire office d'introduction, voire d'infrastructure et de contexte rituel aux conjurations propres à la tente tremblante (Cooper 1944, Collier 1944). Elle nécessiterait alors la direction d'un chamane spécialisé. Le rituel *mide* chippewa témoigne aussi d'une décentralisation du leadership rituel. La prière et l'arrosage des pierres sont répétés par tous les participants désirant envoyer un message et ne constituent pas l'apanage d'un officiant en particulier. Densmore (1979) mentionne bien la présence d'un chamane-guérisseur, mais seulement à l'occasion d'un traitement honorifique de cette personne dans la conduite du rituel. Toutefois, l'exception tend à confirmer la règle en ce sens que le rituel de la tente à sudation ne semble pas, en général, dépendre de la présence d'un individu spécialisé pour s'exécuter. Chez les chasseurs du subarctique, on mentionne simplement que ce sont des aînés (*old men*) qui participent habituellement à la cérémonie (Armitage 1992, Tanner 1979). Ceci s'inscrit tout à fait dans la conception subarctique où les aînés du groupe de chasse ou de la communauté témoignent généralement de plus de pouvoir spirituel que les autres. Ce pouvoir serait en effet plus ou moins proportionnel au nombre de proies chassées car chaque chasse réussie témoignerait de la proximité du chasseur avec les esprits (Armitage 1992). Les chasseurs vieux et expérimentés constituent donc d'office, sans être spécialistes,

des personnes emplies de pouvoir, propices à obtenir satisfaction auprès des esprits. Cet élément constituerait l'origine de la légitimité spirituelle de l'aîné comme officiant du rituel, du moins en contexte culturel algonquien subarctique contemporain.

À la lumière des caractéristiques diffuses de l'officiant rituel, je le considère ici comme un intermédiaire unidirectionnel. C'est-à-dire que s'il agit toujours au nom des participants, il ne semble pas agir au nom des esprits au-delà de l'usage de sa formule rituelle. Je n'ai relevé aucune trace dans la littérature ethnographique d'un don préalable de la part des participants qui engagerait la participation de l'officiant potentiel du rituel. Ce qui l'implique dans cette entreprise, c'est la nécessité d'établir en tant que chasseur une relation positive avec les maîtres des animaux. Dans un groupe de chasse, l'intérêt individuel et l'intérêt collectif étant indivisibles, l'indifférenciation entre l'officiant et les autres participants m'apparaît ici de mise, malgré l'accent relatif mis sur les pré-requis de son office. Autrement dit, dans la cosmologie des chasseurs, ce sont les pierres rougies qu'on chauffe et qu'on amène dans la tente qui sont considérées comme les véritables intermédiaires des chants et des prières destinées aux maîtres des animaux. Les pierres ne constituent donc pas un instrument de la prière, mais bien un membre à part entière de la relation installée par le rituel. En suivant le principe de Lawson, elles sont pleinement intégrées à l'action religieuse par le fait qu'elles sont animées d'une intention propre de relayer les paroles des chasseurs vers les maîtres des animaux. Le pouvoir thérapeutique de la vapeur et l'effet somatique de la chaleur, comme contexte propice aux visions, suggèrent que c'est aussi via les pierres que les visions et la guérison physique sont consenties par les maîtres des animaux. Malgré le manque de données en ce sens, il y aurait un parallèle à faire entre le rôle d'intermédiaire de *Mishtapew* dans la tente tremblante avec celui des esprits des pierres dans la tente à sudation. En effet, on y retrouve les mêmes caractéristiques de multiplicité et d'horizontalité (Gagnon 2007 : 460), les pierres étant elles-mêmes le réceptacle d'ancêtres venus des quatre directions cardinales sacrées.

À la différence des formes historiques du rituel dans le subarctique et ailleurs dans le monde algonquien, la relation établie dans la tente à sudation contemporaine ne semble être possible qu'en vertu d'une spécialisation accrue de l'officiant. La raréfaction de la pratique du rite algonquien ultime, la tente tremblante, semble avoir stimulé la montée en importance d'une compréhension de la tente à sudation comme vecteur d'un rapport bidirectionnel. Contrairement à l'époque de la pratique simultanée des deux rites, l'officiant ne sert plus seulement de pétitionnaire auprès des esprits dans la tente à sudation, il constitue aussi leur médium en matière de retransmission de pouvoir et d'effets. Si, à mon avis, il s'applique mal au rôle historique de l'officiant du rituel de la tente à sudation, le modèle de l'*agency* de Pflüg (1996) décrit très bien, en revanche, la nature éthique de la logique bidirectionnelle contemporaine du rituel, c'est-à-dire celle où l'officiant constitue un intermédiaire dans une relation avec les allo-humains où le don engage une réciprocité. La séquence rituelle qu'elle dégage, pour le rituel de la tente à sudation comme pour d'autres rites, est la suivante. Premièrement, les participants, individuellement, effectuent un don à l'officiant du rituel, habituellement sous la forme de tabac. Comme on l'a vu dans les cérémonies décrites plus haut, l'offre initiale ne se limite pas, en pratique, toujours au tabac. Il peut inclure d'autres denrées ayant un sens symbolique particulier, ou encore une valeur qualitative. Les fruits en particulier ont une valeur symbolique dont nous éluciderons le sens plus loin. Dans deux des trois cérémonies auxquelles j'ai participé, ils se retrouvent en effet « au menu » des esprits. Lors de la négociation de ma participation à la tente à sudation *mide*, on m'a incité à apporter moi-même ces fruits. Lors de la cérémonie *warrior*, c'est plutôt une aînée, qui y assistait aussi en tant que participante, qui avait apporté une compote de baies. En ce qui concerne la nature de certains de mes dons, comme les pêches pour la cérémonie *mide* ou le chocolat lors de ma visite chez Mireille, on semble m'avoir pardonné mon irrégularité pour deux raisons. La première est sans doute mon statut d'ignorance en tant qu'allochtone. La deuxième est que j'avais bel et bien amorcé la relation de réciprocité avec un don, si approximatif qu'il soit. On note particulièrement une différenciation des rôles sexués dans la contribution aux offrandes rituelles des participants et en particulier des participantes. Par exemple,

dans la tente à sudation *warrior*, la préparation du plat rituel semblait être la responsabilité d'office de la participante. Dans la tente à sudation *mide*, c'était plutôt la préparation du cèdre utilisé pour recouvrir le sol de la tente et pour purifier l'atmosphère de la tente.

En deuxième instance, l'officiant offre à son tour ce tabac aux entités allo-humaines au nom des participants en le faisant brûler et en le fumant symboliquement avec les esprits avant, pendant et/ou après la cérémonie. Comme on peut voir ci-haut, la relation de pétition de l'officiant auprès des allo-humains ne constitue pas une séquence temporelle. En fait, on a vu qu'elle a lieu tout au long du rituel jusqu'à sa conclusion, où les dons relayés par l'officiant du rituel font acte de demandes et de remerciements. En effet, comme il en a lui-même fait l'objet, l'officiant engage à son tour les entités allo-humaines à la réciprocité par un don (généralement de tabac et de fruits, en fonction de ce qui est apporté par les participants). Pour ce faire, les gestes rituels de l'officiant doivent être précis sur le plan symbolique - et c'est précisément pour ces connaissances qu'on fait appel à lui - afin d'orienter efficacement les différents dons vers l'entité surnaturelle voulue. Dans le cas de la cérémonie *mide*, le gardien du feu avait utilisé mes pêches comme des offrandes qu'il a jetées dans le feu sacré. Les baies étaient plutôt destinées à une autre entité à qui elles parviennent via les pierres rougies. De la même manière, certains gestes rituels précisent l'orientation du don vers un destinataire surnaturel différent du simple geste de jeter directement le tabac dans le feu. Notons par exemple les offrandes de tabac qui sont disposées en forme de croix dans la tente à sudation *warrior* ou encore, dans la tente à sudation de prière, via la consécration du calumet aux quatre directions.

Troisièmement, les entités allo-humaines gratifient en retour l'officiant d'un pouvoir spirituel sous la forme d'une vision ou d'enseignements qu'il canalise ensuite vers les patients du rituel. En effet, c'est là que se joue bien souvent sa légitimité car la reconnaissance d'un pouvoir reçu des allo-humains par les participants dépend à priori de la validité des savoirs rituels de l'officiant. Autrement dit, en vertu de la logique de réciprocité, si l'officiant est initié en bonne et due forme à un protocole adéquat, les esprits seront engagés à valider ses actions pendant le rituel. Nous

verrons aussi au chapitre 4 que la réception préalable de ces pouvoirs par le biais du rêve ou du songe constitue une autre forme de légitimation de l'officiant, particulièrement lorsqu'il fait preuve d'innovation dans la conduite du rituel ou dans ses enseignements. La manifestation du pouvoir des esprits est souvent associée au « comportement » des pierres rougies notamment lorsque les herbes crépitent sur les pierres et qu'elles créent des étincelles à leur surface ou encore lorsqu'elles sont amenées à « suer » elles aussi pour le bénéfice des participants. L'ultime manifestation de l'investissement de l'officiant du pouvoir des allo-humains advient lorsque l'officiant lui-même ou un participant déclare faire l'expérience de visions.

Finalement, c'est avec ce pouvoir reçu des esprits et retransmis par l'officiant que l'individu peut ensuite opérer une guérison. Cette réalisation amène alors la possibilité de vivre en harmonie éthique avec le monde, une situation nommée *Pimadaziwin*, expression analogue à celle des Cris, une vie saine comprise comme des comportements éthiques inverses aux comportements destructeurs pour la vie individuelle et collective des Odawas (Pflüg 1996 : 489). Au niveau fondamental de l'organisation relationnelle de la ritualité amérindienne contemporaine, on retrouve donc une dimension socio-cosmique dominante. La guérison s'obtient en effet à travers de la réciprocité : « curing is a process of gifting » (*ibid.* : 493). Elle reproduit le caractère animiste de l'ensemble des cosmologies amérindiennes, ce qui en fait par conséquent une base de la revitalisation spirituelle panindienne. Cette structure fondamentale de réciprocité tient le coup lorsqu'elle est soumise à la structure du rituel de la tente à sudation dans ses différentes manifestations contemporaines. Dans les cérémonies que j'ai expérimentées, le pouvoir induit par les esprits dans l'officiant du rituel se reconnaît en effet au caractère inspiré de discours habituellement qualifiés d'« enseignements » et à leur capacité à provoquer des réactions intellectuelles et, on le verra, émotionnelles fortes chez les participants. Il s'agit d'une période de parole pour l'officiant du rituel où il incite d'abord le participant à laisser son fardeau de souffrances entre les mains des pierres « Grands-pères » qui trônent au centre du rituel. Toutefois, comme nous verrons dans le

chapitre 4, des différences importantes sont apparues dans la place et la nature de la prise de parole durant chacune des séquences du rituel.

Par rapport à la lecture proposée de la pratique historique du rituel, le modèle de Pflüg se caractérise ici par l'aménagement d'un espace symbolique particulier à l'officiant comme spécialiste religieux et comme agent entre les allo-humains et les participants. La démarche de guérison, celle de la réintégration du participant à un ensemble social et cosmologique, n'inclut pas l'officiant. Celui-ci, comme initié, est déjà investi du pouvoir de la solidarité, représenté par les liens cosmologiques qu'il entretient. Dans le cadre précis de la relation établie autour du rituel, s'il agit d'une part au nom des participants, il agit aussi au nom des esprits. Il se retrouve au centre de toutes les transactions effectuées dans le rituel. Sa fonction consiste à assurer l'équité et la bonne foi de la réciprocité afin d'éviter le danger qui résulterait d'un manquement aux prescriptions rituelles garantissant l'éthique de cette relation (Pflüg 1996 : 493). L'officiant fait ainsi office de médiateur de conflit tant auprès des esprits qu'entre les participants (*ibid.* : 494).

Autres considérations théoriques sur les rituels observés

Lorsque, sur la recommandation de Lawson (2006), on s'attarde plus particulièrement à la variété des interactions impliquant des agents surnaturels dans le rituel, force est de constater que la relation d'échange avec les allo-humains ne s'élabore pas à l'intérieur d'une seule et unique relation de réciprocité symbolique. En effet, à l'issue de l'analyse de la forme du rituel, on est plutôt en présence de deux axes de relations distinctes qui s'initient au travers de trois vecteurs préférentiels. On a vu que ces trois vecteurs sont le feu sacré, les pierres rouges et le calumet. Il semble toutefois que l'initiation d'une relation avec une entité allo-humaine s'effectue toujours « sous le regard » des autres entités, c'est-à-dire que toutes les entités sont toujours conviées à la tente à sudation via l'action rituelle et le vecteur symbolique qui est associé à l'une de ces entités en particulier.

Pour y voir plus clair, il faut d'abord tenir compte de la nature du lieu du rituel, la tente à sudation elle-même, ainsi que des « orientations » symboliques des dons aux partenaires allo-humains. Elles distinguent en fait deux axes cosmologiques différents, qui se retrouvent dans les trois cérémonies, sur lesquels s'élaborent deux types de relations distinctes. D'une part, il faut considérer l'édifice rituel. On conviendra volontiers qu'il s'agit d'un lieu fermé. En cela, la tente à sudation se distingue de sa plus sérieuse cousine la tente tremblante qui, elle, présente une ouverture à son sommet pour y laisser entrer les entités allo-humaines. La structure de la tente à sudation crée d'emblée une distinction dans la proximité des relations établies avec les allo-humains. Historiquement, c'est peut-être pour cette raison que la relation établie dans la tente à sudation était considérée comme moins dangereuse. Cette relation était, en principe, indirecte en comparaison de ce qui se fait dans la tente tremblante. Toutefois, on remarquera lors du rituel que l'on conçoit aujourd'hui la présence d'objets animés, les pierres, qui prennent vie suite à leur contact avec le feu et l'eau. Outre l'aspect sécuritaire évident, le fait de placer les pierres incandescentes dans un trou au cœur de la terre, « en bas » des participants, n'est pas sans signification. On y retrouve en effet l'axe cosmologique vertical comprenant deux termes symboliques, les entités du haut et du bas, associés au Ciel et à la Terre. Ce schème cosmologique est par ailleurs très bien décrit dans l'analyse structurale de la cosmologie mammit innuat de Denis Gagnon (2007), analyse qu'il élargit à l'ensemble des « religions autochtones ». Cette analyse m'aidera à démontrer que si la symbolique panindienne liée au rituel semble à première vue témoigner d'une structure cosmologique nouvelle et composite, il n'en est rien. Au contraire, on verra que malgré les connotations politisées et les évocations approximatives de concepts panindiens très galvaudés comme ceux de la Terre-mère/Grand-mère terre et du Créateur/Grand-père ciel/Grand-père soleil, cet imaginaire polarisé trouve ses ancrages dans au moins une cosmologie vernaculaire du Québec. Si la multiplicité des termes symboliques et de leurs utilisations dans le langage courant crée une certaine confusion, c'est probablement parce qu'ils sont interchangeables en fonction des attributs des motifs célestes et terrestres que l'on cherche à mettre en valeur. On

retrouvera d'ailleurs plusieurs des attributs cosmologiques décrits ci-haut dans les discours que j'ai pu recueillir sur le rituel.

