



École des Hautes Études en Sciences Sociales

École doctorale de l'EHESS (ED 286)
Formation doctorale en Anthropologie sociale et ethnologie

Institut Marcel Mauss (EHESS – CNRS UMR 8178)
Centre LIAS Linguistique, Anthropologique, Sociolinguistique

Thèse de Doctorat

Marion Robinaud

Religieuses au cœur des communautés indiennes : Mémoires féminines des missions de l'Ouest canadien

Sous la direction de Monsieur Emmanuel Désveaux

Présentée le 15 novembre 2017

Rapporteurs

Frédéric Laugrand, Université Laval

Claire Laux, Institut d'études politiques de Bordeaux

Jury

Emmanuel Désveaux, École des Hautes Études en Sciences Sociales

Gilles Havard, CNRS

Frédéric Laugrand, Université Laval

Anne Monjaret, CNRS

Olivier Servais, Université catholique de Louvain

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, Emmanuel Désveaux, pour la confiance qu'il m'a accordée, pour ses conseils avisés et pour avoir pris le temps de me guider dans ce vaste et riche parcours qu'est la thèse de doctorat.

J'adresse mes sincères remerciements à l'ensemble des membres du jury pour le temps consacré à l'évaluation de ce travail.

Je remercie également l'équipe de recherche du LIAS pour m'avoir soutenue durant ces années de recherche.

Ce travail n'aurait pu être mené à bien sans l'aide précieuse des informateurs, et surtout des informatrices, rencontrés lors de mes enquêtes de terrain. Je remercie tout particulièrement les Dominicaines Missionnaires Adoratrices de Beauport, les Sœurs Grises de Montréal, les Sœurs Missionnaires Oblates de Winnipeg et les Sœurs de l'Enfant Jésus de Coquitlam pour leur confiance et pour avoir accepté de me livrer leurs témoignages. J'adresse également mes remerciements à la communauté Cree de Saddle Lake (Alberta) pour m'avoir accueilli et pour avoir partagé avec moi leurs connaissances. Cette immersion dans la culture des Cree des Prairies canadiennes fut une expérience des plus enrichissantes pour moi, tant sur le plan personnel qu'au propos de cette recherche.

Je remercie également les archivistes qui ont su m'orienter à travers les vastes fonds dont ils ont la charge : François Nadeau, archiviste de la Maison d'Youville - Sœurs Grises de Montréal ; Decene Billesberger pour les Sœurs de l'Enfant Jésus de Coquitlam ; Carrey Pallister, archiviste responsable des fonds des Sœurs de Sainte-Anne de l'Ouest canadien conservés au Royal British Columbia Museum (Victoria) ; Doug Cass, directeur des archives du Glenbow Museum (Calgary).

Enfin, j'adresse de chaleureux remerciements à ma famille et à mes amis qui n'ont jamais cessé de croire de moi. Leur soutien sans faille et leurs encouragements constants ont été pour moi un riche réservoir d'énergie dans lequel j'ai eu la chance de pouvoir puiser au quotidien.

Résumé

Les missions catholiques auprès des populations nord-Amérindiennes canadiennes s'offrent à la recherche en sciences sociales comme un laboratoire d'expériences de la rencontre interculturelle. Cette thèse se veut une anthropologie comparée de deux aires culturelles particulièrement au sujet de deux points : les processus d'adaptation à l'altérité et la construction culturelle du genre féminin. Nous proposons d'interroger la façon dont le contexte des missions permet de mettre en comparaison deux cultures dans le rapport de chacune à l'altérité et comment, dans cette altérité respective, il est possible d'observer deux versions du genre féminin se dessiner. Pour ce faire, les récits de vie des femmes missionnaires catholique ayant travaillé avec les populations autochtones de l'Ouest canadien au XX^e siècle sont au cœur de notre propos, tout comme l'ethnographie classique nord-Amérindienne, ravivée et complétée par de nouveaux témoignages. Notre propos s'éclaircit en trois temps. Tout d'abord, avec une ethnographie des acteurs de la rencontre, où religieuses missionnaires et populations autochtones de l'Ouest canadien sont présentées dans une situation interactionnelle. L'analyse se poursuit ensuite par l'interrogation des processus d'adaptation à l'altérité qui d'une part peuvent être définis par le principe d'inculturation et d'autre part par une logique d'adoption et d'appropriation. Enfin, nous proposons de mettre en lumière la construction culturelle du genre féminin à travers les expériences vécues dans ce contexte des missions. En interrogeant la diversité culturelle, nous espérons mettre en relief les enjeux de production culturelle dans les dialogues et négociations permanents entre ces deux mondes qui se rencontrent.

Mots-clés :

Canada, autochtones, religieuses missionnaires, processus d'adaptation, genre

Abstract

Catholic missions to North American Indian territories in Canada offer an experimental laboratory of the intercultural encounters for the social sciences. This doctoral thesis proposes a comparative anthropology of two cultural areas, particularly with regard to two points : the adaptation processes to alterity and the cultural construction of the female gender. We propose to ask how the context of the mission allows compare two cultures in their relation to each other, and how this respective alterity can highlight two versions of the female gender ? To do this, the focus will be on the life stories of Catholic missionary nuns who worked with the North American Indian people (from Western Canada in the twentieth century), just as well the classic North-Amerindian ethnography, completed and strengthened with new testimonies. Our questioning becomes clear in three stages. First, with an ethnography of the protagonists of the encounter : missionary nuns and Aboriginal peoples of Western Canada are presented. Then, the analysis continues with the questioning of the adaptation processes to alterity, which can be defined by the inculturation principle on the one hand, and by adoption and appropriation logic on the other. Finally, we propose to bring to light the cultural construction of the female gender through the experiences lived in this missionary intercultural encounter context. By questioning cultural diversity in this context, we hope to highlight the stakes of cultural productions in the permanent dialogues and negotiations between these two worlds that encounter each other.

Keywords:

Canada, North American Indian, nuns missionaries, adaptation processes, gender

Table des Matières

Remerciements	1
Résumé	3
Abstract	5
Table des Matières	7
Table des Documents	12
Table des Cartes	13
Introduction	15
PREMIERE PARTIE ETHNOGRAPHIE DES ACTEURS DE LA RENCONTRE	43
Chapitre 1 : Les religieuses missionnaires au Canada	45
I. Spiritualité féminine au Canada et femmes missionnaires	46
Féminisation de la spiritualité et du catholicisme	46
La féminisation du catholicisme au Canada	46
Devenir et être religieuse	49
Lectures spirituelles	54
La femme missionnaire : un façonnage d'identités évolutives	57
Fabrication théologique de « la femme missionnaire »	57
Des pionnières	60
Des auxiliaires	62
Vatican II : un pas vers la transformation du travail de missionnaire	65
II. Des religieuses en mission dans l'Ouest canadien (XIX^e et XX^e siècles)	67
La vie quotidienne en mission : l'isolement géographique et communautaire	68
Un départ en mission précipité : le manque de formation	72
Activités des religieuses en missions	77
Enseignantes en écoles résidentielles	77
Mères de tous	82
Enseignantes en écoles de jour	85
Des animatrices pastorales	87
Religieuses et infirmières	89
Religieuses infirmières et médecine locale	92
Chapitre 2 : Autochtones du Subarctique et des Plaines canadiennes	97

I. Géographie, Territoires et Nations	101
Questions d'aires : culturelles et linguistiques	101
Un paysage linguistique diversifié	102
Découpage en aires culturelles	104
Nations autochtones et aire de recherche	109
Environnement et Nations autochtones	111
Le Subarctique	112
Au Nord des Plaines, les Prairies	115
Territoires autochtones et politiques fédérales canadiennes	117
Le statut d'Indien, les Traités et les réserves	118
La politique assimilatrice	121
Assimilation et modification des modes de vie dans le discours des religieuses	123
II. Le phénomène religieux nord-amérindien	126
Spiritualité autochtone	126
Animisme	127
Totémisme	131
Chamanisme et temporalité	135
Les chamanes	135
L'Indian Time ou la temporalité cyclique	138
Le principe d'incorporation	140
III. La révélation des « genres » dans les activités et rituels	143
Dichotomie sexuée	143
Puberté et disjonction des sexes	144
Vie/mort : un cycle sexué	147
Les « genres » dans le quotidien et les rituels	148
Relation à l'environnement et répartition sexuée des tâches	148
Masculin et féminin dans les rituels	151
SECONDE PARTIE PROCESSUS D'ADAPTATION	157
Chapitre 3 : Adaptation de l'Église catholique (XIX^e-XX^e siècles)	159
I. Pratiques du catholicisme en réserve avant Vatican II	160
La mission auprès des autochtones du Canada	160
Proscription de la culture autochtone et prescription des pratiques catholiques	160
Grottes et dévotions aux saintes	164
Un contexte renouvelé	170
Les années 1960, Vatican II et le changement	170
La notion d'inculturation	173
II. Le catholicisme en réserve amérindienne après Vatican II	176
Une « amérindianisation » de l'Église catholique ?	177
Des pratiques amérindiennes adaptées dans les églises	177

Des pratiques amérindiennes tolérées, mais reformulées _____	182
La concrétisation du changement _____	186
La reconnaissance d'une apparente compatibilité _____	186
Malaises et incompréhensions _____	189
Des religieuses qui entrent dans la danse _____	193
III. Un patrimoine matériel adapté à la culture locale _____	196
L'omniprésence de la figure de Kateri Tekakwitha _____	196
Des églises à l'esthétisme autochtone _____	202
Chapitre 4 : Premières Nations et le principe d'adoption-appropriation _____	211
I. Définition d'un complexe _____	212
Logique d'adoption _____	212
Guerre de capture et adoption _____	212
Filiation et néantisation, cœur du système amérindien _____	216
Le principe d'adoption transposé au fait religieux _____	219
Conception de la rencontre de deux religions en Amérique du Nord _____	219
L'appropriation du fait religieux _____	222
II. La parenté au cœur du processus de l'acceptation du catholicisme _____	226
Systèmes de parenté _____	226
Le problème des notions d'endogamie et d'exogamie _____	226
Transformations des nomenclatures de parenté _____	230
Ojibwa _____	230
Cree _____	232
Déné du Nord-Ouest canadien _____	233
Les variations du « Mackenzie type » _____	235
Dogrib et Salish _____	237
Synthèse transformationnelle : _____	239
Système de parenté et réception du catholicisme _____	241
Nomenclature et difficultés du catholicisme : l'exemple des Cree _____	241
Nomenclature et adoption du catholicisme : les Dogrib _____	244
Conclusion des corrélations entre nomenclatures, exogamie et catholicisme _____	246
III. Pèlerinages catholiques nord-amérindiens _____	248
Le pèlerinage au Lac Sainte Anne (Alberta) _____	248
Retour historique sur la mission et son pèlerinage _____	248
Déroulement du pèlerinage contemporain _____	252
Mise en perspective du pèlerinage autochtone _____	258
Les pèlerinages à sainte Anne, le positionnement de la figure de la grand-mère _____	258
La notion de rassemblement, ou le pèlerinage réapproprié. _____	261
TROISIEME PARTIE REVELATION DES GENRES _____	267
Chapitre 5 : Récits de vie des religieuses _____	269

I. Mémoires de missions au féminin	270
Une ethnographie d'urgence	270
Patrimonialisation de la mémoire	270
Les commémorations : une mémoire réactivée.	274
Récit de mission	277
Le codex historicus de Saddle Lake.	277
Les dominicaines missionnaires adoratrices à Saddle Lake	282
II. Ce que les religieuses révèlent du genre occidental catholique	285
Le statut de la religieuse	285
Leur vision de ce qu'elles sont : femmes et missionnaires	285
L'engagement et le dévouement	290
Définition dans la confrontation à l'altérité amérindienne	295
Le catholicisme et le mariage vs l'alliance autochtone.	295
Les religieuses catholiques : une définition des genres vers la neutralisation	299
III. Mémoire et Reconnaissance de l'altérité autochtone	303
À travers le prisme des religieuses	303
Regards sur l'altérité autochtone	304
Regard sur le genre autochtone	306
Mémoires actualisées	310
En chemin vers la réconciliation	311
Chapitre 6 : Autochtones nord-amérindiens et mémoire de missions	315
I. La mémoire apprivoisée des écoles résidentielles	316
Le cas de l'école Blue Quills (Alberta)	316
Une mission et une école résidentielle réappropriée	317
Réapprendre à Blue Quills	321
Réappropriation et spiritualité renouvelée	324
Réappropriation de l'identité amérindienne par la guérison traditionnelle	324
Le genre dans la spiritualité renouvelée	327
II. Pratiques artistiques et artisanales, vecteurs du nouveau	330
L'art comme moyen d'expression	330
Les écoles résidentielles dans l'art autochtone contemporain.	331
La réappropriation et la revitalisation de l'art autochtone	334
Ouvrages féminins : L'artisanat entre mission et panindianisme	339
L'art féminin autochtone nord-amérindien	339
Artisanat de mission et artisanat identitaire : la broderie	341
III. Genre et mémoire exprimée	346
De l'oralité à l'écrit	347
Féminin contemporain, rapport à soi et à l'autre	351
De l'intériorité du féminin	351

Nord-Amérindiens et genre dans le modèle occidental	355
Conclusion	361
Abréviations	371
Bibliographie	373
Index	393

Table des Documents

DOC. 1 : PAGE D'ILLUSTRATIONS N°6 - <i>FEMMES HEROÏQUES. LES SŒURS GRISES CANADIENNES AUX GLACES POLAIRES</i> , 1927 _____	61
DOC. 2 : COUVERTURE, <i>SENTINELLES DU CHRIST. LES SŒURS GRISES DE MONTREAL A LA BAIE D'HUDSON</i> , 1944 ____	61
DOC. 3 : QUATRIEME DE COUVERTURE - <i>UN VOYAGE AU CERCLE POLAIRE</i> , 1937 _____	61
DOC. 4 : EMPLOI DU TEMPS JOURNALIER DE L'ÉCOLE RESIDENTIELLE DE HIGER RIVER EN 1887 _____	80
DOC. 5 : EMPLOI DU TEMPS JOURNALIER A L'ÉCOLE RESIDENTIELLE DE QU'APPELLE EN 1893 _____	80
DOC. 6 : MESSE A LA GROTTÉ NOTRE-DAME DES ROCHEUSES, BROCKET _____	166
DOC. 7 : PELERINAGE A LA GROTTÉ NOTRE-DAME DES ROCHEUSES, BROCKET _____	166
DOC. 8 : SŒURS GRISES DE MONTREAL, INSTITUTRICES DE L'ÉCOLE INDIENNE DU SACRÉ-CŒUR A BROCKET ____	167
DOC. 9 : DEUX JEUNES ELEVES DE L'ÉCOLE INDIENNE DEVANT LA GROTTÉ NOTRE-DAME DES ROCHEUSES ____	167
DOC. 10 : LEONARD DE VINCI, LA VIERGE AUX ROCHERS _____	169
DOC. 11 : SACRED HEART CHURCH OF THE FIRST PEOPLE, EDMONTON (ALBERTA) _____	181
DOC. 12 : SYMBOLE DE LA PAROISSE DE LA SACRED HEART CHURCH OF THE FIRST PEOPLE _____	181
DOC. 13 : PEINTURE, KATERI TEKAKWITHA, PAR MARIUS DUBOIS VERS 2000. _____	199
DOC. 14 : PEINTURE, CATHERINE TEKAKOUIHA, D'APRES UNE VERSION ATTRIBUEE A CLAUDE CHAUCHETIERE. _	199
DOC. 15 : REPRODUCTION L'ŒUVRE DE MERE MARY NEALIS, KATERI TEKAKWITHA, 1927. _____	200
DOC. 16 : PORTRAIT DE KATERI AU SANCTUAIRE DU LAC SAINTE ANNE ALBERTA. _____	200
DOC. 17 : ICONOGRAPHIE DIFFUSEE A L'OCCASION DE LA CANONISATION DE KATERI TEKAKWITHA _____	200
DOC. 18 : INTERIEUR DE L'ÉGLISE HOLY TRINITY, RESERVE SIKSIKA — ALBERTA _____	204
DOC. 19 : AUTEL DEDIE A LA SAINTE FAMILLE DANS L'ÉGLISE DE SIKSIKA _____	204
DOC. 20 : INTERIEUR DE L'ÉGLISE DE CHEHALIS — COLOMBIE-BRITANNIQUE _____	206
DOC. 21 : PORTE-ENCENSOIR DE STYLE AMERINDIEN DANS L'ÉGLISE DE CHEHALIS _____	206
DOC. 22 : INTERIEUR DE L'ÉGLISE SAINT-PAUL, NORTH-VANCOUVER — COLOMBIE-BRITANNIQUE _____	207
DOC. 23 : SIEGE ET TABOURETS DE CELEBRANT, PORTE-ENCENSOIR ET TAMBOUR PEINT. ÉGLISE SAINT-PAUL, NORTH- VANCOUVER _____	207
DOC. 24 : BOUGEOIR. ÉGLISE SAINT-PAUL, NORTH-VANCOUVER _____	207
DOC. 25 : SCHEMA REPRESENTANT LA NOMENCLATURE PSEUDO-DRAVIDIENNE A G ⁰ ET G ⁺¹ _____	231
DOC. 26 : SCHEMA REPRESENTANT LA NOMENCLATURE MACKENZIE A G ⁰ ET G ⁺¹ _____	233
DOC. 27 : SCHEMA REPRESENTANT LA VARIANTE CHIPEWYAN DE NOMENCLATURE MACKENZIE A G ⁰ ET G ⁺¹ _____	235
DOC. 28 : SCHEMA REPRESENTANT LA NOMENCLATURE SALISH ET DOGRIB A G ⁰ ET G ⁺¹ _____	237
DOC. 29 : SANCTUAIRE DU LAC SAINTE ANNE - ALBERTA _____	253
DOC. 30 : BENEDICTION DU LAC SAINTE ANNE _____	253
DOC. 31 : CHRIST AMERINDIEN SURPLOMBANT L'AUTEL DU SANCTUAIRE DU LAC SAINTE ANNE. _____	256
DOC. 32 : À L'INTERIEUR DU SANCTUAIRE DU LAC SAINTE ANNE _____	256
DOC. 33 STATUETTE DE <i>MARIA ROSA MYSTICA</i> AU SANCTUAIRE DU LAC SAINTE ANNE. _____	257
DOC. 34 : AUTEL DU SANCTUAIRE DU LAC SAINTE ANNE _____	257
DOC. 35 : MONUMENTS COMMEMORATIFS DANS L'OUEST CANADIEN _____	273
DOC. 36 : EXTRAIT DU <i>CODEX HISTORICUS</i> DE SADDLE LAKE — AOUT 1955 _____	281

DOC. 37 : CLAUDE FRANÇOIS, DIT FRERE LUC, <i>HOSPITALIERE SOIGNANT LE SEIGNEUR DANS LA PERSONNE D'UN MALADE</i>	291
DOC. 38 : FAÇADE DU BLUE QUILLS FIRST NATION COLLEGE	319
DOC. 39 : AIRE CEREMONIELLE DU BLUE QUILLS FIRST NATION COLLEGE	319
DOC. 40 : AIRE CEREMONIELLE DU BLUE QUILLS FIRST NATION COLLEGE	320
DOC. 41 : AIRE CEREMONIELLE DU BLUE QUILLS FIRST NATION COLLEGE	320
DOC. 42 : INSTALLATION <i>BROKEN CIRCLE</i> , PAR KARINE GIBOULO, 2015-16	333
DOC. 43 : <i>BROKEN CIRCLE</i> , DETAIL	333
DOC. 44 : <i>BROKEN CIRCLE</i> , DETAIL	333
DOC. 45 : CHAPELLE DE L'ECOLE RESIDENTIELLE INDIENNE BLUE QUILLS, SAINT-PAUL, ALBERTA.	336
DOC. 46 : ŒUVRE, <i>MORNING STAR</i> , ALEX JANVIER, 1993	337
DOC. 47 : POW-WOW — RESERVE DE ENOCH, ALBERTA, 12 JUILLET 2014	344

Table des Cartes

CARTE 1 : AIRES CULTURELLES ET ZONE D'ETUDE	98
CARTE 2 : REPARTITION DES AIRES LINGUISTIQUES	99
CARTE 3 : AIRES CULTURELLES NORD-AMERINDIENNES	100
CARTE 4 : NATIONS DE L'AIRES CULTURELLE DU SUBARCTIQUE	107
CARTE 5 : NATIONS DE L'AIRES CULTURELLE DES PLAINES	108
CARTE 6 : NATIONS DE NOMENCLATURE DRAVIDIENNE DANS LA MOITIE OUEST DU SUBARCTIQUE	231
CARTE 7 : NATIONS DE NOMENCLATURE DE TYPE MACKENZIE DANS LA MOITIE OUEST DU SUBARCTIQUE	234
CARTE 8 : NATIONS DE NOMENCLATURE DE TYPE SALISH DANS L'OUEST CANADIEN	238

Introduction

Le début de nos recherches doctorales coïncide avec la canonisation de la première figure autochtone du continent américain. Le 21 octobre 2012, le pape Benoît XVI octroie le titre de Sainte à Kateri Tekakwitha. Cette canonisation est l'occasion de réaffirmer l'importance qu'occupe le féminin dans le contexte des missions catholiques canadiennes.

Le « lys de Mohawak » est le surnom donné à la jeune Amérindienne, Kateri Tekakwitha, qui a vécu dans l'Est canadien au XVII^e siècle. Cette chrétienne autochtone, nommée Catherine lors de son baptême, est née en 1656 dans la tribu des Agniers (subdivision de la Nation iroquoise). Son père est Iroquois, mais sa mère est une Algonquine, Nation voisine et ennemie des Iroquois, qui a peut-être été capturée avant d'être adoptée par ces derniers. Kateri¹ devient orpheline à l'âge de quatre ans et est prise en charge par les membres de sa tribu. Deux missionnaires jésuites, le P. Choleneq et le P. Chauchetière, ont côtoyé cette jeune femme autochtone (décédée à l'âge de vingt-quatre ans) et en ont dressé un portrait. C'est à la mission-réduction du Sault Saint Louis, également appelé Kahnawake en langue vernaculaire, près de Montréal, que les deux prêtres rencontrent Kateri alors qu'elle y avait rejoint des membres de sa famille en 1677. Dans cette réduction, Kateri se retrouve avec d'autres femmes amérindiennes qui ont choisi de vivre selon le modèle chrétien. Elle exprime sa nouvelle vie de femme pieuse par des pénitences telles que l'autoflagellation, le jeûne ou encore la privation de sommeil mais aussi par sa volonté de rester vierge et de n'avoir « jamais d'autre autre époux que Jésus-Christ »². Elle décède à Kahnawake après y avoir passé trois années. Kateri est considérée comme la première Vierge amérindienne et acquiert ce statut dès le XVIII^e siècle par le biais des récits que les jésuites font de sa vie. C'est une véritable construction hagiographique qui se forme alors autour de la figure de Kateri Tekakwitha. Le P. Choleneq insiste tout particulièrement sur sa virginité, alors que le P. Chauchetière s'attache quant à lui à l'ensemble de ses marques de conversion et de ses pratiques d'austérité. L'ascétisme de Kateri est décrit par les missionnaires selon le modèle des femmes saintes du Moyen-âge, telles que Catherine de Sienne. Les jésuites s'emparent des caractères non habituels que revêt la vie de cette jeune nord-

1. Si le prénom de baptême de cette jeune femme est bien « Catherine » et qu'elle est aujourd'hui désignée sous l'appellation « Sainte Catherine Tekakwitha », nous choisissons de privilégier ici le prénom de « Kateri » indiquant ainsi l'indianité du personnage et son « hybridité coloniale ». En effet, la mention de Kateri Tekakwitha semble apparaître en 1891 sous la plume de Ellen H. Walworth lorsqu'elle publie *The Life and Times of Kateri Tekakwitha, the Lily of the Mohawks, 1656-1680*. C'est d'ailleurs sous ce nom de Kateri Tekakwitha que le personnage est connu dans le monde entier. Voir à ce sujet A. GREER, 2007, p. 292-293.

2. Lettre du P. Choleneq, le 27 août 1715, depuis le Sault-Saint-Louis pour le père jésuite Auguste Leblanc Procureur à Paris des missions du Canada. Reproduite dans J. L. VISSIÈRE, 1993.

Amérindienne pour faire la promotion de leurs missions. Ils créent alors un véritable modèle de piété qui sera transmis à travers les siècles. Dès les années 1880, on voit un intérêt renaître pour les missionnaires du XVII^e siècle par la demande de canonisation des jésuites morts en martyrs en Nouvelle-France. C'est à la même période que des lettres de pétition sont envoyées à Rome pour demander à ce que la Cause de Catherine Tekakwitha soit elle aussi ouverte. La *Positio* fut composée à cette fin : un volume de neuf cent quatre-vingts pages dans lesquelles on retrouve les éléments biographiques et les preuves de l'héroïcité des vertus de Kateri. Il faut cependant attendre 1980 pour voir s'accomplir le projet de béatification du « Lys de Mohawk », puis sa canonisation en 2012.

Si Kateri est la première autochtone nord-Amérindienne à être canonisée, elle n'est pas pour autant la première femme canadienne à l'être. De nombreuses femmes sont désormais promues au statut de fondatrices de la Nouvelle-France. En effet, depuis les années 1980 on assiste à plusieurs béatifications ou canonisations de femmes ayant œuvré pour l'implantation et la transmission du catholicisme sur le continent nord-américain. Citons entre autres Marie de l'Incarnation, fondatrice des Ursulines de Québec en 1639, béatifiée en 1980 et canonisée en 2014 ; Jeanne Mance, fondatrice de l'Hôtel-Dieu de Montréal en 1642, dont le processus de canonisation est en cours ; Marguerite Bourgeois, fondatrice de la congrégation des Sœurs de Notre-Dame de Montréal en 1671, béatifiée en 1950 et canonisée en 1982 ; Marguerite d'Youville, fondatrice des Sœurs de la Charité de Montréal (Sœurs Grises), canonisée en 1990 ; ou encore Anne Marie Blondin, fondatrice des Sœurs de Sainte-Anne, béatifiée en 2001. Bien que ces reconnaissances officielles émanent des institutions vaticanes, ces femmes demeurent aujourd'hui des figures incontournables de l'histoire canadienne.

Par ce rapide détour dans la Nouvelle-France du XVII^e siècle, nous proposons d'établir les jalons de la recherche à suivre. Trois termes clés sont alors mis en évidence : autochtones nord-Amérindiens, missionnaires et féminin. C'est sur cette relation triangulaire, transposée aux XIX^e et XX^e siècles, que se poursuit notre parcours.

L'histoire de l'Ouest canadien, écrite par les Européens, débute avec les grandes expéditions de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Si la côte Nord-Ouest du continent est connue depuis le XVI^e siècle grâce aux premières explorations menées par les Espagnols, il faut attendre le XVIII^e siècle pour que les puissances coloniales européennes y retrouvent un intérêt³. Les Russes explorent le nord, avec tout d'abord les expéditions de Vitus Bering en 1728 dans le détroit qui porte son nom. Les Espagnols, quant à eux depuis le Mexique, jettent l'ancre sans débarquer dans la baie de Nootka sur l'île de Vancouver en 1774. En 1777-1778, James Cook arborant le pavillon britannique traverse le Pacifique et explore, lui aussi, la baie de Nootka avant de poursuivre jusqu'en Alaska et aux îles Aléoutiennes. Durant cette même période, de nombreuses expéditions scientifiques seront menées dans la région : le Comte de La Pérouse pour la couronne française en 1786, suivi des Espagnols à partir de 1791, puis George Vancouver pour l'Angleterre entre 1792 et 1794. Tous répertorient les ressources et les populations autochtones croisées sur leur chemin. Les expéditions terrestres ou tout du moins par voie intérieure ne seront pas en reste. Alexander Mackenzie atteint le Pacifique en suivant la rivière Bella Coola en 1793 ; Simon Frazer, en 1808, descend le fleuve qui porte maintenant son nom et en 1811 David Thompson rejoint l'embouchure du fleuve Columbia. Le contact désormais établi entre puissances européennes et populations autochtones locales, la machine coloniale peut se mettre en place. Le commerce des fourrures reste le premier vecteur de la colonisation de l'Ouest canadien, comme cela avait été le cas au XVII^e siècle à l'est du continent⁴. Les compagnies de commerce (la Compagnie de la Baie d'Hudson [CBH] constituée en 1670 et la Compagnie du Nord-Ouest [CNO] fondée en 1779) obtiendront des concessions territoriales exclusives concernant les droits de commerce et de colonisation sur de vastes zones nord du continent nord-américain. Les multiples affrontements entre la CBH et la CNO pour les droits de passage et l'occupation des postes et forts (ainsi que la concurrence états-unienne de la Pacific Fur Company au sud de la côte Nord-Ouest) se résolvent par la coalition et la fusion des deux grandes compagnies en 1821 qui conserveront le nom unique de Compagnie de la Baie d'Hudson. C'est sur cette toile de fond commerciale, où l'enjeu provient des ressources naturelles du territoire, que les premières relations entre autochtones et colons européens se noueront. Allant de pair avec ces activités de commerce nécessitant une présence longue sur le terrain, les premières relations entre les autochtones et allochtones seront également établies par le mariage et les fréquentations sexuelles. Les coureurs des bois, ainsi que les hommes des compagnies de commerce entretenaient couramment des relations avec les femmes locales nord-

3. Les informations suivantes concernant les premiers jalons de la présence européenne sur la côte nord-ouest canadienne sont issues de J. BARMAN, 1991.

4. Au sujet de la traite des fourrures sous la domination de la couronne française aux XVI^e et XVII^e siècle dans le nord-est du continent, voir B. TRIGGER, 1990.

amérindiennes⁵. Les rapports entre hommes et femmes sont donc, dès le XVII^e siècle, au cœur du processus de la rencontre entre la culture européenne et la culture autochtone nord-Amérindienne.