Gagnon explique comment le chamanisme traditionnel chez les Innus consiste à repositionner le groupe ou l'individu dans un équilibre cosmologique par « télescopage » de deux polarités verticales : Assi, le motif céleste et masculin caractérisé par le sec, le dur et le chaud; et Nipi, le motif terrestre et féminin caractérisé par le mouillé, le fluide et le froid. Ce « télescopage » s'effectuerait au moyen de principes conjonctifs ou disjonctifs selon le déséquilibre en cause. Les rites comme la tente tremblante ou comme celui de la tente à sudation mettent en œuvre le principe conjonctif où les participants tentent de se rapprocher des entités visées. On y cherche en effet à éliminer un écart trop grand entre les pôles cosmologiques, auxquels se rattachent ultimement toutes les entités allo-humaines, en y provoquant la rencontre de leurs attributs. L'utilisation du calumet (le chaud et le sec) constitue un effort de pétition auprès du motif céleste. Dans la tente à sudation, cette perspective devient particulièrement éclairante. Le positionnement de la pierre rougie (le dur, le chaud et le sec, autant d'attributs célestes) dans le trou au centre de la tente (une abîme symbolique froide, au sein même de la terre) et aspergé d'eau (le fluide et le mouillé) constitue un effort de conjonction des attributs fondamentaux de la nature. Les participants et l'officiant occupent en effet une posture cosmologique située entre ces deux positions. On peut ainsi expliquer l'exclusivité de la participation de chasseurs dans la pratique historique de la tente à sudation. Comme l'explique Gagnon (2007 : 471-472) en s'appuyant sur l'analyse du mythe fondateur innu du héros culturel Tsakapesh effectuée par Savard (1985 :167-169), le héros culturel Tsakapesh est engendré dans un contexte de prévalence de l'Univers-mère (féminin) où il doit entreprendre sa masculinisation pour atteindre un équilibre cosmique. La participation masculine au rituel peut alors être vue comme une réactualisation du rôle de Tsakapesh dans le but de rétablir un équilibre cosmique. Aussi, la pratique contemporaine mixte du rituel pourrait expliquer l'incorporation du calumet. À titre d'élément aux attributs masculins (le chaud et le sec), le calumet peut être vu comme un contrepoids à la présence féminine dans un cadre rituel où les attributs féminins,

en vertu du déséquilibre des origines, prévalent déjà. Ainsi, on peut voir le mythe fondateur du héros culturel comme étant le discours explicatif des modalités symboliques fondamentales du rituel de la tente à sudation. En ce sens, nous avons affaire à un rite qui réactualise l'acte de création.

Nous verrons dans le prochain chapitre la portée symbolique importante que la polarité masculine et féminine peut prendre dans le contexte d'une instrumentalisation du rite à des fins thérapeutiques. Toutefois, nous avons vu au travers de mes trois expériences du rituel que l'ensemble symbolique lié à la Terre-mère se rapporte en plus à l'origine de la vie collective du groupe culturel, à savoir le territoire, le terroir d'origine où retourne le corps des morts. Au-delà du territoire, la renaissance qui s'y opère prend donc une valeur profondément identitaire. En effet, un aîné se rappelle l'époque, au début des années 1990, où ce sont des guides spirituels ojibwas qui sont venus implanter une spiritualité dite traditionnelle dont la pratique religieuse du tambour et la tente à sudation (aîné atikamekw, mars 2008). Un de ces guides spirituels l'aurait encouragé, comme traditionaliste local, à « (re)trouver son sweat ». En effet, si la tente à sudation représente le retour à la Terre-mère et que la Terre-mère symbolise le territoire, il symbolise avant tout un territoire humain. L'aîné ojibwa considérait qu'à long terme, le cérémonial qu'il montrait aux Atikamekw ne serait pas efficace car il ne rapporterait pas la « mère » véritable des Atikamekw (*Idem*), c'est-à-dire une ontologie culturelle qui existerait en continuité sur le territoire ancestral. Cet ancrage du rituel repose donc sur une vision du rituel où s'effectue une certaine transmission de la mémoire des origines du groupe culturel local.

Ces relations cosmologiques établies, on constate l'existence de relations supplémentaires avec une pluralité d'entités qui sont invitées à venir rejoindre les participants à l'intérieur de la tente. Nous avons vu que cet appel est fait en orientant les dons aux dites quatre directions. Du coup, il se dégage une relation établie sur un axe cosmologique supplémentaire, un axe horizontal sur lequel les participants cohabitent avec des esprits « aux quatre directions ». Ceux-ci sont parfois associés à l'immanence de la nature ou à « tout ce qui est mort » (Pierre, aîné atikamekw;

février 2009). Pour certains officiants, leur entrée dans la tente à sudation coïncide avec l'entrée des pierres : « Quand tu commences à animer le *sweat*, aussitôt que rentrent les pierres, tu sais que les esprits s'en viennent » (aînée innue #2, février 2009). On parle ici des esprits libérés par la mort des plantes, des animaux. Il semble aussi s'agir des humains morts, c'est-à-dire des ancêtres. Ces derniers constituent un ordre distinct d'allo-humains qui, pris globalement, ajoute un type de relation supplémentaire au rituel.

Par ailleurs, les ancêtres et les esprits disposent sur le plan horizontal d'une ouverture réelle dans la tente à sudation, sa porte d'entrée, et parfois de trois autres entrées qui sont, elles, symboliques. En effet, certains officiants désignent différentes « portes » pendant le rituel qui correspondent aux quatre directions. L'imaginaire associé aux directions sacrées semble, là encore, avoir été popularisé par Black Elk (Bucko 1998 : 55) où elles sont associées à des entités parfois appelés les quatre « Gardiens » ou encore les quatre « Vents ». Ici, à la différence de la cosmologie mammit innuat décrite par Gagnon (2008), les vents ne sont plus des manifestations de l'asymétrie cosmologique entre le principe céleste et le principe terrestre. Ils deviennent des alliés dans l'équilibre des forces cosmologiques.

Les animaux dans la tente à sudation : des traces d'une symbolique historique?

Dans la tente à sudation *mide*, ce n'est pas la Terre-mère qui constitue l'entité tutélaire de la tente à sudation, ce rôle étant plutôt rempli par l'esprit de l'Ours. Barriault (1971) a en effet documenté l'importance historique de l'ours dans la vie religieuse des cultures amérindiennes du subarctique québécois. Ici cependant, l'évocation de cette entité témoigne plutôt de l'appartenance des officiants de la cérémonie au Clan de l'Ours, un des totems du système symbolique *mide*. Il reflète l'organisation des ministères de certaines loges des différentes organisations spirituelles panindiennes héritières de la *Midewiwin* ou « Société de la Grande Médecine », une société chamanique « secrète » originaire de l'espace culturel ojibwa. Chez les Odawa par exemple, l'Ours est la forme prise par le *manido* (entité

cosmologique) duquel est originaire la tradition *mide* ou *midewiwin*. Celle-ci concerne les savoirs liés aux herbes médicinales qui donnaient historiquement le pouvoir de guérison au rituel de la tente à sudation (Pflüg 1996 : 500).

L'organisation *mide* à laquelle on a ici affaire utilise une classification de ses adhérents en différents « clans », chacun associé à des connaissances particulières accessibles selon différents degrés d'initiation :

Les enseignements, on les donne l'été, puis l'hiver tu pratiques les enseignements que t'as reçus. Il y a des animaux là-dedans, nous on appelle ça nos esprits si tu traduis ça, on travaille avec ça. Moi je peux te parler au deuxième degré pas plus, avec les connaissances que j'ai (aîné innu, janvier 2009).

Ainsi, il était intéressant de voir que malgré la très grande verbalisation de la symbolique du rituel *mide* de la part des officiants, les rapports relatifs et surtout la hiérarchie du panthéon auquel on faisait référence est restée obscure. En effet, les prières relayées par l'esprit des Grands-pères (incarnés dans les pierres) étaient destinées au Créateur, de même que les offrandes de tabac qui étaient jetées dans le feu. L'autel qui servait à déposer le tabac offert au Créateur, destiné à être jeté dans le feu par le « gardien » pendant la cérémonie et par les participants après la cérémonie, était en fait constitué de deux pierres conjointes. La « grande ourse » et la « petite ourse » accueillait respectivement les offrandes de tabac des hommes et des femmes. L'Ours occupe ici une fonction d'intermédiaire analogue aux pierres Grands-pères. Ce rapport est concrétisé par la place symbolique centrale que l'Ours occupe lorsqu'est venu le temps de consommer le plat rituel, entre la troisième et la dernière « porte ». Composé de baies sauvages, ce plat est d'abord partagé par les participants. Une petite portion de cette compote est ensuite déposée sur chacune des pierres « Grands-pères ». On m'avait alors expliqué que la nature du plat s'accordait à l'alimentation de l'Ours, qui présidait à la cérémonie. Toutefois, la figure de l'Ours s'est avérée absente du rituel *warrior* où le même repas rituel a été consommé à la fin de la troisième porte. En effet, pour un aîné algonquin, le plat rituel ou « spirituel » constitue surtout d'une manière de compenser, de façon plus générale, les « esprits » :

Nous autres, quand on fait une cérémonie de *sweat lodge*, le plus souvent on fait la cuisine pour nourrir les esprits, les esprits qui sont venus nous aider dans le *sweat lodge*. Pour dire merci aussi, la Terre, tous les affaires, ce qu'on a fait. C'est pour ça que c'est très important qu'on fasse un plat spirituel pour mettre ça dans le feu. Pour nourrir les esprits qui viennent nous aider. Parce qu'on évoque beaucoup les esprits quand on fait le *sweat lodge* (aîné algonquin, novembre 2008).

Toutefois, confronté au sacrilège que constituait l'inspection de sa tente à sudation suite à une cérémonie en milieu carcéral, cet aîné a fait une distinction très intéressante entre les chiens policiers et les animaux sauvages en ce qui concerne leur présence dans l'espace rituel :

J'avais pas besoin de demander la permission de détruire le *sweat lodge*. De brûler ça, ces affaires-là. On a des enseignements sur ça. Ils utilisaient les chiens domestiques aussi. Les chiens domestiques. Même les animaux qui rentrent dans le *sweat lodge*, les animaux sauvages, c'est pas pareil, c'est pas pareil pantoute (aîné algonquin, novembre 2008).

Il ne m'a malheureusement pas été possible de creuser cet aspect de la symbolique du rituel dans le cadre de l'entrevue effectuée. Toutefois, cette allusion constitue un indice à l'existence de la mémoire, sinon de l'usage parallèle d'une symbolique rituelle historique adaptée au contexte traditionnel de la chasse. Sachant que la communauté de cet aîné héberge à l'occasion une loge d'enseignements d'une organisation *mide*, une enquête ethnographique plus poussée serait souhaitable. Elle pourrait permettre de démêler les différentes influences symboliques qui se côtoient dans la pratique rituelle d'un même officiant.

Note sur le contexte de réalisation du rituel en milieu carcéral

Comme le montre l'anecdote sur l'introduction des chiens pisteurs dans la tente à sudation, la pratique du rituel en milieu carcéral n'est pas sans complications bien qu'elle soit effectuée dans une optique de réhabilitation qui aille, en principe, dans le sens de la mission d'un pénitencier. On pourrait alors s'attendre de la part de l'institution à un plus grand respect envers des droits religieux reconnus par le service correctionnel lui-même. En effet, j'ai abordé brièvement dans le chapitre 1 comment

l'intégration de la spiritualité panindienne dans les pénitenciers d'Amérique du Nord s'est effectuée au prix de constantes revendications. Toutefois, ses défenseurs peinent encore à la faire respecter, que ce soit comme approche autodéterminée de réhabilitation des détenus qu'à titre de droit religieux acquis. En ce sens, la pratique du rituel n'est encore aujourd'hui que tolérée plus à titre d'instrument thérapeutique plus ou moins reconnu (qui sera décrit au chapitre 4) que comme un droit religieux, d'où les frictions d'ordre cérémoniel rapportées. Les adaptations du rituel qui semblent avoir lieu sont davantage de l'ordre de la concession imposée que d'une orientation particulière de la ritualité en milieu carcéral. Ainsi, au travers de l'expérience de mes informateurs, les contraintes horaires du rituel et ses implications sécuritaires sont ressorties comme étant les défis principaux des officiants dans les murs, tant au niveau de la possibilité de pratiquer qu'au niveau de l'éthique religieuse et des affronts et accommodements auxquels ils doivent faire face. Si, dans certains cas, le rituel est perçu comme le moyen d'une « hygiène » spirituelle régulière, le personnel autochtone en milieu carcéral revendique généralement une longue préparation psychologique et spirituelle des détenus avant de les considérer comme prêts à la tente à sudation. Il s'agit alors d'une étape qui n'est pas anodine, mais plutôt le résultat d'une prise de conscience assez sérieuse pour mériter de convoquer les esprits. La décision de tenir une tente à sudation est alors prise en fonction du cheminement des participants. Elle est par définition imprévisible. Bien entendu, l'idée de tenir une activité extérieure à l'horaire des détenus avec une notification à courte échéance est aussi problématique dans un pénitencier que l'idée d'avoir des détenus qui fréquentent un lieu clos avec surveillance réduite. De plus, ces requêtes sont le plus souvent perçues (à tort ou à raison) comme celles d'un personnel autochtone complaisant envers les détenus et en adversité avec l'institution. Cette perception semble perdurer malgré la réalité concrète de directives qui appuient ces demandes.

De plus, il va sans dire que la discipline d'hygiène des détenus vient quelque peu perturber certains éléments de la logique métaphysique du rituel. En effet, nous avons vu que plusieurs traditions recommandent aux participants de se laver ou de se

baigner rapidement après la cérémonie³⁸. D'autres pratiques valorisent en revanche le fait de conserver la sueur sur la peau au moins une nuit -et parfois jusqu'à trois jours- après la cérémonie afin de profiter de visions. Dans ces circonstances, l'obligation de se laver quotidiennement en milieu carcéral, parfois juste après la tenue de la cérémonie, constitue en quelque sorte un obstacle important au processus d'acquisition de visions (aînée crie-algonquine, août 2009).

Conclusion partielle

À l'issue de cette première analyse de la structure agentielle du rituel et du symbolisme qui y est associé, je rappelle trois conclusions distinctes. D'une part, j'ai montré qu'à la différence de la pratique historique du rituel dans les populations subarctiques du Québec, la forme contemporaine et panindienne du rituel a entraîné une spécialisation de son officiant. Cette spécialisation en fait le médiateur d'une relation anciennement unidirectionnelle à une relation bidirectionnelle. Autrement dit, non seulement les participants attendent de lui de leur permettre par le moyen du rituel d'entrer en contact, même indirect, avec les entités cosmologiques, mais ils en attendent aussi un retour de pouvoir leur permettant de faire face à leurs problématiques sociales. Nous verrons dans le prochain chapitre que cet effet s'accroît au travers de l'instrumentation thérapeutique du rituel.

D'autre part, nous avons vu que le rituel permet deux types de relations distinctes avec les entités allo-humaines. Le premier type de relation a pour objet une communion indirecte avec le Créateur et la Terre-mère via leurs attributs respectifs. On a aussi vu que si l'entité du Créateur constitue l'origine de l'« esprit » et d'une ontologie culturelle qui est insufflée dans toute chose animée, la Terre-mère est quant à elle associée à une identité focalisée au niveau des origines du corps. Si ces entités font bel et bien l'objet de croyances, la relation entretenue auprès d'eux dans le rituel

³⁸ C'est notamment le cas dans la cérémonie *mide* mais aussi du rituel dans certaines descriptions historiques vues précédemment.

constitue avant tout des métaphores de l'identité. D'une part, la relation rituelle avec le Créateur constitue l'élément central d'une vision panindienne de la spiritualité. Elle représente l'ontologie culturelle amérindienne contemporaine où une figure centrale de création cohabite dans un paysage animiste. Cette particularité différencie l'autochtonie des autres « traditions » humaines, et en particulier d'un christianisme historiquement imposé par la société dominante euro-américaine.

Un autre type de relation, plus direct, est établi avec un ensemble d'esprits résidant sur le même axe cosmologique que l'officiant et les participants, un axe horizontal qui se déploie aux « quatre directions sacrées ». Il semble que ce soit le corpus symbolique attribué à Black Elk qui ait diffusé cette tendance dans les réseaux panindiens. Initiée lors du mouvement de la Danse des esprits, la valorisation du contenu symbolique du rituel de sudation se serait effectuée au détriment de son efficacité fonctionnelle, par exemple dans la communication avec les esprits pour la chasse ou la guerre. Black Elk aurait ainsi affirmé que « the power of a thing or an act is in the meaning or the understanding » (Brown 1953 : 32). Dans ce contexte, Bucko souligne la capacité d'adaptation du rituel et une multiplicité inégalée d'effets lui étant attribués. En effet, la symbolisation systématique des composantes du rituel recadre son efficacité dans une perspective didactique, adaptée à un auditoire peu familier avec les rites et les mythes ancestraux. Avec Black Elk, on peut donc dire que le rituel expérimente un renversement de sa logique de guérison. Elle passe d'une régénération physique et métaphysique à une reconstruction de la collectivité effectuée par le partage de repères symboliques communs exclusifs aux Amérindiens traditionalistes. Elle introduit un cérémonial élaboré où le symbolisme aménage plusieurs repères identitaires pour valoriser la solidarisation du groupe de participants et sa cohésion socioculturelle vis-à-vis de la société euro-américaine dominante. D'autre part, la relation rituelle avec la Terre-mère est une métaphore des origines et d'une appartenance plus ciblée à une échelle socioculturelle et territoriale. Enfin, la relation aux esprits constitue une métaphore cosmologique de l'identité sociale, de la contingence du groupe social rapproché. L'officiant adopte alors un rôle de pilier social et d'animateur politique. À ce propos, Bucko relève en particulier le

renforcement de liens familiaux (1998 : 215) et la création de « *sweat clans* » (*ibid.* 216), des réseaux sociaux et politiques créés à partir de la pratique régulière de cérémonies. Dans la relation plus spécifique aux ancêtres, on recherche aussi une continuité sociale diachronique via l'activation d'une mémoire ancestrale. Enfin, nous avons vu que, plus fondamentalement, cette mémoire rituelle prend racine dans la réactualisation de relations cosmologiques établies au temps de la Création, et ce, moyennant quelques compromis symboliques, en conformité avec les récits des origines des populations algonquiennes du Québec. L'arrimage de la cosmologie panindienne avec les conceptions locales du rituel semble donc fondé sur une base cosmologique commune.

CHAPITRE 4

DES ALLO-HUMAINS À LA NATURE HUMAINE : L'INSTRUMENTATION THÉRAPEUTIQUE DES RELATIONS SYMBOLIQUES ET L'INTROVERSION DE L'ENJEU COSMOLOGIQUE DU RITUEL

Comme on l'a vu dans le premier chapitre, l'influence des institutions euro-canadiennes de relation d'aide sur la définition contemporaine des problématiques autochtones a été très importante. En fonction de cette définition objectiviste des problèmes, il est apparu au travers du discours de mes informateurs qu'il existe bien une instrumentation thérapeutique du rituel de la tente à sudation. En parlant d'instrumentation, je veux parler de l'émergence d'une certaine lecture du rituel et de la spiritualité amérindienne qui répond aux besoins de guérison individuels des Amérindiens. Dans cette lecture de la spiritualité panindienne, la définition des problèmes autochtones est, on l'a vu, en partie tributaire du soutien public accordé aux initiatives autochtones. Rappelons qu'il s'agit ici des programmes de financement des centres thérapeutiques ou encore des carrières et des formations dont on peut entendre parler de plus en plus souvent dans certains réseaux traditionalistes. Comme nous le verrons, plusieurs de ces rationalisations de la spiritualité empruntent des notions au mouvement nouvel-âge et aux médecines alternatives qui constituent, à mon avis, un des ponts les plus praticables et les plus pratiqués entre les ontologies spirituelles amérindiennes et les thérapies occidentales. Toutefois, cette idéologie intégrative n'est pas partagée dans tous les milieux spirituels amérindiens au Québec. En ce sens, l'idéologie de conservation, l'éducation éthique et le protectionnisme culturel constituent encore dans certains réseaux la base d'une guérison sociale (médiation de conflits) qui est synonyme de réhabilitation spirituelle. L'identité y constitue un lien collectif qui permet d'établir un rapport de force vis-à-vis de la société dominante. Les réseaux thérapeutiques semblent quant à eux user de distinctions épistémologiques inhérentes à une définition individualisée des problèmes auxquels s'adressent les pratiques de guérison.

Dans le chapitre précédent, j'ai montré que les relations avec les allo-humains établies dans le rituel correspondaient à trois métaphores de l'identité. Dans ce chapitre, je vais aborder les mécanismes de légitimation de l'officiant par les allo-humains dans le cadre d'une adaptation du rituel à la variabilité symbolique engendrée par la diversification de l'usage thérapeutique du rituel. Je vais aussi montrer comment le discours des professionnels autochtones en relation d'aide contribue à contextualiser le rituel dans une approche thérapeutique par problème. Ensuite, je vais aborder la question de la spécialisation des différentes formes du rituel et de ses officiants en fonction d'un angle spécifique d'approche de ces problématiques dans l'approche « holistique ». Enfin, je vais explorer l'instrumentalisation de la symbolique du rituel en fonction de son objectif thérapeutique.

La relation aux esprits et la légitimité de l'officiant

Bien souvent, la transmission locale des savoirs rituels semble impossible, ou ceux-ci ne semblent plus répondre aux besoins contemporains (le succès à la chasse par rapport à la mobilisation communautaire ou encore l'intervention psychosociale). Les spécialistes religieux en apprentissage sont alors forcés de se tourner vers des traditions extra-locales. Dans le cas du groupe spirituel de Mireille, rappelons que c'est auprès d'un mentor de tradition lakota que les enseignements sur le rituel ont été acquis. Les membres de la petite communauté spirituelle de Mireille adhèrent à une conception globale des croyances qui définit pour eux l'autochtonie. Cette conception est sous-tendue par le partage d'un symbolisme commun dont l'origine est reconnue. Cette origine constitue un gage en soi de la relation établie avec les allo-humains et de la concession d'un pouvoir spirituel à l'officiant.

Ce mode de transmission de la mémoire implique aussi une légitimité qui n'est pas basée sur le statut historique d'aîné - c'est-à-dire un individu d'expérience - ou de son équivalent contemporain, c'est-à-dire un individu ayant vécu une partie ou l'ensemble des problématiques rencontrées dans la communauté. Pour le réseau de résistance de l'aînée Mireille, le fait qu'il s'agisse du fils de Leonard, un spécialiste

religieux lakota, semble suffire à lui donner une crédibilité en tant qu'héritier des pouvoirs de son père. Son profil ne correspond pourtant pas à celui des autres officiants rencontrés. En effet, dans ce réseau, la transcendance des problématiques amérindiennes endémiques ne semble pas constituer un critère de légitimité. Le prestige social ou spirituel venant avec le statut d'aîné ne semble pas non plus un critère de premier plan, bien que cet âge soit de plus en plus précoce en vertu de l'expérience de plusieurs individus. Le jeune officiant de la tente à sudation de purification a en effet bénéficié de la pleine confiance des participants malgré sa jeune trentaine et sa courte expérience comme leader spirituel. L'exemple se répète avec la fille de Mireille, aussi dans la trentaine, à qui ont aussi été transmis les savoirs liés à la cérémonie de la tente de sudation. Elle a aujourd'hui repris le flambeau de sa mère dans l'initiation des enfants de la communauté à la tente à sudation. Ce qui est donc attendu de l'officiant n'est pas la personnification de la possibilité de transcender sa condition par l'expérience d'une maladie « chamanique », qui légitimerait son intervention thérapeutique. On attend plutôt de lui qu'il effectue les bons gestes et qu'il utilise adéquatement la symbolique rituelle. Il est alors habilité par les esprits à retransmettre ce contre-don spirituel sous la forme d'un pouvoir de solidarisation, c'est-à-dire de la capacité de rassembler autour de lui la communauté par le biais d'une qualité oratoire d'exaltation de l'identité amérindienne.

À l'inverse, l'idéologie thérapeutique tend à discréditer l'exercice de cette fonction de la part d'individus n'ayant pas atteint un niveau jugé suffisant de « cheminement » personnel :

Moi j'ai vu [un aîné] diriger et faire diriger des cérémonies par des détenus là..."Ben là, voyons, qu'est-ce que tu fais là?" Moi je suis autochtone et je ne dirigerais même pas un *sweat*! Je suis pas apte à diriger un *sweat*, je suis pas rendu là, puis lui est en prison dans un maximum puis il va diriger un *sweat lodge*? Une ronde de *sweat lodge*? Quel enseignement qu'il est train de faire là (ancienne agente de liaison innue, octobre 2008)?

Ce cheminement n'équivaut pas seulement à une initiation religieuse et symbolique, il est plutôt synonyme de l'expérience personnelle de l'officiant en termes de

réadaptation psychosociale, ce qui lui permet, à l'instar des cercles A.A., d'agir à son tour comme thérapeute.

L'enjeu de la marge de manœuvre de l'officiant dans ses enseignements symboliques semble crucial pour préparer certains participants à un mode de vie urbain. C'est particulièrement le cas en milieu carcéral où la compétence des aînés fait continuellement l'objet d'un débat:

And here I see that they're really desperate for elders, but what elders? What do they mean by elders? You know, if you want somebody that's familiar with that aspect of the culture... they're very fragile to putting somebody like that in a program that is supposed to be delivered in working with inmates because their understanding may not be able to deal with the system. They may be very naive about that end get to a lot of problems, you know, and their beliefs and understandings [...] it's a lot of teaching because most of them are lost... they wouldn't be inside if they were following their teachings. So these are people that are, as opposed to a different way of life, how do you intervene in that and bring them back to their own roots, culture. And then, where are they going? If they're going back to live in the bush with their community, then yes, they need certain types of teaching that are gonna help them in a certain direction, but if they gonna go, which is now a greater percentage of Native people living in the urban centers than in the community, then if they are gonna go to the urban centers they need a different kind of teaching. Because an elder that comes from the bush can't prepare them to living in a urban center. So you have more people with that experience, which is exactly that, losing my identity and finding it back through a certain extent, people that are familiar with what is necessary in the city (aîné Plains Cree, août 2009).

Dans ce contexte, les thérapeutes spirituels nécessitent alors une grande latitude quant à la gestion des savoirs symboliques. En effet, dans l'impossibilité de recevoir des enseignements d'un aîné local, un des guides spirituels déclare plutôt être allé chercher son inspiration auprès d'un « grand-père mort » (aîné atikamekw, mars 2008). Le fait de se référer à un mentor spirituel mort, un ancêtre, n'est pas une pratique isolée. Un guide spirituel algonquin explique qu'un tel recours est intrinsèquement lié à la charge d'un calumet, ou pipe sacrée : «Des enseignements j'en ai eus. Aujourd'hui, j'ai pas besoin d'aller voir les aînés pour donner des

enseignements. C'est la pipe sacrée qui me donne les enseignements » (aîné algonquin, novembre 2008).

Dans son cas, cette charge fait partie d'une longue initiation avant de pouvoir bénéficier de l'inspiration venant de l'esprit du calumet :

C'est un aîné qui m'a donné, ici dans la communauté, la pipe sacrée. Tu t'en vas pas chercher ça ailleurs. Attends que ça vienne vers toi. Attends que l'aîné vienne te voir. C'est ça qu'il disait quand il m'a donné les enseignements à Toronto. Attends, sois patient. J'ai attendu sept ans [rire] puis il fallait que je la garde deux ans encore avant de l'utiliser. Partout où je m'en allais je l'apportais avec moi. J'ai toujours été responsable avec cet objet-là. À un moment donné il fallait que je veille. J'ai veillé la pipe. J'ai été voir un autre aîné encore pour éveiller la pipe sacrée. C'est tout un parcours que j'ai fait là-dedans (aîné algonquin, novembre 2008).

D'un point de vue pragmatique, l'inspiration d'un ancêtre permet aux officiants de légitimer le syncrétisme utilisé dans l'adaptation de leur pratique du rituel à une fonction thérapeutique. Elle leur donne une marge de manœuvre permettant des emprunts à diverses traditions amérindiennes de la tente à sudation et une part d'innovations pour répondre aux besoins fonctionnels de leur cadre de pratique. Par exemple, si un des guides spirituels rencontrés associe la cérémonie *warrior* pratiquée par son officiant à des enseignements micmacs (aîné atikamekw, mars 2008), la symbolique de rituel contient sa part d'inspiration. Sa conception de la roue de médecine implique entre autres une rationalisation ésotérique façon nouvel-âge et un emprunt aux spiritualités orientales :

Parce que la Roue de médecine, c'est l'être humain lui-même. C'est une roue, puis la Roue de médecine, c'est l'aura, c'est le cercle vital de l'être humain. Chaque être humain est magnétique, ok, son aura. Il y a du monde qui peut le voir, il y en a d'autres qui ne peuvent pas le voir. Mais c'est ça qui est la Roue, qui change de couleur comme l'arc-en-ciel, qui change de couleur dépendant de l'humeur, de l'état d'âme de la personne. Ça quand tu marches, ça roule, tu peux reculer, aller de côté, ça roule. D'où l'importance de vraiment connaître la Roue de médecine (Pierre, aîné atikamekw, février 2009).