La colonisation s'intensifiera réellement à partir des années 1810 lorsque les missionnaires catholiques suivront les premiers colons en s'installant à l'été 1818 à « La Fourche », où la rivière Rouge se sépare de la rivière Assiniboine (actuelle ville de Winnipeg)⁶. En deux semaines, ces premiers prêtres baptiseront soixante-douze personnes. Norbert Provencher, prêtre séculier originaire du Québec, y établira une première mission permanente et deviendra le premier évêque du « Département du Nord-Ouest » en 1820. Depuis ce premier lieu de mission, les expéditions missionnaires se déploieront dans l'ensemble du Grand Ouest. Plusieurs missionnaires se font explorateurs et marquent de leurs noms l'histoire de l'Ouest canadien. Déjà en 1838, les prêtres séculiers Modeste Desmers et Norbert Blanchet s'étaient rendus sur la côte Pacifique. La région centrale formée des districts de la Saskatchewan et de l'Alberta voit apparaître ces premiers postes de missions : à Fort Edmonton en 1842, puis à Fort Pitt et au « Lac au diable » (qui deviendra ensuite la mission du Lac Sainte Anne) en 1844. Les débuts des missions du Nord seront pour leur part associés au nom de Vital Grandin qui établira sa résidence à la mission de l'Île-à-la-Crosse avant de parcourir les missions du Nord et d'ériger un vicariat apostolique pour les districts d'Athabasca et du Mackenzie en 1862. La colonisation s'intensifiant et les contacts avec les populations autochtones étant de plus en plus nombreux, il devenait nécessaire de faire appel à un ordre religieux tel que les oblats de Marie Immaculée pour organiser l'évangélisation de ce vaste territoire. Avant l'arrivée des oblats, les missionnaires de l'Ouest n'étaient que des prêtres séculiers et se faisaient rares. La Compagnie des Jésuites, jusqu'alors les missionnaires les plus présents sur le terrain autochtone canadien, avait été dissoute en 1773. À partir de 1845, la congrégation des oblats de Marie Immaculée, fondée à Marseille (France) en 1816 par Eugène de Mazenod, envoya ses premiers missionnaires au Canada, à Fort Edmonton tout d'abord, puis au Lac La Biche en 1853. Cette même année, l'Ouest canadien compte cinq maisons résidentielles et une trentaine de stations secondaires visitées régulièrement. Une véritable période d'expansion des missionnaires catholiques dans l'Ouest canadien débute alors. Entre 1840 et 1865, les missionnaires catholiques auront pris contact avec les principales populations autochtones et occuperont tous les points stratégiques du territoire.

5. A ce sujet voir : G. HAVARD, 2016 ; J. BROWN, 1980.

6. Concernant les étapes historiques de l'implantation des missions catholiques dans l'Ouest canadien voir : J-E. CHAMPAGNE, 1949 ; D. LEVASSEUR, 1995 ; G. LACOMBE et R. HUEL, 1991.

Cette rapide expansion des catholiques doit être mise au regard de la concurrence anglicane qui se développe dans le pays au XVIII^e siècle et début XIX^e siècle. Des sociétés de missionnaires ont été fondées telles que la *Society for the Propagation of the Gospel* dès 1701 ou encore la *Church Missionary Society* en 1799. Mentionnons également la présence méthodiste auprès des autochtones. Comme James Evans, ministre méthodiste qui établit dès les années 1830 un syllabaire pour traduire les textes bibliques dans les langues des populations Cree et Ojibwa. La première moitié du XIX^e siècle marqua donc un temps de renouveau missionnaire pour l'ensemble des confessions chrétiennes présentes au Canada. L'appareil missionnaire ainsi mis en place, une politique d'assimilation des Indiens de l'Ouest du Canada pouvait débiter.

Nous nous trouvons alors ici dans une « situation coloniale » telle que précisée par G. Balandier en 1951⁷. « On peut définir cette dernière, en retenant les plus générales et les plus manifestes de ces conditions : la domination imposée par une minorité étrangère, racialement (ou ethniquement) et culturellement différente, au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure ; cette domination entraînant la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans machinisme, à économie "arriérée", à rythme lent et radicalement "non-chrétiennes" »⁸. C'est bien dans le cadre de ce système global induit par la situation coloniale que le propos de notre recherche se situe. S'attachant à la mise en contact de cultures hétérogènes, telles que l'ont fait les études dites d'*acculturation*⁹ ou de *culture contact*¹⁰ et retenant les leçons de G. Balandier qui « conçoit mal qu'une étude actuelle de cette société [colonisée] puisse se faire sans tenir compte de cette double réalité, la "colonie", société globale

7. G. BALANDIER, 1951.

8. *Ibid.* p. 36 de l'édition numérique.

9. Les études d'*acculturation* trouvent premièrement leurs matériaux sur le terrain nord-américain, comme dans l'ouvrage de R. LINTON, 1940, où l'*acculturation* est définie comme : « those phenomenawich result when groups of individual having different cultures come into continuous first hand contact, with subsequent changes in the original culture patterns of either or both groups. » p. 462-464.

Voir également à ce sujet : E.H. SPICER, 1961 ; W. FITZHUGH, 1985.

10. Désormais plus généralement appliquées à la discipline de l'archéologie ou tout du moins à la culture matérielle, qu'à la discipline anthropologique, concernant les *culture contact studies* voir : K. G. LIGHTFOOT, 1995 ; S. W. SILLIMAN, 2005 ; J. G. CUSICK, 2015).

au sein de laquelle elle s'inscrit, et la situation coloniale créée par celle-ci »¹¹, nous proposerons alors une double étude ethnographique. Nous contribuerons ainsi à l'examen des interactions entre missionnaires et évangélisés nord-Amérindiens qui, non nécessairement considérées comme une relation de domination unilatérale, permettrait de dégager des caractéristiques spécifiques à chacune des cultures en présence. Il s'agira alors de construire une anthropologie à partir d'une réflexion sur la situation de rencontre interculturelle en mission. Une approche situationnelle est donc nécessaire dans ce contexte de recherche, mais sans pour autant délaisser d'autres méthodes et approches comme nous allons le voir.

Pour entrer dans le vif de notre sujet et poursuivre le cadre théorique donné à cette recherche, une explication du titre de cette thèse semble pertinente : « Religieuses au cœur des communautés indiennes : Mémoires féminines des missions de l'Ouest canadien ».

Commençons par donner une brève, mais explicite, définition au terme « mission » dans le contexte du catholicisme. D'une part, la mission peut être définie par la charge confiée par l'Église à certains de ses membres (alors appelés missionnaires), qui consiste à annoncer l'Évangile, souvent dans des pays de tradition non chrétienne. D'autre part, la mission désigne également le territoire, le lieu où travaillent les missionnaires¹². Le terme renvoie alors tant à l'action (de missionner) qu'aux résultats de cette action : l'établissement d'un lieu où mener à bien la charge confiée. Le *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC), pour sa part, donne la définition suivante :

« C'est tout le travail de l'Église pour dilater ses frontières et répondre au programme du Maître : *Docete omnes gentes ; omnes*, toutes, sans exception. Donc sont missions toutes ces expéditions apostoliques dont l'objet est de conquérir au Christ un pays de plus. Sont missions par excellence celles où l'on s'en prend à un peuple infidèle. »¹³.

Dans sa version théologique, la définition de la mission prend une tournure martiale : « expéditions », « conquérir », « s'en prendre à » ; et ce, sans faire référence aux territoires et aux zones d'interaction avec l'altérité. Or, c'est bien par l'établissement et la présence des missionnaires dans un lieu précis qu'il est possible de concevoir le contact entre deux cultures, ici entre la culture européenne et la culture nord-amérindienne.

Par l'expression « Mémoire de missions », nous souhaitons englober ce qui a trait tant aux mémoires individuelles qu'aux mémoires collectives dans le cadre des contextes des missions nord-amérindiennes. Celles-ci correspondent donc à l'acte de se souvenir, de se remémorer des

11. G. BALANDIER, 1951, p. 37 de l'édition numérique.

12. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, entrée « mission » [en ligne]

13. DTC vol. 10, p. 1865-1866.

événements du passé et l'objet sera ici de les transcrire et de les analyser. Ce sont donc ces traces d'héritage de la mémoire que nous proposons de révéler. Nous entendons alors par la notion d'héritage « l'idée de transmission d'une génération à l'autre d'un bien, qu'il soit matériel ou symbolique »¹⁴ et par celle de mémoire, les « sentiments vécus repris oubliés, revécus, transformés »¹⁵, tout en soulignant que « [la mémoire] touche au symbolique et, encore plus, à l'imaginaire. »¹⁶. Cette mémoire, revécue et transformée, s'inscrit ici dans les relations historiques complexes qu'ont entretenues missionnaires et populations nord-amérindiennes. La mémoire est alors le moyen de se réapproprier une histoire commune. Nous verrons que du côté des autochtones, cette appropriation peut être imagée par l'image de la digestion : processus permettant d'absorber (et de dissoudre) quelque chose d'extérieur en l'incorporant à soi. De ce processus émerge une énergie revitalisante à travers laquelle l'identité autochtone se redéfinit. Dans une perspective missionnaire, la mémoire contée au XXI^e siècle est teintée de nostalgie, souvenir d'un temps passé et aboli. En effet, les missionnaires hommes ou femmes vivant à plein temps en territoires autochtones sont désormais de très rares exceptions. Hors contexte, les expériences issues des récits de mémoire de missionnaires semblent directement sorties d'une imagination saugrenue : un prêtre inhalant des herbes médicinales au travers d'un calumet, une religieuse se revêtant d'un châle artisanal offert par des autochtones pour se joindre à eux lors d'une danse cérémonielle ou encore une religieuse infirmière faisant appel à un chamane pour soigner l'un de ses patients. Ces expériences, pourtant bien réelles, relèvent d'une adaptation à l'autre qui se déploie selon un axe double : tout d'abord, l'horizontal représentant la temporalité, les relations de longue durée entretenues entre une individualité missionnaire et la communauté autochtone où elle mène son obéissance, puis l'axe vertical représentant l'inculturation, c'est-à-dire la volonté d'une adaptation des missions et des missionnaires à la culture locale. La mission implique donc nécessairement deux acteurs, missionnaires et missionnés, et l'expression « Mémoire de mission » fait alors référence au souvenir de l'Autre et de la relation à l'altérité culturelle ; la mention « confrontation » fait pour sa part référence à l'examen de ces deux portions de l'altérité dans un esprit de comparaison.

Le complément « mémoires féminines » du titre de notre recherche permet d'introduire sans équivoque la dimension sexuée au travers de laquelle cette recherche a été menée. Sans entrer dans les fastidieux débats concernant la notion de « genre », qui agitent la communauté scientifique depuis les années 1970, nous admettrons que le « genre » se rapporte à ce qu'il y a de social et de culturel dans le sexe biologique. Suivant T. Laqueur¹⁷, nous concevons la logique

14. F. HARVEY. 2000, p. 3.

15. L. MOREAU DE BELLAING, 1985, p. 238.

16. *Ibid.*

17. T. LAQUEUR, 1990.

d'une construction sociale du sexe biologique et que celle-ci évolue à travers l'histoire. D'une conception du genre unisexué, le XVIII^e siècle porte une transformation vers la distinction des sexes où deux modèles (le masculin et le féminin) se caractérisent par les rôles définis pour chacun d'entre eux. Cette conception des sexes biologiques est effectivement mouvante dans son historicité, mais elle est également foncièrement culturelle. C'est bien dans un contexte occidental, où le christianisme et particulièrement le catholicisme exercent une vaste influence, que s'inscrit la notion de genre et donc de la construction sociale des sexes. La culture occidentale chrétienne des XIX^e et XX^e siècles dans lesquels s'inscrit la présente recherche affirme la dichotomie sexuée. Nous devons donc trouver un compromis entre les notions de « sexes » et de « genre », la traditionnelle division sexuelle du travail, idéologie d'essence marxiste ayant progressivement été supplantée par les discussions autour de la théorie du genre dans les recherches universitaires. Pour notre part, nous nous situerons à la croisée de ces registres. Tributaire des ethnographies et d'une anthropologie classique concernant une majeure partie du volet nord-amérindien de notre recherche, nous privilégierons dans ce cadre le terme de « sexe », de « dichotomie sexuée » ou encore le concept de « division sexuelle des tâches ». Cependant, nous aurons tendance à favoriser la notion de « genre » pour décrire les rôles sexués et les relations entre les sexes lorsqu'il s'agira d'aborder des thèmes plus contemporains. Entre historicité et culturalisme, il semble possible de dresser un portrait du genre. Objet de variation culturelle, le genre sera donc le prisme à travers lequel nous tenterons d'exprimer les relations entretenues entre missionnaires et populations autochtones. D'autre part nous questionnerons la façon dont cette confrontation entre deux aires culturelles permet de mettre en lumière une variation sexuée des rôles et comportements culturellement construits. Pour ce faire, les femmes missionnaires seront au cœur de la réflexion concernant la culture occidentale chrétienne. Il s'agira donc de poursuivre ici l'objectif d'une double ethnographie marquée par le prisme du genre. Dans une perspective autochtone, nous chercherons à souligner les moyens par lesquels la culture nord-amérindienne accepte et adopte les influences exogènes, tandis que dans la perspective des missionnaires catholiques nous examinerons les moyens par lesquels ceux-ci s'adaptent à la culture locale et comment les femmes missionnaires se positionnent dans cette interaction à l'altérité.

Notre recherche s'inscrit dans la lignée des études anthropologiques françaises. Nous devons signaler dès lors l'influence du structuralisme lévi-straussien qui guide cette recherche. « Le structuraliste a pour tâche d'identifier et d'isoler les niveaux de réalité qui ont une valeur stratégique du point de vue où il se place, autrement dit, qui peuvent être représentés sous formes de modèles, quelle que soit la nature de ces derniers [...] Quelle que soit la perspective choisie, on aura ainsi isolé des niveaux où l'étude structurale [...] est significative, autrement dit,

autorisant la construction de modèles dont la comparaison soit possible »¹⁸. Dans le cadre de cette recherche, la comparaison sera rendue possible pour deux sociétés différentes à travers la construction de modèles tels que l'adaptation par inculturation au sujet des religieux et religieuses catholiques ou encore l'adaptation par le principe d'adoption et d'appropriation à propos de la culture nord-Amérindienne. Nous citerons également Lévi-Strauss pour une définition du terme de « culture », à savoir : « Nous appelons culture tout ensemble ethnographique qui, du point de vue de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs »¹⁹. S'il est possible de concevoir plusieurs moments théoriques dans la carrière de C. Lévi-Strauss nous privilégierons avant tout ici le Lévi-Strauss de la parenté²⁰ et celui des *Mythologiques*²¹. Du premier, nous retiendrons l'importance des études de parenté pour comprendre les structures sociales d'un groupe, plaçant alors consanguinité et alliance au cœur du propos. Nous tenterons de reprendre ces questions en nous interrogeant sur la part culturelle de ceux-ci. Des *Mythologiques*, nous retiendrons la perspective d'un système transformationnel opérationnel dans une vaste zone géographique : l'ensemble du continent américain. Focalisé sur les mythes, Lévi-Strauss ne semble pas s'attacher à percevoir ces possibilités transformationnelles à d'autres éléments de la culture amérindienne. Relevant cet écueil, E. Désveaux argumentera dans l'ouvrage *Quadratura Americana*²² que ce régime de la transformationnalité caractérise la culture nord-amérindienne en étendant le propos non seulement au domaine du rite, mais aussi aux organisations sociales, aux nomenclatures de parenté, à la culture matérielle, etc. Suivant cet enseignement néo-structuraliste, dans les pas de C. Lévi-Strauss, le versant autochtone de notre recherche propose de concevoir la culture nord-amérindienne dans son rapport avec l'altérité catholique selon une perspective structuraliste. Tentant de décoder les schèmes de pensée et mécanismes inconscients, ou tout du moins empiriquement peu perceptibles, l'objectif sera alors de mettre en avant un système d'acceptation et de rapport à l'Autre qui serait caractéristique de la culture nord-amérindienne. Afin de mettre en évidence une telle spécificité et en nous inscrivant dans les traces théoriques précédemment évoquées, une dimension culturaliste sera également bien présente dans cette recherche. En effet, le courant anthropologique culturaliste, à la suite de F. Boas, propose de percevoir chaque culture comme spécifique en elle-même. Dans ce cadre théorique, chaque phénomène culturel ne doit pas être étudié séparément, mais dans la place qu'il occupe dans le système global de la culture du groupe social en question et mis au regard du groupe voisin. En

18. C. LÉVI-STRAUSS, 1985 (1958), p. 338.

19. *Ibid.*, p. 351-252.

20. C. LÉVI-STRAUSS, 1967 (1949).

21. C. LÉVI-STRAUSS, 1964-1971.

22. E. DÉSVEAUX, 2001.

considérant la méthode structurale faisant appel à l'anthropologie culturaliste et notre recherche proposant une comparaison ethnographique de deux aires culturelles et des processus à l'œuvre dans le contexte de leur rencontre, nous ne pouvons ignorer le biais culturaliste de cette thèse. Anthropologie comparée de deux aires culturelles qui entrent alors en contact sur le terrain canadien au travers des missions, cette recherche souhaite mettre en lumière deux ontologies, deux systèmes de penser le monde. Le prisme du genre, inhérent à l'ethnographie autochtone et point fondamental dans la pensée catholique, sera l'un de nos principaux points de comparaison permettant de révéler les caractères particuliers des deux cultures en question. Prenant alors le contre-courant de la doxa actuelle dans les études anthropologiques, nous proposerons ici que la variation et la diversité des cultures priment pour l'examen de celles-ci²³. Parmi les tenants de cette doxa, nous pouvons citer M. Abélès qui pose la question de la pertinence des aires culturelles pour une anthropologie contemporaine²⁴, ou encore M. Augé²⁵. Ce dernier, postulant un « rétrécissement de la planète » sous l'effet d'une « mondialisation de la culture », est à la recherche de nouveaux terrains pour l'anthropologie. Au contraire de cette thèse de l'anthropologie du monde contemporain qui suppose une homogénéisation des cultures, nous souhaitons ici penser la diversité de celles-ci. Certains aspects peuvent faire penser à une globalisation des divers espaces culturels (panindianisme, pensée de l'autochtonie) mais nous souhaitons réaffirmer la variation culturelle et une non-homogénéisation des substrats au fondement de chaque culture à travers, entre autres, le jeu d'échelle des méga-aires culturelles proposé par E. Désveaux²⁶. Si actuellement les anthropologues contemporains de la mondialisation et de la globalisation ont tendance à révéler les traits caractéristiques communs à l'ensemble des cultures composant le monde – parvenant sans doute ainsi au paroxysme universaliste de la discipline anthropologique – nous proposons de déceler les caractéristiques particulières de deux cultures par leur comparaison.

Ainsi, concernant l'interaction entre les deux cultures concernées par cette recherche, il n'y a pas, à notre sens, de syncrétisme en Amérique du Nord. Les notions de syncrétisme ou d'acculturation, longtemps employées pour décrire la réalité religieuse au sein des populations colonisées, peinent à trouver une définition stable et homogène comme nous le verrons. Bien que plusieurs chercheurs, comme P. Lévêque²⁷, aient tenté de développer le concept de syncrétisme sous ses multiples facettes, nous préférons nous baser sur un complexe mettant en œuvre un processus d'adoption et d'appropriation qui relèverait de l'ontologie nord-amérindienne.

23. Nous devons ici tout de même relever les travaux de P. Descola pour qui la variation culturelle continue de primer. Voir à ce sujet P. DESCOLA, 2005.

24. M. ABÉLÈS 2008.

25. M. AUGÉ, 2010.

26. E. DÉSVEAUX, 2007.

27. P. LÉVÊQUE, 1973.

L'ethnohistoire et l'anthropologie révèlent un phénomène, semble-t-il distinctif de l'Amérique du Nord, qui peut nous indiquer une piste de réflexion que nous espérons intéressante pour nous aider à concevoir l'acceptation de certaines formes du religieux européen par ces populations autochtones. Entre néantisation et adoption-appropriation, l'incorporation d'influences exogènes à la culture nord-amérindienne semble être possible. Nous souhaitons alors prolonger le raisonnement et l'appliquer à la religion catholique, ici vue comme une altérité à adopter et à digérer pour être totalement intégrée et juxtaposée aux formes de la spiritualité nord-amérindienne. Ce n'est que récemment que le fait religieux des communautés autochtones américaines est étudié dans sa dimension dynamique²⁸. Si plusieurs recherches ont tenté de décrire les hybridités religieuses ayant cours dans les communautés autochtones nord-Amérindiennes contemporaines (nous y reviendrons), peu d'entre elles se sont intéressées aux mécanismes qui ont engendré ces formes de religiosité constatable aujourd'hui sur le terrain. Par cette étude, nous souhaitons mener le raisonnement plus loin en nous demandant non seulement comment s'exprime l'acceptation de l'altérité religieuse dans les sociétés autochtones canadiennes contemporaines, mais surtout quelles sont les modalités de cette absorption/appropriation. En mettant en avant des traits culturels propres à l'Amérique du Nord (au regard de la culture occidentale), tels que le chamanisme, le principe d'adoption/appropriation, une conception de la temporalité « froide »²⁹ ou encore les systèmes de parenté et la construction culturelle des sexes, nous espérons mettre en lumière les vecteurs par lesquels peuvent s'exprimer les rapports qu'entretiennent les autochtones d'Amérique du Nord (et plus précisément du Subarctique et du Nord des Plaines) au catholicisme, à ses missionnaires et donc à la culture occidentale. Prenant en compte la « situation coloniale », nous décrirons les processus par lesquels cette période historique est progressivement acceptée et, pourrait-on dire, digérée.

Ces processus seront alors mis en perspective, non pas dans le sens d'une opposition mais bien dans celui d'une comparaison, avec les mémoires de missionnaires. Figure de terrain menant l'évangélisation dans des zones reculées, le missionnaire, et *a fortiori* la missionnaire, représente l'altérité, l'influence exogène vers laquelle les populations autochtones doivent tendre. Il/elle est le modèle imposé à suivre. À travers l'expérience missionnaire au Canada, il sera possible de déceler les moyens d'adaptation à la culture à évangéliser et, allant de pair avec cette nécessaire adaptabilité, la remise en question individuelle du personnel ecclésial sur le degré d'adaptation souhaité et souhaitable. Dans cette confrontation à l'altérité autochtone, les

28. Voir l'ouvrage collectif concernant tant les populations autochtones d'Amérique du Nord que celles du d'Amérique du Sud. M-P. BOUSQUET et R. CRÉPEAU, 2014.

29. C. LÉVI-STRAUSS, 1987 (1952), cf. chap. 6, p. 41-50.

traits de comparaison se dessinent, tout comme la représentation des modèles sexués. En effet, le catholicisme n'apporte pas uniquement la foi chrétienne en territoires autochtones, mais également un mode de vie nouveau auquel les populations nord-Amérindiennes sont appelées à se conformer. Parmi les différents aspects de ce mode de vie, les relations entre hommes et femmes, ainsi que les positionnements culturellement construits et donnés à chacun des sexes sont prépondérants dans le catholicisme³⁰ ; tout comme la question des liens de parenté, pour lesquels la consanguinité est une notion omniprésente dans la pensée occidentale, alors qu'inconnue des populations nord-Amérindiennes. Le catholicisme, à travers les hommes et les femmes qui composent son personnel ecclésiastique, propose un modèle des sexes à la fois bien distinct – les femmes n'ont pas accès à l'ordination (contrairement aux hommes) – mais également réfrénant autant que possible la marque de cette distinction sexuée qui s'exprime par la sexualité et la reproduction sociale qui est susceptible d'en résulter – le clergé et les religieuses obtiennent leur statut par le vœu de chasteté. Entre négation de la sexualité et distinction des sexes masculin et féminin, le catholicisme révèle son paradoxe. Toute la complexité de celui-ci réside alors dans les modèles des genres et de la construction culturelle de leurs interrelations qui ressortent d'autant plus dans la confrontation avec l'altérité autochtone nord-Amérindienne.

Bien sûr, les missions chrétiennes nord-américaines, ayant débuté au XVII^e siècle et trouvé un second souffle durant la seconde moitié du XIX^e siècle, ont été au cœur de nombreuses études avant la nôtre, tout comme l'introduction du catholicisme auprès des populations autochtones de cette région. Nous ne pouvons ici faire un inventaire de la littérature à ce sujet, mais nous ne pouvons passer outre le référencement des études les plus communément citées en ce domaine. Nous commencerons par noter un travers idéologique qui marque la plupart des premières études. Les auteurs sont majoritairement masculins et nombre d'entre eux sont issus d'une tradition chrétienne. Mentionnons dans ce contexte J. W. Grant avec *Moon of Wintertime*³¹ qui propose d'historiciser la rencontre entre Amérindiens et missionnaires, tant catholiques que protestants, dans une ampleur chronologique sans précédent concernant le Canada : de 1534 à 1984, date de la publication de l'ouvrage. Pasteur de l'Église Unie et historien postulant la Révélation et la supériorité du message chrétien, l'auteur propose, entre autres, d'établir un parallèle entre la figure du Grand-Esprit des populations algonquiennes et le Dieu Chrétien.

30. Les débats concernant l'Église catholique et les questions de sexualité et de genre sont nombreux. Concernant essentiellement la place des femmes au sein de l'Église catholique et les rapports de cette dernière avec les « théories du genre », voir C. BÉREAU, 2011.

31. J. W. GRANT, 1984.

Cette thèse sera rapidement écartée par les ethnohistoriens, comme D. Delâge³². Participant également à la construction d'un syncrétisme révélateur du caractère transcendant du christianisme, cette idée concevant la rencontre entre la spiritualité nord-Amérindienne et les religions chrétiennes sous la forme d'une hybridité religieuse est au cœur des travaux de Peelman, oblat de Marie Immaculée³³. Notons également R. A. Huel qui présente en 1996 une synthèse de l'activité de la congrégation des oblats de Marie Immaculée dans les Prairies canadiennes³⁴. En s'intéressant particulièrement aux relations missionnaires/missionnés, l'auteur fait un pas vers les populations autochtones en s'interrogeant sur l'impact des activités oblates auprès de ces populations. Malgré le constat de certains aspects négatifs, le parti pris de l'auteur pour le christianisme ne cesse de ressortir par la mise en équilibre constante de ceux-ci par des arguments positifs, en faveur de la présence oblate en territoire nord-amérindien. Il s'agit donc bien d'une histoire écrite par le haut, par la population occidentale dominante (et qui plus est, dans les exemples précédents, d'une chrétienté affirmée). Si ces études s'efforcent de tenir compte de l'impact interculturel, peu se positionnent réellement du point de vue autochtone à travers une ethnographie à ce sujet. L'ethnohistoire et l'anthropologie se sont bien évidemment également emparées de la question du second élan des missions catholiques en territoire nord-amérindien tentant alors de résoudre le problème susmentionné.

Évoquons tout d'abord l'effort mené par J. Rostkowski³⁵, qui s'attache aux Indiens des États-Unis dans une perspective ethnohistorique en s'intéressant aux recompositions religieuses nord-amérindiennes suite à la rencontre avec la culture chrétienne. Décrivant les étapes successives de l'évangélisation des Indiens aux États-Unis et les réactions de ceux-ci, l'auteur finit par s'interroger sur la contemporanéité et le renouveau de la spiritualité nord-amérindienne en se demandant dans quelle mesure le christianisme y participe³⁶. Toujours dans le domaine des études en ethnohistoire, notons le travail d'O. Servais concernant les Amérindiens Ojibwa dans leurs interactions avec les jésuites³⁷. Véritable ethnohistoire géographiquement localisée (quatre missions sont précisément étudiées), la rencontre des deux cultures et de leurs religions respectives y est décrite sur une vaste période chronologique. Entre sources archivistiques et enquêtes de terrain, l'auteur cherche un équilibre entre l'histoire des missions et le recueil des réactions et des résistances autochtones. Dans une visée plus anthropologique, mentionnons enfin les travaux de F. Laugrand et particulièrement l'ouvrage *Mourir et renaître : la réception*

32. D. DELÂGE, 1991(b).

33. A. PEELMAN, 1992 ; 2004.

34. R.A. HUEL, 1996.

35. J. ROSTKOWSKI, 1998.

36. Le thème du renouveau culturel des Indiens d'Amérique du Nord est cher à l'auteur, voir J. ROSTKOWSKI, 2001.

37. O. SERVAIS, 2005.

du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940), où les rapports interculturels et les processus de conversion des autochtones sont étudiés avec précision³⁸. Si des études ont donc réussi à mêler l'histoire et les sources archivistiques à l'anthropologie caractérisée par les ethnographies recueillies sur le terrain, nous tenterons pour notre part de nous inscrire dans la lignée de celles-ci en proposant un angle de vue différent : celui du genre. La mission sera décrite au féminin et cette option retenue influera nécessairement la façon d'étudier, en parallèle, les réactions (et résistances) nord-amérindiennes.