Cette conception de la Roue de médecine contient un grand potentiel de personnalisation de symboles pour le guide spirituel. Ainsi, ce n'est pas tellement le consensus sur la transmission et la protection d'une mémoire collective qui est ici importante mais plutôt la mise en action d'une représentation de la relation d'aide. Plutôt que de se réclamer d'enseignements traditionnels, c'est vers la Roue de médecine que Pierre se tourne pour l'inspiration spirituelle : «Comme je disais tantôt, chaque "pipe carrier" a sa propre roue. Puis c'est dans ma roue que je puise mes enseignements » (Pierre, aîné atikamekw, février 2009).

C'est cette même Roue de médecine qui l'aurait conduit par le biais d'une vision à sa vocation d'officiant du rituel:

J'ai eu une vision, une vision où je me voyais lors d'un *sweat*, puis je voyais un paysage sur une montagne, puis il y avait un lac, puis il y avait plein de troncs d'arbres tous de la même longueur. Mais il y avait pas d'eau dans ce lac-là. C'est comme ça que j'ai commencé à cheminer, à remarquer c'était quoi ma vision. Ce que j'ai remarqué dans ma vision, c'est les éléments de la vie. Je me disais oui, il y a de l'air dedans, il y a le feu parce que le soleil était là, et il y a la terre. Mais il manquait un élément, qui était l'eau. C'est pour ça que j'ai commencé à travailler avec l'eau. Je faisais des rêves avec de l'eau, que je marchais sur l'eau, que j'allais dans l'eau. Après ça il y a eu le feu, que j'étais dans le feu dans mon rêve. J'étais juste au-dessus du feu. Même dans ma tête, je pouvais parler à la Terre-Mère, même aller à la Terre-Mère, et l'air aussi, j'ai parlé à l'air. C'est comme ça que ça a tout abouti avec la Roue de médecine (Pierre, aîné atikamekw, février 2009).

Ce récit onirique montre bien comment les allo-humains servent à légitimer la mise en relation des éléments symboliques du rituel avec une conception peu orthodoxe de la spiritualité amérindienne.

L'intervention spirituelle en milieu carcéral : l'exemple d'une approche par problématique

Le cas de la pratique du rituel en milieu carcéral est particulièrement explicite de l'adaptation de la ritualité à la relation d'aide. En effet, les délinquants autochtones y sont vus comme étant affligés de patterns cognitifs autodestructeurs, voire

pathologiques, qu'il faut corriger. La pratique du rituel est elle aussi contextualisée pour répondre à cette objectivation de la guérison :

On essaie vraiment de regrouper nos énergies pour une seule et même problématique. On n'ira pas mettre quelqu'un qui a agressé sexuellement dans le même *sweat lodge* que quelqu'un qui a volé dans une banque. Tu comprends, on essaie vraiment de différencier les problématiques et puis de les regrouper dans différentes psychoses... Pour finaliser mon idée, on essaie de regrouper les différentes problématiques en une seule et même cérémonie pour essayer justement de concentrer les énergies de l'aîné sur une seule et même problématique (ancien agent de liaison innu, octobre 2008).

Dans le but de légitimer la démarche spirituelle comme démarche thérapeutique aux yeux de l'institution carcérale, certains intervenants autochtones cherchent même à approfondir l'usage du rituel en termes de suivi et d'évaluation. Ceci dit, la portée de cette instrumentalisation reste difficile à négocier même auprès des aînés pleinement investis dans leur rôle thérapeutique:

Ce qu'on veut, c'est que tout ce travail-là soit reproduit, quand on parle de publiciser le travail, on veut que ce travail-là soit reproduit, dans le système de gestion des détenus, pour qu'on puisse en tenir compte pour évaluer cet individu-là pour une forme d'élargissement quelconque. Présentement, ça n'y est pas parce que les aînés disent que c'est secret ce qui se passe là. Mais dans le secret, il y a des façons d'exprimer une progression ou une régression d'un individu. Un individu qui ne progresse pas à l'intérieur de ça, on est pas obligé de dire exactement pourquoi il ne progresse pas ou pourquoi il régresserait, mais on mentionne qu'il a de la difficulté à avancer. On peut exprimer que les enseignements ne semblent pas intégrés en lui (ancien agent de liaison, octobre 2008).

Pour ces raisons, les délinquants constituent sans doute les individus les plus visés par les techniques à la fois thérapeutiques et spirituelles. Pour les raisons exposées dans le premier chapitre, c'est en matière de désintoxication que le rituel de la tente à sudation a d'abord figuré comme un incontournable des thérapies autochtones. Hall rappelle son importance au sein de mouvements religieux autochtones s'étant illustrés par leur prise en main de ce problème historique :

Given the background of revitalization movements in North America, it should not be surprising that the sweat lodge would be used in the context of alcoholism treatment. Because the sweat lodge produces a powerful physical and mental experience, it has been considered an antidote for alcohol, which also produces strong physical and mental reactions (Hall 1986 : 171).

Toutefois, la tente à sudation serait en voie d'accommodation et d'acceptation à titre de pratique complémentaire des approches allochtones de la réhabilitation:

The sweat lodge practice as described above differs from those of other nativistic movements and organized churches. In several important respects it has most in common with the sun dance, for it involves a serious commitment to Indian heritage but does not prevent, and may facilitate, accommodations to contemporary society [...] As a ritual practice rather than a formal organization, the sweat lodge offers the added possibility of supplementing programs that use other medical and behavioral techniques for alcohol rehabilitation (*idem.*).

On assiste ainsi à une psychologisation importante de la fonction du rituel par la recherche d'une problématique individualisée :

C'est-à-dire quand je dis on donne des connotations, je veux dire on donne des «*purposes*», des raisons à cette cérémonie-là. Que ça soit gestion de la colère, que ça soit gestion sociale et économique, que ça soit gestion familiale, c'est tout dans une optique d'aide. On essaie à travers la spiritualité d'inculquer à l'individu une discipline personnelle qui va l'aider à ne pas refaire les erreurs qu'il a faites antérieurement et qui l'ont amené en prison (ancien agent de liaison, octobre 2008).

Cette perspective n'est pas seulement le fait de discours de la part des professionnels autochtones de soutien. Sur la base du rôle social traditionnel de l'aîné, l'officiant du rituel occupe explicitement celui d'un thérapeute plus ou moins informel. Comme récepteur et facilitateur de cette ouverture psychologique, l'aîné est tenu d'effectuer un suivi de l'évolution de l'état mental et émotionnel du participant pendant et entre les cérémonies:

L'aîné est celui qui dirige, il est le seul qui est habilité à diriger les cérémonies. Un détenu pourrait pas dire demain matin, je vais faire une cérémonie de la pipe sacrée, ou je vais faire une tente de sudation. Je vais

faire ça par moi-même. Ils ne peuvent pas faire ça, ce n'est que les aînés qui font ces cérémonies-là et les cérémonies sont précédées d'enseignements. Je dis précédées, les enseignements se font précédemment à la cérémonie mais aussi pendant la cérémonie et l'aîné va par la suite rencontrer, habituellement tous les participants, de façon individuelle, pour continuer de travailler avec eux au niveau de ce qu'ils ont ressenti à l'intérieur, ce qu'ils ont vécu. Si on prend la *sweat* qui est une des cérémonies les plus importantes, l'aîné dirige la *sweat* à l'intérieur, l'aîné va diriger, va leur demander de faire quelque exercice que ce soit au niveau de la pensée ou autre, et par la suite il va venir valider ce que les gars ont fait à l'intérieur, individuellement avec chacun (ancien agent de liaison, octobre 2008).

C'est aussi grâce à cet aspect du rituel que les intervenants carcéraux autochtones peuvent identifier des aspects de la vie du délinquant qu'ils considèrent comme déterminants pour la poursuite de son cheminement thérapeutique :

C'est sûr que dans son plan correctionnel, présentement, on marquait qu'il participait aux cérémonies autochtones, oui, puis si il participe, oui, sauf que le gars qui faisait pas de *sweat* puis qui était pas sérieux dans son cheminement puis c'était *phony*, on lui disait aux rencontres. On lui disait «tu mets pas tes enseignements en pratique» (ancienne agente de liaison innue, octobre 2008).

Ainsi, la participation au rituel tend à devenir un indicateur en lui-même de ce cheminement.

L'approche holistique et l'émergence d'une nouvelle typologie fonctionnelle du rituel

Le cadre principal de l'adaptation du rituel à une fonction thérapeutique constitue son insertion dans le modèle de l'approche holistique de guérison. Ce modèle, popularisé dans les milieux marginaux des approches thérapeutiques issues du mouvement nouvel-âge, est le plus fréquemment évoqué lorsqu'on décrit la Roue de médecine :

La Roue de médecine que j'ai mise en place là-bas, que j'ai commencée au niveau physique. Parce que c'est important le niveau physique quand on parle du processus de guérison. Donc on a commencé au niveau physique, au niveau mental, au niveau émotionnel puis au niveau spirituel. C'est seulement une fois qu'on a passé les quatre niveaux, le

quatrième niveau, au moment où on a commencé à parler de spiritualité, c'est là qu'on a commencé à mettre un programme, un plan de guérison (Pierre, aîné atikamekw, février 2009).

La cérémonie de la tente à sudation a été identifiée comme une source non négligeable de promotion de la santé mentale chez les Autochtones en affirmant sa compatibilité, sa complémentarité et sa similarité avec les thérapies de groupe contemporaines (Coleman et Merta 1999 : 57). Le rituel se prête ainsi à un contexte de pratique autre que celui de mobilisation de la communauté dans lequel il est autrement exercé. Cependant, à force de s'approprier le discours sur le rituel, certains auteurs des milieux académiques du travail social opèrent une inversion entre l'objet spirituel du rituel (le maintien de liens cosmologiques avec les entités allo-humaines) et son complément contemporain (l'équilibre des quatre dimensions humaines de l'approche holistique) :

These views are fundamental to the sweat lodge ceremony which **aims** to restore balance among the four dimensions (of human functioning) through the use of human beings, water, fire, rocks, herbs, and calling on the spirits. Spiritual healing within the ceremony is thus a restoration of balance that cannot be separated from any of the other essential components (Schiff et Pelech 2008: 73).

De plus, cette inversion s'accompagne d'une généralisation manifestement abusive de l'association entre approche holistique et cosmologies autochtones:

Although there are numerous First Nations in North America, they share a common world view that all of creation, human, animate and inanimate, is connected, and that health is a balance of interwoven physical, mental, emotional and spiritual dimensions (Fixico 2006 dans Schiff et Pelech 2008 : 73).

Cette appropriation du discours sur le rituel modifie profondément la nature des savoirs transmis à son sujet. Ainsi, « Sweat lodge ceremonies have been described as holistic experiences that improve emotional, physical, cognitive and spiritual well-being » (Walkingstick-Garett & Osborne 1995 dans Schiff et Pelech 2008 : 73).

Cette vision n'est pas ou n'est plus seulement tributaire que de la lecture du rituel effectuée par les milieux médicaux et du travail social allochtones. Plusieurs intervenants autochtones rencontrés, qu'ils soient professionnels de relation d'aide ou guides spirituels témoignant ou non d'une formation en intervention, évoquent tout naturellement l'approche holistique comme base d'intervention dans le rituel. C'est avec ce cadre d'intervention thérapeutique que la préparation du rituel peut s'orienter afin d'aborder l'angle adéquat des problématiques de délinquances qui y sont traitées:

L'aîné, comme je t'expliquais plus tôt, il a parlé avec les détenus pour les aider à cerner quels étaient les aspects de leur vie qu'ils devaient travailler. Dans le cercle de guérison, on a quatre aspects. On a l'aspect spirituel, l'aspect mental, l'aspect physique puis l'aspect émotif. Ce sont les 4 quadrants du cercle de guérison. Un coup que l'individu sait dans quel ou quels quadrants au pluriel il doit travailler, ben l'aîné lui donne des pistes de solutions, lui récite des histoires qui vont le faire réfléchir sur sa condition à lui, va échanger des anecdotes de sa propre vie, va l'orienter vers un processus de guérison. À travers de ce processus de guérison-là, il va faire des prises de conscience sur lui-même, des prises de conscience sur sa famille, des prises de conscience sur sa communauté. À partir de là, on va concrétiser la démarche avec le but ultime, qui est la tente suante. La *sweat lodge* va être le but ultime de cette démarche-là. Donc on va faire des chants, on va dire tout fort ce qu'on pense tout bas, l'aîné va prendre la parole pour invoquer les esprits et puis leur demander de veiller sur nous pendant notre processus de guérison. Parce que la *sweat lodge*, c'est un processus de guérison. On essaie de se purifier mais on essaie de se guérir. Donc le but ultime c'est la *sweat lodge* et ça se termine avec ça (ancien agent de liaison innu, octobre 2008).

Ainsi, les quatre aspects ou dimensions de l'approche holistique renvoient à peu de choses près aux techniques communes à la psychothérapie occidentale et à la guérison symbolique autochtone relevées par Waldram (1997 : 74), à savoir la suggestion cognitive, la catharsis émotionnelle, la déculpabilisation (*guilt relief*), l'action psychochimique (transe) et l'effet psychosomatique (placebo). Les « zones » d'intervention symbolisées par les dimensions holistiques ont ainsi leurs spécialistes et leurs techniques spécifiques mises en action dans le rituel. En effet, si le « *sweat* d'enseignement » est pour Pierre une spécialité qui relève de la dimension « mentale » où il use d'une approche suggestive, on trouve aussi des spécialistes du « *sweat* de guérison ». Ceux-ci useront de méthodes cathartiques ou simplement de l'installation

d'un climat propice à la confiance pour libérer les participants de leurs angoisses. C'était le cas de la cérémonie *mide*. Certains sont réputés pour user d'un mélange de ces techniques et d'autres encore pour faire de la tente à sudation une expérience de transe ou de visions. Il s'agit alors d'effectuer une préparation adéquate par le jeûne et une gestion particulière de la chaleur sur une cérémonie à longue durée. Selon une lecture rationalisante du phénomène, la libération d'endorphines y serait jumelée à un effet placebo qui induirait un profond sentiment de transformation. D'autres enfin utiliseront l'ensemble de ces techniques, au besoin. Les « *sweat* de prière » ou de « purification » s'écartent un peu de cette classification et constituent des orientations cérémonielles plus « classiques », tout comme le « *sweat* de guérison physique » qui est une entreprise essentiellement médicinale. En effet, selon Pierre, ce sont les esprits enfermés dans les herbes médicinales, adéquatement coupées, qui agissent sur la guérison du corps. Ils sont libérés lorsque les herbes sont lancées sur les pierres chaudes et que leurs essences sont diffusées par la vapeur.

Les attributs des entités allo-humaines et la didactique psychothérapeutique

Dans l'idéologie de résistance mise en œuvre dans la tente à sudation de purification, les allo-humains sont interpellés pour renforcer l'identité collective. L'hôte de la cérémonie, l'aînée Mireille, entretient à cet effet une vision très protectionniste de la spiritualité. Si elle reconnaît la pluralité ethnoculturelle comme étant un fait du Créateur, elle la conçoit à l'intérieur d'une division de l'humanité en quatre « races ». Ces « races » auraient chacune la responsabilité de la conservation respective des traditions leur étant associées. Le chemin rouge constitue en fait la quête de la préservation d'une mémoire sociopolitique autochtone qui se base, on l'a déjà dit, sur le partage de l'expérience coloniale. Le métissage culturel ou l'éloignement d'un individu de ces traditions y est vu comme la perte d'une ontologie identitaire qui lui aurait été attribuée par le Créateur. C'est alors que le besoin de guérison émerge. C'est donc en effectuant une reconnexion du participant avec le Créateur via le rituel (et par le fait même avec une large entité sociale : la communauté traditionaliste et ses réseaux), la métaphore ultime de cette ontologie socioculturelle panindienne, que la guérison peut s'accomplir.

À l'inverse, nous verrons maintenant que dans la lecture thérapeutique de la spiritualité panindienne, on utilise les relations établies avec les allo-humains comme des déterminants d'une guérison individuelle. Ce type de guérison constitue pour les officiants *mide* un recours universel (aîné innu, janvier 2009). Dans la même logique, l'officiant de la tente à sudation *warrior* explique sa propre vision universaliste du chemin rouge :

Aujourd'hui, tu vas entendre parler du «chemin rouge». Mais les gens qui vont dire «je suis dans le chemin rouge», il ne faut pas le matérialiser. Ce que je veux dire par là, le chemin rouge, c'est pas juste autochtone, le chemin rouge c'est le sang humain, tous les humains. Souvent, même les Autochtones vont dire «le chemin rouge, c'est nous autres» ... non! Le chemin rouge, c'est le sang. Qu'il soit un Chinois, un Africain, un Blanc, un Autochtone, on a tous du sang rouge. C'est pour ça qu'on dit le « chemin rouge ». Même en tant qu'Autochtones, il y en a qui savent pas ça. Il faut aller plus loin pour connaître vraiment c'est quoi qui est rouge (Pierre, aîné atikamekw, février 2009).

Dans cette vision de la guérison, la définition de l'autochtonie s'efface devant une identité collective tellement universalisée que le dénominateur commun en est l'expérience individuelle de la spiritualité.

Les dimensions mentale et spirituelle dans l'approche holistique du rituel: une didactique cognitive et comportementale

La poursuite du chemin rouge, formulée à une échelle individuelle, vise alors à changer les comportements problématiques en neutralisant, par exemple, les sources intellectuelles de la colère et du remords :

On va juste développer une autre mentalité. Parce que si tu veux régler un problème, faut développer une autre mentalité. Parce que ce problème-là a une mentalité. Si tu veux créer ce problème-là, il faut une autre mentalité qui va seulement faire accepter ce qu'il a fait (Pierre, aîné atikamekw, février 2009).

Les enseignements que l'officiant de la tente à sudation *warrior* qualifiait lui-même de « très symboliques » sur la « conscience », la « philosophie » et la « spiritualité » ont servi respectivement de thème à chacune des séquences du rituel. Ici, les deux

premiers termes et donc les deux premières séquences du rituel étaient consacrées à une forme rationalisation des problématiques vécues par le participant, alors que la dernière séquence, sous le thème de la « spiritualité » se référait plus précisément aux quatre valeurs « autochtones » révélées par le Créateur.

D'autres enseignements cherchent à donner aux participants des habiletés psychosociales au travers d'une théorie symbolique sur la structure de la tente. Par exemple, l'officiant de la tente à sudation *warrior* a utilisé la structure même de la tente à sudation comme une allégorie du corps humain. Cette allégorie lui permettait d'identifier des parties du corps constituant des « outils » de « travail » sur les valeurs et les comportements positifs qui sont véhiculés dans ses enseignements (Pierre, aîné atikamekw, février 2009). Le terme « travail » ou cheminement constitue d'ailleurs une terminologie privilégiée dans les réseaux spirituels thérapeutiques. Coleman et Merta (1999 : 61) relèvent une instrumentation symbolique comparable dans une cérémonie lakota contemporaine destinée à des adolescents. Dans cette cérémonie, le nombre de pierres de la première « porte » est symboliquement relié au nombre de mois de gestation dans le ventre maternel et celui des séquences suivantes est associé aux âges de la puberté et à l'âge adulte.

Les symboles sont autant de repères pour une rééducation comportementale du délinquant quant à sa discipline de vie (hygiène), ses aptitudes communicationnelles ainsi que son expérience de la sensualité et de la sexualité. En effet, la violence sexuelle et la violence familiale constituent des motifs très importants d'incarcération des Autochtones, ou simplement de rupture sociale où les victimes principales sont les femmes. La mise en valeur des rôles féminins et masculins dans le rituel, comme modèles positifs d'« équilibre spirituel », constitue un des modes didactiques employés par mes informateurs en contexte carcéral. Il s'agit là d'un bon exemple d'instrumentalisation de correspondances symboliques issu du cadre cosmologique du rituel. On reprend en effet le motif « conjonctif » de la cosmologie amérindienne telle que décrite par Gagnon (2008). On y cherche en effet à rapprocher à une distance idéale des attributs naturels distingués aux origines, ici le masculin du féminin, suite à une dérive disjonctive démesurée, ici reconnue sous la forme de

l'acte de violence sexuelle ou conjugale. Les détenus sont amenés à se confronter à une présence féminine en position d'autorité qui leur impose une interaction effectuée dans le respect mutuel (la distance cosmologique idéale entre l'indifférenciation – la confusion des genres- et leur opposition – la violence-):

Puis c'est important aussi que l'homme puis la femme, que les gens puissent voir qu'il y a quand même possibilité de travailler ensemble sans être nécessairement conjoint-conjointe. Comme aller au-delà de l'aspect sexuel mettons [...] C'est plutôt tourné vers le respect. Quand un homme va commencer à respecter une femme, il va commencer à respecter toutes les femmes [...]. Ben souvent, les détenus, quand ils sont en centre d'accueil, il y en a qui en veulent beaucoup à leur maman. C'est un peu pour changer l'image, pour changer leur perception. (aînée innue #2, février 2009).

On cherche aussi à y donner l'exemple d'un partenariat respectueux et désintéressé entre hommes et femmes, basé sur la valorisation d'un pouvoir spirituel partagé. Ainsi, selon cette aînée, une vision réductrice de la femme constitue un manquement aux enseignements qui entraînerait des conséquences métaphysiques pendant le rituel :

Dans un autre *sweat*, les gars rentrent, ils s'installent. Après le premier round, on ouvre la porte puis on dit "ceux qui veulent aller prendre de l'air ». Ils sont tous sortis chacun leur tour, tous à moitié morts, ça avait été *rough*. Puis je m'étais dit : moi ça ne m'étonne pas qu'ils soient comme ça. Tu voyais les *tatoos* avec les femmes toutes nues et le manque de respect. Tu vois un petit peu le lien... c'est comme s'il y avait un message... (aînée innue #2, février 2009).

D'un point de vue symbolique, les officiantes sont réputées posséder certaines « médecines » et un certain pouvoir spirituel qui complète à part égale celui de l'homme. Ainsi, puisque le cèdre est une médecine associée à la femme, on a insisté pour que ce soient des femmes qui préparent le tapis de cèdre recouvrant le sol de la tente à sudation *mide*.

C'est l'opposition entre l'identité sexuée du Créateur ou du Grand-père ciel et celle de la Terre-mère qui semble soutenir la dynamique métaphysique des statuts sociaux

sexués. J'ai pu constater l'usage de symboles semblables lors de ma participation à deux cérémonies distinctes, la tente à sudation *mide* et la tente à sudation de purification. Dans la symbolique qui est entretenue, on associe le principe masculin au principe céleste et à l'intellect, d'où le sexe masculin tirerait son « énergie vitale ». La féminité constituant quant à elle un principe terrestre associé au corps, à la production de la vie, à la maternité et à la Terre-Mère, permettrait au sexe féminin d'y tirer à son tour son énergie, notamment pour la reproduction. Pendant le rituel, il était donc considéré comme néfaste pour la femme de se couper de son énergie vitale par le port du pantalon, ce qui obstruerait la circulation de cette énergie entre sa propre matrice et la matrice universelle. La jupe était aussi vue comme un cercle de protection qui canalise l'« énergie féminine », alors que le bandeau rouge porté par les hommes était vu comme canalisant l'« énergie masculine » au principe « céleste » lors des tentes à sudation. Selon l'aînée innue Mireille, le fait d'inclure une femme en période menstruelle constituerait un exemple de déséquilibre où la femme témoigne d'un trop plein d'énergie spirituelle qui « aspirerait » l'énergie masculine. Elle relate ainsi une anecdote où lors d'une tente à sudation pour enfants, un jeune garçon aurait souffert d'un saignement de nez abondant. On n'y aurait trouvé aucune explication jusqu'à ce qu'on s'aperçoive qu'une jeune participante avait expérimenté à son insu ses premières menstruations pendant la tente à sudation (Mireille, aînée innue, janvier 2009).

La dimension « émotionnelle » dans l'approche holistique du rituel : la symbolique rituelle comme support aux techniques de catharsis et de « rebirth »

Les enseignements *mide* cherchent aussi à développer des aptitudes de guérison qui se situent cette fois moins du côté émotionnel: «Parce que nous autres ont dit que tout le monde est *mide*, toi t'es *mide*, quand tu vas venir chercher ta source. On appelle ça *mide*, c'est le cœur. La guérison du cœur. Si je traduais *Midewiwin*, c'est la guérison qui vient du cœur» (aîné innu, janvier 2009).

Nous avons vu plus haut que la tradition orale *midewiwin* associe l'esprit de l'Ours aux savoirs médicaux sur laquelle se base historiquement la guérison *mide*. Ici,

l'Ours préside plutôt à un agenda de développement personnel symbolisé par la structure de la tente et par le rôle donné aux pierres Grands-pères. Les différents étages de construction y symbolisent quatre échelons passant par la confiance en soi, l'acceptation de soi, l'honnêteté envers soi et enfin la guérison personnelle (aîné innu, janvier 2009). Dans cette lecture du rituel, les esprits des pierres deviennent des outils thérapeutiques en soi. Ils ne sont plus seulement les transmetteurs d'une prière, ils libèrent l'individu d'une partie de son fardeau psychologique :

Il y a des détenus qui demandent beaucoup la *sweat lodge* pour la guérison. Une fois j'avais demandé à un aîné, c'est quoi le *sweat lodge* pour vous autres ? Je n'avais jamais demandé ça à d'autres personnes. C'est une personne de la communauté du qui m'avait dit comment qu'on appelle ça. Il dit que c'est un genre de confessionnal le *sweat lodge*. C'est ça qu'ils disaient. C'est là-dedans que quand on veut faire sortir les affaires qui nous dérangent, quand on veut travailler sur nos comportements aussi, toutes les affaires qu'on a faites par le passé (aîné algonquin, novembre 2008).

Les officiants *mide* ont donné eux-mêmes l'exemple en partageant leurs antécédents personnels de dépendance aux drogues, à l'alcool et au jeu. Ils ont mentionné leur fierté d'avoir franchi cette autodestruction avec la spiritualité « traditionnelle » et la tente à sudation. Fait intéressant, ils ont expliqué, pendant le rituel, leur motivation par le fait qu'il s'agissait pour eux d'un mode de guérison continue. En effet, le partage de leur vécu sur le mode de la confession publique n'est pas sans rappeler le mode thérapeutique des A.A. Leurs discours prenaient la forme de ce que Catherine Laflamme, inspirée par Guy Ménard, a appelé un « micromythe » (2000 : 83). Ce discours est ancré dans l'expérience individuelle, mais elle ne fait pas que se perpétuer elle-même par le rite. C'est en fait l'expérience de l'officiant qui semble servir de « micromythe » à l'expérience des autres. Son historique de dépendance aux drogues et à l'alcool évoqué lors de la cérémonie constitue le récit fondateur utilisé dans la carrière personnelle de guérisseur. Sa victoire, magnifiée par son aptitude à guérir les autres en plus de lui-même, est garante pour les récepteurs du mythe de sa légitimité et de ce qui pourrait bien être l'articulation contemporaine de son « pouvoir » spirituel. C'est après tout l'accumulation d'une force nécessaire à la

survie, une survie sociale et physique implicite aux défis de l'adaptation au mode de vie euro-canadien.

Le rituel de la tente à sudation peut ainsi avoir des airs de « cercle de partage » ou « cercle de parole », un lieu où chaque participant apprend, sous la bienveillance de l'officiant, à communiquer ses expériences traumatisantes et sa détresse psychologique :

Puis aussi, quand on fait un *sweat* aussi, ou quand on fait un cercle de parole, c'est une guérison collective aussi. T'entends quelqu'un, t'entends quelqu'un dans ces souffrances. Puis tu pries pour lui, pour cette personne-là. C'est ça se guérir, se soigner collectivement. Ça coûterait moins cher si on faisait faire des cérémonies comme ça que d'engager un psychologue ou un psychiatre pour chaque détenu (aînée innue #2, février 2009).

Le groupe de participants, dans ce contexte, devient témoin de ce délestage. Les pierres Grands-pères, comme dépositaires des souffrances des participants et comme témoins de cette thérapie de groupe, scellent les confidences qui resteront entre les participants et le Créateur. Toutefois, un tel procédé cathartique n'est pas sans risques. Le gardien du feu de la cérémonie *mide* a cherché à rationaliser la tension émotionnelle qui peut monter dramatiquement pendant le rituel : les « énergies » individuelles, qu'il nous a représentées comme des « champs magnétiques », étaient appelées à devenir un seul « champ énergétique » pendant le rituel. Pour cette raison, nous étions mis en garde contre les émotions des autres, dont la panique et les angoisses, qui pouvaient se communiquer facilement dans cette fusion « énergétique » des participants. Pour lui, le principe de la tente à sudation consistait dans l'expulsion des maux psychologiques ou physiques avec la sueur. Les jupes et les bandeaux portés par les participantes et les participants agissaient comme des cercles de protection contre les déjections énergétiques et émotionnelles des autres. Le gardien du feu les comparait aux jupes des hommes dans la danse du soleil.