En tant que femmes et « épouses » de l'Église catholique, les religieuses seraient les figures idéales du féminin occidental. Façonnées par la théologie catholique, les religieuses, et d'autant plus les missionnaires au contact de l'altérité, permettront de mettre en lumière le genre construit par le catholicisme. Peu d'études se sont jusqu'à présent intéressées aux femmes missionnaires des XIX^e et XX^e siècles. Sans tenter ici non plus un inventaire, notons tout de même les quelques ouvrages historiques, généralement consacrés à une congrégation particulière. Prenons comme exemple dans le contexte canadien l'ouvrage écrit par l'oblat Duchaussois, *Femmes héroïques : les sœurs grises canadiennes aux glaces polaires*³⁹. Dans cette lignée d'études historico-biographiques (à tendance hagiographique) de congrégations ou de personnalités féminines missionnaires, mentionnons également l'apport de l'historien des missions, Georges Goyau qui publia *La femme dans les missions* en 1933⁴⁰. Par cet ouvrage, l'auteur souhaite placer les femmes en mission à l'égal des hommes et dresse le portrait de certaines figures féminines pionnières dans le domaine des missions. Poursuivant la mise en lumière des missionnaires françaises et de leur expansion, C. Langlois publia en 1984 *Le catholicisme au féminin*⁴¹, étude tant quantitative que qualitative sur le XIX^e siècle. Dans cette même veine, E. Dufourcq proposa à son tour une étude quantitative avec *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire*⁴². Vaste histoire de l'expansion hors d'Europe de plus de deux cents congrégations de religieuses, l'ouvrage explore l'essaimage de la culture française dans les colonies et missions à travers le monde et positionne les congrégations féminines dans leur capacité à être actrices de l'histoire (histoire des missions, mais également dans une portée plus globale). Notons également le considérable apport sociologique de l'étude dirigée par N. Laurin au sujet des religieuses québécoises au XX^e siècle⁴³, sur laquelle nous ne manquerons pas de nous appuyer. Plus récemment, mentionnons le recueil de textes réalisé par C. Paisant⁴⁴. Émanant de huit

38. F. LAUGRAND, 2002(a). Voir également F. LAUGRAND et J. OOSTEN (dir.), 2009.

39. P. DUCHAUSSOIS, 1927.

40. G. GOYAU, 1933.

41. C. LANGLOIS, 1984.

42. E. DUFOURCQ, 1993.

43. N. LAURIN, D. JUTEAU et L. DUCHESNE, 1991.

44. C. PAISANT (dir.), 2009.

congrégations de femmes missionnaires, les textes de cet ouvrage relevant alors de la littérature missionnaire ouvrent de nombreuses perspectives sur l'histoire des femmes dans le monde catholique. Enfin deux volumes de la revue *Histoire, monde et cultures religieuses* viennent compléter ce rapide itinéraire bibliographique. En 2011 tout d'abord, avec le titre évocateur « L'autre visage de la mission : les femmes »⁴⁵, puis en 2014 avec « La Mission au féminin dans un monde globalisé »⁴⁶. Si ce dernier volume est essentiellement centré sur l'Afrique, tous deux partent du constat désormais établi de la place secondaire traditionnellement donnée au rôle des femmes dans les missions. Peu à peu, les études des missions s'attachent donc au féminin en mission, mais rarement dans une confrontation directe avec la culture locale évangélisée. Au Canada, les recherches sur les femmes missionnaires chez les populations autochtones aux XIX^e et XX^e siècles restent marginales. Nous notons tout de même le projet de recherche de F. Laugrand en 2007-2009 intitulé « Les sœurs missionnaires et les autochtones du Canada, XIX-XX^e ». Ainsi que celui mené conjointement par F. Laugrand, G. Routhier, J.P. Warren et O. Servais, intitulé « De l'évangélisation à l'indigénisation du christianisme : les sœurs missionnaires canadiennes et les autochtones du Nord (Canada) et du Sud (Andes/Philippines/Afrique orientale) » ayant fait l'objet d'une subvention du Conseil de recherches en sciences sociales canadien entre 2009 et 2013. Pour le moment non associés à des publications, ces deux projets de recherche sont, à notre connaissance, les seules études menées au sujet des religieuses en territoires autochtones au Canada, période de la Nouvelle-France exclue.

Ainsi, la dimension comparative des mémoires de missions à travers le prisme du genre (et plus précisément celui du féminin) reste un champ d'études à explorer. Si le choix de nous focaliser sur les femmes religieuses et missionnaires nous oblige à laisser de côté les missions des autres confessions chrétiennes, cela nous permet non seulement de nous concentrer sur la première religion au Canada (qui plus est, principale au sein de la population autochtone)⁴⁷, mais également d'observer l'une des religions chrétiennes où la question des genres et des sexes semble la plus complexe. Dans ce vaste champ d'études qui s'ouvre alors à nous, nous proposons de nous questionner comme suit :

Lorsqu'on donne la parole aux religieuses missionnaires, qu'ont-elles à exprimer, tant dans la perspective d'une dimension de rencontre interculturelle qu'au sujet du genre féminin dont

45. S. A. CURTIS (dir.), 2011.

46. C. PRUDHOMME (dir.), 2014.

47. Près de 40% de la population canadienne déclare appartenir à l'Église catholique et plus de 50% de personnes s'identifiant comme autochtone et ayant déclaré une appartenance religieuse se déclare catholique. Statistique Canada n° 85F0033MIF, « Les groupes religieux au Canada », 2001. Actualisé par l'« enquête nationale auprès des ménages de 2011 ».

elles sont porteuses ? De la même façon, qu'est-ce que les Premières Nations ont à exprimer sur cette période de « situation coloniale » ? Comment les ethnographies classiques peuvent être ravivées et complétées par de nouveaux témoignages ? Dans quelle mesure une réactivation des mémoires peut ouvrir de nouvelles perspectives sur l'appréhension, par les autochtones nord-amérindiens, de la présence de missionnaires sur leur territoire ? Comment les autochtones s'adaptent et adoptent le catholicisme et inversement comment les missionnaires s'adaptent-ils à la culture locale ? Comment cette confrontation à l'altérité missionnaire est-elle porteuse et promotrice d'une certaine forme de conception des sexes et en révèle une autre forme dans une perspective nord-amérindienne ?

En somme, en quoi le contexte des missions permet-il de mettre en comparaison deux cultures dans le rapport de chacune à l'altérité et comment, dans cette altérité respective, se dessinent deux constructions du genre féminin ?

Pour mener à bien cette recherche nécessitant une double étude ethnographique, nous avons inévitablement opté pour le croisement des disciplines. Il s'agira d'observer ce contexte de rencontre d'un point de vue interne, dans une dimension historique et ce, grâce aux outils ethnographiques. Nos premiers matériaux seront les récits de vie, ou plus exactement des « brèves de vie », recueillis lors d'enquêtes de terrains décrites ensuite. Naturellement subjectifs, les récits de vie résultent d'un entretien narratif durant lequel le sujet interrogé s'empare totalement de la conduite de celui-ci pour livrer des fragments de son expérience vécue. Par les brèves de vie, nous apportons une dimension synchronique à un thème qui se veut généralement principalement diachronique. Nous avons relevé les qualités des études historiques précédemment citées au sujet des missions au Canada qui permettent le positionnement du sujet dans un contexte colonial, mais nous privilégierons les récits de vie et particulièrement les « récits de pratiques en situations » à travers lesquels « on peut commencer à comprendre les contextes sociaux au sein desquels elles se sont inscrites et qu'elles contribuent à reproduire ou à transformer »⁴⁸. Si l'étude des interrelations, même à l'échelle individuelle des fragments de vie, nécessite une certaine approche diachronique (le contexte missionnaire et canadien ayant changé au cours des carrières des religieuses interrogées), notre recherche ne peut être menée qu'à travers ces témoignages « de l'intérieur », de l'expérience vécue, qui expriment les processus de confrontations et de rencontres interculturelles. C'est à partir du corpus de ces expériences individuelles que nous proposerons de dégager des pistes de réflexion plus générales. S'il nous semble toutefois délicat d'user directement et uniquement des récits de vie dans une visée globale ou totalisante, il nous semble raisonnable de prendre appui sur eux pour saisir, à l'aide

48. D. BERTAUX, 1997, p. 8

d'autres sources ethnographiques, diverses situations d'interactions entre les acteurs de la mission : missionnaires et populations nord-amérindiennes évangélisées. C'est ainsi que nous emprunterons également à la méthode ethnohistorique pour littéralement « faire parler les sources », pour les réactualiser en les plaçant en résonance aux témoignages oraux.

Univers de sens, la mémoire orale permet de saisir ce qui n'est pas écrit. Les récits et la transcription de la mémoire orale sont l'un des rares accès aux sentiments vécus et réactualisés par le souvenir d'un temps passé. Et ce, d'autant plus lorsque qu'il s'agit des autochtones canadiens pour lesquels l'oralité prévaut sur l'écrit. Si pour les religieuses, exprimer les souvenirs relève d'un exercice individuel où les anecdotes prennent le pas sur l'historicité des faits, dans le cas des populations autochtones, les récits personnels prennent une dimension collective et symbolique. La mémoire se fait vecteur et objet de revendication et d'affirmation identitaire. Cette nuance entre deux formes d'expression de la mémoire, et donc du récit de vie, ne peut se ressentir qu'à travers une double étude ethnographique et les enquêtes de terrain. Les questionnements soulevés plus haut mettant en œuvre les processus résultant d'un contexte de confrontation interculturelle demandent à être résolus par deux enquêtes distinctes. L'une dans l'objectif de constituer un corpus de données de « brèves de vie » auprès de religieuses désormais retraitées, mais qui ont passé la majorité de leur carrière dans les missions amérindiennes canadiennes. L'autre, en tentant de s'approcher du vécu des autochtones ayant côtoyé les missionnaires catholiques, généralement dans le cadre scolaire, mais pas uniquement, et ce malgré leurs prudences et réserves à s'exprimer sur de tels sujets qu'ils énoncent clairement comme relevant d'un contexte colonial. Nous sommes donc partis sur le terrain, à la recherche de données pour résoudre nos questionnements. Entre 2012 et 2015, nous nous sommes rendus au Canada à quatre reprises, pour une durée cumulée de vingt et une semaines.

Notre premier séjour, en 2012, n'était pas encore un terrain ethnologique à proprement parler, il s'agissait plutôt d'un « terrain exploratoire ». Alors que nous débutions cette recherche, il nous semblait nécessaire de nous rendre sur place pour voir dans quelle mesure il était possible d'avoir accès aux informations recherchées, concernant tant les religieuses missionnaires que les communautés autochtones. Après Montréal et Québec, nous nous sommes dirigés à l'Ouest, à Vancouver en Colombie-Britannique, après un arrêt à Winnipeg (anciennement Saint-Boniface) porte de l'Ouest pour les missionnaires de la seconde moitié du XIX^e siècle. Durant cinq semaines, entre institutions muséales et découvertes des centres archivistiques existants, les champs des possibilités pour cette recherche commençaient alors à s'ouvrir à nous. Lors de ce premier séjour, les archivistes des congrégations de religieuses nous ont ouvert leurs portes et nous ont proposé de nous aider dans la prise de contact avec des religieuses retraitées ayant missionné dans leur propre pays auprès des populations autochtones. C'est donc naturellement

que nous avons débuté la double ethnographie souhaitée par son versant « religieuses et missionnaires ». Les premiers contacts étaient noués, il ne nous restait plus qu'à revenir pour approfondir cette première exploration.

L'année suivante, nous repartions au Canada pour une durée de sept semaines. Les contacts de l'année précédente avaient porté leurs fruits, nous arrivons avec plusieurs rencontres programmées et des religieuses qui nous attendaient du Québec à la Colombie-Britannique pour apporter leurs connaissances et témoignages de femmes missionnaires au Canada. Tout comme lors de notre premier séjour, nous débutions par Montréal où nous nous attachions aux Sœurs de la Charité de Montréal (nommées communément les Sœurs Grises)⁴⁹. Plusieurs journées passées dans leurs archives ont été entrecoupées par la rencontre de trois anciennes missionnaires : deux infirmières et une animatrice pastorale. Dans le vaste fond archivistique, nous nous sommes concentrés sur ce qu'il nous avait été autorisé de consulter : les journaux de voyage, ainsi que les fonds relatifs aux diverses écoles résidentielles qui avaient été gérées par la congrégation (dont ceux de l'école résidentielle Blue Quills [Alberta] qui, ce que nous ne savions pas encore, seront complétés l'année suivante par plusieurs jours d'enquête en ce lieu). Nous rejoignons ensuite Québec à la rencontre des Dominicaines Missionnaires Adoratrices de Beauport⁵⁰ (ville située à quelques kilomètres de celle de Québec). Si leurs archives sont toujours sous embargo et donc non disponibles à la consultation nous avons pu longuement nous entretenir avec trois religieuses ayant travaillé comme enseignantes dans des écoles de jour en Alberta, dans la réserve Cree de Saddle Lake (communauté toute proche de l'école Blue Quills susmentionnée), où l'une d'entre elles a passé trente années (entre 1961 et 1991), soit la majeure partie de sa carrière de religieuse. La rencontre fût des plus enrichissantes et nous permit également d'obtenir des contacts au sein de la réserve Saddle Lake, que nous mettrons à profit pour y séjourner plusieurs jours l'année suivante. Par l'intermédiaire de ces religieuses, nous avons eu l'occasion de rencontrer un ancien chef de la tribu des Huron-Wendat de Wendake (Québec), réserve indienne en périphérie de la

49. Communément appelées « Sœurs Grises » en référence à la couleur de leur costume, les Sœurs de la Charité de Montréal sont les premières religieuses canadiennes à s'expatrier dans l'ouest dans un but d'évangélisation en 1844 et font donc office de pionnières dans le domaine. La congrégation a été fondée en 1753 sous l'impulsion de Marie-Marguerite Dufrost de Lajemmerais (Marguerite d'Youville) et est placée sous les auspices de la congrégation masculine des Sulpiciens.

Concernant la congrégation des Sœurs de la Charité de Montréal voir entre autres C. BOILY, 1998 ; E. MITCHELL, *sgm*, Les 1987 ; P. PAUL, 1994.

50. La congrégation des Dominicaines Missionnaires Adoratrices est fondée en 1945 à Beauport, arrondissement du nord-ouest de la ville de Québec. La fondation est l'œuvre d'une femme, Julienne Dallaire et de son directeur spirituel, le chanoine Cyrille Labrecque. La particularité de cette congrégation est d'être à la fois une communauté de missionnaires et d'adoratrices. Suivant l'esprit Dominicain, l'éducation et l'enseignement ont un rôle central dans les activités de la congrégation : éducation de ses propres membres et enseignement auprès des missionnés. Cette activité d'enseignement entraîne donc les Dominicaines Missionnaires Adoratrices en mission : les premières religieuses seront envoyées dans l'Ouest canadien, en Alberta en 1955, puis au Pérou en 1962 et en Haïti en 1967. Au Canada, elles auront à charge les écoles locales des communautés de Nation Cree d'Alberta des réserves de Saddle Lake et de Goodfish Lake ainsi que de la communauté métisse de Fishing Lake.

ville de Québec. Ce personnage emblématique de sa communauté nous a livré de précieuses informations concernant les relations entretenues entre les Hurons et les missionnaires catholiques. Notre terrain de 2013 se poursuit ensuite à l'Ouest, tout d'abord à Winnipeg où nous rencontrons trois religieuses de la congrégation des Sœurs Missionnaires Oblates de Saint-Boniface⁵¹ (deux enseignantes en écoles résidentielles et une animatrice pastorale), ainsi que quatre religieuses missionnaires de la congrégation des Sœurs Notre-Dame des Missions⁵². Après plusieurs heures de trajet en bus à travers l'immensité qu'offre le paysage canadien, nous arrivons sur la côte Pacifique, à Vancouver et précisément à Coquitlam (Colombie-Britannique), à la maison mère de la province canadienne⁵³ des Sœurs de l'Enfant Jésus⁵⁴. Une semaine passée au plus près de cette congrégation (nous étions hébergés à la maison mère où vivaient à plein temps deux religieuses et qui abritait les archives de la congrégation), nous permit de nous entretenir avec cinq missionnaires retraitées : quatre anciennes enseignantes en écoles résidentielles et une religieuse vivant aujourd'hui encore dans la réserve de la Nation Sto:lo de Chehalis. Présente au cœur d'une communauté autochtone, cette religieuse nous narra son quotidien dans la réserve : entre animation pastorale et aide sociale. L'accès facilité aux archives de la congrégation nous permit de nourrir et de compléter les informations recueillies lors des entretiens. Nous avons ensuite rejoint Victoria sur l'Île de Vancouver et les archives des Sœurs

51. Les Sœurs Missionnaires Oblates, de leur appellation complète les « Missionnaires Oblates du Sacré Cœur et de Marie Immaculée », est une congrégation fondée en 1904, par Mgr Lagevin, o.m.i., archevêque de Saint-Boniface, pour faire face au déficit de religieuses dans l'Ouest du pays pour l'instruction des enfants. La congrégation restera donc fidèle à la spiritualité de leur initiateur et suivra des règles de vie proche de celles de la congrégation masculine des oblats de Marie Immaculée.

Voir C. d'AMOURS, m.o., 1970.

52. La congrégation des Sœurs Notre-Dame des Missions a été fondée à Lyon en 1861 et est directement affiliée à la Société de Marie d'où sont issus les Pères Maristes, congrégation masculine fondée en 1822, qui seront très présents en Océanie au XIXe siècle. La congrégation des Sœurs Notre-Dame des Missions est le fruit d'une double volonté : tout d'abord de celle des Pères Maristes souhaitant la création d'un noviciat en France pour l'instruction des futures religieuses missionnaires de l'Océanie ; mais aussi celle d'une femme, Euphrasie Barbier, jeune femme normande, ambitionnant depuis son adolescence de devenir missionnaire à l'étranger. La congrégation des Sœurs Notre-Dame des Missions a donc, dès ses fondements, vocation à l'activité missionnaire. En 1898 les premières missionnaires arrivent au Canada, à Grande-Clairière (Manitoba). Elles y seront désormais connues sous la terminologie anglophone Our Lady of the Missions. Leur première mission autochtone ouvrira en 1968 auprès des Cree de Sandy Bay (Saskatchewan).

53. Une province au sens religieux du terme est une division administrative désignant « le groupement, sous un supérieur unique, de plusieurs maisons appartenant au même institut religieux ». DTC, entrée « Religieux et religieuses » vol 13, p. 2166.

54. La congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus trouve son origine en France, dans le diocèse du Puy-en-Velay, dans les années 1660 avec la personnalité d'Anne-Marie Martel et sous l'impulsion de la Société de Saint-Sulpice. Plus de deux siècles après ses fondements, la congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus entreprend d'envoyer ses premières missionnaires à l'étranger. Après un premier départ en 1888 pour l'Argentine, la congrégation envoie quatre religieuses en Colombie-Britannique (Canada), en 1896. Entre 1896 et 1903 trente-quatre sœurs françaises seront envoyées en Colombie-Britannique. Une dizaine d'autres religieuses suivront jusqu'en 1946. Au Canada, cette congrégation y est connue sous le nom anglophone de Sisters of the Child Jesus.

Voir les Archives of Sisters of the Child Jesus, Coquitlam (Colombie-Britannique), dossier 55 : « History of the Sisters of the Child Jesus » ; Archives des Sœurs de l'Enfant Jésus à Paris « Sœurs de l'Enfant Jésus (du Puy), Missionnaires au Canada », dossier 9-E.

de Sainte Anne⁵⁵. Si aucune religieuse de cette congrégation n'a accepté de nous rencontrer, l'archiviste de la congrégation nous a guidés dans le vaste fond dont elle a la gestion. Nous avons pu alors esquisser les contours de l'entreprise missionnaire des Sœurs de Sainte-Anne dans le grand Nord-Ouest, où la communauté a été très active auprès des Amérindiens et des Inuits. Avant de repartir enrichis de cette première expérience de terrain, nous avons rencontré le diacre autochtone de l'église Saint-Paul dans la réserve de la Nation Squamish de North-Vancouver (Colombie-Britannique). Coordinateur dans le ministère des Premières Nations de l'archidiocèse de Vancouver et membre du conseil autochtone catholique du Canada (dépendant de la Conférence des évêques catholiques du Canada), nous avons longuement échangé avec celui-ci sur le thème du syncrétisme : l'esthétisme du bâtiment de l'église se prêtant volontiers à ce questionnement, comme nous aurons l'occasion de le découvrir au chapitre trois. Ces sept semaines sur le terrain canadien nous ont permis de prendre conscience de l'étendue de la mécanique évangélisatrice au Canada et du rôle majeur du féminin dans la diffusion du catholicisme auprès des populations autochtones. Cette première enquête a également permis de jeter les premiers ponts vers l'enquête de terrain suivante, alors focalisée sur les autochtones.

En 2014, nous nous sommes consacrés pleinement à la seconde partie de notre enquête : le versant autochtone. Pour se faire, la province de l'Alberta semblait le meilleur choix. Grâce aux Missionnaires Adoratrices de Beauport, nous avons des contacts dans la réserve de Saddle Lake et nous avons appris lors de notre précédent séjour que le principal pèlerinage catholique amérindien de l'Ouest canadien se tenait chaque été dans la région. Notre enquête débuta dans les Archives Provinciales de l'Alberta, à Edmonton. Nous nous sommes alors concentrés sur les archives concernant nos deux principaux objets d'études pour ces cinq nouvelles semaines d'enquête : le *Codex Historicus* de la mission du Lac Sainte Anne, lieu du pèlerinage annuel, ainsi que le *Codex Historicus* de la mission de Saddle Lake, réserve où nous étions ensuite attendus. Située à 180 kilomètres au nord-est d'Edmonton, la réserve Cree de Saddle Lake, lieu de mission depuis 1876, tient son importance par sa situation géographique, à la jonction de l'aire culturelle du Subarctique et de celle des Plaines, au milieu des territoires Cree, Blackfoot,

55. La côte ouest canadienne est investie par les premières religieuses le 5 juin 1858 lorsque quatre Sœurs de Sainte-Anne, âgées de vingt-cinq à trente ans, arrivent sur l'île de Vancouver. Fondée en 1850 à Vaudreuil, près de Montréal, par Marie Esther Surreau, dite Blondin. La congrégation des Sœurs de Sainte-Anne est avant tout une congrégation d'enseignantes dont le but originel est alors d'apporter l'éducation aux plus démunis dans les campagnes isolées du Québec. L'initiative se prolongera avec l'appel de Mrg Demers, évêque de l'Île de Vancouver, par l'apport de l'éducation dans les territoires éloignés de l'ouest du pays.

Voir É.-J. [- A.] AUCLAIR, 1922 ; E. DOWN, s.s.a., 1966.

Au sujet de leur mission dans l'Ouest auprès des populations autochtones : « Chroniques des dix premières années de l'établissement des Sœurs de Sainte-Anne dans l'Ouest : 1858 - 1868 », Archives of Sisters of Saint Ann, Victoria (Colombie-Britannique) ; « Chroniques rédigée par Soeur M. Luména 1868 -1892 », Archives of Sisters of Saint Ann, Victoria (Colombie-Britannique).

Salvey, Beaver et Chipewyan⁵⁶. Nous y avons été accueillis par un couple d'anciens, dont l'époux avait été chef de la réserve. Nous avons alors été introduits dans les différentes structures et institutions de la communauté (bureaux du conseil de bande, écoles, musée local, centre de santé et de bien-être « Eagle Healing Lodge », etc.). Plusieurs informateurs rencontrés ayant été scolarisés à l'école résidentielle Blue Quills, située à quelques kilomètres de la réserve, il nous paraissait incontournable de s'intéresser à cette facette des missions catholiques au Canada : l'épineuse question des écoles résidentielles. Nous assistions ensuite durant cinq jours au grand pèlerinage au Lac Sainte Anne, réunissant près de 30 000 personnes dont 90 % sont amérindiens⁵⁷. Nous avons ainsi pu échanger avec de nombreuses personnes provenant de l'ensemble du pays au sujet du catholicisme en territoire autochtone. Cette nouvelle expérience de terrain nous permit de recueillir de conséquentes données concernant les populations autochtones nord-Américaines et leur relation contemporaine au catholicisme. En effet, le séjour à Saddle Lake nous donna l'occasion non seulement d'être immergés dans la culture des Cree des Plaines durant plusieurs jours, mais également de compléter les témoignages recueillis l'année précédente auprès des religieuses enseignantes en écoles de jour de la congrégation des Missionnaires Adoratrice de Beauport, ainsi que les archives des Sœurs Grises de Montréal au sujet de l'école résidentielle Blue Quills. La réserve et mission de Saddle Lake s'est alors trouvée au cœur de nos terrains ; point central où nos itinéraires d'enquêtes se croisent. Le temps passé au Lac Sainte Anne nous a permis quant à lui de mener une étude ethnographique dans le contexte d'un événement annuel à caractère social et religieux, d'observer les pratiques d'un culte catholique « amérindianisé » et de tirer les premières conclusions au sujet de la réception du catholicisme par les populations autochtones, où parenté et genre prennent une grande importance comme nous le verrons.

Lors d'un dernier terrain, en 2015, nous avons souhaité élargir notre aire de recherche. La réserve de Saddle Lake étant occupée par des membres de la Nation Cree des Plaines empruntant tant aux cultures amérindiennes du Subarctique qu'à celles des Plaines, nous souhaitons en savoir plus sur cette culture du Nord des Plaines. Pour ce faire, nous avons choisi de nous concentrer sur le sud de la Province de l'Alberta, la ville de Calgary et la région des *Badlands*, durant quatre semaines. L'immersion dans la culture des Plaines commença par la consultation d'archives ethnographiques au Glenbow Museum de Calgary, avant de se poursuivre par une itinérance de deux semaines dans la région à la recherche d'informateurs. Si de nombreux contacts avaient été pris et des rendez-vous fixés, de nombreuses portes nous sont finalement

56. La réserve de Saddle Lake sera décrite au long des pages suivantes. Pour l'historique de la mission, voir le chapitre 5.

57. Informateur n° 2, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

restées totalement closes. Une réelle méfiance, que nous avons déjà ressentie l'année précédente à Saddle Lake, mais moindre, s'était introduite dans le discours de nos interlocuteurs. Malgré les résistances, quelques personnes ont accepté de nous livrer leurs témoignages guidant alors notre réflexion concernant le renouveau identitaire et culturel autochtone canadien et les rôles traditionnels du masculin et du féminin dans cette région. La méfiance et les résistances susmentionnées méritent notre attention et expriment pleinement la nuance, ou plutôt la distinction, évoquée plus haut concernant deux formes d'expression de la mémoire : l'une relevant des religieuses missionnaires (et par extension de la culture occidentale), l'autre de la culture nord-amérindienne.

En effet, de nos deux recherches de terrain avec des informateurs autochtones, une problématique s'est soulevée à nous : presque tous refusaient que nos échanges soient enregistrés à l'aide d'un enregistreur vocal. Seuls deux de nos interlocuteurs sur sept ont accepté que nos discussions soient enregistrées (nous ne comptons ici que les personnes avec lesquelles nous avons réalisé un entretien formel. Les autres personnes croisées au cours de nos pérégrinations avec lesquelles nous n'avons échangé qu'informellement, sans tentative d'enregistrement donc, n'entrent pas dans ce décompte)⁵⁸. Ce refus de la part de nos interlocuteurs autochtones est généralement conséquent, selon leurs justifications, de leur méfiance concernant l'utilisation de leur parole par quelqu'un qui leur est étranger. Souvent sollicitées dans le cadre de différentes recherches menées tant par le gouvernement que les universitaires canadiens, les populations autochtones connaissent bien les règles éthiques institutionnalisées auxquelles sont habituellement soumis leurs interrogateurs. Ce cadre administratif nous faisant défaut, le non-enregistrement de la conversation était généralement la condition définie pour que celle-ci puisse avoir lieu. La grande majorité des entretiens a donc fait l'objet d'une prise de note en direct. Menés sur un mode libre, les entretiens débutaient très souvent par la curiosité de nos interlocuteurs au sujet de notre présence, *why do you come from far away to meet us ?* Après avoir répondu à leurs questions et exposé le contexte de notre recherche, nos interlocuteurs entamaient généralement un long monologue concernant l'histoire des relations entretenues entre la Nation dont ils sont issus et la religion catholique, avant d'en venir à leur histoire personnelle. Que celle-ci soit intimement liée à la religion catholique (lorsque nos informateurs ont été scolarisés dans des écoles résidentielles) ou hors contexte missionnaire (lorsque ceux-ci préféraient nous informer de leur intérêt pour le retour à des pratiques dites « traditionnelles »),

58. Seules, donc les paroles de ces deux informateurs seront littéralement transcrites (et généralement traduites) dans les pages suivantes. Les paroles des autres informateurs seront alors paraphrasées (et traduites) pour transmettre tant le contexte d'énonciation que l'idée ou l'argument que l'informateur nous soumettait. Toutes les références aux entretiens réalisés sur le terrain seront alors rendues anonymes par la mention d'un numéro par informateur, accompagné de la date et du lieu de la réserve dans laquelle nous l'avons rencontré.

les discours personnels étaient toujours teintés d'une volonté de parler pour le collectif. Les expériences personnelles ne sont pas racontées pour être de simples anecdotes et brèves de vie, elles viennent appuyer un discours généralisant à portée collective. Cette importance et ce potentiel donnés à la parole peuvent expliquer les difficultés auxquelles nous nous sommes parfois heurtés sur le terrain : une prudence vis-à-vis de cette parole potentiellement transcrite à l'écrit.

Il en est différemment des dix-huit religieuses missionnaires rencontrées. Si les Amérindiens restent donc très prudents avec les mots, du côté des religieuses la réserve est de mise concernant l'écrit et particulièrement les écrits relevant de l'intime : les correspondances personnelles. De tous les fonds archivistiques des congrégations consultés, en aucun cas il nous a été possible d'accéder aux dossiers concernant les correspondances personnelles. Seuls les rapports, les correspondances officielles, les journaux de voyage et l'ensemble des documents à caractère non personnel ont été laissés à notre entière disposition. Cette restriction à l'accès de certaines archives peut s'expliquer d'une part par l'image de la perfection que les religieuses doivent jalousement préserver. Gardons à l'esprit que les religieuses sont considérées comme des modèles vers lesquels, idéalement, toutes les femmes doivent tendre. Les écrits relevant de l'intime sont alors tenus à l'écart, épargnant l'image des religieuses de tout soupçon. D'autre part, l'humilité, vertu indissociable du statut de religieux et de religieuse, vient compléter et équilibrer cette figure de perfection. Le modèle idéal ne doit pas trop l'être ou tout du moins ne pas s'afficher et s'affirmer comme tel. Dans ce souci d'une perfection non mise en avant, l'intime se doit d'être préservé et les restrictions d'accès aux archives de l'intime participent pleinement au façonnage du modèle des religieux et religieuses. Si ces réserves concernent l'écrit (attribut traditionnellement associé aux religieux dans l'occident chrétien), il n'en est pas de même au sujet de la parole verbalisée. Le discours des religieuses se fait récit de vie, révélant alors expériences et anecdotes personnelles. La majorité des religieuses rencontrées étaient désormais retraitées, habitant dans des appartements, des maisons, ou dans des établissements pour personnes âgées. Ces logements sont mis à leur disposition par leurs congrégations. Les religieuses à la retraite y vivent toujours en communauté : leurs voisines sont très généralement des religieuses de la même congrégation et quand ce n'est pas le cas, provenant d'autres congrégations féminines. Si nombreuses sont celles qui ont accepté que notre conversation soit enregistrée, plusieurs ont demandé à ce que leur nom ne soit pas cité. Ceci peut peut-être s'expliquer par la crainte d'éventuellement entacher l'institution catholique involontairement dans leur discours, chose dont elles ne souhaiteraient pas être tenues pour responsables. Par souci d'équité nous avons donc choisi de rendre anonymes toutes les transcriptions d'entretiens en

donnant un nom fictif à chacune d'entre elles⁵⁹. Menés sur un mode libre, les entretiens réalisés avec les religieuses étaient marqués d'un désir de leur part d'exprimer leur expérience de femmes missionnaires. Ceci s'explique tout d'abord parce qu'il ne leur est jamais (ou que très rarement) demandé personnellement et individuellement de raconter leurs souvenirs du temps qu'elles ont passé en territoires autochtones, mais également parce qu'elles ont conscience que les missions sont avant tout une histoire écrite au masculin. Enthousiasmées par cette prise de parole qui leur est offerte, les religieuses saisissent l'opportunité pour narrer leurs expériences personnelles. La portée collective de leurs paroles ne se situe pas dans le discours en tant que tel, mais plutôt dans l'éventuelle postérité de celui-ci.