Pour cet officiant, la tente à sudation est un rite de passage où s'opèrent une mort et une renaissance du participant. Elle constitue un vecteur de rééducation cognitive qui surpasse le *counseling* qu'il pratique aussi :

When I was in my years at McGill, the big thing was counseling. You should be able to do everything in one hour, and there shouldn't be more than 10 sessions, which was getting a little excessive. In those 10 sessions, how are you supposed to get that person back on track, you know? That's a different notion of learning, your coping learning or beginning to give them coping skills in a certain situation. But it's not like a death and rebirth thing that is a deeper essence of learning. You know, as I was just teaching the other day, with all the type of learning we are talking about, means that you really have to go through an experience of seeing a new idea or something that comes into your life, and you let it in your life, giving yourself the time to let your life fall apart, you're giving yourself the experiencing of death, ego death and rebirth. That's all the sweat lodge is all about, you know, reopening yourself to newness, to something you never experienced before. How do you do that? We know that most of us function, that nature functions with that reptilian brain that at the base of your skull, that's just survival and that puts everything into little filing cabinets. We need that, we need to have some kind of process that we arrive at a green light, that we don't have to stop and open our book and say «what's that green light meaning again», to go through that, immediately, boom, as it to that file. «This is a familiar experience, this is what I do, this is how I react to it » (aîné plains cree, août 2009).

La thématique de la mort et de la renaissance est soutenue par le symbolisme associé à la pratique particulière de cet officiant. Cette symbolique met à profit les directions sacrées du panindianisme et des forces allo-humaines qui y sont ici objectivées à titre d'« énergies » :

Well, you've probably learned that in the native traditions we talk a lot about the directions, the four directions or the seven directions. So, usually in a sweat lodge ceremony, the most common lodge is the eastern door lodge, the doorway faces the fireplace where the sun rises. And there are different understanding of the energies connected with those directions. My lodge is a southern door so it faces south and part of that was to complement the Grandmother that initiated me who carries the northern door (aîné plains cree, août 2009).

Les « énergies » du nord et du sud seraient différentes de celles de l'est et de l'ouest en ce que ces dernières constitueraient une continuité qui s'oppose à l'altérité nord-sud, représentée par renversement cosmologique au franchissement du pôle. L'énergie nord-sud serait donc celle d'une « *complete death and rebirth* » (*idem*). L'évocation d'une telle interprétation de l'axe cosmologique horizontal du panindianisme est utilisée dans la stimulation d'une transformation cognitive profonde du participant.

L'allégorie du ventre maternel peut aller beaucoup plus loin sur le plan de la mise en perspective de l'expérience individualisée. Elle crée, ici encore, un « micromythe » de création personnalisé :

I work through my work at helping people move to a transformation rather than just change, rather than just learning things but transformation. So the southern lodge is very well geared to work on that transformation. And the lodge itself represents on one level the womb so we're talking about our origins, going back to our origins. The ceremony itself if you look at it, turns out to be your biological experience. You're formed out of an egg cell and a sperm cell, a feminine receptive principle and a masculine active principle. And if we talk about the fire coming from the south to the north, which is your masculine energy, and the rocks can be a metaphor of the sperm coming in for the womb, the moment of experience. So all the symbolism is geared to evoke an experience of a very original experience, whether it be original time, the formation of the earth, or the planet or time, or your own particular biological experience (aîné plains cree, août 2009).

Dans sa conduite du rituel orientée vers l'expérience de transformation, cet officiant intègre ici la réactualisation du moment originel de la cosmologie amérindienne avec la psychologie périnatale de Stanislav Grof (1985) – auquel il a d'ailleurs fait directement référence au cours de l'entretien – dans laquelle les archétypes religieux trouvent leur source dans l'expérience dramatique de la naissance. En effet, d'un point de vue structural, la conjugaison des attributs masculins et féminins renvoient le participant au moment précédant la différenciation entre les pôles cosmologiques céleste et terrestre. En tant que protagoniste du mythe (héros culturel), le participant peut alors revivre symboliquement et de façon plus harmonieuse la différenciation

originelle. Il obtient ainsi l'opportunité de retrouver, comme une nouvelle naissance, une identité idéale entre indifférenciation et opposition. Il parviendrait ainsi à solutionner le problème fondamental qui l'aurait amené dans un premier temps dans une démarche de guérison. L'officiant oriente les quatre portes du rituel en fonction des quatre étapes de ce processus afin d'en résoudre les traumatismes associés. Cette technique thérapeutique est aussi celle du « *rebirth* » ou régression, une technique à laquelle cet officiant mentionne avoir eu recours pour régler son propre vide existentiel. Celui-ci cherche donc faire revivre aux participants cette expérience de la naissance, mais du point de vue de l'adulte. En menant l'exercice jusqu'au bout, il serait alors possible d'orienter au moyen d'« enseignements » la tente à sudation vers un délestage positif des traumatismes (aîné plains cree, août 2009).

En utilisant une telle approche symbolique, l'officiant du rituel met en contexte le participant dans son développement cognitif, émotionnel et comportemental personnel. Il situe son passé, son présent et son avenir dans une téléologie psychique individuelle. C'est au cours de ce cheminement ritualisé qu'on cherche à amener le participant à développer de nouvelles idées sur lui-même qui l'habilite à mieux interagir avec son entourage.

La dimension « physique » dans l'approche holistique du rituel: l'objectivation symbolique de l'expérience sensorielle

L'instrumentalisation symbolique de l'expérience somatique du rituel constitue le mode thérapeutique le plus caractéristique du rituel, en plus d'en être l'aspect le plus marquant pour le participant. D'une part, l'officiant du rituel instrumentalise parfois le corps pour faciliter un abandon psychologique qui facilite le procédé cathartique. Les deux premières portes semblent habituellement les plus difficiles en raison d'un sentiment artificiel de suffocation. L'apogée du rituel survient habituellement pendant la troisième ou la quatrième porte, alors que la chaleur atteint l'intensité souhaitée par l'officiant. Par exemple, la cérémonie *mide* visait explicitement le relâchement des inhibitions émotionnelles. Dans ce contexte, les officiants ont orienté par leurs discours - mais surtout par l'exemple de leurs chants - le comportement à adopter

face à l'ambiance étouffante et à la chaleur toujours croissante. La cadence et la force croissante de ces chants en fonction de la chaleur ont en effet poussé les participants à extérioriser simultanément leur malaise psycho-émotionnel et leur malaise physique d'une manière cathartique. La cérémonie a duré environ une heure trente minutes et les deux dernières portes ont été moins longues mais plus intenses, à la demande des participants. Les officiants ont fortement insisté sur l'objectif d'abandon et de libre cours de émotions pendant le rituel en incitant les participants à chanter et à s'exprimer. Lors des chants, les participants se sont donc progressivement manifestés, encouragés par les cris périodiques des officiants. Il ne s'agissait pourtant pas d'échanges mais de plaintes et de cris qui constituaient un aspect performatif important de cette forme du rituel. Il n'y avait en effet aucun échange direct pendant les chants, qui correspondaient aux moments les plus dramatiques de l'expérience. Éventuellement, les participants se sont plutôt laissé aller dans plusieurs formes d'exclamations et certains ont même poussé de véritables cris de mort. J'ai aussi rencontré d'autres techniques faisant un usage thérapeutique plus radical de l'expérience sensorielle. En effet, il semble que certains officiants utilisent même l'ambiance étouffante de la tente à sudation pour contraindre les participants – ici des détenus - à extérioriser leurs angoisses et leurs remords sous peine de faire durer la cérémonie plusieurs heures, tant que l'extériorisation émotionnelle n'a pas eu lieu (conversation informelle avec un ex-détenu, février 2009).

D'autre part, la nature profonde du rituel, indépendamment des cosmologies qui s'y nichent, repose sur son potentiel à produire une expérience sensorielle qui puisse par la suite être objectivée comme une expérience signifiante. Si l'expérience somatique vise encore parfois la quête de visions, ses manifestations panindiennes font usage du corps comme d'une nouvelle prise aux symboles. Bien que les modes d'inscription somatiques de la mémoire rituelle soient des processus plutôt inconscients à tout le moins pour les participants, ces expériences sont associées à des symboles discursifs qui sortent le contenu de ces expériences du non-dit. Csordas (1990 : 39) évoque l'emploi d'expériences pré-objectives (somatiques) induites par le rite pour produire de nouvelles objectivations sacrées (sens symbolique). Hornburg (2005) en propose

un exemple dans le rituel de la tente à sudation avec la noirceur caractéristique de l'intérieur de la tente. Comme le présente Hornburg, cette noirceur permet de transformer la notion d'espace entre les participants en supprimant l'*a priori* épistémologique que les corps humains sont des entités isolées dans le monde. Elle permet d'appuyer le discours rituel en se constituant comme un symbole somatique de l'expression panindienne « *all my relations* » (Hornburg 2005 : 385). Hornburg souligne ainsi que cette façon de solidariser symboliquement le groupe, consacrée par l'appel à des entités allo-humaines, permet au participant un meilleur abandon lorsque l'occasion de se confier publiquement se présente. Duplisea (1998) élabore à ce propos une théorie des métaphores inter-sensorielles où l'intensité de sensation physique est associée au pouvoir de guérison, à l'aspect enveloppant et chaleureux d'abord, étouffant ensuite du partage émotionnel avec le groupe et avec les esprits des pierres. Cet aspect est particulièrement explicite quant à la relation entre les participantes et l'effet y est renforcé par l'expérience du chant collectif.

Dans le cas de la tente à sudation *warrior*, l'objectif étant l'acquisition d'une maîtrise des émotions conduisant à la violence, l'expérience somatique n'était pas dirigée en fonction de l'extériorisation des problématiques mais plutôt vers le contrôle des pensées à la source des débordements psycho-émotionnels. En ce sens, la chaleur dans le rituel a été gérée de façon moins constante sur le long terme mais avec des pointes de chaleur extrême dont une qui était particulièrement douloureuse à la toute fin de la dernière porte. En effet, ce n'est pas tant la quantité totale d'eau versée sur les pierres durant la cérémonie qui produit un tel effet mais plutôt la quantité qui est versée en même temps, de façon à produire plus de vapeur simultanément. Pour l'officiant, comme la tente à sudation constituait une reproduction du ventre maternel, l'intensité de la chaleur était explicitement associée à la souffrance de l'enfantement. L'expérience d'une telle souffrance constituait une leçon de respect envers la condition féminine, un thème privilégié dans cette tente à sudation. Aussi, la résistance à l'intensité de la douleur constituait une expérience métaphorique de contrôle de soi qui constitue un préalable, voire un entraînement à la gestion d'autres situations extrêmes de nature psycho-émotionnelle.

En effet, les officiants des cérémonies *mide* et *warrior* ont insisté sur la force de l'individu à pouvoir dépasser ses limites et à pouvoir se libérer de ses maux quels qu'ils soient. Une fois suggérée, cette perspective est vécue dans la tente par le simple fait de s'étonner toujours plus de sa capacité d'endurance et du contrôle possible de sa propre volonté face à l'intensité insoupçonnée de la chaleur et aux appels instinctifs du corps à fuir cet environnement hostile. Elle prend encore plus de sens lorsque les voies respiratoires elles-mêmes se referment instinctivement et que seul un effort de concentration permet ultimement au corps d'envisager l'acclimatation. Il devient alors possible de s'imaginer, par l'expérience, qu'un entraînement ponctuel à cette ascèse puisse fortifier le corps et la volonté à un processus de guérison, notamment face à des situations de dépendance physiques et mentales malsaines. Le rituel est en fait la constitution, et non seulement la reconstitution, d'un micro-combat et, en finale, de sa victoire. En ce sens, elle est une répétition non seulement symbolique mais vécue et expérimentée du combat d'une vie sur des drames personnels. Elle sert à la fois de laboratoire et d'arène à ces combats. De plus, le sentiment de solidarité, comme phénomène psychologique, est induit par les officiants au moyen de l'intimité imposée au groupe par l'espace de la tente et le vécu collectif d'une expérience difficile, symbolisée par la fusion des « énergies » de chacun (cérémonie *mide*, gardien du feu) Cette proposition est elle aussi vécue physiquement et mentalement dans l'expérience du rituel. L'intensité de la sensation physique pousse le corps à faire abstraction de lui-même en diluant sa sensibilité dans un environnement dense et palpable. La barrière consciente du corps ne semble plus exister tant l'intérieur physique ne se distingue plus de son extérieur. Il va sans dire que cette expérience, subjective au départ, incite à considérer des explications d'ordre neurophysiologique³⁹. En contraste, la tente à sudation de purification se voulait accessible. Elle était plutôt associée à l'idée de purification morale et à l'expérience collective d'une souffrance symbolique partagée. Le rituel semblait donc davantage

³⁹ Consulter JILEK Wolfgang, 1992, « La renaissance des danses chamaniques dans les populations indiennes de l'Amérique du Nord », *Diogène* 158 : 78-91 et MACDONALD Robert, 1988, « Ontario Iroquoian sweat lodges », *Ontario Archaeology* 48 : 17-26.

orienté vers le discours véhiculé dans le rituel que vers l'expérience sensorielle produite. En effet, mon corps et ma volonté n'y ont pas été mis à l'épreuve autant que lors de mes autres participations. C'est davantage un sentiment de communion qui s'est dégagé de l'expérience.

Conclusion partielle

Après les différentes approches thérapeutiques cognitives, psychanalytiques, cathartiques ou simplement empathiques mises en œuvre dans le rituel, on a pu voir que la lecture sociopolitique initiale de la forme panindienne du rituel a été fortement amendée. Cette adaptation s'est effectuée dans le sens à pouvoir identifier certaines problématiques spécifiques, si ce n'est en fonction d'une lecture biomédicale des problèmes des participants, du moins en fonction de la lecture matérialiste édulcorée de l'approche holistique. En effet, le caractère holistique de cette approche de la guérison réside dans la valorisation de l'« équilibre » dans sa vision de la santé. Cet équilibre est vu comme un point de vue dépassant le paradigme biomédical par l'aspect systémique des « dimensions » de la personne. Cependant, dans un sens, ces dimensions ne correspondent pas tant à une phénoménologie de la santé qu'à une recherche des causes ultimes du mal qui rivalise avec la biomédecine sur le terrain intermédiaire d'un certain matérialisme. On retrouve ce découpage sémantique dans l'interprétation clinique de la philosophie AA (McGee 2000). En effet, elle semble vouloir englober une approche objective et biomédicale de la santé en postulant une pathologie individuelle. L'approche holistique se base simplement sur une typologie alternative des pathologies humaines, ici vues comme des « déséquilibres ». Ce système apparaît alors plus complet car il fait jouer d'autres facteurs de guérison comme la présence de problématiques dans d'autres sphères de la personne humaine, que ce soit au niveau cognitif (sphère mentale), psycho-émotionnel (sphère émotionnelle), biomédical (physique) ou encore spirituel (souvent lié à l'éthique).

Un tel système n'empêche pas pour autant l'expression des relations avec les allo-humains. Cependant, il s'effectue dans un contexte de rationalisations formulées à partir d'un syncrétisme ésotérique qui correspond mieux à l'articulation des

techniques thérapeutiques. Ce syncrétisme se doit alors de faire appel à différentes influences spirituelles allochtones pour opérer cet arrimage avec les ontologies spirituelles autochtones traditionnelles où corps et esprit constituent un ensemble indissoluble. Un autre type d'équilibre « holistique » que l'on confond souvent avec le premier est alors possible; il s'agit d'une guérison obtenue par l'équilibre cosmologique de l'individu avec son environnement et ses semblables. L'équilibre avec les allo-humains et la société est alors une dynamique extérieure - par rapport à l'équilibre intérieur - à l'ontologie physique et spirituelle de l'individu, et donc un phénomène intrinsèquement social.

Toutefois, les rationalisations de la spiritualité qu'on peut observer dans le discours de mes informateurs contribuent à «dépersonnifier» les allo-humains en l'articulant, à titre de forces telluriques ou psychiques, à l'échelle de l'intériorité de l'individu. On s'éloigne alors drastiquement de l'ontologie spirituelle implicite aux traditions orales ancestrales pour tomber dans une spiritualité qui accommode une vision ultimement matérialiste de la personne humaine. Ainsi, au final, on retrouve dans le rituel une conception de la guérison individualisée, dépolitisée, syncrétique et aux prétentions universalistes qui se démarque clairement du projet social, politique et protectionniste de la pratique du rituel dans les réseaux de résistance socioculturelle amérindienne. En effet, si la quête d'identité reste au cœur de l'expression du problème, ce n'est pas tant à titre de facteur politique qu'à celui de facteur psychologique. Le repositionnement de l'individu dans son humanité semble y équivaloir à son repositionnement dans l'autochtonie.

CONCLUSION

ENTRE ALTERITE EPISTEMOLOGIQUE ET ALTERITE IDENTITAIRE, UNE REDEFINITION DE LA SPIRITUALITE ET DE LA GUERISON

Afin de résumer la trame de mon travail de recherche, je rappellerai ici qu'en prenant comme exemple le rituel de la tente à sudation, je me suis intéressé à un phénomène plus large, celui de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec. Pour y arriver, j'ai d'abord présenté les vecteurs sociaux du mouvement de revitalisation culturelle. J'ai identifié deux tendances idéologiques différentes circulant dans leurs réseaux traditionalistes respectifs. Nous avons vu que ces tendances idéologiques se différenciaient d'abord par leurs attitudes envers l'influence culturelle de la société dominante allochtone. D'une part, la tendance idéologique de réseaux que j'ai appelé « de résistance » est ancrée dans une tradition postcoloniale qui se caractérise par une attitude de protectionnisme culturel et de rejet des influences culturelles allochtones. Elle constitue la base historique de la spiritualité panindienne et se perpétue, comme on l'a vu, dans certains réseaux traditionalistes du Québec. L'analyse du rituel de la tente à sudation pratiqué dans de tels réseaux a montré que la résolution de conflits et l'autodétermination de la communauté (*collective empowerment*) constituent l'enjeu principal de cette idéologie. On cherche à y retrouver un équilibre social qui aurait été dissout par l'influence coloniale allochtone. À cette fin, on s'appuie d'abord sur ces réseaux de participants pour ensuite engendrer un mouvement plus localisé.

D'autre part, nous avons aussi vu qu'en aval de cette tendance s'est effectuée une institutionnalisation de la guérison autochtone. Elle se serait produite, entre autres, sous l'influence d'initiatives allochtones formelles en matière de relation d'aide. Ceci semble avoir eu un impact sur le développement d'un nouveau genre de réseau traditionaliste aux vues universalistes, plus ouvert à l'intégration des thérapies allochtones aux méthodes de guérison autochtones. Afin de mieux comprendre la complexité du phénomène, il m'a paru important de proposer une analyse agentielle (*agency*) des relations entre participants et entités allo-humaines, considérées dans une perspective structurale du rituel de la tente à sudation. En effet, une telle analyse

m'a permis de comprendre la logique inhérente, d'une part, à la négociation de nouvelles manifestations de la cosmologie panindienne et, de l'autre, à son instrumentalisation thérapeutique. Entre autres, j'ai discuté de l'importance inégalée que prenait aujourd'hui l'officiant dans l'histoire de la pratique du rituel au Québec. En effet, j'ai proposé que cette spécialisation du rôle de l'officiant -et, du même coup, la formalisation du rôle social et religieux de l'« aîné »- se soit avérée un pré-requis à la construction du rôle de thérapeute spirituel. En effet, l'officiant du rituel se doit d'avoir les qualités traditionnellement attendues d'un « aîné ». Traditionnellement, ce dernier détient bien, sans être spécialiste, un pouvoir et des savoirs religieux, mais on lui associe surtout l'écoute et la sagesse nécessaire pour réorienter les individus déviants. Par exemple, Niezen (1993) décrit comment les Cris Mistassini se réfèrent d'abord à leurs aînés pour s'occuper des problèmes familiaux et des problèmes de comportement individuels. Ce sont leurs connaissances des récits et des morales ancestrales ainsi que leur expérience de la vie en forêt qui leur confèreraient cette autorité. L'officiant du rituel, comme « aîné », ne constitue donc plus seulement le porte-parole d'un acte de pétition auprès des entités allo-humaines dont on n'attend les résultats qu'à plus ou moins longue échéance. Rappelons que dans la pratique historique du rituel, ce résultat consisterait par exemple au fait d'obtenir davantage de succès à la chasse (ce qui correspondait à une forme d'acquisition de pouvoir spirituel des participants). L'officiant-thérapeute doit désormais honorer, au nom des esprits, la relation de réciprocité engagée par les participants en retransmettant, du moins en partie, ce pouvoir spirituel à l'intérieur même du cadre rituel. Comme on l'a vu, ce retour de pouvoir se présente le plus souvent sous la forme d'enseignements marquants ou d'expériences sensorielles et/ou émotionnelles fortes vécues par les participants. Le rôle de spécialiste spirituel ou d'officiant du rituel, en contexte thérapeutique, tend ainsi à se fusionner avec le statut et le rôle de l'aîné en matière d'écoute et d'orientation des participants.

De plus, nous avons pu voir comment les officiants instrumentalisent les références cosmologiques panindiennes en fonction de la relation d'aide. Plus particulièrement, j'ai exposé comment ceux-ci cherchaient l'atteinte d'un équilibre de type psycho-

comportemental chez les participants. Le fait d'avoir enquêté auprès de guides spirituels ayant œuvré en milieu carcéral m'a permis d'avoir un accès privilégié à un tel réseau. La prise d'importance de l'enjeu thérapeutique dans le rituel s'accompagne aussi d'autres indicateurs: la revendication presque systématique de l'approche holistique comme thérapie autochtone originale et comme cadre explicatif du rituel ; l'émergence d'une typologie fonctionnelle du rituel qui caractérise les différents types d'intervention thérapeutique pour lesquels on peut l'utiliser. Le contexte d'utilisation du rituel à des fins de guérison n'est donc pas rupture avec les traditions orales locales. Au contraire, en utilisant de façon très systématique les différentes manifestations de l'environnement naturel (le chaud et le froid ; le sec et le mouillé ; le masculin et le féminin), le rituel réactualise une vision du monde et un récit des origines déjà bien ancrés, entre autres, dans les populations algonquiennes du Québec.

La construction de ce rôle d'aîné-thérapeute-officiant du rituel s'est manifestement accompagnée d'une prise en importance de la tente à sudation comme rite central de la guérison et comme plateforme spirituelle de communication bidirectionnelle. En effet, j'ai montré comment le rituel était caractérisé auparavant par un mode de communication unidirectionnel auprès des entités allo-humaines (fonction de pétition). J'ai ensuite proposé l'idée de l'introduction d'un aspect bidirectionnel dans le rituel qui serait traduit par le symbolisme des quatre directions sacrées. Le rituel de la tente à sudation semble avoir acquis un degré d'efficacité s'approchant de celui de la tente tremblante, anciennement vue comme un vecteur spirituel plus puissant, notamment en raison de la bidirectionnalité des relations qui y ont lieu avec les entités allo-humaines. Ainsi, la tente à sudation propose, dans sa forme actuelle, la rencontre de certaines entités allo-humaines en « face à face » plutôt que par média interposé. Durant le rituel, les pierres rougies par le feu, puis mouillées par l'eau ne sont pas que des manifestations indirectes des puissances célestes et terrestres aux pôles de la cosmologie algonquienne. Elles deviennent littéralement habitées par des esprits et des ancêtres correspondant à l'axe horizontal de la cosmologie panindienne, représentée par les quatre directions sacrées.

Nous avons vu que le rituel permet ainsi d'investir concrètement des terrains thérapeutiques aussi difficiles d'accès que ceux de la violence conjugale ou de la violence sexuelle. Le rite constitue alors une tentative de revivre l'acte originel de Création à l'échelle du participant, afin de lui permettre, en quelque sorte, de remettre « le compteur » de son existence « à zéro ». Selon la logique sous-jacente au rituel, il peut ainsi réinitier son processus d'individualisation jusqu'à pouvoir atteindre une distance idéale entre l'indifférenciation (l'absence d'identité personnelle) et l'excès de différenciation (l'imposition de sa personnalité par la violence). Par ailleurs, nous avons vu que la flexibilité symbolique était nécessaire à l'instrumentalisation efficace du rituel, pour permettre à l'officiant de naviguer entre cette logique structurale, plutôt inconsciente, et des repères symboliques plus explicites pour les participants. Ainsi, nous avons vu que le plan symbolique horizontal, illustré par les directions sacrées, la Roue de médecine, ses différents avatars symboliques et, en particulier, celui de l'approche holistique, permet de mettre en œuvre une panoplie d'usages thérapeutiques ou sociopolitiques du rituel.

À *posteriori*, je conviendrai à nouveau avec Samson (2004) que l'objectivation thérapeutique des problématiques criminologiques traitées dans le rituel semble avoir subi une profonde dépolitisation, particulièrement par rapport à sa pratique dans les réseaux panindiens de résistance. Son action en termes de réhabilitation ne vise plus tant la réintégration du participant dans un ensemble social spécifique. Il s'agit plutôt de la quête d'un équilibre émotionnel et cognitif vu comme accessible indépendamment du mode de vie et des réalités sociales. La résolution de conflit, finalité du rituel dans les mouvements de résistance à l'origine du panindianisme, semble être passée au statut d'épiphénomène. Le rituel retrouverait ainsi l'état relativement apolitique de sa pratique historique. Sa fonction semble ainsi avoir acquis un certain universalisme et une plus grande applicabilité aux yeux des institutions allochtones.

Sans constituer un problème *per se*, les pratiques spirituelles thérapeutiques soulèvent néanmoins certains questionnements. Elles sont souvent considérées par les Autochtones et par les allochtones comme des équivalences aux pratiques culturelles

politisées, et occupent ainsi le peu d'espace réservé à ce genre de discours sur la scène publique et institutionnelle. En effet, les raisons sociologiques de la politisation de la culture autochtone au travers de sa revitalisation sont toujours existantes. Ces raisons s'inscrivent dans la logique générale de la décolonisation. Elles semblent cependant être éclipsées par le discours spirituel dépolitisé qui, lui, constitue un langage plus acceptable pour les institutions allochtones. Le milieu carcéral constitue en ce sens un excellent exemple. Les données recueillies suggèrent en effet que la tentative d'intégration de la spiritualité panindienne aux approches carcérales de réhabilitation constitue un mode de validation sélective de certaines pratiques spirituelles au détriment d'autres. On peut penser que c'est aussi le cas dans les autres domaines d'intervention où la spiritualité autochtone aurait « percé », à savoir dans les centres de désintoxication ou encore dans certains programmes de services sociaux. Comme ailleurs dans la gouvernance autochtone, on assisterait davantage à une stratégie d'autodétermination de la réhabilitation qu'à une véritable « autochtonisation » de cette réhabilitation. Ainsi, la mise en œuvre de cette stratégie s'effectuerait par le biais de réseaux spirituels témoignant déjà d'une certaine ouverture à la vision institutionnelle de problèmes criminogènes. Si la relation entre l'institution carcérale et les réseaux spirituels qui tentent de l'intégrer n'est pas aussi harmonieuse qu'on voudrait le faire croire, la contestation interne semble porter davantage sur les méthodes pour remédier aux problèmes attribués aux détenus qu'à leur définition même. Les explications d'ordre social, associant la dégradation du lien social à la délinquance, en sont naturellement exclues. Ces démarches cherchant à responsabiliser le délinquant devant sa communauté plutôt que devant une instance étatique et impersonnelle rencontrent une incompatibilité avec la philosophie pénale et la volonté politique actuelle. Formater le discours spirituel à une échelle thérapeutique individuelle prend alors tout son sens en tant que compromis interculturel.