C'est donc dans la parole racontée et dans la mémoire rapportée qu'une première distinction s'établit entre les deux études de terrains menées : d'une part les religieuses qui narrent l'individuel dans une éventuelle aspiration à la patrimonialisation collective, alors que leurs archives de l'intime restent inaccessibles ; d'autre part la parole autochtone dont l'expression s'emploie avec méfiance et réserve à l'égard du non-autochtone, qui a la vocation de définir une identité nord-amérindienne collective à travers l'individu.

Nous avons alors laissé ces expériences de terrain guider notre thèse (essentiellement dans sa dernière partie qui s'intéresse plus particulièrement à la période contemporaine). Dans notre volonté de donner la parole aux acteurs de la mission, nous ne pouvons faire autrement que de respecter la distinction évoquée au regard de l'usage du récit de mémoire. Nous tenterons de retranscrire au mieux la mémoire et le souvenir personnel des religieuses, ainsi que le désir marqué des autochtones d'être considérés comme acteurs d'un renouveau dont le souffle se fait ressentir depuis près de cinquante ans⁶⁰. Dans ces paroles, discours et mémoires narrés, l'objet de la thèse est bien présent : 1) Retranscrire les mémoires liées aux missions et donc à la confrontation culturelle ; 2) Dégager les processus de l'adaptation à l'autre (que cette altérité soit celle des missionnaires ou celle des missionnés) ; 3) Établir une comparaison de la conception culturelle des sexes et de leurs relations entre l'Occident chrétien représenté par les religieuses missionnaires catholiques d'une part et la culture autochtone représentée ici particulièrement par les populations du Subarctique et du Nord des Plaines d'autre part. Pour ce faire, nous suivons un itinéraire décomposé en trois principaux points, eux-mêmes subdivisés en deux étapes (ou chapitres) reflétant alors les deux protagonistes en question : les religieuses missionnaires et les communautés autochtones évangélisées.

59. Seuls le sigle de la congrégation auquel la religieuse citée appartient, la date et le lieu de réalisation de l'entretien nous permettent alors d'identifier la religieuse mentionnée.

60. J. ROSTOWSKI, 2001.

Nous débuterons dans un premier temps par dresser un panorama ethnographique des acteurs de la mission. Il s'agira d'établir les bases contextuelles de notre réflexion pour la mise en confrontation des deux cultures qui font ici l'objet de la recherche. Dans un premier chapitre, il sera alors question des femmes missionnaires au Canada. En constatant la féminisation de la spiritualité catholique en Canada et en décodant le façonnage théologique de la figure de la femme missionnaire, nous espérons mieux cerner ce statut. Celui-ci ensuite sera décrit par la vie quotidienne en mission, les difficultés rencontrées et les principales activités des religieuses auprès des populations nord-amérindiennes (enseignement, animation pastorale et soins médicaux). Concernant le panorama ethnographique nord-amérindien qui occupe le second chapitre, il nous semblait indispensable d'inaugurer nos réflexions nord-américanistes par une description du territoire et de l'environnement habités par les populations qui font l'objet de cette recherche. La question des « aires », linguistiques et culturelles, sera discutée comme point de départ des premières études anthropologiques au sujet des Indiens d'Amérique du Nord. Poursuivant la contextualisation, les politiques du gouvernement canadien envers les autochtones feront également l'objet d'une section. Nous toucherons alors du doigt les premières questions d'interrelation entre la culture dominante (occidentale et chrétienne) et la culture dominée. Mettre en confrontation la culture occidentale par l'intermédiaire des religieuses catholiques nécessite fondamentalement de placer la mise en comparaison sur le terrain du religieux. C'est pourquoi une section de ce second chapitre sera consacrée au phénomène religieux en Amérique du Nord autochtone, avec entre autres les traits caractéristiques de la spiritualité nord-Amérindienne (animisme, totémisme, chamanisme) et les complexes et logiques ontologiques qui en découlent. Une dernière section permettra enfin d'entrer dans le thème du genre avec l'expression de la dichotomie sexuée autochtone sous le régime de la complémentarité. Il pourrait alors nous être suggéré que plusieurs de ces traits (certainement trop) généraux ne sont pas uniquement applicables à l'aire du Subarctique et du Nord des Prairies et qu'ils pourraient être étendus à une aire plus globale que formerait l'ensemble du continent nord-américain et peut-être également sud-américain. Nous n'excluons absolument pas cette possibilité, mais nous avons privilégié de restreindre la zone géographique d'étude à l'Ouest canadien (Subarctique et Prairies canadiennes), afin de construire notre problématique dans une temporalité relativement récente (à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle lorsque les missionnaires catholiques débutent l'évangélisation des populations autochtones situées à l'ouest de Saint-Boniface) et ainsi faire correspondre notre argumentation à nos données recueillies sur lors des terrains d'enquêtes. La zone géographique sélectionnée semble être le point de jonction où il est possible d'entrevoir la confrontation des mémoires de missions dans le contexte canadien des XIX^e et XX^e siècles.

Dans une deuxième partie, au centre de l'itinéraire ici proposé, il s'agira de s'intéresser aux moments de la confrontation et aux processus d'adaptation résultant de cette rencontre. Au chapitre trois il sera l'occasion de saisir les transformations du monde des missions catholiques au XX^e siècle. En décrivant les pratiques ayant cours dans les réserves autochtones canadiennes avant 1960, nous prendrons la mesure d'un véritable tournant pris par le catholicisme suite à la réunion du concile Vatican II (1962-1965). Le principe d'« inculturation » qui régira désormais le travail des missionnaires sera mis en exergue par les discours des religieuses. Nous considérerons alors tant la modification des pratiques missionnaires des religieuses que le regard porté par ces dernières sur les pratiques autochtones d'essences traditionnelles⁶¹. À travers leurs paroles, les changements imposés par Vatican II seront décrits d'une part, sous la forme de malaises et d'incompréhensions mais également d'autre part, comme une forme de liberté permettant aux religieuses de prendre en compte la diversité des pratiques et savoirs culturels et religieux qu'offre le monde nord-amérindien où elles missionnent. Ce troisième chapitre sera conclu par une section consacrée à la visualisation de ce changement par le patrimoine artistique et matériel de l'Église catholique. Entre iconographies adaptées au contexte autochtone canadien et décors d'églises à l'esthétisme nord-amérindien croisés lors de nos pérégrinations sur le terrain, la logique catholique d'inculturation comme réponse à la confrontation culturelle se donne à voir, complétant ainsi les propos des religieuses. Le quatrième chapitre donnera la réplique de cette adaptation dans ce contexte de rencontre, mais du point de vue autochtone. Pour cela, le principe d'adoption (déjà évoqué plus haut et très commun sous différentes formes en Amérique du Nord) sera tout d'abord considéré comme le principe sociologique premier, constituant ainsi un trait caractéristique de la culture nord-amérindienne. Ce principe sera alors transposé au fait religieux avant d'être repensé au travers des systèmes de parenté nord-amérindien. Le chapitre quatre sera l'occasion de mettre en question les notions d'endogamie et d'exogamie et d'établir un itinéraire transformationnel des nomenclatures de parenté à travers l'aire géographique concernée. Ces nomenclatures de parenté seront mises en parallèle avec les résultats du catholicisme dans ces régions. Difficultés du travail missionnaires ou adoption de l'influence exogène proposée par le catholicisme seront mises en corrélation avec la variation des possibilités de l'alliance, elles-mêmes mises en exergues par les nomenclatures de parenté et

61. Concernant l'usage du terme de tradition au sujet des populations autochtones nord-amérindiennes nous précisons en empruntant à M. Goyon que « la tradition, pour exister et se perpétuer, est à la fois transmission et apprentissage. Elle apparaît également comme un processus éminemment variable et contextuel. [...] La notion de tradition inclut [...] l'idée même de changement et d'adaptation à la nouveauté. Elle est conçue comme la capacité de la culture à incorporer de nouvelles catégories de pensée, de personnes, de nouvelles techniques aussi. » M. GOYON, 2006.

Ainsi, par « essences traditionnelles », nous entendons donc les pratiques, savoirs et autres éléments culturels transformés et adaptés revendiquant leurs inspirations dans un temps passé qui prennent forme à partir des années 1960 dans le contexte du renouveau identitaire, culturel et spirituel nord-amérindien.

le principe d'adoption-appropriation. La mise en parallèle des principes généraux régissant le monde autochtone entrant en jeu lors de la rencontre avec l'altérité culturelle dans le contexte des missions sera poursuivie par une dernière section consacrée au pèlerinage catholique du Lac Sainte Anne (Alberta). Une historiographie et une ethnographie de cet événement seront alors proposées avant de repositionner le thème du pèlerinage, ainsi que la figure de Sainte Anne, dans une perspective nord-amérindienne. Cette seconde partie nous permettra donc d'exprimer pleinement la confrontation culturelle, les processus et les mécanismes d'ajustements et d'adaptation de part et d'autre.

La dernière partie de notre développement nous permettra de nous inscrire dans un temps contemporain. Entre renouveau et mémoire, nous tâcherons de mettre en lumière la construction des genres à travers le contexte des missions nord-amérindiennes. Le cinquième chapitre sera le dernier à s'attacher aux religieuses missionnaires de l'Ouest canadien. Un récit de mission, entre archives et témoignages personnels, permettra de relever la dimension patrimoniale qui se met en place au sujet de ce pan de l'histoire. Les témoignages des religieuses missionnaires seront ici également mis à contribution pour révéler leur statut de femmes et de missionnaires. À travers le thème du mariage, nous poursuivrons la mise en confrontation du genre féminin occidental représenté par les religieuses à la culture nord-amérindienne. En positionnant la relation entre les sexes dans la culture catholique et occidentale sous le régime de l'équivalence, nous révélerons ce qui, au regard de cette recherche, semble un point caractéristique de la culture en question. Le féminin catholique prendra ainsi toute son ampleur dans sa comparaison avec le monde autochtone. Ceci sera également mis en valeur dans une dernière section où il sera question de transcrire le regard que les religieuses missionnaires posent sur les pratiques nord-amérindiennes, mais aussi sur la façon dont ces femmes expriment la distinction des sexes autochtones. Un dernier point considérera l'évolution de la confrontation à l'altérité culturelle par la reconnaissance du contexte colonial de cette rencontre. Optant alors pour une position réflexive au sujet de leur rôle de missionnaire dans ces territoires, ce constat nous permettra d'établir une transition avec le dernier chapitre. Le chapitre six conclura donc notre itinéraire de recherche par son versant nord-amérindien. Celui-ci sera intimement lié à nos enquêtes de terrain menées en 2014 et 2015. Il s'agira de donner la parole aux autochtones canadiens et de transcrire leurs mémoires des missions. Pour ce faire, nous débuterons par une section consacrée à la question des écoles résidentielles et donc à l'assimilation des populations autochtones canadiennes. Nous nous intéresserons au thème de la mémoire apprivoisée et appropriée à travers l'étude de cas de l'école Blue Quills, près de la réserve de Saddle Lake. Il sera alors l'occasion de prendre en considération, d'un point de vue autochtone, la nécessité d'une logique de guérison qui doit se faire avant tout par le réapprentissage. C'est ainsi que nous évoquerons le

renouveau culturel, spirituel et identitaire nord-amérindien. Une section sera consacrée aux pratiques artistiques et artisanales dans une thématique de la mémoire exprimée. L'art substituant parfois les mots, nous nous intéresserons brièvement à la place de l'art contemporain autochtone dans le renouveau susmentionné et caractérisant l'autochtonie nord-amérindienne du XXI^e siècle. Les pratiques artisanales seront également l'occasion de porter notre regard sur le genre dans ce contexte renouvelé. Artisanat féminin par excellence, la broderie sera un nouveau point d'accès à l'analyse du féminin autochtone. Enfin, une dernière section compilera renouveau, revitalisation, réappropriation et féminin pour déceler, entre intériorité et extériorité, la place du féminin nord-amérindien dans sa confrontation à lui-même et à l'Autre, à l'influence exogène représentée par les missionnaires quant à eux porteurs d'une conception des genres construite différemment. Cette troisième et dernière partie nous donnera donc l'opportunité de croiser les genres (féminin essentiellement) nord-amérindiens et occidentaux catholiques à travers les mémoires de missions qui nous ont été contées en ce début du XXI^e siècle.

Notre double étude ethnographique se dessinera progressivement dans cet itinéraire de recherche pour révéler les diverses relations entre les acteurs du contexte des missions canadiennes à travers la parole des acteurs, mais également des sources ethnographiques à notre disposition. Ces relations observées et analysées de l'intérieur, en usant des récits de mémoire, ont pour objectif de poser un regard neuf sur la confrontation de ces deux aires culturelles à travers le prisme du genre.

PREMIERE PARTIE

ETHNOGRAPHIE DES ACTEURS DE LA RENCONTRE

Chapitre 1 : Les religieuses missionnaires au Canada

Les premières religieuses du XVII^e siècle, à l'image des premiers colons découvrant et s'installant dans la vallée du Saint-Laurent, sont de véritables pionnières. C'est entre autres dans ce premier modèle identitaire que les religieuses du XIX^e siècle trouveront inspiration. Le XIX^e siècle est celui du grand renouveau missionnaire. Cela s'exprime nettement au Canada lors de la poursuite de la colonisation à l'ouest du pays. Appelées par les oblats de Marie Immaculée, congrégation masculine de référence dans l'évangélisation des populations autochtones de l'Ouest canadien, plusieurs congrégations féminines envoient des religieuses dans ces territoires encore peu connus.

L'objet d'étude formé par la catégorie sociale des religieuses, ancrée dans le monde occidental et chrétien, nécessite une distanciation pour nous, également inscrit dans ce monde, de façon consciente ou non. Pour établir une distance, nous proposons ici de dresser un panorama ethnographique afin de considérer les religieuses (et qui plus est, les religieuses missionnaires) comme une altérité à part entière. Nous commencerons alors par une contextualisation de la féminisation du catholicisme au Canada. S'ensuivra une description de la « figure » de la religieuse au Canada au XX^e siècle, en suggérant l'importance qu'elle prend dans cette période de féminisation généralisée. Nous interrogerons également le façonnage théologique de l'identité et du statut de ces femmes missionnaires. Nous nous attacherons enfin particulièrement aux femmes missionnaires de l'Ouest canadien à travers la situation dans laquelle elles se trouvent dans les missions où elles sont envoyées. En ces lieux leurs activités se concentrent autour de trois axes : l'enseignement scolaire, le soin aux personnes et l'instruction religieuse.

I. Spiritualité féminine au Canada et femmes missionnaires

L'histoire du catholicisme au Canada est intimement liée au féminin. Les figures de Marie, mère de Jésus, et de sainte Anne, grand-mère maternelle de celui-ci, occupent une place de choix. Rappelons que la Nouvelle-France est placée sous le patronage de Saint-Joseph, personnage représentant la Sainte-Famille, dès 1624 par le premier missionnaire récollet chez les Hurons ; la ville de Montréal fut originellement nommée Ville-Marie en 1642¹ ; sainte Anne, quant à elle, a été proclamée Sainte Patronne de la province de Québec par le pape Pie IX en 1876. Le thème de la famille dans la religion catholique canadienne est donc omniprésent, les mères de famille sont mises à l'honneur et les fondatrices de communautés de religieuses considérées comme des héroïnes.

Féminisation de la spiritualité et du catholicisme

Il s'agit de dresser ici le paysage spirituel dans lequel s'inscrivent les premières femmes missionnaires du Canada de la seconde moitié du XIX^e siècle et dans lequel s'inscriront les générations suivantes ; celles qui sont entrées en religion durant la première moitié du XX^e siècle et qui ont travaillé avec les communautés amérindiennes jusque dans les années 1980.

La féminisation du catholicisme au Canada

Le second élan missionnaire canadien du XIX^e siècle s'inscrit dans le contexte général d'une féminisation du catholicisme. En Europe, à cette période, le culte marial prend un véritable essor, favorisé tant par les autorités vaticanes que par les cultures populaires. Ce développement du culte marial au début du XIX^e siècle est concrétisé par la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception avec la bulle *Ineffabilis Deus* de 1854. Par cette bulle, le pape Pie IX interprète alors la tradition catholique pour fixer un événement non explicité formellement dans

1. G. HAVARD et C. VIDAL, 2003, p. 91.

les Écritures². Marie, qui « fut toujours sans aucune tâche, entièrement exempte de l'esclavage du péché », engendra « entièrement préservée »³ par l'intermédiaire de la puissance du Saint-Esprit. Marie est ainsi la matrice qui donnera vie à Jésus. La proclamation du dogme de l'Immaculée Conception permet donc d'objectiver le statut de Marie et d'en faire un véritable modèle idéal de vertu auquel toutes les femmes chrétiennes doivent se conformer : être de bonnes épouses et de bonnes mères dévouées, sans que le plaisir charnel vienne en corrompre la piété. Le féminin est alors au cœur des préoccupations théologiques du XIX^e siècle.

Le couple formé par « femme » et « piété » devient central dans la spiritualité catholique dès les années 1840. Ces thèmes trouvent appui dans la pensée ultramontaine qui se développe à la même période⁴. L'esprit ultramontain se constitue au XIX^e en France en réaction à l'anticléricalisme né de la Révolution. Dans un retour au traditionalisme, accordant un pouvoir infailible au pape, des théologiens, philosophes et historiens, s'insurgent contre le nouvel esprit critique et relativiste⁵. Conformément à cet ultramontanisme, la spiritualité qui se développe au XIX^e siècle laisse une large place aux thèmes de la famille, de la miséricorde et de la bonté divine, alors en relations directes avec le féminin et sa supposée « sensibilité naturelle ». Le dévouement, la soumission et la pureté, sujets féminins par excellence, exaltent une forme de piété sentimentale mettant à l'honneur la famille⁶. Par conséquent, peu de temps après l'essor du culte marial et sa concrétisation de 1854, les dévotions envers sainte Anne, saint Joseph et le Sacré-Cœur-de-Jésus trouvent à leur tour écho auprès des populations catholiques. Si ces deux derniers personnages sont masculins, leurs attributs relèvent tout de même de qualités généralement attribuées aux femmes telles que l'humilité, le dévouement, le sacrifice et la sensibilité⁷. En somme, l'idéal du catholicisme postrévolutionnaire prend une tournure féminine⁸. Ce modèle, trouvant ses sources en Europe et en France particulièrement, se diffuse au Canada. La majorité des missionnaires au Canada à cette période sont soit québécois, et donc francophones, soit ils viennent de débarquer récemment sur le nouveau continent.

La féminisation du catholicisme se constate largement au Canada : les territoires de l'Ouest offrant alors un nouveau champ d'expérimentation aux missionnaires catholiques. C'est également dans cette seconde moitié du XIX^e siècle que la congrégation masculine des oblats de Marie Immaculée s'organise pour l'évangélisation des populations autochtones de l'Ouest canadien. La fondation officielle en 1826 de cette congrégation d'origine française dédiée à la

2. H-C PUECH, 1972, p. 1118.

3. *Constitution Apostolique « Ineffabilis Deus » du Bienheureux Pape Pie IX pour la définition et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception*, le 8 décembre 1854. [En ligne].

4. C. HUDON, 1995.

5. H-C PUECH, 1972, p. 1117

6. M. DANYLEWYCZ, 1988.

7. C. HUDON, 1955.

8. C. LANGLOIS, 1995.

grossesse divine de Marie a pour première vocation de propager la dévotion à l'Immaculée Conception. Si l'objet de la congrégation des Oblats n'est pas proprement missionnaire, la congrégation trouvera l'occasion de s'engager pleinement dans cette voie lorsque les premiers prêtres arriveront au Canada en 1841. Leur objectif premier étant de convertir ces communautés nouvellement en contact avec les prêtres anglicans et autres confessions issus du protestantisme.

L'évangélisation de l'Ouest et du Nord du Canada s'est donc faite sous l'impulsion de cette congrégation masculine et est alors imprégnée de cette dévotion particulière envers Marie. Ceci peut être constaté par les dizaines de missions autochtones nommées en honneur de celle-ci, mais également par les nombreuses grottes construites dans l'Ouest canadien en référence à celle de Lourdes (France) où Bernadette Soubirous aurait vu la Sainte en 1858, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir⁹. Mentionnons également que la récitation du rosaire est l'expression de dévotion la plus courante par les autochtones dans le cadre d'un apprentissage global de l'instruction catholique¹⁰. La féminisation de la spiritualité par l'intermédiaire de la dévotion à Marie se retrouve au cœur des pratiques pour l'évangélisation des populations autochtones. Cette transmission de la dévotion mariale trouve exemple dans le Grand Nord, à la mission Sainte-Croix — Koserefsky, en Alaska. Dans ses mémoires, la fondatrice de cette mission issue de la congrégation des Sœurs de Sainte-Anne explique :

« La dévotion à la Sainte Vierge fut une des premières que nous voulûmes inculquer à nos petites indigènes [...] pour éveiller dans leurs âmes la dévotion mariale, nous recourions au culte extérieur. Ainsi, chaque semaine, nous chantions les Litanies de Lorette sur des airs différents. [...] Il y avait aussi, au cours du mois de Marie, une procession en l'honneur de l'Immaculée. [...] À un jour déterminé, vers la fin de mai, les enfants allaient cueillir de la verdure et les premières fleurettes des sous-bois. Quand chacun avait composé son petit bouquet, nous organisions le cortège, puis nous défilions dans la forêt avec la statue de la Sainte-Vierge. »¹¹

Par différents moyens, les missionnaires catholiques s'attachent à transmettre aux Amérindiens la dévotion à Marie. À travers la figure de cette sainte, l'ensemble des thématiques évoquées plus haut en relation avec les vertus féminines et familiales sont reportées dans le monde autochtone¹².

9. Cf. chapitre 3.

10. H. CARR, 1954.

11. S. CALASANZ, 1930.

12. Nous laissons temporairement de côté la figure de sainte Anne, qui occupe une grande place dans les dévotions amérindiennes, pour y revenir plus longuement par la suite. Cf. chapitre 4.

Les modifications des thèmes de piété du milieu du XIX^e siècle, insistant donc sur la dévotion mariale et exaltant les attributs imputés au féminin, s'accompagnent de la revitalisation des congrégations religieuses féminines qui débute à cette même période. Environ trois cents communautés de religieuses ont été fondées ou implantées au Québec entre 1840 et 1960. Cette période est alors considérée comme « l'âge d'or des communautés de femmes »¹³. Si toutes ne prennent pas part aux missions canadiennes, cette multiplication des religieuses contribue fortement au renfort de la présence missionnaire en territoires autochtones. Tentons alors de définir l'identité des religieuses de la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle.

Devenir et être religieuse

Les femmes missionnaires qui font l'objet de ce premier chapitre sont des religieuses avant d'être des missionnaires. Être religieuse signifie se séparer du monde, physiquement et spirituellement. Cette séparation, parfois marquée par la clôture entourant le couvent dans le cas des congrégations contemplatives, s'exprime pleinement par le détachement du monde commun. En décrivant le statut particulier allant de pair avec cette catégorie sociale, nous ouvrons la perspective de la reconnaissance d'un groupe et des individualités qui le composent. La reconnaissance de ce statut permet ainsi de considérer les religieuses, et particulièrement les religieuses missionnaires, comme un objet d'étude distancié. En un sens, nous proposons ici de refabriquer une altérité, tout en prenant conscience que cette nécessaire opération de catégorisation « comporte des risques de réductions, de simplifications des identités »¹⁴. Nous tenterons alors dans les chapitres suivants de réduire ces risques en nous attachant aux individualités par les discours et récits de vie.

Selon une étude dirigée par N. Laurin, D. Juteau et L. Duchesne¹⁵ au sujet des congrégations de femmes au Québec de 1900 à 1970, les religieuses du XX^e siècle sont essentiellement issues de familles nombreuses (six enfants et plus) des classes populaires (paysannerie et travailleurs ouvriers)¹⁶. C'est d'ailleurs de la classe paysanne que proviennent la plus grande part des religieuses jusqu'au début des années 1950. Le milieu ouvrier fournira par

13. M. DUMONT-JOHNSON, 1978.

14. J-P. PAYET et A. BATTEGAY, 2008, p. 25.

15. N. LAURIN, D. JUTEAU et L. DUCHESNE, 1991. Si ces données suivant correspondent au Québec du XX^e, n'oublions pas que la majorité des religieuses rencontrées lors de nos études de terrains dans l'Ouest sont d'origines québécoises francophones et que la plupart des congrégations ont été fondées au Québec, voire en France. Les données susmentionnées nous donnent alors un indicateur fiable pour décrire les tendances au sujet des origines sociales des religieuses au Canada à cette période.

16. *Ibid*, p. 301, 317-326

la suite la part la plus importante. « Dans tous les types de communautés, quelle que soit leur activité, on retrouve sans exception les traits caractéristiques relatifs à l'origine sociale [...]. À savoir : (1) une majorité issue des classes populaires (entre 62,7 % et 95 % des religieuses) ; (2) au sein des classes populaires, une dominance du milieu paysan (entre 35,2 % et 73,9 % des religieuses) ; (3) parmi la minorité de religieuses qui ne sont pas issues des classes populaires, une dominance du milieu petit bourgeois sur le milieu bourgeois. »¹⁷ Les origines sociales religieuses du XX^e siècle dénotent alors de celles du siècle précédent. Au XIX^e siècle, l'exigence d'une dot ne semble pas permettre aux classes sociales les plus modestes d'accéder à la vie religieuse. On retrouve donc dans les congrégations essentiellement des jeunes filles issues des classes aisées¹⁸. Cette différence peut s'expliquer tout d'abord par le fait que la demande croissante d'effectifs féminins nécessite l'ouverture des congrégations au plus grand nombre, mais également par le fait que cette augmentation des effectifs dans les congrégations de femmes permet à ces dernières d'exiger des dots moins importantes car plus nombreuses. Concernant la scolarité des religieuses avant leur entrée dans la congrégation, les archives semblent plus fragmentaires. À partir des années 1920, une hausse de la scolarisation des jeunes recrues est relevée : jusqu'à 36 % des nouvelles religieuses ont fait des études secondaires longues, c'est-à-dire dix ou onze années d'études¹⁹. Les femmes qui prononcent leurs vœux de religion au XX^e siècle sont relativement jeunes : « Avant vingt-cinq ans, les futures religieuses ne sont pas toutes entrées en communauté ou elles sont encore au noviciat. C'est donc entre vingt-cinq et trente-quatre ans que la très grande majorité des vocations religieuses sont actualisées, c'est-à-dire que les jeunes femmes recrutées par les communautés ont prononcé leurs vœux et sont devenues actives »²⁰. Si nous prenons l'exemple des quarante-quatre Sœurs de l'Enfant-Jésus venues de France pour missionner au Canada pour lesquelles nous avons pu établir quelques données statistiques grâce aux archives²¹, environ un tiers d'entre elles rejoignent le Canada l'année de leur entrée dans la congrégation ou bien l'année suivante. Quant aux autres, elles sont envoyées au Canada au plus tard une dizaine d'années après leurs vœux de profession. Parmi les quatre premières religieuses arrivées en Colombie-Britannique en 1896, seule Marie Aimée Chaminade, désignée comme supérieure, est âgée de trente-sept ans. Ses trois compagnes ont à cette date entre vingt-deux et vingt-huit ans. En moyenne, les religieuses françaises de la congrégation de l'Enfant Jésus arrivant au Canada ont vingt-sept ans, la plus jeune fut envoyée en 1901 à l'âge de dix-huit ans et la plus âgée en 1903 à l'âge de quarante ans. Il s'agit donc de

17. *Ibid.*, p. 325

18. O. ARNOLD, 1984, p. 82.

19. N. LAURIN, D. JUTEAU et L. DUCHESNE, 1991, p. 366-367.

20. *Ibid.*, p. 257

21. Données issues des Archives des Sœurs de l'Enfant Jésus à Paris, « Sœurs de l'Enfant Jésus (du Puy), Missionnaires au Canada », dossier 9-E.

religieuses d'une tranche d'âge assez jeune qui rejoignent la Colombie-Britannique. Généralement en petits groupes, une religieuse plus âgée accompagne des jeunes missionnaires d'une vingtaine d'années. Cette mise en activité de jeunes religieuses est à mettre en parallèle avec la possibilité de commencer leur formation de religieuse dès l'âge de quatorze ans avec, tout d'abord, la période du postulat²². Pour être admis au postulat, le profil de la jeune femme doit correspondre à plusieurs exigences. L'hygiène, les bonnes manières, la modestie et la retenue sont des conditions indispensables à son acceptation. À cela s'ajoute la nécessité d'être « issues de familles honorables, autant que possible vraiment chrétiennes, et d'une réputation sans tache », d'avoir « une santé suffisante », ainsi qu'« un bon caractère, un grand fond de franchise et de docilité »²³. Tout ceci à l'appréciation de la Supérieure de la congrégation où la jeune fille se présente. Après cette première admission, la période de postulat dure généralement six mois et est un temps de préparation pour s'assurer notamment de la vocation de la jeune fille et de son aptitude à la vie religieuse. Si la jeune fille donne satisfaction, elle peut débiter ensuite son noviciat à condition que l'âge requis de quinze ans soit atteint. À cette condition s'ajoute le fait que les aspirantes au noviciat « doivent présenter leurs certificats de baptême, et de confirmation, un certificat de bonne santé, et aussi un certificat de bonne vie et mœurs, délivré par le curé de la paroisse, ou par un autre, à moins que l'aspirante ne soit bien connue des Supérieures »²⁴. Le noviciat dure une année complète et continue. Au cours de cette période, les jeunes filles vivent dans l'enceinte du noviciat et étudient les règles et constitutions de leur congrégation. Elles étudient alors des textes les préparant à la vie religieuse excluant « les études proprement dites littéraires, scientifiques ou artistiques »²⁵. Après cette année préparatoire à la vie religieuse, la jeune fille devient professe en prononçant des vœux annuels et entre pleinement dans sa vie de religieuse (elle doit avoir au moins seize ans à ce moment-là)²⁶.

Ces périodes de préparation et de réflexion que sont le postulat et le noviciat peuvent être comparées à la période de fiançailles pour les femmes qui ont fait le choix du mariage plutôt que celui de l'entrée en communautés religieuses²⁷. C'est à l'occasion des premiers vœux que la femme désormais religieuse s'engage pleinement dans la vie communautaire de la même façon

22. Les conditions et étapes pour rejoindre une congrégation féminine sont inscrites dans les *Constitutions* des congrégations. Les règles et constitutions informent quant aux buts, usages et esprits de la congrégation.

Nous utilisons ici principalement la réédition de la *Constitution de la Congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus du Puy* de 1925 (ASEJ dossier 207), ainsi que *Règle et Constitutions des Filles de Notre-Dame des Missions* de 1937 (ASOLM - B01-02 box 10) ; complété par l'entrée « Religieux et religieuses » du DTC.

23. *Règle et Constitutions des Filles de Notre-Dame des Missions* de 1937, p. 55. (ASOLM B01-02 box 10)

24. *Ibid.* p. 57.

25. *Constitution de la Congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus du Puy* de 1925, p. 11 (ASEJ dossier 207)

26. Lors de la cérémonie de profession des vœux annuels sont prononcés, ils seront renouvelés annuellement durant trois années. Ensuite des vœux de trois ans seront formulés. Enfin, les vœux perpétuels viennent inscrire définitivement la professe dans sa vie de religieuse.

27. N. LAURIN, D. JUTEAU et L. DUCHESNE, 1991, p. 245 et 260.

qu'une femme s'engage par consentement mutuel dans le mariage. Poursuivant l'analogie, avant d'entrer au noviciat la jeune femme doit se préparer un trousseau comprenant ses effets personnels pour cette période. Au moment des premiers vœux, la dot auparavant constituée est versée à la congrégation.

Les vœux²⁸, pour tous ordres ou congrégations de religieux et de religieuses, sont centrés autour de trois thèmes : la pauvreté, la chasteté et l'obéissance. Concernant le vœu de chasteté, la *Constitution de la Congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus du Puy* précise :

« Pour conserver et faire grand en elles la belle vertu de pureté, elles fuiront les occasions dangereuses, elles éviteront l'oisiveté, les amitiés trop naturelles, la recherche dans les vêtements, le désir d'être remarquées ; elles s'adonneront sérieusement à la prière ainsi qu'à la pratique de la mortification et de l'humilité ; enfin elles auront une grande dévotion à Marie, la Reine et la protectrice des Vierges »²⁹.

La chasteté est l'un des attributs indissociables du statut de religieuse. Nous reviendrons plus loin sur le vœu de chasteté, mais nous devons mentionner dès lors que ce vœu extrait littéralement ces femmes du marché matrimonial. Être religieuse ou épouse résulte d'un choix. Celui-ci peut apparaître comme suivant un schéma similaire : futures épouses et futures religieuses se préparent à l'engagement définitif par une période de fiançailles ou par une période de postulat et de noviciat ; la consécration du choix est ensuite symbolisée par le mariage ou la prononciation des vœux. C'est à ce moment que la vocation des femmes mariées et des religieuses se distingue plus nettement : « se marier veut dire dépendre d'un conjoint pour assurer sa subsistance. Cela signifie aussi, la plupart du temps, avoir des enfants et s'occuper gratuitement du conjoint et des enfants », alors qu'« entrer en communauté, par contre, c'est se consacrer gratuitement au service de la collectivité, à temps plein [...] »³⁰. Certes, dans les deux cas il s'agit d'un travail non rémunéré : la femme prenant soin d'autrui (de sa famille ou de la collectivité) selon l'idée commune, sur laquelle nous reviendrons, qui fait du féminin le sexe le plus apte à prendre soin des autres par son potentiel maternel naturel. Entre soin des siens au centre du foyer familial et soin de tous au service de la communauté, la vie de religieuse et d'épouse n'est sensiblement pas la même. L'attention portée à tous et en toutes circonstances est bien l'un des principaux attributs des religieuses.

28. La prononciation de vœux temporaires puis perpétuels au sein des *congrégations religieuses* marque la différence avec les *ordres religieux* où les membres prononcent des vœux simples puis solennels. Sont appelés « religieux de vœux simples » ceux qui ont fait profession dans une congrégation et « religieux de vœux réguliers » ceux qui ont fait profession dans un ordre. Voir DTC, entrée « Religieux et religieuses » p. 2164 – 2166.

29. *Constitution de la Congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus du Puy de 1925*, p. 18 (ASEJ - dossier 207).

30. N. LAURIN, D. JUTEAU et L. DUCHESNE, 1991, p. 242, voir également p. 245 ; 257-267.

C'est d'ailleurs cette caractéristique qui donne aux femmes religieuses un capital valeur indispensable sur le terrain de l'évangélisation. En effet, les religieuses sont une main-d'œuvre non négligeable, et ce d'autant plus dans le Canada des XIX^e et XX^e siècles où les écoles, hôpitaux, et orphelinats étaient majoritairement dirigés par des congrégations de religieuses (jusque dans les années 1960)³¹. Main-d'œuvre importante donc par son nombre, par son champ d'action, mais surtout par sa gratuité. Le travail des religieuses n'étant pas rémunéré, « c'est toute la société qui va bénéficier du travail gratuit des religieuses dans les services offerts par les communautés »³². Cependant, les religieuses ne sont pas une main-d'œuvre ordinaire, au même titre qu'elles ne sont pas des femmes ordinaires. Un texte décrivant l'esprit de la congrégation canadienne (d'origine française) des *Sisters of Our Lady of the Missions* précise :

« Elles se conduiront partout avec tant d'humilité, de pauvreté, de modestie, de simplicité de cœur, de mépris de toute vanité et d'ambition mondaine, que bien que disposées à remplir toutes les œuvres de zèle et de charité qui conviennent à leur vocation et à leur sexe, elles passent, cependant, inconnues et comme cachées dans le monde. Elles fuiront avec soin la recherche de leur propre gloire, pour travailler qu'à celle de Dieu, et aimeront toujours, à être inconnues et comptées pour rien. »³³

Pour résumer, les religieuses doivent agir dans le monde commun, offrir leurs services à l'ensemble de la société, tout en restant invisibles. Actives dans l'ombre, les religieuses renoncent à leur corps pour privilégier leur âme intérieure. S'il est reconnu que les femmes catholiques sont plus pratiquantes que leurs homologues masculins³⁴, nous rajouterons ici que les modalités de dévotions masculines et féminines sont différentes. À la différence des hommes saints, qui sont admirés pour ce qu'ils disent et pour ce qu'ils font, les femmes deviennent saintes pour ce qu'elles sont : des modèles de souffrance et de piété³⁵. L'intériorité de la piété féminine, discrète, voire secrète, est le modèle de référence auquel les religieuses doivent se conformer pour accomplir leurs tâches sur le terrain. La transmission de ces modèles féminins de religiosité exemplaire se fait essentiellement par la lecture. Au-delà des différentes règles et constitutions de chaque congrégation, les religieuses nourrissent leurs esprits à travers la littérature spirituelle.

31. L. DUCHESNE et N. LAURIN, 1995.

32. N. LAURIN, D. JUTEAU et L. DUCHESNE, 1991, p. 311.

33. « De l'esprit de la congrégation » ASOLM dossier B03-02.

34. C. LANGLOIS, 1984 ; 1995.

De plus, les entretiens que nous avons réalisés avec plusieurs religieuses ayant travaillé auprès de communautés amérindiennes révèlent ce même fait : les femmes amérindiennes sont généralement plus pratiquantes, « la femme exprime plus » (S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013 à Montréal).

35. Voir à ce sujet. A. GREER, 2000.

Comme mentionné précédemment, les lectures des religieuses excluent tout ce qui peut avoir trait aux loisirs ou à l'apprentissage de savoirs n'ayant pas de lien avec la religion catholique. Cependant, les modèles pour les femmes religieuses sont multiples. À travers la littérature spirituelle, les religieuses se font réceptacle d'une accumulation de « capital symbolique de reconnaissance »³⁶ leur permettant ainsi d'accéder à leur statut.

Si bien sûr, Marie, mère de Jésus, reste la figure idéale, plusieurs femmes sont également des exemples à suivre et la lecture hagiographique est un bon moyen pour espérer les imiter. La lecture hagiographique étant entendue comme l'étude d'ouvrages consacrés à la vie d'un ou plusieurs saints. Si la *Vie des Saints* a de tout temps été recommandée à la lecture des fidèles catholiques et ce, depuis leur plus jeune âge³⁷, nous mentionnerons ici les hagiographies féminines qui sont susceptibles de trouver un large public auprès des religieuses. Parmi ces modèles féminins de référence, celles déclarées « Docteur de l'Église » sont les meilleures, leurs écrits ayant eu une influence importante pour l'attribution de ce titre.

Thérèse d'Ávila, mystique espagnole de l'Ordre du Carmel au XVI^e siècle, est un grand modèle de piété. Déclarée première femme Docteur de l'Église tardivement, en 1970, son œuvre autobiographique *Le Livre de la Vie* n'a cessé d'être rééditée depuis sa première parution en 1588. Un autre ouvrage de Thérèse d'Ávila a également marqué le courant hagiographique : *le chemin de la Perfection*. Ce traité pédagogique est directement adressé à ses compagnes du couvent Saint-Joseph d'Ávila et est de fait une référence pour les religieuses. La perfection est l'objectif à atteindre pour toutes religieuses. Celle-ci doit être prise en exemple sur les saintes, avatars ultimes de la religieuse parfaite. Dans ce même sens, nous devons alors également mentionner l'apport des écrits de Catherine de Sienne, italienne, dominicaine, ayant vécu au XIV^e siècle. Sa discipline du corps, sa rigueur dans l'ascétisme et son union à Dieu ont permis sa reconnaissance en tant que femme Sainte depuis 1461 et de prendre le titre de Docteur de l'Église en 1970. Ces écrits *Le Dialogue* et *Les Oraisons* sont des ouvrages auxquels les religieuses se réfèrent. Concernant le XIX^e siècle, le modèle féminin par excellence est Thérèse de Lisieux, carmélite française née en 1873 et décédée en 1897. Canonisée en 1925 et déclarée Docteur de l'Église en 1997, Thérèse de Lisieux aura marqué son temps pour l'exemplarité de sa vie simple de religieuse cloîtrée, cherchant l'inspiration divine dans les activités quotidiennes les plus basiques. Sa personnalité, ainsi que sa spiritualité trouveront un écho important auprès de la

36. P. BOURDIEU, 1997, cité dans W. LIZÉ, 2017 [En ligne].

37. F. MELANÇON, 1996.

population française au XX^e siècle. Ces écrits autobiographiques, décomposés en plusieurs manuscrits, publiés sous le titre *Histoire d'une âme* pour la première fois en 1898 sont, aujourd'hui encore, réédités et inspirent de nombreuses catholiques et religieuses.

Ces trois figures de référence pour les religieuses sont des contemplatives cloîtrées. Elles modélisent la perfection physique (restriction et façonnage du corps) et intérieure (discipline de l'âme) à atteindre. C'est tout d'abord dans ces exemples de perfection que les religieuses s'accomplissent avant que le développement des congrégations actives n'ajoute à ce premier modèle de perfection cloîtrée l'action dans le monde auprès de la collectivité comme seconde caractéristique de l'accomplissement.

Outre les hagiographies et biographies de femmes religieuses, pieuses et héroïques, quelques ouvrages font référence. N'oublions pas que les religieuses ont accès à un corpus restreint qui doit être approuvé par les autorités ecclésiastiques. L'un des livres de dévotions les plus connus est *l'Imitation de Jésus Christ*. Originellement écrit en latin, cet ouvrage a été traduit de nombreuses fois et dans de nombreuses langues³⁸. L'auteur originel est inconnu, mais l'ouvrage traversa les siècles puisque l'on sait qu'il circulait déjà au XV^e siècle et qu'il se retrouve aujourd'hui dans toutes les bibliothèques des religieuses. Généralement imprimée en un petit format, pouvant se glisser facilement dans une poche, *l'Imitation de Jésus-Christ* est une lecture de piété quotidienne indispensable. Cet ouvrage, décomposé en quatre livres, concerne avant tout « la vie intérieure » (objet des trois premiers livres, le quatrième concernant alors les sacrements et les exercices de piétés). Le premier livre donne des exhortations pour « entrer dans la vie intérieure » : imiter Jésus-Christ, mépriser la vanité, fuir l'orgueil, renoncer à son propre jugement, résister à la tentation, faire acte de charité, lire les saintes Écritures, prendre exemple sur la vie des saints, exercices de piétés quotidiens à mener, etc. Autant de conseils pour parvenir à « la vie intérieure », c'est-à-dire à la perfection de vie de religieux et de religieuses.

« Le plus grand, l'unique obstacle, c'est qu'asservis à nos passions et à nos convoitises, nous ne faisons aucun effort pour entrer dans la voie parfaite des saints. »³⁹

Concernant l'acte de charité, un point retient notre attention :

« Celui-là fait beaucoup, qui fait bien ce qu'il fait, et il fait bien lorsqu'il subordonne sa volonté à l'utilité publique. Ce qu'on prend pour la charité souvent n'est que la convoitise ; car il est rare que l'inclination, la volonté propre, l'espoir de la récompense ou la vue de quelque avantage particulier

38. Au sujet de ce texte, voir M. DELAVEAU et Y. SORDET, 2012.

39. *L'imitation de Jésus-Christ*, livre premier, chap. XI.

n'influe pas sur nos actions. Celui qui possède la charité véritable et parfaite ne se recherche en rien ; mais son unique désir est que la gloire de Dieu s'opère en toutes choses. »⁴⁰

Ce don de soi désintéressé au profit de la collectivité est un marqueur dans la vie des religieuses missionnaires sur lequel nous reviendrons. Le dévouement est une caractéristique de la figure des religieuses qui prend toute sa valeur dans les activités menées par les missionnaires.

Le deuxième livre donne des indications pour « avancer dans la vie intérieure » et améliorer celle-ci. Les sujets concernent la conversation intérieure, l'abandon de soi au profit de Dieu, le soin apporté à soi-même et la pureté de l'esprit, ou encore la privation. Le troisième livre reprend l'ensemble des conseils précédemment évoqués et en corrige certains aspects afin de rendre plus parfaite l'application des premiers. Le chapitre quatorze incite alors à ne « pas s'enorgueillir du bien qu'on fait », et le chapitre trente conseille, non plus le simple renoncement, mais « l'abnégation de soi-même », stade ultime du renoncement de soi. Si *l'Imitation de Jésus-Christ* ne concerne pas uniquement les religieux et les religieuses et que ces exhortations doivent être lues et appliquées par les fidèles pratiquants, c'est bien le modèle saint qui est exposé et les membres du clergé sont ceux qui s'en approchent le plus. L'imitation est donc la perfection que doivent atteindre les religieuses.

Concernant toujours les écrits façonnant la perfection modèle, mais en contexte missionnaire et canadien, plusieurs biographies dédiées aux pionnières de la Nouvelle-France sont éditées au XIX^e siècle. Le prêtre sulpicien français Étienne-Michel Faillon rédige entre 1852 et 1860 les biographies de Marguerite d'Youville, Marguerite Bourgeois, Jeanne Mance et Jeanne Le Ber⁴¹. Les trois premières ont fondé des congrégations de religieuses au Canada et la dernière est reconnue pour avoir passé une grande partie de sa vie en réclusion au plus près du Saint Sacrement de la chapelle de l'Hôtel-Dieu de Montréal. S'opère donc, à partir des années 1850, une revalorisation de la figure de la religieuse, pionnière et fondatrice, sans omettre l'aspect intérieur de la foi de ces femmes. L'édition de ces biographies correspond justement au moment où, comme nous le verrons plus loin, la religieuse missionnaire est réhabilitée par les autorités religieuses et devient une véritable force dans le travail pour l'évangélisation des populations autochtones. Dans l'objectif de stimuler les vocations missionnaires, plusieurs types d'annales et de chroniques étaient également offerts à la lecture des religieuses. Décrivant les progrès de l'évangélisation dans les missions étrangères, les *Annales de la Propagation de la Foi* sont des lectures recommandées. Publiées entre 1823 et 1974, elles sont constituées de lettres

40. *L'imitation de Jésus-Christ*, livre premier, chap. XV.

41. C. HUDON 1995.

envoyées par les évêques et missionnaires des quatre coins du monde pour faire état de leurs activités dans les différentes missions.

Comme nous l'avons souligné, les lectures spirituelles des religieuses sont encadrées par l'Église. Un ouvrage de piété doit avoir l'accord des autorités ecclésiastiques pour être publié et être reconnu comme tel. Les bibliothèques des congrégations de femmes sont alors de véritables outils pour façonner l'identité et les pratiques des religieuses. Les thématiques omniprésentes du cloître et de l'enfermement, du dévouement et de l'humilité font de ces lectures des exemples de perfection que les religieuses doivent suivre. Ce façonnage théologique se retrouve également lorsqu'il s'agit de définir la religieuse dans son activité de missionnaire.

La femme missionnaire : un façonnage d'identités évolutives

Ces considérations faites à propos des femmes de religion et de la féminisation généralisée du catholicisme au Canada au XIX^e siècle, attachons-nous désormais à la religieuse missionnaire et à l'identité forgée par les autorités catholiques par lesquelles elles sont envoyées dans les pays de missions étrangères. Jusqu'au XIX^e siècle, la Propagande, l'organisme qui administre les missions depuis le XVII^e siècle⁴², s'était opposée à l'envoi de religieuses dans les pays colonisés, les jugeant de santé trop fragiles et pas assez constantes pour leur confier de telles tâches⁴³.

Fabrication théologique de « la femme missionnaire »

Le terme « missionnaire » fait référence au masculin et au vocabulaire martial qui l'accompagne : le soldat de Dieu⁴⁴. « La mission est un envoi, les missionnaires, comme les Apôtres, sont des envoyés »⁴⁵. Comment alors le féminin, synonyme de piété intérieure et de dévotion privée, peut-il prendre part à de telles activités ? Comme nous l'avons souligné plus

42. Ici, la Propagande n'est pas à confondre avec la Propagande de la foi. Cette dernière, directement rattachée à la première, a été établie à Lyon en 1821.

43. M. NÉDONCELLE, 1936, p. 208

44. S. A. CURTIS et D. CHIFFLOT, 2010.

45. DTC, entrée « Missions » p. 1866.

haut, les dévotions envers les figures féminines et familiales reprennent force dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Ces formes de spiritualité sont largement encouragées par l'Église et font apparaître la femme comme la figure incontournable du foyer et du domaine domestique. C'est donc aux femmes que reviennent les charges d'instruire les enfants, de modérer les maris et de former les consciences au sein de sa famille⁴⁶. Dès lors, la mission du féminin est une mission privée qui ne semble pas avoir de lien avec le terme « missionnaire » décrit plus haut comme un soldat envoyé au front « pour dilater ses frontières [celle de l'Église] et répondre au programme du Maître : *Docete ornes gentes* [faire des disciples de toutes les nations] »⁴⁷. Cependant, nous n'avons cessé de croiser, au cours de nos recherches, des exemples de femmes agissant pour la conversion de leurs entourages et peut-être plus particulièrement de leurs maris. Nous pensons alors entre autres à un compte rendu de l'évangélisation du district Alberta-Saskatchewan rédigé par les Oblats en 1970 mentionnant l'importance de l'influence des femmes au sein de leurs communautés :

« Au moins dans deux endroits de notre secteur des catéchètes laïques indigènes bénévoles font un excellent travail : à Fort Chipewyan et à Fort Mc Kay. Ces personnes ont une bonne influence dans leur milieu respectif, surtout sur les enfants. Elles sentent le besoin de bien vivre en donnant l'exemple et selon l'expression de l'une d'elles « en changeant de vie »⁴⁸.

Dans cette même perspective, mentionnons encore le cas de Marie Rouensa, de la Nation des Illinois⁴⁹, née à la fin des années 1670⁵⁰. Convertie très jeune par des missionnaires de passage, elle aurait été l'instrument d'une vaste stratégie d'évangélisation par son mariage avec Michel Accault, un marchand français s'ensauvant dans les territoires Illinois. Cette instrumentalisation a conduit à la conversion non seulement de son époux, mais également de sa famille et de la famille de son époux. G. Havard, écrivant à ce sujet, note : « L'histoire d'Accault, sous la plume du jésuite, serait celle d'une rédemption : par la grâce de Marie, son épouse, Accault, l'homme débauché serait devenu un catholique zélé ».⁵¹ Comme si le masculin (nous excluons les hommes d'Église ayant alors un statut à part), de soi-disant nature sauvage et impropre à la vie religieuse, devenait bon, modéré et chrétien par son entrée dans le mariage. Les

46. C. HUDON, 1995.

47. DTC, entrée « Missions » p. 1865.

48. ASGM, L032 Fort Chipewyan – Couvent Sainte-Ange : A,1,*05, compte rendu de la réunion des Pères Oblats du district Alberta-Saskatchewan, tenue à la Misson de la Nativité – Fort Chipewyan, Alberta, les 24-25 novembre 1970.

49. Nation autochtone dont le territoire se situe dans la partie nord du bassin du Mississippi.

50. C. J. EKBERG & A. J. PREGALDIN, 1991.

51. G. HAVARD, 2003 p. 661.

épousailles seraient-elles des antidotes à la sauvagerie et l'incroyance des hommes ? Nous y reviendrons⁵².

Appliqué au domaine des femmes de l'Église, le terme de missionnaire peut être approprié en les considérant comme des intermédiaires, des agents transmetteurs du catholicisme. Une nouvelle analogie entre religieuses actives et femmes mariées peut ici être faite. À l'image de la mère et épouse qui instruit et convertit au sein de son foyer, la religieuse, « épouse du christ », fait de même auprès des personnes dont elle se charge et prend soin. La vocation à se soucier de l'autre fait de la religieuse une mère pour tous qui se doit ainsi d'en former les esprits. Il serait alors possible de parler d'une forme de *polymaternité* – ou plus exactement de *polymaternalité* – des femmes religieuses. Il ne s'agit pas ici de la fonction reproductrice propre à la femme, mais des fonctions maternelles : l'attitude, les devoirs, les sentiments d'une mère vis-à-vis de ces enfants. En se retirant du marché matrimonial et en annulant son capital en tant que force reproductrice, la religieuse se met au service de chacun et devient mère de tous.

Cette vision du féminin comme agent transmetteur de la foi auprès de tous n'est pas nouvelle. Au XVII^e siècle, cette conception se retrouvait dans la pensée des jésuites qui appelèrent en Nouvelle-France les Ursulines en renfort pour l'évangélisation des Amérindiennes et des filles de colons⁵³. Sans la conversion des mères et des épouses, la conversion des autochtones était considérée comme impossible. Cette idée se retrouve XIX^e siècle : Sœur Félicien, pionnière de l'Ouest, rédigeant les chroniques de la mission de North Vancouver (Colombie-Britannique), écrit en janvier 1899 au sujet du peu d'admissions de jeunes filles amérindiennes les premiers mois de l'ouverture de l'école Saint-Paul, gérée par les Sœurs de l'Enfant Jésus :

« Pendant plusieurs mois nous eûmes le même nombre d'élèves, Mgr refusant avec raison d'en admettre davantage “afin” disait-il, “de mieux former celles-ci qui dans la suite donneraient l'élan aux autres”. »⁵⁴

Au XIX^e siècle, l'idée de la femme comme vecteur privilégié de la transmission du catholicisme auprès de sa famille et communauté est donc bien présente et elle perdurera jusqu'au XX^e siècle en étant réaffirmée par le concile Vatican II.

En un sens, toute femme est missionnaire en sa maison. La femme ayant des capacités rédemptrices et étant considérée comme un agent transmetteur indispensable parmi les siens est une conception relayée et soutenue par la pensée ultramontaine. Le façonnage idéologique des

52. Cf. chapitre 5.

53. S. A. CURTIS et D. CHIFFLOT, 2010.

54. ASEJ *Journal de Sœur Félicien*, 1899.

femmes missionnaires est donc indexé sur cette conception du féminin alors indispensable dans les missions.

Des pionnières

À l'image des premières religieuses en Nouvelle-France au XVII^e siècle, nombre de religieuses missionnaires du XIX^e siècle se font pionnières de l'apostolat dans les terres isolées de l'Ouest et du Grand Nord canadien. Les premières missionnaires envoyées par leurs congrégations respectives sont considérées comme des précurseurs, de véritables aventurières.

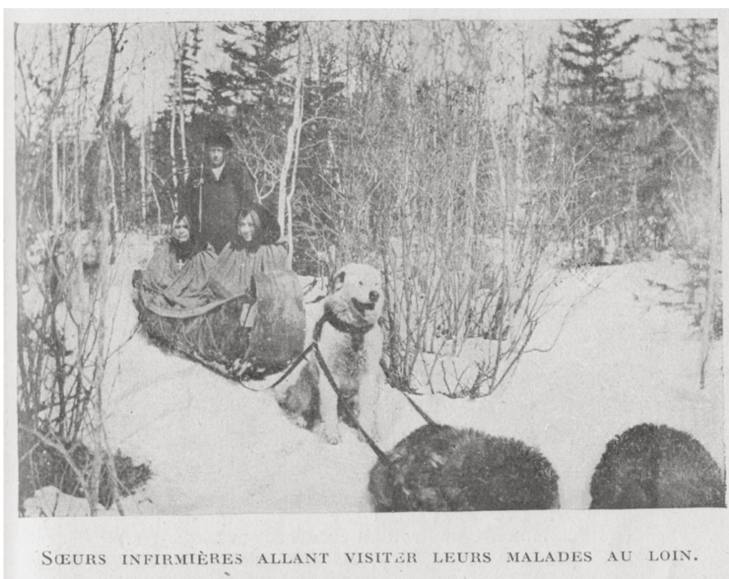
Les Sœurs Grises de Montréal (en 1844) et les Sœurs de Sainte-Anne (en 1858) sont les premières et principales congrégations à envoyer des femmes rejoindre les missionnaires masculins qui tentent de développer l'évangélisation dans l'ouest du pays. Le façonnage de ce modèle de pionnière interviendra essentiellement durant la première moitié du XX^e siècle. C'est a posteriori que les institutions ecclésiastiques mettent en valeur le courage de ces femmes, premières missionnaires de l'Ouest.

L'ouvrage de référence au sujet de l'histoire des missions des Sœurs Grises de Montréal, rédigé en 1927 par l'oblat de Marie Immaculée P. Duchaussois, prend le titre de *Femmes Héroïques. Les Sœurs Grises canadiennes aux glaces polaires* (doc. 1). La désignation « femmes héroïques » démontre bien l'importance, à cette période, d'exposer le courage de ces religieuses missionnaires qui se sont rendues dans des territoires décrits comme hostiles. Dans ce même registre, l'Imprimerie de l'Hôpital Général des Sœurs Grises de Montréal édite de nombreux livrets au début du XX^e siècle. En 1937, est imprimé *Les premières Canadiennes missionnaires*⁵⁵, qui retrace l'histoire de ces femmes à partir de 1843, date à laquelle Mgr Provencher, omi., fait appel aux Sœurs Grises de Montréal pour l'évangélisation des Amérindiens de l'Ouest canadien. Une autre brochure, éditée en 1944, prend le titre de *Sentinelles du Christ. Les Sœurs Grises de Montréal à la Baie d'Hudson*⁵⁶ (doc. 2). Le terme de « sentinelles » renvoie au vocabulaire martial que nous évoquions plus haut désignant les missionnaires masculins, mais de surcroît, ce terme insiste sur la place de ces femmes missionnaires : à la fois aux avant-postes et faisant le guet. Elles sont ici considérées comme les gardes du Grand Nord, surveillant et préservant les positions du catholicisme dans ces régions éloignées.

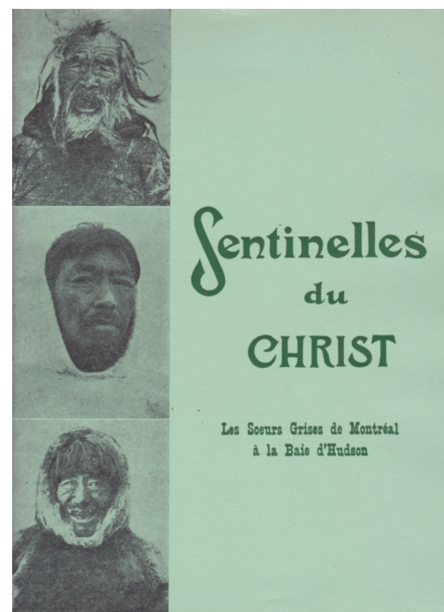
55. A. FERLAND ANGERS, 1937.

56. S. FERLAND, 1944.

Doc. 1 : Page d'illustrations n°6 - *Femmes Héroïques. Les Sœurs Grises canadiennes aux glaces polaires, 1927*



SEURS INFIRMIÈRES ALLANT VISITER LEURS MALADES AU LOIN.



Doc. 2 : Couverture, *Sentinelles du Christ. Les Sœurs Grises de Montréal à la Baie d'Hudson, 1944*



A la conquête des âmes en pays sauvage.

Doc. 3 : Quatrième de couverture - *Un voyage au cercle polaire, 1937*

L025-Y10A Fort Providence, Territoires du Nord-ouest – Archives des Sœurs Grises de Montréal

Mentionnons un dernier livret : *Un voyage au cercle polaire*⁵⁷, édité en 1937 dont la quatrième de couverture présente la reproduction d'une photographie montrant trois religieuses autour d'un tipi qui abrite une famille autochtone (doc. 3). La légende de cette photographie est explicite : « À la conquête des âmes en pays sauvage ». Ainsi, à l'image des colons et des premiers missionnaires de la conquête de l'Ouest du pays, les religieuses se font exploratrices. Ces brochures sont alors significatives quant à l'image de la femme missionnaire diffusée au XX^e siècle.

Le voyage vers les territoires isolés et peu marqués par la christianisation devient un modèle et est au fondement de l'identité collective des religieuses missionnaires canadiennes. La figure de pionnière ne contredit pas ce que nous évoquions plus haut : la femme régulatrice et agent transmetteur. Au contraire, c'est par leur nature féminine, par leurs aptitudes au soin de l'autre, à la « maternalisation » de tous, à la régulation et à la transmission, que les femmes missionnaires deviennent indispensables aux avant-postes de l'évangélisation canadienne.

Des auxiliaires

Depuis des siècles, les femmes missionnaires perpétuent la division sexuelle des tâches suivant le modèle chrétien occidental qui tend à contraindre les femmes, selon leurs caractéristiques physiques et physiologiques, dans des activités dites de services⁵⁸. S'occuper des enfants et de la tenue de la maison, soigner, éduquer et transmettre sont des prérogatives traditionnellement féminines. À l'opposé du statut spirituel attribué de façon privilégiée aux hommes, le statut des religieuses prend sens dans l'action directe qu'elles mènent au sein de la société. La vocation féminine des religieuses s'accomplit donc pleinement sur le terrain de l'évangélisation, au contact des populations. Cependant, le statut de femmes missionnaires en pays étranger reste celui de second. Le *Dictionnaire de théologie catholique* (DTC), rédigé entre 1899 et 1925, précise :

« Au sens rigoureux du mot, on réserve le nom de *missionnaires* [souligné ainsi dans le texte] aux seuls prêtres. Les frères, sœurs, médecins, catéchistes, etc. sont des *auxiliaires* »⁵⁹.

La présence de ces personnels auxiliaires est ensuite expliquée :

57. S. FERLAND, 1937.

58. L. VOYE, 1996.

59. DTC, entrée « Missions » p. 1878.

« Les prêtres seuls, étrangers ou indigènes, ne suffiraient pas aux œuvres multiples et accablantes d'une entreprise comme celle des missions. Il leur faut des auxiliaires [...]. Ils trouveront là une aide pour les besoins de la vie matérielle, pour les œuvres d'enseignement et d'assistance, pour les œuvres mêmes d'apostolat. »⁶⁰

Les religieuses, auxiliaires, soutiennent l'activité des prêtres missionnaires. Leurs fonctions peuvent être assimilables (enseignement, assistance sociale et apostolat), mais leur statut est amoindri par la désignation « auxiliaires ». La définition donnée par le DTC poursuit en ces termes au sujet des religieuses sur le terrain missionnaire :

« Les religieuses ne sont pas moins indispensables, et l'on se demande comment il se fait qu'on ne se soit pas avisé plus tôt des services qu'elles pouvaient rendre. Les anciennes missions les ont à peu près complètement ignorées. »⁶¹

En effet, c'est essentiellement dans les missions du XIX^e siècle que les religieuses ont été appelées en tant que force de travail supplémentaire. L'explication proposée dans les lignes suivantes du DTC au sujet de cette multiplication des départs de religieuses pour les pays de mission se résume au fait que les congrégations de religieuses sont généralement moins cloîtrées qu'elles ne l'étaient auparavant, car elles sont désormais sous l'administration d'une Supérieure générale⁶². Cet argument un peu rapide omet la situation que nous évoquions précédemment concernant la féminisation généralisée du catholicisme à cette même période (augmentation du nombre de congrégations féminines, féminisation des thèmes de piétés et affirmation du féminin comme vecteur de régulation et de transmission). Les religieuses devenant des collaboratrices indispensables, les missions se féminisent de fait au cours du XIX^e siècle.

Nous aurons l'occasion de revenir sur les activités des religieuses dans les missions canadiennes, mais un contrat rédigé entre la congrégation des Sœurs Grises de Montréal et les oblats de Marie Immaculée de la Province Alberta-Saskatchewan en 1950 au sujet de l'administration de trois écoles résidentielles, expose la position de collaboratrices-auxiliaires :

« Le rôle des Religieuses ne peut être que celui de collaboratrices en ce qui concerne l'instruction et l'éducation des enfants. Une entière collaboration est

60. *Ibid.* p. 1893

61. *Ibid.* p. 1894

62. Le nouveau modèle d'organisation des congrégations féminines dominant au XIX^e siècle, dit « à supérieures générales », permet aux communautés de religieuses séculières de s'affranchir de l'enfermement conventuel et donc de travailler auprès des populations. C. LANGLOIS, 1984.

indispensable entre le Père Principal et la Sœur Supérieure, dans la régie interne de la maison. »⁶³

Un autre contrat signé en 1929 entre les oblats de Marie Immaculée et les Sœurs de Sainte-Anne pour la gestion de l'école Saint Mary (Mission, Colombie-Britannique) précise que les religieuses doivent s'occuper du ménage dans les bâtiments, qu'elles sont chargées de laver et de raccommoder le linge des enfants pensionnaires et des prêtres de la mission, tout comme le linge de l'autel de l'église et qu'elles sont responsables de la cuisine pour tous⁶⁴. Les religieuses s'occupent donc des tâches domestiques. À l'image des femmes au foyer, elles sont les femmes de l'Église, confirmant ainsi l'analogie évoquée plus haut entre les figures de la religieuse et celle de l'épouse.

En un sens, le façonnage théologique de l'identité des religieuses repose sur une idée commune de la théorie du *care* : le féminin est prédestiné à s'occuper d'autrui par ses capacités maternelles relevant de la nature. Les activités et vocations des femmes religieuses et missionnaires s'accordent parfaitement à une définition donnée généralement du *care*, désignant les activités destinées à « réparer notre “monde”, de sorte que nous puissions y vivre aussi bien que possible »⁶⁵. Selon C. Gilligan, « la déférence des femmes prend sa source non seulement dans leur subordination sociale, mais également dans la substance de leur préoccupation morale. La sensibilité aux besoins des autres et le sentiment d'être responsables de leur bien-être poussent les femmes à tenir compte des voix autres que les leurs et à inclure dans leur jugement des points de vue différents »⁶⁶. J. Tronto, dans son explicitation du *care tel que* défini par Gilligan, insiste sur le fait que le *care* n'est pas uniquement assimilable au féminin. Dans ce cas, le *care* n'émane pas de la nature féminine, mais d'une activité. Ceci permet à P. Molinier de donner la définition suivante : « Le travail du *care* désigne ainsi des activités spécialisées où le souci des autres est explicitement au centre »⁶⁷. Cependant, le catholicisme restreint les femmes dans ces activités de services et dans ce contexte, le *care* est alors presque exclusivement féminin. Ainsi, le statut des religieuses, et peut-être plus particulièrement leurs fonctions d'auxiliaires, s'inscrit pleinement dans la théorie du *care*, recoupant à la fois l'attention portée à autrui et les pratiques du soin. Dans cette perspective qui tend à confiner le féminin dans son aptitude naturelle à prendre soin de l'autre, les religieuses se mettent au service du collectif, remplissant ainsi l'objectif donné par les congrégations de femmes. Nous désignerons alors les

63. ASGM fond L022 : Blue Quills residential school. A,3-01.

64. ASSA Serie 55 : St May's Mission Convent and Indian Residential School 1869-1984.

65. J. TRONTO, 2009, p. 143.

66. C. GILLIGAN, 2008, p. 36.

67. P. MOLINIER, 2010, p. 162.

activités des religieuses, à la suite de L. Voye⁶⁸, comme des activités de services qui se définissent par leurs vocations à prendre soin des autres et à rendre service à la communauté : entre autres par l'enseignement, l'apport de soins médicaux ou encore par l'instruction catholique.

Les femmes missionnaires du XX^e siècle ont alors été éduquées et instruites dans l'imaginaire de ces femmes, pionnières du Grand Nord, bravant les glaces pour aller à la rencontre des populations les plus reculées. Auxiliaire par leur nature féminine et pionnière par circonstance historique et nécessité stratégique (occuper un maximum le territoire pour faire face à la concurrence anglicane), l'identité de la femme missionnaire canadienne se construit progressivement jusqu'au milieu du XX^e siècle.

Vatican II : un pas vers la transformation du travail de missionnaire

En étant auxiliaires, les femmes missionnaires restent dépendantes des missionnaires masculins qu'elles accompagnent sur le terrain. Le statut de pionnières, acquis après coup, est un premier pas vers la mise en valeur du rôle des religieuses au sein des missions et plus généralement des femmes au sein du catholicisme. Conformément à ce que nous explicitons plus haut au sujet des femmes chargées de transmettre et d'instruire dans leurs maisons, le concile Vatican II (1962-1965) confirme ce positionnement du féminin et le réaffirme selon le *Message du pape Paul VI aux femmes* prononcé en clôture du concile :

« Épouses, mères de famille, premières éducatrices du genre humain dans le secret des foyers, transmettez à vos fils et à vos filles les traditions de vos pères »⁶⁹.

Plus étonnamment, dans ce discours, nous retrouvons ouvertement la confirmation de ce que nous soupçonnions au sujet de la femme rédemptrice du masculin, régulateur de celui-ci : « Réconciliez les hommes avec la vie. »⁷⁰ Le concile Vatican II ne façonne pas une nouvelle idéologie du féminin, au contraire il confirme celle qui a toujours été, celle de la théorie du *care* : la femme comme instrument de soin. Ce même discours est alors ainsi conclu :

68. L. VOYE, 1996.

69. *Message du pape Paul VI aux femmes*, mercredi 8 décembre 1965.

70. *Ibid.*

« Femmes de tout l'univers, chrétiennes ou incroyantes, vous à qui la vie est confiée en ce moment si grave de l'histoire, à vous de sauver la paix du monde ! »⁷¹

Le féminin doit donc, dans la conception catholique de la différenciation sexuelle, jouer le rôle de modérateur et panser les maux de la société. Cette idéologie du féminin, telle que la connaissent les religieuses missionnaires du XX^e siècle, est-elle commune pour le monde nord-américain ? Nous aurons l'occasion d'y revenir. Dans les textes résultant du concile Vatican II les mentions concernant les religieuses (et plus généralement le féminin) sont rares. Hormis le fait qu'elles ont l'autorisation de quitter leurs costumes⁷² et que les clôtures des couvents sont abolies pour les congrégations apostoliques⁷³, les religieuses sont quasiment absentes. Ce qui change concerne plutôt les missions et la possibilité, pour les religieux et les religieuses, d'accepter les croyances et traditions autochtones, d'admettre que celles-ci ne sont pas toujours en total en contradictions avec le catholicisme et que certaines d'entre elles peuvent être facilement intégrées à la liturgie. Le concile considère la chose suivante :

« Ainsi on saisira plus nettement par quelles voies la foi, compte tenu de la philosophie et de la sagesse des peuples, peut “chercher l'intelligence” et de quelles manières les coutumes, le sens de la vie, l'ordre social peuvent s'accorder avec les mœurs que fait connaître la révélation divine. Ainsi apparaîtront des voies vers une plus profonde adaptation dans toute l'étendue de la vie chrétienne. De cette manière, toute apparence de syncrétisme et de faux particularisme sera écartée, la vie chrétienne sera ajustée au génie et au caractère de chaque culture, les traditions particulières avec les qualités propres, éclairées par la lumière de l'Évangile, de chaque famille des peuples, seront assumées dans l'unité catholique. »⁷⁴

Ce texte remet donc en question la conception qu'ont les religieux et les religieuses des autres religions et les moyens par lesquels les missionnaires doivent s'adapter à la spiritualité autochtone, comme nous le verrons plus loin⁷⁵. En tant que femmes et missionnaires, le statut des religieuses n'est pas réellement renouvelé lors du concile Vatican II. L'autorité vaticane ne fait que réaffirmer la tendance naturelle des femmes à prendre soin de tous, à réguler et

71. *Ibid.*

72. *Perfectae Caritate, Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse*, 17. Concile Vatican II, le 28 octobre 1965, Rome.

73. *Ibid.*

74. *Ad Gentes, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise*, chap. 3. 22. Concile Vatican II, le 7 décembre 1965, Rome.

75. Le terme d'inculturation et les modifications des pratiques en missions, ainsi que la position des religieuses concernant ces changements et les pratiques « traditionnelles » autochtones seront discutés au chapitre 3.

transmettre. C'est dans les activités missionnaires auprès des populations autochtones que les choses auront tendance à changer. Suggérant alors de ne plus se débarrasser d'une culture locale, Vatican II propose aux missionnaires de composer et de s'adapter à cette culture. Au regard de ce que nous avons exprimé jusqu'à présent et aux définitions du *care*, les femmes religieuses et missionnaires ne sont-elles pas celles qui seraient les plus à même, grâce leurs aptitudes naturelles à l'attention d'autrui, de reconnaître et de s'adapter à la différence culturelle ?

La féminisation du catholicisme, très marquée dans le nouveau terrain d'évangélisation qu'est l'Ouest canadien, dresse la toile de fond de notre recherche. Le façonnage d'identités évolutives et aux multiples visages permet une adaptation du modèle de la *femme missionnaire* en accord avec un monde en constante mutation. Par la description de l'identité et du statut des femmes missionnaires et en dessinant les contours de cette catégorie sociale particulière dictés par l'autorité catholique, une altérité se construit autour de cette figure de la religieuse, missionnaire par son obéissance auprès des populations nord-amérindiennes et non par sa congrégation. Femmes dans un contexte de féminisation, religieuses extraites du monde commun, porteuses d'un modèle de perfection et missionnaires grâce à leur nature féminine, l'identité des religieuses de l'Ouest canadien se dessine. En poursuivant et en nous attachant plus particulièrement aux femmes missionnaires en territoires autochtones, nous espérons préciser cette description des activités et des rôles qui sont donnés à ces femmes de terrain.

II. Des religieuses en mission dans l'Ouest canadien (XIX^e et XX^e siècles)

Les congrégations féminines présentes dans l'Ouest canadien au XIX^e et XX^e siècle sont des congrégations à supérieures générales, c'est-à-dire des congrégations qui possèdent plusieurs maisons (succursales) dans différentes régions géographiques et qui sont toutes regroupées entre elles par l'administration de la Maison mère où siège la supérieure générale. Ceci les distingue des communautés autonomes où l'enfermement conventuel est la condition nécessaire à la reconnaissance du statut de religieuses. Le modèle des congrégations à supérieure générale, dominant depuis le XIX^e siècle, permet une vie de religieuse active, hors du cloître, auprès des populations⁷⁶, bien que pas totalement intégrées à celles-ci comme nous le verrons.

76. C. LANGLOIS, 1984.

En France, suite à la Révolution, durant la période du Consulat et de l'Empire, seules les congrégations actives dédiées aux activités éducatives, de soin et de charité étaient autorisées. Les congrégations contemplatives n'avaient plus de légitimité. Si ceci ne concerne que la France, l'essor généralisé des congrégations actives au XIX^e siècle peut y trouver une explication. Le vieux continent, et la France particulièrement, ayant une grande influence sur les congrégations religieuses canadiennes, il n'est pas étonnant de remarquer que les religieuses missionnaires reproduisent auprès des populations autochtones nord-américaines les fonctions qu'elles ont eues de tout temps : elles enseignent, instruisent et soignent les populations locales. Pour décrire ces activités et le quotidien en mission, nous prendrons ici appui autant que possible sur les activités exercées par les religieuses que nous avons rencontrées lors de nos terrains de recherche et puiserons des exemples dans leurs discours pour exprimer au mieux leurs fonctions. À travers la description du quotidien et des diverses activités des religieuses missionnaires en territoire autochtone, nous soulignerons la multiplicité que comporte la catégorie « femme missionnaire ». Au-delà des éléments normatifs et généraux permettant la description catégorielle et contextuelle précédemment faite, la distinction des différentes activités permet de mettre en relief l'importance des individualités (et donc de leurs témoignages) pour une compréhension des relations et adaptations entre altérités ; que celles-ci soient celles composées des populations nord-amérindiennes ou des religieuses missionnaires.

La vie quotidienne en mission : l'isolement géographique et communautaire

En tant que femmes et auxiliaires, les activités des femmes en mission sont telles que nous les présentions précédemment : des activités de services. Selon les aptitudes naturelles du féminin, les religieuses missionnaires s'occupent d'autrui. Dans l'esprit du *care* dans lequel elles ont été formées, elles prennent soin des populations au sein desquelles elles sont envoyées. Pour ethnographier au mieux le travail des religieuses en terrain autochtone, commençons par décrire les conditions de vie en mission à travers leurs récits :

« On partait pour vingt ans. L'avion nous déposait là et puis il n'y avait pas de routes pour sortir. Il n'y a pas de routes pour aller visiter vos copains qui sont 200, 250 milles, 500 milles [unité de distance]. Alors on est fermé. »⁷⁷

Ce premier extrait indique l'isolement des religieuses dans le Grand Nord canadien. Mentionnant l'arrivée en avion, l'absence de route, la religieuse infirmière conclut par « on est fermé » marquant ainsi la solitude de sa mission. Si elles ne sont pas enfermées dans un couvent comme les religieuses issues de congrégations contemplatives, la mission de la religieuse active, selon les conditions, n'est pas pour autant plus ouverte sur le monde commun. Enfermée dans ce lieu de mission, la religieuse ne côtoie que ses compagnes, le prêtre local et les habitants du village. Certes, l'enfermement n'est pas conventuel, mais l'ouverture n'est pas totale non plus, loin de là. Le lieu de mission devient en quelque sorte le nouveau couvent des religieuses. Cette religieuse infirmière ayant passé la grande majorité de sa carrière dans le Nord canadien poursuit son récit :

« J'y étais entre 1950 et 1996, mais je suis revenue entre temps. On est venu faire une vacance, visiter mes parents, mais pas tous les ans. J'ai travaillé pour le fédéral, et le fédéral me payait un voyage en dehors tous les ans. Mais je ne suis pas venu tous les ans parce que le règlement n'était pas de venir à Montréal tous les ans. »⁷⁸

Le statut de religieuse régit la vie de cette missionnaire. Le règlement, soit les *Règles* imposées par sa congrégation, est ici une contrainte : les moyens sont donnés par le gouvernement pour qu'elle ne reste pas isolée dans sa mission du Nord, mais ayant fait vœu d'obéissance, la religieuse doit respecter les règles et demeurer dans le Nord, telle est sa mission. La mention « un voyage en dehors », nous permet une nouvelle fois de constater l'analogie possible, toutes mesures gardées, entre le lieu de mission de ces religieuses et le cloître conventuel. Poursuivons avec le discours de cette missionnaire infirmière au sujet de son isolement dans sa mission du Nord canadien :

« C'est dur, dans le sens où l'on n'avait pas de radio, pas de télévision. Le divertissement, il fallait le faire soi-même. Pour le courrier, on avait une règle qui était sévère, on avait une règle de carmélite. D'abord il y avait des heures de silences et puis des heures de prières très marquées. On était dans notre chambre et puis on restait là. Après la récréation du soir, c'était le "grand silence" comme on l'appelait. Ce sont des choses... Comme à l'avent et au carême, on ne recevait pas de courrier. Le courrier arrivait et s'empilait dans

77. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

78. *Ibid.*

l'office de la supérieure et le jour de Noël on avait notre courrier. C'était notre règlement. Un drôle de règlement parce que dans le Nord, l'été est court. On avait de la neige au mois d'août, fin août, septembre, et l'hydravion ne venait pas porter le courrier quand ça commence à geler. Alors on n'avait pas de courrier pendant un mois, un mois et demi, le temps que ça gèle complètement. Et quand c'était assez gelé, c'était l'avent qui commençait. Alors on faisait un double advent et un double carême [période de dégel]. Et le carême, c'est quarante jours, puis l'avent, c'est un mois. Et puis c'était les choses comme ça, on doublait tout ça. Après des années, ils ont commencé à dire "bah ça n'a pas de bon sens... pourquoi tout ça ?" [...] Mais c'était cette façon-là, et avant que ça change, ça prend un peu de temps. »⁷⁹

Dans le Nord, les conditions météorologiques difficiles s'ajoutent aux règles de la congrégation. Ces situations induisent un redoublement des contraintes imposées. La mission devient lieu d'enfermement. Sans contact avec l'extérieur pendant plusieurs mois, les religieuses sont livrées à elles-mêmes dans des conditions matérielles précaires. Une autre missionnaire du Nord confirme ce manque de moyen pour accéder au monde extérieur :

« Ils avaient le téléphone, ils avaient des autos, mais il n'y en avait pas beaucoup. Je me souviens en 1971, il n'y avait pas beaucoup de téléphones et on n'avait pas d'ambulance. »⁸⁰

Les communications extérieures sont donc rares et l'éloignement dû à la situation géographique de leur mission ne favorise pas les conditions de travail. Entre enfermement dans un lieu physiquement restreint (les religieuses infirmières faisaient de leur mieux pour visiter les villages aux alentours de leur mission propre, mais le champ des possibilités de déplacements restait restreint) et échange avec l'extérieur limité, le spectre conventuel semblait toujours planer sur ces religieuses missionnaires. L'aspect communautaire est également caractéristique des femmes en mission :

« Quand j'étais dans la maison provinciale à Fort Smith, on était, disons, vingt-cinq. À Résolution on était quatre, cinq. À Aklavik on était quatre, cinq aussi. À Providence on était deux. Il y avait des infirmières, des enseignantes et personnes âgées qui gardaient la maison. Elles avaient fait leurs carrières dans le Nord, mais qui restaient cuisinières ou un truc comme ça. Les premières années, les maisons étaient un peu plus grosses, et puis graduellement les sœurs

79. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

80. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013, Montréal (Québec).

étaient âgées et s'en revenaient à Montréal. Elles n'étaient pas remplacées par les jeunes parce qu'il n'y en avait pas beaucoup. »⁸¹

Fidèle à l'esprit de fondation d'une mission où une religieuse plus âgée accompagne des jeunes missionnaires d'une vingtaine d'années, la mission au féminin s'accomplit en petit groupe.

« Au début quand je suis arrivée [à Fort Rae] il y avait quatre ou cinq religieuses, ensuite les plus vieilles s'en sont allées, ce qui fait qu'on était deux ou trois. [...] Pour nous les sœurs, il fallait être cinq à peu près. Mais on était juste trois en tout, ça c'était dur. »⁸²

La diminution progressive des effectifs des religieuses a inévitablement des répercussions sur le nombre de missionnaires présentes dans le Nord. Les deux religieuses précédemment citées mentionnent des groupes très étroits : cinq, quatre, trois, voire deux religieuses. C'est alors des micro-communautés de religieuses qui se trouvent isolées en territoire autochtone. Des effectifs restreints signifient une charge de travail plus conséquente pour les religieuses.

« Sept jours par semaine, les journées de congé ça a commencé sur le tard pour nous »⁸³

La petite communauté de religieuses isolée dans sa mission est totalement dévouée à la tâche qui lui est confiée. Et ce d'autant plus en ce qui concerne les infirmières et les surveillantes en écoles résidentielles qui se doivent d'être disponibles vingt-quatre heures sur vingt-quatre.

Si au cours du XX^e siècle les missions catholiques ont subi de nombreux changements, entre autres suite à la réunion du concile Vatican II qui encourage l'adaptation aux cultures locales et donc l'ouverture des missionnaires sur le monde autochtone, les religieuses installées en mission dans l'Ouest canadien forment une petite communauté à part entière. Catégorie séparée de la société commune par leur statut de religieuse, ces femmes missionnaires se trouvent une seconde fois extirpées de la marche ordinaire du monde dans leur lieu de mission. L'isolement d'un groupe très restreint de femmes cloîtrées dans la mission où elles sont affectées permet de focaliser l'attention de celles-ci uniquement sur l'offre de services qu'elles doivent apporter. Alors totalement dévouée à sa fonction, une religieuse soulève les difficultés :

« Ce n'est pas facile quand tu as le soin d'une cinquantaine d'enfants le soir à McIntosh, ma toute première mission. J'étais assez à bout à la fin de l'année-là,

81. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

82. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013, Montréal (Québec).

83. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

je criais après les enfants, ce n'était pas bien beau. J'étais rendu à bout de fatigue, à bout de nerf, tu sais. »⁸⁴

Les conséquences des effectifs trop peu nombreux et du dévouement constant semblent se faire ressentir dès la première année de mission pour cette religieuse-surveillante et enseignante en école résidentielle dans la province de l'Ontario. La question de la préparation à la mission et de la formation à la culture autochtone où elles étaient envoyées surgit alors du constat établi par cette missionnaire.

Un départ en mission précipité : le manque de formation

Généralement jeunes lorsqu'elles arrivent en mission, les religieuses n'ont que peu d'expérience :

« Le lendemain de mes vœux, je suis partie pour le Nord. On s'en allait à l'aventure, on ne savait pas ce qui nous arriverait. J'avais vingt-cinq ans quand je suis partie. »⁸⁵

« Je suis partie pour le Nord tout de suite après ma formation de disciple donc ma première année de temporaire »⁸⁶

Ce manque d'expérience, associé à une préparation préalable également faible, semble alors ajouter une dose de complexité au terrain missionnaire.

« Une année, l'après-midi j'avais "kindergarten", la maternelle. Bon dieu, je disais qu'est-ce que je vais faire de la maternelle, d'habitude je suis avec les plus grands. J'ai dit qu'est-ce que je vais faire avec ces petits-là. »⁸⁷

Rappelons ici en première instance que les religieuses que nous mentionnons ne sont pas issues de congrégation de missionnaires. Il s'agit de congrégations d'enseignantes et/ou de services sociaux et hospitaliers qui acceptent d'envoyer plusieurs de leurs religieuses pour l'évangélisation des populations autochtones de l'Ouest. De fait, ces religieuses ne sont pas formées de la même façon qu'elles le seraient dans des congrégations de missionnaires.

84. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

85. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

86. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

87. S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

La formation des religieuses à l'activité pour laquelle elles sont employées est un sujet sur lequel elles sont peu loquaces. Seules les infirmières ont accepté de nous en dire plus sur leur diplôme et les formations qu'elles ont reçues avant leur départ en mission. Cette absence de prise de parole sur la préparation au terrain missionnaire, ainsi que quelques phrases échappées lors de digressions dans leurs discours, nous laissent penser qu'une formation les préparant à leurs futures activités avec les autochtones fait défaut à ces religieuses.

Cette question de la formation des religieuses semble d'ailleurs être d'autant plus problématique pour les congrégations françaises venues prêter main-forte au Canada. Jusqu'en 1952, les maîtresses des novices des Sœurs de l'Enfant Jésus au Canada venaient de France pour former les nouvelles postulantes canadiennes. Ces dernières trouvaient très stricte la façon de faire des maîtresses françaises. Par exemple, par souci de pureté (selon les dires d'une ancienne postulante), elles apprenaient qu'il était interdit de toucher les enfants⁸⁸. Cette règle semblait incompréhensible pour les postulantes canadiennes et instaurait alors par la suite une véritable barrière entre l'enseignante et ses élèves. Si l'idée d'une séparation entre la religieuse et le monde commun se révèle une nouvelle fois ici, nous remarquons que cette congrégation, pourtant bien implantée au Canada, et ce depuis 1896, n'a mis en place que tardivement un système de formation spécifiquement canadien, et donc local, pour ces postulantes. Faire venir des formatrices de France révèle, au-delà d'un « esprit français »⁸⁹ préservé, un problème de stratégie de formation dans cette congrégation ayant, jusque dans la seconde moitié du XX^e siècle, pour principale activité l'enseignement auprès des enfants autochtones. Pour la congrégation des Sœurs Oblates, fondée au Canada pour fournir une main-d'œuvre féminine aux oblats de Marie Immaculée, le constat semble similaire. En effet, les formations des religieuses au sujet des populations autochtones ne sont intervenues que très tardivement.

« On n'a pas eu de formation pour aller chez les Indiens. Quand on a eu une formation, c'est quand j'étais un an à Vancouver durant mon année sabbatique [en 2001]. Je t'assure que j'en avais appris des choses, mais j'avais soixante-cinq ans. Déjà ma carrière était presque finie. »⁹⁰

Le choix des mots – « formation », « année sabbatique », « carrière » – plonge le discours de cette religieuse dans le monde du travail faisant ainsi référence à la qualité de main-d'œuvre que nous

88. S. Mary Finn, s.e.j., entretien réalisé le 8 juillet 2013, Coquitlam (Colombie-Britannique).

89. Aristide Briand, ministre des Affaires Étrangères emploie cette terminologie dans un discours : « Les Dames de l'Enfant Jésus du Puy qui éduquent en Colombie-Britannique les petits enfants de race rouge. Elle compte sans doute dans ses rangs des dames irlandaises, anglo- et franco-canadiennes, mais elle a toujours été fidèle à l'esprit Français et elle s'est toujours employée à le faire aimer ». Discours prononcé en mars 1929 à la Chambre des Députés pour la reconnaissance, par le gouvernement français, de la Congrégation comme missionnaires. ASEJ dossier 55 : History of the Sisters of the Child Jesus.

90. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

évoquions précédemment en suggérant que les religieuses sont de véritables professionnelles des services à la personne. Si elles sont plus ou moins formées à leur métier, la préparation aux spécificités des populations autochtones leur manque. Dans cette période où l'Église catholique est associée au gouvernement fédéral pour l'assimilation des Indiens, il n'y a pas d'espace pour la formation des religieuses à la culture autochtone locale. Elles sont envoyées en mission pour évangéliser les populations autochtones dans l'objectif que celles-ci soient assimilées à la population dominante⁹¹. Il ne semble donc pas y avoir d'intérêt à ce qu'elles connaissent la culture locale. Ceci est d'ailleurs explicite lorsque les religieuses mentionnent l'apprentissage des langues autochtones. Aucune des religieuses missionnaires interrogées ne semblait avoir appris une langue autochtone avant leur départ en mission. C'est par l'expérience de terrain qu'elles acquièrent des notions en langues vernaculaires.

« Quand je suis arrivée, je ne parlais pas l'anglais, mais j'ai appris. Et après j'ai appris cinq dialectes. [...] J'ai appris les langues. J'ai appris le cree, le chippewyan, le dogrib, l'esclave [langue de la population Slavey] et puis le rabbit skin. Mais très peu le rabbit skin. Puis aussi l'eskimau de l'Ouest, mais ils disent aujourd'hui Inuit. J'ai appris l'inuit de l'Ouest. Je ne connais pas celui de l'Est. Quand on change de village, on change de langue, ce n'est pas facile. Et puis ce n'est pas une langue écrite, c'est une langue parlée alors l'apprentissage est difficile et prend du temps. »⁹²

Si cette religieuse a appris autant de langues différentes, cela doit être mis au regard de son activité : elle était infirmière durant quarante années dans le Nord. De cette expérience dans les soins médicaux apportés aux populations autochtones, nombreuses religieuses nous ont indiqué qu'il était nécessaire pour elles d'avoir soit des rudiments dans la langue vernaculaire de leur mission, soit d'avoir un interprète.

« Les gens de plus quarante ans, à moins qu'ils aient été à l'école à Fort Providence avec les Sœurs Grises, ils parlaient dogrib uniquement. Alors comme infirmière, il fallait qu'on ait un traducteur. J'étais triste quand il n'y avait pas de traducteur, il fallait que je fasse attention pour essayer de comprendre ce qu'ils voulaient. »⁹³

Pour mener à bien leur mission, soigner les autochtones, elles devaient interagir et comprendre leurs patients. Si elles n'ont pas été formées aux langues locales avant leur départ, l'expérience de terrain nécessite cet apprentissage. Il en est cependant fort différemment dans les écoles,

91. Au sujet de l'assimilation des populations autochtones au Canada voir le chapitre 2.

92. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

93. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013, Montréal (Québec).

particulièrement dans les écoles résidentielles où, comme nous le verrons plus loin, il était interdit aux enfants de parler leur langue maternelle. Concernant la question des langues, une enseignante en école résidentielle insiste :

« Les enfants devaient parler anglais. On voulait qu'ils parlent anglais, c'était les directives. Pour les tout-petits, c'était un vrai bouleversement. Ils ne parlaient ni français ni anglais. Et puis, il y avait aussi des problèmes de langue entre les sœurs elles-mêmes »⁹⁴ .

En signalant les difficultés d'échanges entre les religieuses d'une même mission, cet extrait renvoie à celui de l'infirmière citée plus haut mentionnant qu'elle ne parlait pas l'anglais en arrivant dans l'Ouest canadien. Outre la complexité à interagir avec diverses langues autochtones, les religieuses francophones et anglophones semblaient avoir elles-mêmes des problèmes de compréhension. Si l'Ouest canadien est majoritairement anglophone, le Québec francophone est, comme nous l'avons vu, un foyer important de missionnaires. Le fait que les religieuses ne soient pas bilingues pose réellement la question de la préparation au terrain missionnaire. Des religieuses d'une même congrégation pouvaient, semble-t-il, ne pas se comprendre entre elles lorsqu'elles se retrouvaient ensemble en mission avec les autochtones. Nous pouvons alors aisément imaginer les difficultés pour les enfants autochtones ne parlant ni le français ni l'anglais à comprendre les consignes données par des interlocuteurs qui eux-mêmes ne se comprenaient pas et les potentiels malentendus que ces incompréhensions pouvaient entraîner.

Dans les écoles de jour de l'Ouest canadien, c'est-à-dire des écoles situées au cœur des réserves où les enfants rentraient dans leurs familles chaque soir après la classe, les consignes gouvernementales étaient également de faire apprendre l'anglais aux enfants autochtones. Dans ce contexte, les religieuses étaient entourées d'autochtones qui ne parlaient pas anglais :

« J'ai appris le cree. J'ai pris des cours du soir à Blue Quills, une école indienne⁹⁵. Je prenais des cours du soir parce qu'il n'y avait pas la permission de parler. Quand je suis arrivée en 1961, les Indiens n'avaient pas la permission de parler leur langue, parce qu'il fallait qu'ils apprennent l'anglais. Alors moi, la première année que je suis arrivée, j'avais une trentaine d'élèves et il y en a seulement quatre qui sont passés en deuxième année l'année

94. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

95. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette « école indienne » au chapitre 5.

suivante, les autres ne savaient pas assez l'anglais. Ils parlaient juste le cree à la maison. Et on disait à eux autres "pas de cree dans la classe" »⁹⁶

En immersion totale, accompagnées tout de même de quelques autres religieuses de leur congrégation, les religieuses sont confrontées au monde autochtone tout d'abord à travers le langage. Ici, la religieuse interroge la façon dont il est possible d'enseigner lorsque l'enfant et le professeur ne partagent pas une langue commune. Pour contrer cette difficulté, la religieuse prend le parti d'apprendre la langue, non pas pour enseigner dans cette langue vernaculaire, mais pour un meilleur apprentissage de l'anglais par ses élèves.

Ainsi, une préparation avant le départ en mission à travers, entre autres, l'apprentissage des langues autochtones se révèle comme indispensable et n'est pourtant pas donnée aux religieuses. Cette non-préparation aux langues vernaculaires rend la mission des religieuses plus complexe. Pourtant les prêtres catholiques missionnaires du XIX^e siècle, et même leurs prédécesseurs de l'Est du continent au XVII^e siècle, ont reconnu l'importance de la connaissance des cultures locales et des langues pour mener à bien l'évangélisation des populations autochtones. En témoignent alors les nombreux dictionnaires ou bibles traduites devenant des outils précieux pour les missionnaires. L'un des premiers articles de la revue *Anthropos* (revue fondée en 1906 par Wilhelm Schmidt, prêtre allemand, linguiste, ethnologue et membre fondateur de l'école diffusionniste de Vienne) intitulé « Le rôle scientifique des missionnaires » est explicite à ce sujet :

« Il faut que le missionnaire – le chef de mission surtout – se fasse comme un plan de campagne, impliquant avant tout l'étude et la connaissance du pays et de ses habitants, des mœurs indigènes, des lois, des religions, des langues, etc. Cette étude n'est pas étrangère à l'accomplissement de sa mission : elle lui est nécessaire, et mieux il connaîtra le milieu dans lequel il travaille, moins il s'exposera à faire des fautes, plus il se donnera des chances humaines de succès. »⁹⁷

Ce conseil se contextualise par l'intérêt de cette revue anthropologique et ce courant de pensée qu'est l'école de Vienne qui, bien que prenant appui sur de nombreux savoirs missionnaires, souhaite s'inscrire dans une démarche scientifique en se distanciant des positions trop théologiques. Nous remarquons alors que si cette recommandation est formulée pour tout missionnaire, c'est principalement au chef de mission de la mettre en œuvre pour agir (et évangéliser) de l'intérieur – ceci n'est pas sans rappeler les conseils donnés suite à la réunion du

96. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

97. A. LE ROY, 1906, p. 4.

concile Vatican II près de soixante années plus tard. En s'adressant particulièrement aux chefs de mission, l'auteur semble suggérer une hiérarchie des savoirs allant de pair avec une hiérarchie des statuts en mission. Concernant plus précisément la connaissance des langues en contexte missionnaire l'article poursuit :

« De fait, cette étude, pour les missionnaires, n'est plus facultative [...] elle est obligatoire. Nul ne peut se dire vraiment missionnaire, s'il n'est pas en état d'instruire l'indigène dans sa propre langue. »⁹⁸

Suivant ce commentaire, nous pourrions dire que nos religieuses deviennent missionnaires uniquement suite à l'apprentissage des langues locales (se faisant donc par l'expérience et la pratique de terrain). Nous nous interrogeons alors sur le fait que les femmes missionnaires n'ont pas accès à une préparation et à une formation aux cultures autochtones avant leur départ, contrairement aux hommes missionnaires qui se font ethnographes. Nous suggérerons que la nature féminine des religieuses les contraint à se focaliser sur leurs rôles d'auxiliaires apportant théoriquement à la mission qu'un soutien par leurs compétences dans les activités de services.

La mission est donc un cadre de travail particulier pour ces femmes qui se mettent au service de l'autre. Isolées en petits groupes, sous l'autorité des prêtres locaux, coupées du monde commun et pas totalement intégrées dans la communauté autochtone où elles sont envoyées, c'est par leurs activités au service du collectif que les religieuses se distinguent comme telles. Nous soulignerons que la religieuse active dans le monde (ayant donc intégré une congrégation active et non uniquement contemplative) s'accomplit pleinement dans l'attention portée à autrui. La perfection vers laquelle toutes les religieuses doivent tendre semble alors pouvoir s'atteindre par l'action et le service rendu à autrui.

Activités des religieuses en missions

Enseignantes en écoles résidentielles

98. *Ibid.* p. 9.

L'éducation des enfants amérindiens canadiens au XX^e siècle est proposée selon deux versions : l'éducation au sein d'écoles résidentielles avec un pensionnat et l'éducation dans des écoles de jour, où les enfants rentrent dans leur famille chaque soir après la classe. Dans les deux cas, le rôle premier des religieuses est de faire apprendre l'anglais aux enfants amérindiens selon les directives du gouvernement fédéral et du ministère des Affaires Indiennes par lequel elles sont employées. Les autorités prônent alors un programme scolaire hérité de la volonté assimilatrice gouvernementale née au XIX^e siècle, selon laquelle le seul moyen d'intégrer les Amérindiens à la société canadienne est de les faire devenir des Blancs en les sédentarisant et les christianisant. Les écoles résidentielles sont aujourd'hui un sujet de crispation au Canada sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Notons simplement que les dégâts causés par une assimilation forcée et rapide sont désormais admis par l'ensemble des acteurs – personnels politiques, Églises chrétiennes et autochtones – mais suscitent encore de nombreuses tensions. Nous nous attacherons ici uniquement à décrire les activités des religieuses en missions auprès des Amérindiens.

C'est au sein des écoles résidentielles, ouvertes depuis le milieu du XIX^e siècle, que l'on retrouve le plus de religieuses enseignantes. Leur présence répond à une demande d'aide des missionnaires masculins dans leurs activités évangélisatrices. Comme nous l'avons vu précédemment, les religieuses en missions ont le statut d'auxiliaire et les tâches qui leur sont dévolues concernent, dans le cas des écoles résidentielles, tant l'éducation des jeunes enfants que la tenue du pensionnat. Dans ces écoles, les religieuses sont directement placées sous la tutelle de la congrégation masculine ayant en charge l'institution. Très généralement, au Canada dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au XX^e siècle, cette congrégation est celle des oblats de Marie Immaculée⁹⁹. Afin d'administrer ces pensionnats et de préciser les rôles et les devoirs des congrégations masculines et des congrégations féminines en présence, des contrats sont rédigés entre les deux congrégations cogestionnaires¹⁰⁰. Prenons en exemple, le contrat signé par « la communauté des Sœurs Grises de Montréal et les Pères oblats de Marie Immaculée de la Province Alberta-Saskatchewan » en 1950 :

« 1. Comme l'entente entre les RR. Pères Oblats de l'Alberta-Saskatchewan et le Gouvernement fédéral, établit dans les écoles indiennes, le Révérend Père Principal comme seul responsable, tant au point de vue de l'administration que

99. Si notre recherche s'inscrit dans le cadre du catholicisme, notons que de nombreuses écoles d'autres confessions, anglicane et méthodiste entre autres, ont été également instaurées pour l'éducation des amérindiens.

100. ASGM, *Contrat intervenu entre le Père Supérieur provincial et la Mère Supérieure générale des Sœurs Grises de Montréal*. Les fonds archivistiques de chaque école résidentielle comprennent des contrats similaires qui sont renouvelés régulièrement. Les contrats entre oblats de Marie Immaculée et congrégations féminines se retrouve également dans les archives des Sœurs de Sainte Anne (Victoria, BC).

de l'instruction et de l'éducation des enfants, c'est au Père Principal seul que revient l'entière direction de la maison. [...]

6. Le personnel Oblat et celui des religieuses auront des locaux séparés et distincts, conformément aux saints Canons. Là où la chose s'imposera, après le jugement des Supérieurs majeurs des deux Communautés concernées, l'on devra avoir des résidences séparées. [...]

8. En tout ce qui regarde leur vie religieuse, les sœurs relèveront uniquement de leur Supérieure. En tout ce qui regarde l'instruction et l'éducation des enfants, elles seront sous la direction du Révérend Père Principal. Les Sœurs ont la surveillance des filles de tout âge et celle des garçons jusqu'à l'âge de douze ans. »¹⁰¹

Les règles sont donc définies pour les religieuses. Il est possible de faire ici de nouveau un parallèle entre le cloître traditionnel des religieuses et l'école résidentielle prenant la forme d'un pensionnat pour jeunes amérindiens. Ce que nous avons décrit des comportements et des pratiques des religieuses est reproduit, avec le niveau de nuances nécessaire, au sein des écoles résidentielles. Un soin tout particulier est attaché à la propreté¹⁰² (une inspection se déroulait chaque matin), ainsi qu'à la bonne santé et à la bonne tenue des élèves qui devaient soustraire tout élément rappelant leur origine indienne et s'habiller selon la coutume européenne (robes pour les filles et pantalons - chemises pour les garçons). Les horaires étaient stricts, les lever et coucher des enfants devaient se faire en prière et le silence devait régner. En témoignent les emplois du temps journaliers reproduits ci-contre (doc. 4 et 5). Si les enfants étaient autorisés à discuter entre eux durant les périodes de récréation, seule la langue anglaise était autorisée, les langues autochtones étant sévèrement réprimées. Ainsi, les écoles résidentielles peuvent être, d'une certaine façon, assimilées aux couvents des religieuses. Les règles étant mises en place pour forger les Indiens aux habitudes des Blancs, de la même façon que les règles et constitutions des congrégations de religieuses, applicables au sens strict dans les couvents, devaient élever les jeunes filles au statut inflexible de religieuse.

101. ASGM, fond L022 : Blue Quills residential school. A,3-01.

102. La question de la propreté des amérindiens a, depuis le XVII^e siècle, toujours été une grande préoccupation pour les missionnaires. La société occidentale, figée dans la dichotomie du propre et du sale, du pur et de l'impur, a reporté cette préoccupation auprès des Indiens. Ceux-ci avaient l'habitude de s'enduire le corps de graisse animale pour protéger leurs peaux du soleil et des moustiques. Dégageant alors une forte odeur et ayant la peau grasse, ce mode d'hygiène était intolérable pour les missionnaires qui s'empressaient de laver les jeunes amérindiens dès leur arrivé à l'école. Voir entre autres pour le XVII^e siècle, G-M. OURY, 1973, p. 346.

Doc. 4 : Emploi du temps journalier de l'école résidentielle de Higer River en 1887¹⁰³

5 h 30	Lever
6 h	Prières et messe
6 h 30	Les élèves font leur lit et leur toilette pour l'inspection
7 h	Déjeuner
7 h 30	Corvées (pour les plus jeunes), enseignement des métiers (pour les autres)
9 h	École
11 h 30	Récréation
11 h 45	Les élèves se mettent en rang et se préparent au dîner
12 h	Dîner, récréation
13 h	École et enseignement des métiers
15 h 30	Classe de chant
16 h	Corvées
17 h 45	En rang, préparatifs pour le souper
18 h	Souper, récréation
20 h	Prière, les élèves se rendent en rang au dortoir
20 h 30	Les lumières sont éteintes

Doc. 5 : Emploi du temps journalier à l'école résidentielle de Qu'Appelle en 1893¹⁰⁴

5 h 30	Lever des élèves
6 h	Chapelle
6 h 30 à 7 h 15	Faire les lits, lavage, traire les vaches, et pomper de l'eau
7 h 15 à 7 h 30	Inspection des élèves dans les salles de classe pour voir s'ils sont propres et convenablement habillés, leur condition, santé, etc..
7 h 30	Déjeuner
8 h à 9 h	Corvées pour les petits garçons
8 h	Les garçons de métier vont à l'ouvrage
9 h à 12 h	Classe, avec 15 minutes de récréation
12 h à 12 h 10	Préparatifs pour le dîner
12 h 10 à 12 h 40	Dîner
12 h 40 à 14 h	Récréation
14 h à 16 h	Classe et métiers
16 h 45 à 18 h	Corvées, telles que traire les vaches, transporter le charbon, les cendres, remplir les réservoirs, les boîtes à bois, pomper l'eau, balayer
18 h à 18 h 10	Préparatifs pour le souper
18 h 10 à 18 h 40	Souper
18 h 40 à 20 h	Récréation
20 h	Prière et coucher

103. COMMISSION DE VERITE ET RECONCILIATION DU CANADA, 2015b. p. 328-333.

104. *Ibid.*

Au regard de ces emplois du temps, nous constatons également que les enfants prennent part activement à la tenue de la résidence du pensionnat avec des créneaux horaires de « corvées » matin et soir. Ces emplois du temps de la fin du XIX^e siècle indiquent également « enseignement des métiers » ou « classe des métiers ». Jusque dans les années 1960, la grande majorité des écoles résidentielles proposaient aux élèves d'apprendre un métier manuel. Une religieuse présente dans la province de la Saskatchewan dans les années 1950, puis dans les années 1960, décrit ainsi les journées et apprentissages au pensionnat où elle enseignait :

« Les enfants allaient à l'école juste une demi-journée, l'autre temps de la journée ils faisaient de la cuisine, ils faisaient de la couture, ils aidaient à la boulangerie. Et puis les travaux de la maison. Ces filles ont appris à garder une maison, comment tenir une maison. Et surtout comment être cuisinière. Ces femmes-là sont devenues des vraies bonnes cuisinières. Les garçons, eux, ils travaillaient le bois, ils travaillaient dehors, il y avait toutes sortes de travail. Il y avait donc école juste la moitié d'une journée. Excepté pour une. Je trouvais qu'elle était tellement intelligente, alors j'ai dit "tiens, elle, elle pourra peut-être faire des études". Alors je la gardais toute la journée en classe. Et elle est devenue maîtresse d'école et elle a même en charge des groupes de maîtresses pour les Indiens. [...] Mais quand je suis revenue en 1961, ça avait changé. Les enfants étaient en classe toute la journée et des Indiens avaient été engagés pour faire le travail de la maison. »¹⁰⁵

À chaque sexe ses activités : les jeunes filles apprennent la couture, la cuisine et les tâches domestiques, alors que les garçons apprennent la menuiserie, la charpenterie et toutes autres activités qui se déroulent en extérieur. Dans le discours de cette religieuse, nous remarquons que la division sexuelle des tâches très nette telle que conçue par l'Occident chrétien au XIX^e et au XX^e siècle est reproduite au sein des pensionnats indiens. Les femmes à l'intérieur de la maison, les hommes à l'extérieur.

L'exemple que la religieuse met en avant d'une jeune Indienne qu'elle garde toute la journée en classe renforce ce discours sur les activités qui incombent aux hommes et aux femmes. Cette Indienne est devenue enseignante et participe ainsi à la transmission des savoirs parmi les siens – l'un des attributs privilégiés du féminin, comme vu précédemment. La suite de sa conversation se poursuit sur la distinction du masculin et du féminin dans les écoles résidentielles :

105. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

« Dans ce temps-là, j’enseignais de la troisième année jusqu’à la huitième année. Et puis il y avait une autre sœur qui enseignait les années une et deux aux garçons et aux filles. Mais, moi j’avais juste les filles et il y avait une autre sœur qui enseignait juste les garçons. Tu sais, il fallait être avec les enfants vingt-quatre heures par jour, ces enfants-là avaient été amenés à l’école en avion. »¹⁰⁶

Les enfants, eux aussi isolés car extraits de leurs milieux familiaux, sont alors sous la responsabilité des religieuses. En tant que femmes, elles devaient non seulement transmettre leur savoir, mais également prendre soin de ces enfants.

Mères de tous

Au-delà de l’enseignement, les religieuses en écoles résidentielles deviennent des mères de substitution. Le schéma de la femme protectrice des siens est alors reproduit à tous les niveaux. Dans chaque établissement (comme dans toutes missions) une religieuse est désignée comme supérieure de ses compagnes, elle est la référente et rend-compte des activités auprès de la supérieure générale de la congrégation. À l’image de cette dernière, *mère supérieure* des religieuses de sa congrégation par son statut, la hiérarchie maternelle est déplacée dans les lieux de missions. Si une religieuse joue le rôle de référente, toutes doivent jouer ce rôle auprès des enfants autochtones. La fonction maternelle, que nous avons déjà évoquée comme attribut inaliénable de la religieuse et de sa nature féminine, se retrouve dans chacune de leurs activités et particulièrement dans les écoles résidentielles où les enfants sont séparés de leurs familles. Si toutes les enseignantes prenaient cette tâche à leur charge durant les week-ends, cette attribution apparaît plus clairement dans le cadre de la fonction de surveillantes où les religieuses prennent alors en charge les garçons de moins de douze ans et les filles de tout âge en dehors des heures de classe. Une religieuse enseignante en Saskatchewan précédemment évoquée poursuit ainsi la description de son activité dans les années 1960 :

« Je suis devenue maîtresse de cours. Maîtresse de cours c’est quand ils étaient hors de classe, il fallait quelqu’un pour en avoir soin, les voir à leurs linges, les voir à leurs dortoirs, partout. [...] Même pendant les vacances et après que l’année scolaire ait été finie moi je gardais les dortoirs, je gardais les repas, j’étais avec eux presque continuellement. Alors on était à peu près dix

106. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

religieuses, je crois, pour avoir le ratio. Il y avait soixante filles et soixante garçons. Les garçons étaient d'un bord et puis les filles de l'autre. [...] Le samedi, parfois on partait. On prenait une grande boîte et on mettait du pain, de la graisse et ce qu'il fallait. On allait faire un pique-nique. On leur trouvait du feu. Le bois, c'était leur vie. Et puis aussi, ce qu'on faisait avec les grandes surtout, on partait pour deux, trois jours. Il y avait un petit camp à Whiskey Jack, une maison et on passait deux jours là. »¹⁰⁷

Les maîtresses de cours, ou surveillantes dans ces établissements résidentiels prennent donc soin des enfants vingt-quatre heures sur vingt-quatre. Elles sont continuellement présentes pour s'assurer du bon fonctionnement du pensionnat : inspection des dortoirs et de l'hygiène des enfants, aide et surveillance des tâches quotidiennes confiées aux pensionnaires, etc. Les pique-niques et autres sorties organisés sont alors l'occasion pour les enfants, comme pour elles-mêmes, de quitter l'enceinte du pensionnat où tous sont reclus.

Une seconde religieuse ayant occupé les mêmes fonctions dans les Territoires du Nord-Ouest à la même période est encore plus explicite sur sa situation :

« Mon rôle, c'était comme une mère de groupe. On avait les élèves quand ils n'étaient pas à l'école. Donc on avait à assumer le rôle de parents. »¹⁰⁸

La religieuse exprime ici nettement le rôle de substitution parentale qu'elles avaient. En l'absence d'un cadre familial, ces enfants extirpés de leurs communautés autochtones de naissance se retrouvent sous l'autorité directe des religieuses. Les termes employés par cette dernière « mère de groupe », « rôle de parents » font directement référence à la parenté qu'elles doivent « assumer » et donc substituer.

Tout comme les parents, les religieuses (avec l'aide financière du gouvernement) devaient fournir l'habillement des enfants :

« En début d'année, on regardait les catalogues de *Sears* et les filles avaient le droit de choisir. C'était la fête. Tout était fourni à l'école. Tu arrivais avec un petit sac et puis après ça, tout était fourni. »¹⁰⁹

En fournissant un logement, la nourriture et les vêtements, les écoles pensionnats – par l'intermédiaire des missionnaires et particulièrement des religieuses – ont vocation à supplanter totalement la communauté de naissance des enfants autochtones, répondant ainsi au projet d'assimilation souhaité par le gouvernement canadien. Dans ce mécanisme de remplacements, les religieuses deviennent mères. Assumer le rôle de parent lorsqu'on est une religieuse ayant fait

107. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

108. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

109. *Ibid.*

vœu de chasteté semble contradictoire. Cependant, c'est en prenant soin de tous, ici particulièrement des enfants que les religieuses se caractérisent. La contradiction s'efface ; la maternité n'est ici en réalité qu'une maternalité – soit non pas la capacité naturelle des femmes à enfanter (maternité), mais les attributs culturels qui découlent de cette capacité correspondant donc aux pratiques de la prise en charge du soin de l'enfant. C'est alors, une maternalité de substitution, qui prend la forme d'une *polymaternalité*, qui se met place dans ces écoles-pensionnats où les religieuses sont responsables de plusieurs enfants (plus d'une dizaine d'enfants par religieuse selon le ratio évoqué plus haut par l'une d'entre elles). La maternité des religieuses n'est plus simplement spirituelle (« mères de tous »), mais elle prend une forme physique et matérielle : celle d'une attitude maternelle. Dans les écoles résidentielles, les religieuses sont les seules femmes et donc les seuls modèles féminins. Certains enfants, arrachés très jeunes à leurs familles pour être placés dans ces écoles, n'ont pour unique modèle maternel que celui des religieuses. Dans ces lieux, les religieuses sont donc non seulement les femmes au foyer des missionnaires masculins s'occupant de la tenue de la résidence, mais également les mères des enfants autochtones.

Si nous parlons ici de polymaternalité et de maternité de substitution, nous pouvons nous interroger sur la place laissée aux mères et parents biologiques de ces enfants. Le témoignage de la religieuse précédemment citée nous donne quelques pistes de réflexion :

« Les choses commencent à changer dans les pensionnats, dans les écoles résidentielles où c'était devenu plus ouvert. [...] On faisait des levées de fonds pour que les élèves puissent aller chez eux à Noël et ça, c'était du nouveau. Parce qu'avant, quand les enfants arrivaient, ils restaient au pensionnat pendant dix mois d'école. Mais dans les années où j'y suis allée, ça commençait à changer, ça s'ouvrait. On faisait de gros efforts pour que les parents et les enfants puissent se rencontrer. Et puis on a institué une célébration de fin d'année où les parents venaient. On offrait des prix de toutes sortes : de personnalité, de bonne conduite... »¹¹⁰

Dans la temporalité du discours, ce changement s'opère dans les années 1960 et plus particulièrement dans les années 1970. Il est ici réaffirmé que les enfants autochtones restaient au pensionnat durant l'ensemble de l'année scolaire. Aucun financement et soutien matériel n'était prévu pour que les enfants retrouvent leurs environnements familiaux durant les périodes de vacances. Jusqu'alors, aucune place n'était laissée aux parents biologiques. La séparation des enfants autochtones de leur communauté de naissance était nécessaire pour leur assimilation.

110. *Ibid.*

L'influence de l'environnement autochtone étant jugé par les autorités (gouvernementales et ecclésiastique) comme néfaste et faisant obstacle au bon déroulement du projet d'assimilation. Ce n'est donc que tardivement que les retours en famille ont été instaurés ; les religieuses restant des mères de substitution la majeure partie de l'année. L'adoption, principe sociologique fondamental dans les sociétés autochtones nord-amérindiennes sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, pourrait alors être mise au regard de cette polymaternalité par les religieuses. Si la pratique de l'adoption est courante en Amérique du Nord, en quoi la prise en charge des enfants par les religieuses est-elle différente ? Nous reviendrons sur ce point, mais nous suggérons dès lors que les religieuses sont, pour les autochtones, une altérité à part entière. Celle-ci ne peut être considérée comme adoptante dans un système d'adoption tel que pratiqué en Amérique du Nord autochtone. En effet, pour les autochtones, l'altérité peut être adoptée selon un mécanisme complexe qui sera défini plus loin, mais elle ne peut adopter. Le processus d'adoption étant régi de l'intérieur, par les adoptants, les religieuses représentant l'altérité (l'extériorité sociologique), elles ne peuvent être à l'initiative de ce mécanisme. C'est ainsi que nous réaffirmons que les religieuses sont, dans les écoles-pensionnat, des mères de substitution dans le sens où elles prennent soin des enfants selon leurs attributs féminins et maternels, mais ne se positionnent pas – et ne sont pas ainsi positionnées par les schémas traditionnels de l'adoption autochtone – dans un réseau de parenté vis-à-vis de l'enfant.

Enseignantes en écoles de jour

Les écoles de jour (ou *day school*) sont les écoles au sein des réserves. S'il est difficile de dater l'apparition des écoles de jours, puisqu'il s'agit simplement un lieu dédié à l'éducation des autochtones par les missionnaires et que cela se fait dans l'Est du continent depuis le XVII^e siècle, il semble que le terme soit apparu à la fin des années 1870 pour les distinguer des écoles résidentielles¹¹¹. Comme leur nom l'indique, les enfants y sont scolarisés uniquement la journée. Comme à l'école résidentielle, les élèves devaient apprendre l'anglais, la lecture, l'écriture, le calcul et les principes de la religion chrétienne. Les travaux manuels avaient, ici aussi, une grande importance et plusieurs heures d'enseignements leur étaient consacrées. L'objectif était tout autant d'éduquer, d'instruire et d'assimiler les Amérindiens que dans les écoles résidentielles. Cependant, dans les écoles de jours, le statut des religieuses n'est pas le même qu'au sein des écoles résidentielles : elles ne sont pas sous la supervision directe des

111. C. LEFORESTIER, 2012.

missionnaires masculins, font moins office d'auxiliaires et n'assument pas le rôle de mère auprès des enfants. Même si elles restent secondes par leur statut de femmes missionnaires, elles n'ont pas en charge la gouvernance totale de l'établissement et sont seulement contraintes de faire le ménage dans leurs salles de classe respectives. Leur rôle d'enseignante est au premier plan. L'éloignement, ou du moins la non-proximité directe, des missionnaires masculins permet une certaine forme d'autonomie dans l'enseignement donné. Certaines peuvent alors se permettre, si elles le souhaitent, de déroger légèrement à l'enseignement classique. Une Dominicaine Missionnaire Adoratrice travaillant à l'école de Goodfish Lake Alberta dans les années 1960 proposa des moments d'enseignements de la culture locale :

« Je faisais venir le chef de la réserve pour raconter en cree des légendes aux enfants. C'était important pour moi. C'est une des choses que j'ai beaucoup faites. J'essayais de faire des projets sur des thèmes culturels Amérindiens, parce que je me disais c'est leur histoire, alors bon. Ils montaient des tentes et puis là ils racontaient. On essayait dans le cadre des cours qu'on avait à donner, on essayait autant que possible de valoriser leur culture et leur histoire. Ça, c'est un aspect que j'ai beaucoup aimé. »¹¹²

Ici, un écart des pratiques d'enseignements important se révèle comparé aux écoles résidentielles. Dans ces dernières, tout élément de la culture autochtone était formellement interdit ; alors qu'il semblerait qu'une certaine liberté pédagogique soit laissée aux religieuses dans les écoles de jour. En invitant le chef de la réserve à narrer des mythes en langue vernaculaire, la religieuse s'inscrit dans la culture locale de sa mission. Si une formation à la culture autochtone fait défaut et qu'elles ne maîtrisent pas parfaitement la langue cree, ces moments d'apprentissages spécifiques sont l'occasion pour les religieuses de cette congrégation de ne pas se positionner comme un obstacle à la culture locale en privilégiant uniquement un apprentissage de savoirs et de pratiques de la culture dominante. Au contraire, elles favorisent un double enseignement : celui des « Blancs » et celui des autochtones. Ces deux aspects étant fondamentaux pour les religieuses de cette congrégation qui se sont refusées à servir en écoles résidentielles avec pour argument de ne pas vouloir se substituer à la culture locale, mais la mettre en valeur également¹¹³.

Autre différence notable avec les écoles résidentielles, dans ces écoles de jour les religieuses n'ont pas à jouer le rôle de mère de substitution : les enfants rejoignent leur famille chaque soir. Seule la nature de cette activité d'enseignement fait référence à leur statut de femme

112. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

113. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

responsable de l'éducation et de l'instruction des enfants de la société. Les religieuses y sont alors, comme toutes femmes, des vecteurs privilégiés pour la transmission des savoirs.

Des animatrices pastorales

Le rôle des religieuses animatrices pastorales est celui de l'instruction religieuse. Auprès de tous elles enseignent la religion catholique en étudiant la Bible et en expliquant les dogmes. Si certaines d'entre elles sont affectées dans un seul et même lieu, nombre des animatrices pastorales sont mobiles : ayant souvent à charge plusieurs villages, elles vont de place en place comme le faisaient les missionnaires des siècles précédents. Les animatrices pastorales font la catéchèse tant auprès des enfants, qu'auprès des adultes.

Plusieurs de leurs témoignages décrivent ainsi leurs activités :

« On faisait des visites aux villages. Dans les dernières années, on allait beaucoup visiter à domicile, on allait beaucoup rencontrer les parents. Dans le Nord, il fallait souvent faire plusieurs milles pour rencontrer d'autres communautés ». ¹¹⁴

« J'ai voyagé beaucoup à aller trouver des groupes dans certains *settlement*, comme on appelle ça, des endroits. C'était des petits groupes pour parler de la Bible. J'ai fait ça pendant quinze ans à peu près. J'allais dans toutes les places. Alors là, on visitait beaucoup de gens. » ¹¹⁵

Visites à domicile et voyages de village en village caractérisent l'activité des animatrices pastorales. Décrivant son travail avec les enfants amérindiens, une religieuse animatrice pastorale à Fisher River (Manitoba) précise :

« Avec les petits, les jeunes, jusqu'à treize, quatorze ans, il faut mettre beaucoup d'activités. Pour eux, rester tranquille c'est trop ! Alors par exemple, lorsqu'on parlait de Jésus en croix, je leur donnais un petit crucifix, puis ils mettaient ce petit crucifix à terre puis je leur disais "lève Jésus plus haut, lève Jésus plus haut". Ils le levaient aussi haut qu'ils pouvaient, puis ils sautaient partout sur les bancs. Il fallait l'élever ! [...] Et puis, ils aiment bien acter l'évangile. Alors ils prennent des rôles. Ils imitent quelque chose. Alors je leur disais : "toi tu peux faire ça, toi tu peux faire ça, écrivez quelque chose et puis

114. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

115. S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

après ça on va mettre tout ça ensemble”. Ils sont contents de faire quelque chose. »¹¹⁶

C’est par le jeu que les religieuses enseignent le catholicisme aux enfants. La mise en actes de scènes de l’Évangile est une pratique commune des missionnaires auprès des jeunes Amérindiens¹¹⁷ et est une activité ludique privilégiée par les animatrices pastorales.

La catéchèse des adultes se fait sous la forme de réunions régulières, jusqu’à plusieurs fois par semaine. Ces réunions sont parfois mixtes. En 2014, à Saddle Lake Alberta, les femmes catholiques de la réserve se retrouvaient les jeudis soir avec deux animatrices pastorales de la congrégation des *Sisters of the Missionaries of Charity* venues de la ville voisine de Saint-Paul. L’animation pastorale reste souvent la dernière forme de présence du catholicisme en réserve amérindienne. Cette activité pastorale hebdomadaire à Saddle Lake ne s’est mise en place qu’après le départ complet des Dominicaines Missionnaires Adoratrices en 1994 (jusqu’en 1990, ces dernières vivaient dans la réserve et s’occupaient entre autres de l’école de jour. Ensuite elles y venaient plusieurs fois par semaine). Lors de nos terrains de recherche, nous avons pu constater que la présence constante de prêtres ou de religieuses est désormais rare dans les communautés autochtones. L’animation pastorale, même ponctuelle, permet à l’Église catholique de garder un lien avec ses fidèles. En ce sens, les religieuses sont des personnels supplémentaires non négligeables pour continuer à occuper le terrain.

En ce début du XXI^e siècle, les Sœurs de l’Enfant Jésus sont toujours présentes dans plusieurs communautés nord-amérindiennes. Dans le nord du Manitoba, pour compenser l’absence de prêtre dans la communauté de Linn Lake, une religieuse a été nommée responsable de la pastorale et est chargée d’assurer les baptêmes, les mariages, la catéchèse, ainsi que de l’administration de la paroisse¹¹⁸. Il s’agit alors de responsabilités importantes et relativement exceptionnelles pour une religieuse au regard du principal rôle d’auxiliaire décrit précédemment. Ici encore, une femme missionnaire fait office de pionnière au vu de ces nouvelles responsabilités. En Colombie-Britannique, deux religieuses vivent auprès de deux groupes de la nation Sto:lo au sein des réserves des Chehalis et de Seabird Islande, sur la rive nord de la rivière Fraser. La congrégation des Sœurs de l’Enfant Jésus est l’une des rares congrégations féminines ayant encore des membres vivants à plein temps au cœur de réserves autochtones. L’une d’entre elles décrit son rôle comme celui d’une animatrice pastorale, mais également comme celui d’une

116. S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

117. L’idée d’imiter, de faire acter des scènes de l’évangile par les autochtones n’est pas nouvelle. Dans les archives des Sœurs de Sainte-Anne à Victoria (Colombie-Britannique) *Les Chroniques* rédigées par S. M. Lumena (1868-1892) au sujet de la mission Sainte-Marie indiquent qu’en 1885 “Elles [les élèves amérindiennes] ont joué des pièces et fait des tableaux vivants” à l’occasion d’une visite des Sœurs de New-Westminster (Colombie-Britannique). Voir également au sujet du mimétisme durant la période de la Nouvelle-France, G. HAVARD, 2007.

118. S. Mary, s.e.j., entretien réalisé le 8 juillet 2013, Coquitlam (Colombie-Britannique).

assistance sociale. Elle se doit d'être présente si quelqu'un a besoin de se confier ou de quelque chose en particulier¹¹⁹. L'animation pastorale est alors avant tout une activité de présence. Présence pour maintenir avec régularité les liens entre le catholicisme et les communautés autochtones locales, mais aussi une présence d'écoute et d'attention envers les membres de ces communautés parfois très isolées. D'une certaine manière, les animatrices pastorales sont les religieuses qui sont les plus proches des autochtones. Allant de maison en maison, elles s'infiltrèrent au cœur des communautés. Cependant, si certaines d'entre elles assurent une présence constante dans une même communauté, elles n'en sont pas membres pour autant. Leur statut de religieuses instaure une certaine distanciation au sein même de cette proximité géographique. Par exemple, à Chehalis, la maison de la religieuse était attenante à l'église locale, elle-même légèrement excentrée du centre du village. Les animatrices pastorales sont alors en quelque sorte l'altérité située au plus proche de la communauté.

En tant qu'animatrices pastorales, les religieuses ont donc un rôle important. Si elles restent des auxiliaires, elles ne sont pas moins indispensables. Tout comme l'activité d'enseignante en écoles de jours, les animatrices pastorales sont, par leur nature féminine, les plus à même d'instruire les enfants et les femmes des communautés amérindiennes. Et, rappelons-le, le féminin est le vecteur privilégié pour la diffusion, mais aussi pour la réception, des savoirs. Les religieuses sont alors en mesure de transmettre aux femmes des communautés qui elles-mêmes seront les plus aptes, selon la pensée occidentale que nous avons explicitée plus haut, à transmettre de nouveau les enseignements catholiques au sein de leurs familles et de la communauté.

Religieuses et infirmières

L'attention portée à autrui trouve son expression la plus concrète dans les activités de soin à la personne et donc dans celles des infirmières. Les missionnaires-infirmières ne sont pas plus formées à la culture locale où elles sont envoyées en mission que les autres religieuses, mais pour prendre en charge les soins médicaux, les infirmières suivent une formation conséquente les préparant à leur fonction. Une religieuse infirmière décrit sa formation et ces expériences avant d'arriver en mission autochtone :

« Alors ils m'ont demandé [pour aller en mission dans le Nord], j'avais donné mon nom ça faisait déjà quelques années. Ils m'ont demandé parce que j'avais

119. S. Ethel, s.e.j., entretien réalisé le 12 juillet 2013, Chehalis (Colombie-Britannique).

la formation, le baccalauréat et puis parce que j'avais déjà assez étudié l'anglais. Avant de m'en aller dans le Nord, j'ai travaillé chez les Sœurs Chroniques durant quelques mois. Ensuite je suis allée à Maisonneuve, un hôpital où j'avais fait mon entraînement. J'ai étudié pendant deux ans après le cours de base. Ensuite, je suis allée travailler six ans à l'Institut de cardiologie qui ouvrait à ce moment-là. »¹²⁰

D'après le discours de cette religieuse, c'est son expérience préalable qui lui a permis d'être envoyé en mission dans le Nord canadien. Son souhait de mission était affirmé : « j'avais donné mon nom », mais la préparation et l'expérience ont été déterminantes dans la temporalité de son départ. Contrairement aux nombreuses religieuses précédemment citées, enseignantes et animatrices pastorales parties en mission très peu de temps après leurs vœux avec une formation minimale et sans expérience, les missionnaires infirmières ne sont envoyées auprès des communautés autochtones qu'après avoir fait leurs preuves et acquis une solide connaissance de leur activité. Cette expérience nécessaire doit être mise au regard de la situation sanitaire dans ces régions isolées. En effet, la présence de religieuses infirmières est indispensable dans le Grand Nord canadien ravagé par les épidémies de tuberculose. Dans chaque mission des religieuses infirmières employées par le gouvernement fédéral sont présentes pour assurer les soins médicaux aux populations autochtones. Les activités quotidiennes des infirmières missionnaires, diplômées ou spécialisées en *hygiène sociale*¹²¹, consistent non seulement aux traitements contre la tuberculose, mais aussi à faire de la prévention, à l'immunisation des nouveau-nés, à l'administration des vaccins, au suivi des femmes enceintes et aux cours prénataux. Souvent seules en l'absence de personnel médical, les religieuses doivent faire face aux urgences et veiller aux soins et traitements quotidiens. Les soins proposés par les religieuses infirmières en mission se font sous deux formes : soit dans une structure de type hôpital local, soit en visite à domicile.

Une religieuse infirmière à l'hôpital d'Inuvik (Territoires du Nord-Ouest) exprime son activité en termes d'horaire et de ratio :

« J'étais à la clinique de 8 h du matin à 7 h le soir et je devais avoir cent cinquante cas »¹²²

Dans un second lieu de mission, également dans l'extrême nord-ouest du Canada, le rythme était différent pour cette infirmière :

120. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013, Montréal (Québec).

121. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

122. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013 à Montréal (Québec).

« On travaillait douze heures, pendant quatre jours. Ensuite on avait trois jours ou quatre jours, je me souviens plus. Je me suis ennuyée à mourir là. »¹²³

La solitude évoquée plus haut revient dans le discours de cette religieuse. Le rythme imposant plusieurs jours de repos laisse les religieuses confrontées à l'isolement lié à l'environnement de leur mission. Sans charge de travail constante confortant la raison de leur présence, les religieuses ne s'épanouissent pas et « s'ennuient » dans ce contexte des missions isolées. Les jours de repos peuvent alors ici être considérés comme un obstacle à l'accomplissement de leur vie de religieuse.

Cette même missionnaire infirmière fut responsable des soins en itinérance dans la région de Fort Rae :

« Où j'étais, on allait visiter trois villages dans le bois. [...] Il y avait un endroit dont j'étais chargé et j'allais là pendant six, sept ans. J'y allais aux dix jours et je restais deux jours à peu près. Et c'était en avion tout ça. De temps en temps, on allait dans d'autres petits villages, mais c'était plus souvent une autre infirmière qui allait là. On était deux, trois infirmières. »¹²⁴

Le petit groupe de religieuses se répartit alors les villages environnants de la région, satellites à la mission principale. Lors de ces visites des villages, elles sont chargées de faire la tournée des maisons. Parfois, une centaine de maisons sont visitées chaque jour afin de s'assurer que les personnes atteintes de tuberculose prennent leur traitement sous les yeux de la religieuse, seule façon pour elle de s'assurer que le traitement est bien suivi et qu'il sera efficace¹²⁵. En effet, il semblerait que pour les Indiens il fût difficilement compréhensible de suivre un traitement sur plusieurs jours ou plusieurs semaines. Ceux-ci avaient tendance à arrêter le traitement dès les premiers signes d'amélioration de leur santé ou bien si les médicaments n'avaient pas d'effets immédiats¹²⁶. Les tournées quotidiennes des religieuses infirmières étaient alors nécessaires pour le bon déroulement du traitement. Pour faire face aux distances et à la présence irrégulière des missionnaires dans les villages satellites, les infirmières forment des femmes locales amérindiennes à promulguer les premiers soins et à donner les médicaments. Ainsi, depuis Fort Smith (Territoires du Nord-Ouest), dans les années soixante, une religieuse infirmière eut l'idée de mettre en place une « armoire à carreaux » dans chacun des villages dont elle avait la charge et qu'elle ne pouvait pas visiter régulièrement. Chaque ligne correspondait à un chiffre et chaque colonne à une lettre. Par radiotéléphone, son auxiliaire autochtone pouvait l'informer des

123. *Ibid.*

124. *Ibid.*

125. Depuis les années 1950, le traitement de la tuberculose nécessite une prise quotidienne d'antibiotiques. Les antibiotiques remplaçant les cures "hygiéno-diététique" et la chirurgie collapsothérapie proposées auparavant.

126. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

symptômes d'un malade et la religieuse indiquait l'emplacement du médicament dans l'armoire alors annotée, ainsi que la posologie¹²⁷. Cette initiative personnelle s'est avérée être un succès et fut reprise par nombre de ses compagnes actives dans le Grand Nord. La formation de femmes autochtones ne se faisait pas uniquement dans les lieux les plus reculés. Dans la ville de Fort Smith, qui commence à se développer dans les années 1970, un centre médical a été ouvert et du personnel médical supplémentaire était nécessaire pour seconder les religieuses infirmières. La religieuse infirmière que nous mentionnons précédemment a formé plusieurs Amérindiennes au travail d'infirmière, de garde-malade, de secrétaire médicale ou encore de manipulatrice en radiologie.

Ces micro-communautés de religieuses infirmières isolées doivent de fait composer avec le monde autochtone qui les entoure, sans pour autant y être préparé. Cela se constate immédiatement lorsqu'elles sont confrontées à la présence d'une médecine autochtone.

Religieuses infirmières et médecine locale

Les religieuses infirmières ont dû s'adapter à des communautés autochtones qui disposaient déjà de leur propre médecine pratiquée par des *medicine men* et des *medicine women*, communément appelés chamanes. Nous aurons l'occasion de revenir sur la particularité du chamanisme en Amérique du Nord et sur les considérations des religieuses au sujet des croyances autochtones¹²⁸. Relevons simplement ici l'expérience de cette confrontation. Une infirmière décrit ainsi sa relation avec le *medicine man* local de la communauté des Territoires du Nord-Ouest où elle était en mission :

« Je respectais beaucoup la médecine traditionnelle et puis il y avait le chamane, le guérisseur. C'était un homme âgé. Il guérissait les gens, il était très respecté des populations. Moi j'allais le voir surtout pour les cas psychiatriques un peu. [...] Des fois, j'avais quelques hommes très difficiles alors j'allais le chercher, puis je lui disais "occupe-t'en". [...] Nous, dans notre culture il faut aller vite. Alors que pour l'Indien que ça prenne cinq heures ou cinq minutes, ils vont être très patients. Et lui était très patient et il avait le temps de faire. Parce que comme garde-malade on n'a pas le temps de passer des heures et des heures. Alors je m'arrangeais très bien avec lui. [...] C'était de travailler

127. *Ibid.*

128. Au sujet du chamanisme en Amérique du Nord voir le chapitre 2 ; quant aux considérations par les religieuses missionnaires des croyances et pratiques autochtones voir le chapitre 3.

ensemble qui aidait. Une fois, il était dans le bois et puis il s'était coupé, alors il a pris la gomme d'un arbre et la plaie s'était infectée. Alors je comprends que ça peut être bon des fois la gomme, je n'ai rien contre. Mais pas sur une plaie vive. Alors on fait comprendre que pour reprendre des forces on faisait comme nos mères avec des tisanes de toute sorte. C'est bien et il ne faut pas toujours le condamner. Tu sais, dire "ça ne vaut rien ça" non. Il faut dire c'est bien, pour des cas c'est très bon, mais pour le moment c'est mieux de prendre ça et puis jeter ça. Il fallait les respecter. »¹²⁹

Une autre religieuse infirmière raconte également son expérience avec le *medicine man* de la communauté où elle était en mission (près de Fort Rae – Territoires du Nord-Ouest) :

« Une fois je suis allée avec la mère dans un village [...]. Un jeune homme vient me chercher, "grand-maman Adèle, elle est malade. Ça fait deux jours qu'elle n'est pas capable de manger" [...]. J'y suis allée. La madame était toute en transpiration, sa belle-fille avait remarqué qu'elle prenait du thé, mais qu'elle le rendait. C'était un drôle de vomissement. Elle n'avait pas de douleurs particulières. Moi je pensais, surtout les personnes âgées coupent leur viande avec un couteau et mange des gros morceaux et des fois quand t'es plus vieux il y a un endroit si tu manges un gros morceau ça te donne un spasme [...] Alors je suis lui ai donné un médicament. Quand je suis sortie, le petit fils dit "vous savez ma Sœur, je pense bien que ce n'est pas ça. Le problème, c'est qu'il y a deux jours, on est allé à la chasse, on est allé à la pêche, on a tué un ours et on a mangé de l'ours. Et grand-maman Adèle pense que le poisson qu'elle a mangé a touché à la viande d'ours." Mais s'il ne me l'avait pas dit, j'aurai fait des pieds et des mains ! Alors je me suis dit, si c'est comme ça, il va falloir aller voir le *medicine man*. Le bon *medicine man*, il n'est pas dans le village. Il est parti à Yellowknife. Il y en a un autre, mais il fait des mauvais sorts, c'est le vieux Rouny. Ça, je me souviens, il n'avait pas une bonne réputation Monsieur Rouny. [...] Alors on a décidé d'attendre le lendemain matin, de faire venir l'avion et de l'évacuer. Et puis peut-être qu'elle va trouver son *medicine man* à Yellowknife. Mais elle ne voulait pas s'en aller. Elle ne voulait pas s'en aller à la capitale, prendre l'avion et laisser son petit village. Alors ils se sont décidés à aller voir le vieux Rouny. Ils l'ont payé et puis il lui a fait des "caracarabolopatsi" et puis elle était correcte le lendemain matin. Et il

129. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

faillait... il faut y croire. [...] Dans ce groupe-là, c'était tabou de toucher aux ours. L'ours a une très bonne peau, c'est une très bonne viande. Mais c'était tabou d'y toucher. Alors l'esprit se... alors c'est pour ça qu'elle avait mal au foie, parce qu'elle avait mangé du foie d'ours. Comprenez-vous l'affaire ? »¹³⁰

L'adaptation des religieuses à la culture locale sera l'objet du troisième chapitre, mais nous pouvons d'or et déjà, grâce à ces témoignages, avancer l'argument selon lequel l'interaction individuelle est fondamentale dans cette confrontation culturelle. Cette interaction place inévitablement les religieuses dans une situation de confrontation qui nécessite pour elles d'entrer activement dans un processus de reconnaissance de l'altérité¹³¹.

Si nous mentionnons plus haut que les religieuses, par leurs vœux de chasteté entre autres, se retirent du monde commun, les missionnaires s'y retrouvent pleinement confrontées par l'interaction à l'altérité culturelle. Bien qu'elles forment une micro-communauté à part entière dans leur lieu de mission qui s'apparente à une nouvelle forme de cloître, elles sont tout de même au contact de l'altérité autochtone. Leurs activités de service rendu à l'autre, ici aux populations autochtones, les mènent directement à cette confrontation. L'identité des religieuses missionnaires est déterminée par leurs activités. Elles se retrouvent alors prises en étau entre la figure classique de la religieuse (catégorie sociale aux règles de vies strictement définies qui s'appliquent autant que possible dans le contexte des missions) et le monde commun, en l'occurrence le monde nord-amérindien, avec lequel elles doivent composer quotidiennement en mission.

C'est dans leur offre de service à autrui, qui prend la forme d'un don de soi désintéressé, que les religieuses se définissent. Ainsi, la mission en territoire autochtone semble être une parfaite illustration de cette identité. En ce faisant mères de tous et par leurs activités de services, les religieuses s'accomplissent dans ce don désintéressé. Comme tout don, le don de soi en rendant service nécessite un vis-à-vis. Retenant les leçons de P. Ricœur nous pourrions affirmer que la capacité des religieuses missionnaires à se donner au service de l'autre implique l'échange ou plus précisément l'établissement d'un lien entre elles et l'autre. Là où Ricœur emploie l'exemple du don rituel et plus largement des festivités¹³² pour décrire une situation de relation qui s'établit, nous substituons la figure de la religieuse, actrice d'un don total de sa personne

130. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013, Montréal (Québec).

131. P. RICOEUR, 2004.

132. P. RICOEUR, 2005(b).

totallement désintéressé par l'intermédiaire de ses activités. De cette capacité à établir un lien, une relation de vis-à-vis dans le contexte des missions, il semble possible d'analyser l'identité des religieuses comme le ferait « l'anthropologie Ricœur, qui place en son centre la *puissance d'agir*, lie le sort de la « reconnaissance de soi-même en termes d'identité personnelle » à un certain nombre de capacités dont celle de se reconnaître comme l'auteur de ses propres actions (imputabilité) et celle de se raconter. »¹³³ En établissant une reconnaissance mutuelle avec l'autre dans un processus d'interaction, qui lui-même se caractérise par l'adaptation, les religieuses agissent dans le contexte des missions et nous livrent alors le récit de leur vie.

Les activités des religieuses en mission confortent donc l'image de la femme occidentale développée par la « théorie du *care* » : elles prennent soin d'autrui. L'apostolat est uniquement direct dans le cadre de l'activité d'animatrice pastorale où le catéchisme est enseigné à tous et c'est la seule activité précédemment évoquée qui n'est pas financée par le gouvernement fédéral. Par le truchement de l'institutionnalisation gouvernementale de ces régions, le catholicisme s'infiltré dans une grande majorité des communautés autochtones souvent situées dans des territoires reculés, permettant ainsi de conserver une large présence sur le territoire. Le féminin, représenté par les femmes missionnaires et leurs activités, est alors un outil indispensable à l'évangélisation globale des autochtones canadiens. Avant de poursuivre l'analyse du côté des femmes missionnaires dans leur interaction avec l'altérité missionnée, tentons de décrire un paysage contextuel pour les populations autochtones canadiennes, second acteur et donc objet d'étude de notre recherche.

133. F. LAMOUCHE 2008.

Chapitre 2 : Autochtones du Subarctique et des Plaines canadiennes

Ce chapitre a pour objet de dresser un panorama permettant de situer les populations nord-amérindiennes dans le contexte de cette recherche. Introduisant aux principes généraux de l'ethnologie de ces populations autochtones, ce chapitre se veut descriptif. Description qui concernera tant un état des lieux de l'anthropologie de cette région, qu'une introduction au contexte des populations nord-amérindiennes canadiennes : tant géographique qu'historique et culturel.

Sans revendiquer un culturalisme essentialiste tel que proposé par l'école Boasienne et par R. Lowie¹ ou A. Kroeber² par exemple, nous choisissons ici de nous concentrer sur l'aire du Subarctique et du nord des Plaines, embrassant ainsi la quasi-totalité du territoire canadien. Nous nous attachons alors à cette zone géographique qui semble former un ensemble au sein duquel plusieurs aspects de la vie autochtone apparaissent comme communs ou trouvent des points de correspondance qui peuvent être démontrés par une recherche des systèmes transformationnels à l'œuvre, ce que nous tenterons de faire au chapitre quatre à propos des terminologies de parenté. Nous verrons que cette région géographique emprunte à deux aires culturelles que nous définirons, le Subarctique et les Prairies. Notre zone centrale de recherche sera au croisement de ces deux « aires », mais nous proposerons une vue d'ensemble à l'intérieur de laquelle se retrouvent de nombreuses variations. C'est donc sur ces bases théoriques, mêlant culturalisme et structuralisme, que nous nous appuierons pour esquisser le paysage ethnographique de l'aire qui concerne notre propos.

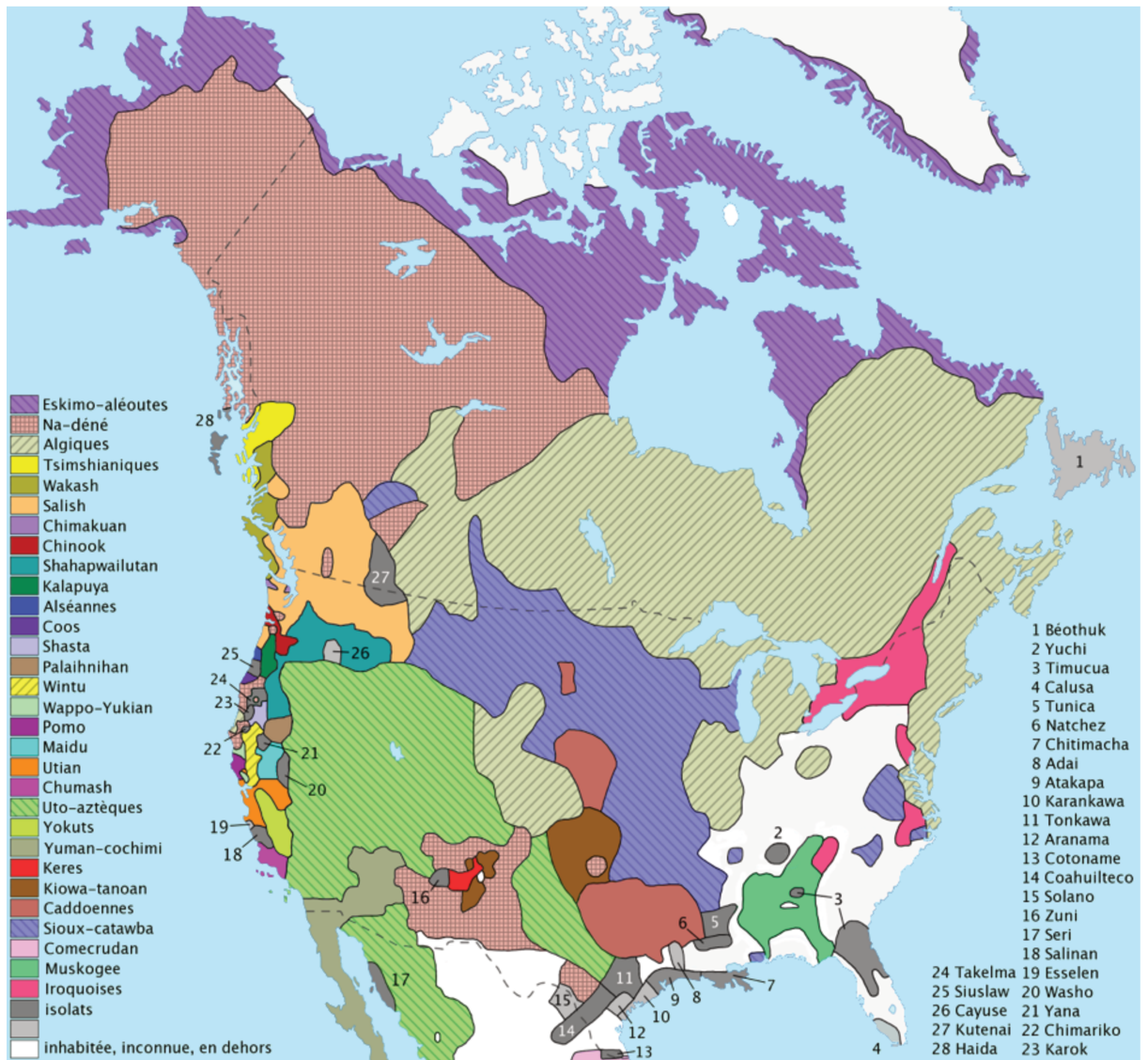
1. R. LOWIE, 1920.

2. A. KROEBER, 1939

Carte 1 : Aires culturelles et zone d'étude



Carte 2 : Répartition des aires linguistiques



Licence CC-by-2.0

D'après I. Goddard (dir.), *HNAI 17*, 1996.

Carte 3 : Aires culturelles nord-amérindiennes



D'après A. KROEBER, 1939.

I. Géographie, Territoires et Nations

L'émergence de la discipline anthropologique aux États-Unis est indissociable de la géologie et de la géographie³. La question des « aires » culturelles ou linguistiques des autochtones d'Amérique du Nord ne cesse d'agiter la communauté scientifique. Nous débuterons donc la première partie de ce second chapitre par une mise en perspective de ces questionnements et les problématiques qu'ils soulèvent. Ensuite, nous proposerons un détour géographique pour décrire l'environnement de la zone retenue pour cette recherche comprenant alors une partie du Subarctique et le Nord des Plaines (les Prairies canadiennes), ainsi que les modes de vie qui y sont associés. Nous reviendrons enfin sur l'historique des relations entre populations autochtones et gouvernement canadien, les premiers étant sous la tutelle du second ce qui établit alors un système colonial assimilationniste.

Questions d'aires : culturelles et linguistiques

Le problème des « aires », qu'elles soient linguistiques ou culturelles, semble avant tout être une question de découpage. Il s'agit de tracer des frontières, des limites, de dessiner des zones et des ensembles à échelles raisonnables pour rendre praticable un terrain à l'ethnologue. Découpé ainsi en petites unités, l'objet d'étude est défini et ses marges sont fixées. Ce découpage n'est pas totalement artificiel, mais est de fait sujet aux critiques. Nous nous attacherons alors à exprimer ceux-ci, pour mieux situer la région géographique qui nous concerne ici.

3. C. BLANCKAERT, 2004.

L'aire géographique au cœur de cette étude définie par la carte n°1 est essentiellement partagée entre deux grandes familles linguistiques nord-américaines : les Algonquiens⁴ et les Athapascans, appelés désormais Déné.

La question de la classification linguistique en Amérique a longtemps fait débat. Après les premières tentatives d'études des langues amérindiennes menées par les missionnaires aux XVII^e et XVIII^e siècles, le problème perdure au XIX^e siècle⁵. Albert Gallatin (1761-1849), d'origine genevoise, fondateur de l'Université de New York puis de la