Par ailleurs, en centralisant mon propos sur l'offre idéologique des réseaux panindiens plutôt que sur sa réception, j'ai délibérément laissé de côté un autre aspect du phénomène afin de me concentrer sur le contenu proposé. Malgré la continuité

cosmologique historique dont j'ai fait état dans l'analyse du rituel de la tente à sudation, l'origine du symbolisme panindien, situé dans les cultures dites « des Plaines », n'est pas sans entraîner des signes d'inconfort et de confusion qui ne sont pas liés à la dépolitisation de la spiritualité. Cette confusion serait plutôt liée à l'ancrage des religions chrétiennes et de la mémoire persistante des traits symboliques particuliers aux chamanismes locaux et qui leur sont particuliers. Il en résulte que la spiritualité panindienne est parfois carrément perçue comme une spiritualité étrangère, ce qui constitue la principale limite à l'effort prosélyte du mouvement. En traitant de la diversité au cœur de la spiritualité panindienne, je n'ai fait qu'effleurer cet aspect du phénomène. Il serait important de le voir traiter dans de futurs travaux sur le sujet. Par exemple, pour rester dans une perspective carcérale, s'agit-il toujours de réhabilitation lorsqu'une institution comme la prison prend sur elle d'initier un délinquant autochtone à un cadre culturel et idéologique panindien plutôt qu'aux réalités de sa communauté d'origine? S'agit-il d'une autre forme d'acculturation ou plutôt d'une forme d'autodétermination? On peut en effet se demander si, en se diffusant, les discours panindiens ont aussi éclipsé les transformations culturelles locales jusqu'à générer une forme d'oubli ou plutôt, une sorte de « mémoire sélective ». Ainsi, du point de vue de certains groupes culturels particuliers, le monopole de visibilité des idéologies véhiculées par les réseaux panindiens peuvent poser, comme l'ont souligné Samson (2004) et Tanner (2004), un problème d'intégrité sociale, culturelle et politique pour le village. D'un point de vue moins critique, cette situation pose à tout le moins le problème théorique de la reproduction socioculturelle des groupes concernés. Pour Tanner, malgré la déconstruction de l'idée même de « culture » et de sa contingence, la notion de frontière culturelle continue d'être utile pour décrire les grandes difficultés liées à la communication et la compréhension interculturelle (2004 : 213). Tanner fait référence à des ontologies, qu'il attribue à des différences dans l'organisation cognitive de la réalité. Elles correspondent en grande partie aux fossés épistémologiques qui séparent *a priori* les médecines autochtones et allochtones dont j'ai discuté. Nous avons vu cependant que ces fossés peuvent aussi séparer différentes idéologies panindiennes, selon leur proximité avec les institutions formelles de réhabilitation. Plus que jamais, la

spiritualité panindienne constitue le terrain d'une négociation épistémologique intense. Il est important que la recherche puisse s'intéresser encore plus précisément que je ne l'ai fait à ce phénomène. En effet, pour les institutions et les individus intéressés, il en va de la construction d'un modèle d'intervention thérapeutique autochtone autodéterminé qui puisse éviter les frictions à l'intérieur comme à l'extérieur des communautés amérindiennes. Un tel modèle devrait alors pouvoir tenir compte des besoins culturels réels des populations visées; il devrait aussi pouvoir s'imposer au sein des pratiques de la société dominante; il devrait enfin pouvoir stimuler la mobilisation des communautés dans la reproduction de ce modèle. J'espère, avec ce mémoire, avoir à tout le moins contribué à une meilleure connaissance des pratiques actuelles dans ce domaine.

BIBLIOGRAPHIE

Armitage P., 1992, «Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador», *Religiologiques* 6: 63-110.

Barriault Y., 1971, *Mythe et Rites Chez Les Indiens Montagnais*. Haute Rive, Société Historique de la Côte-Nord.

Boudreau F., 2000, «Identité, politique et spiritualité au nord du lac Huron : entretiens avec des leaders ojibwas», *Recherches Amérindiennes au Québec* 30, 1 : 75-85.

Bousquet M.-P., 2005a, «La spiritualité amérindienne sur la place publique: à la recherche d'un statut» : 171-196, in Lefebvre, *La religion dans la sphère publique*. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal.

2005b, «La production d'un réseau de sur-parenté: histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins», *Drogues, santé et société* 4, 1: 129-173.

2001, « *Quand nous vivions dans le bois* ». *Le changement spatial et sa dimension générationnelle : l'exemple des Algonquins du Canada*. Thèse de doctorat en cotutelle France-Québec, département d'ethnologie et de sociologie comparative, Université de Paris X-Nanterre-département d'anthropologie, Université Laval.

Brault E., 2005, *Sweating in the joint: personal and cultural renewal and healing through sweat lodge practice by Native Americans in prison*. Thèse de doctorat, département de sciences religieuses, Université de Vanderbilt.

Brown J. E., 1953, *The Sacred Pipe*. Norman, University of Oklahoma Press.

Bucko R. A., 1998, *The Lakota Ritual of the Sweat Lodge*. Lincoln/London, University of Nebraska Press.

Clément S., 2007, *Guérison communautaire en milieu Atikamekw. L'expérience du Cercle Mikisew pour l'espoir à Manawan*. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie, Université Laval.

Clifton J., 2004, *The Invented Indian: Cultural Fictions and Government Policies*. New Brunswick, Transaction publishers.

Collier D., 1944, «Conjuring among the Kiowa», *Primitive Man* 17, 3-4: 46-49.

Colmant S. A. and R. J. Merta, 1999, «Using the sweat lodge ceremony as group therapy for Navajo youth», *The Journal for Specialists in Group Work* 24, 1: 55-73.

Connerton P., 1989, *How Societies Remember*. Cambridge, Cambridge University Press.

Cooper J., 1944, «The Shaking tent rite among plains and forest Algonquians», *Primitive Man*, 17, 3-4: 60-84.

Crépeau R., 2008, «Le rite comme contexte de la mémoire des origines», *Archives de sciences sociales des religions* 141: 57-73.

Csordas T., 1990, «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», *Ethos* 18, 1: 5-47.

1983, «The Rhetoric of transformation in Ritual Healing», *Culture, Medecine and Psychiatry* 7 : 333-375.

Densmore F., 1979, *Chippewa Customs*. St. Paul, Minnesota historical society.

Duplisea C., 1998, «Cross-modal synesthetic sensory metaphors: communicating the experience and understanding of power in a Maliseet sweat lodge ceremony», *Algonquian Conference Papers* 28, 136-161.

Fixico D., 2006, *Daily life of Native Americans in the twentieth-century*. Westport, Greenwood Press.

Foucault M., 1966, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard.

Gagnon D., 2007, «Sainte Anne et le pouvoir manitushiu: l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation»: in Laugrand, *La*

nature des esprits dans les cosmologies autochtones. Québec, Les Presses de l'Université Laval.

2002, *Deux cents ans de pèlerinages : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-De-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000)*. Thèse de doctorat, département d'anthropologie, Université Laval.

Goulet J.G., 2006, «Maîtres chez nous. Les fondements des projets de justice et de citoyenneté des autochtones et des allochtones au Québec», *Anthropologie et Société* 30, 1: 187-201.

Groft S., 1985, *Beyond the brain: birth, death, and transcendence in psychotherapy*. Albany, State University of New York.

Halbwachs M., 1950, *La mémoire collective*. Paris, Albin Michel.

Hall R., 1986, «Alcohol Treatment in American Indian Populations : An Indigenous Treatment Modality Compared with Traditional Approaches», *Annals of the New York Academy of Sciences* 472: 168-178.

Holler C., 1987, *Black Elk's religion: The Sun Dance and Lakota Catholicism*. Syracuse, Syracuse University Press.

Hornborg A.-C., 2005, «Eloquent bodies: rituals in the contexts of alleviating suffering», *Numen* 52: 356-394.

Irwin L., 2006, «Walking the Line: Pipe and Sweat Ceremonies in Prison», *Nova Religio* 9, 3: 39-60.

1997, «Freedom, Law, and Prophecy: a Brief History of Native American Religious Resistance», *American Indian Quarterly* 21: 35-55.

Jaccoud M., 1999, «Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada», *Criminologie* 32, 1: 79-105.

Jefferson C., 1978, *La conquête par le droit*. Ottawa, Solliciteur Général.

Jilek W., 1992, «La renaissance des danses chamaniques dans les populations indiennes de l'Amérique du Nord», *Diogenes* 158: 78-91.

Johnson W., 1996, «Contemporary Native American Prophecy in Historical Perspective», *Journal of the American Academy of Religion* 64, 3: 575-612.

Laflamme C., 2000, «Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes occidentaux», *Religiologiques* 22: 73-83.

Lawson T., 2006, «Cognition»: 413-428, in Kreinath, Jens et al., *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Boston, Brill.

Lévi-Strauss C., 1983, «Mythe et oubli»: 253-261, in *Le regard éloigné*. Paris, Plon.

MacDonald R., 1988, «Ontario Iroquoian sweat lodges», *Ontario Archaeology* 48: 17-26.

McGee E.M., 2000, «Alcoholics Anonymous and nursing: lessons in holism and spiritual care», *Journal of Holistic Nursing* 18, 1: 11-26.

McNulty G., 1996, «La chasse, le chasseur, le chassé et l'univers spirituel des Montagnais», *Cahiers ethnologiques* 18: 101-131.

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.

Neihardt J., 1932 (1988), *Black Elk Speaks: Being the life story of a holy man of the Oglala Sioux*. Lincoln, University of Oklahoma Press.

Niezen R., 2000, «Recognizing Indigenism: Canadian Unity and the International Movement of Indigenous Peoples», *Comparative Studies in Society and History* 42, 1: 119-148.

1993, «Telling a Message: Cree Perceptions of Custom and Administration», *Canadian Journal of Native Studies* 13, 2: 221-250.

Pflüg M., 1998, *Ritual and myth in Odawa revitalization: reclaiming a sovereign place*. Norman, University of Oklahoma Press.

1996, «"Pimadaziwin": Contemporary Rituals in Odawa Community», *American Indian Quarterly* 20, 4: 489-513.

Prins H., 1994, «Neo-traditions in native communities: sweat lodge and sun dance among the Micmac today», *Algonquian Conference Papers* 25: 383-394.

Roué M., 2004, «Les trois scènes de la Confédération crie à Chisasibi (Baie James): réunion politique, lieu de mémoire et naissance d'un musée», *Anthropologie et Société* 28, 2: 121-139.

Rousseau J., 1954, «De menus rites païens de la forêt canadienne», *Cahiers des Dix* 18: 152.

1953, «Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie», *Les Cahiers des Dix* 18: 129-155.

Savard R., 1985, *La voix des autres. Positions anthropologiques*. Montréal, L'Hexagone.

Shiff J.W. and W. Pelech, 2008, «The Sweat Lodge Ceremony for Spiritual Healing», *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 26, 4: 71-93.

Speck F., 1935, *Naskapi: The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Norman, University of Oklahoma Press.

Tanner A., 2004, «The cosmology of nature, cultural divergence, and the metaphysics of community healing»: in Clammer, Poirier et Schwimmer, *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, University of Toronto Press.

1979, *Bringing home animals: religious ideology and mode of production of the Mistassini Cree hunters*. London, C. Hurst.

Turner V., 1972, *Les tambours d'affliction: analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard.

Waldram J. B., 1997, *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough, Broadview Press.

Warry W., 1998, *Unfinished Dreams. Community Healing and the Reality of Aboriginal Self-Government*. Toronto, University of Toronto Press.

Webster S. and H. Nabigon, 1993, «First Nations Empowerment in Community Based Research»: 159-167, in Aniset et Axelrod, *Transitions: Schooling and Employment in Canada*. Toronto, Thompson Publishers.

Samson C., 2004, «"We live this experience": Ontological Insecurity and the Colonial Domination of the Innu People of Northern Labrador»: in Clammer, Poirier et Schwimmer, *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, University of Toronto Press.

Page web

« Le programme offert à Wapan », *Le centre de réadaptation Wapan*, www.wapan.ca, consulté le 31 mars 2009.

Films

Lamothe A., 1983, *Mémoire battante*. Documentaire/fiction. Radio-Québec, 168 minutes.

Sherniack D., 1992, *Progress and Prophecy*, Man Alive 25th Anniversary Special. Documentaire, CBC: 60 minutes.

**GRILLE D'ENTRETIEN À L'INTENTION DES AÎNÉS ET D'AUTRES INTERVENANTS
SPIRITUELS AUTOCHTONES EN MILIEU CARCÉRAL**

**Les programmes de spiritualité et de guérison autochtone dans les pénitenciers
du Québec⁴⁰**

1. Je suis intéressé, dans un premier temps, à tout ce qui touche à vos motivations et à ce qui précède votre expérience ; c'est-à-dire à ce qui vous a amené à participer à des services ou à des activités de spiritualité et de guérison pour détenus autochtones dans les pénitenciers du Québec.

2. Dans un deuxième temps, je suis intéressé à ce qui touche à votre expérience des activités et des services de spiritualité et de guérison en établissement.

3. Enfin, j'aimerais connaître plus spécifiquement votre expérience du rituel de la tente à sudation tel que pratiqué à l'intérieur comme à l'extérieur des pénitenciers

THÈME 1 : Parlez-moi d'abord de ce qui vous a amené à participer à des services de spiritualité et de guérison dans les pénitenciers (à énoncer verbatim).

- Diversité des motivations, gamme des motivations ;
- Connaissance des services, façon dont ils en ont entendu parler ;

⁴⁰ Le terme de programme n'est pas repris dans la grille d'entretien afin de laisser au participant la possibilité de définir les services dans ses propres mots et en fonction de son expérience.

- Ce qui a préparé la personne à exercer sa fonction, en termes de formation, d'antécédents, d'initiation, et de bagage ;
 - Leurs attentes, nature de ces attentes ;
 - Signification de ces services au moment où ils en ont entendu parler.
-

THÈME 2 : Décrivez-moi maintenant, de façon détaillée, votre expérience et votre perception des services de spiritualité et de guérison dans les pénitenciers (à énoncer verbatim).

(On cherche à ce que la personne nous donne une description détaillée et chronologique de son expérience et à faire ressortir les différentes facettes de cette expérience dans le contexte carcéral)

- Groupes, établissements, genre de contenu, type de services, marge de manœuvre dans le contenu des services, ce qui venait de la personne, ce qui lui a été suggéré ;
- Attentes, apport, objectifs visés, impact sur la vie des détenus autochtones, exemples à donner ;
- Dimension carcérale, contexte de la pratique dans le milieu carcéral ;
- Relations, réseau entre les intervenants, rapport avec l'administration : manière dont cela se passe, sens que cela a pour eux par rapport à la pratique avec les détenus, perception par les autres dans ce réseau ;
- Place et sens de l'évaluation dans leur pratique, ressources allouées ;
- Relation entre leur expérience et les communautés autochtones.

THÈME 3: Décrivez-moi maintenant, de façon détaillée, votre expérience et votre perception du rituel de la tente à sudation tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des pénitenciers.

- Forme rituelle: déroulement, étapes du rituel; gestes posés; organisation de l'espace, matériel utilisé ;
 - Discours sur le rituel: contexte de la cérémonie en prison; entités interpellées, leurs caractéristiques, leurs agissements ;
 - Qui peut officier la cérémonie? Quel type de personne faut-il pour mener une suerie?
 - Récits à propos de l'origine de la cérémonie?
-

Fiche signalétique

Age	Langue maternelle	Établissements
Genre	Scolarité	antérieurs (parcours correctionnel
Lieu de résidence	Expérience professionnelle	antérieur).
Communauté d'origine	Nombre d'années d'expérience pour les	Programmes donnés (lieux, dates)
Statut marital	Aînés dans leur	Religion
Enfants	fonction	
Formation		

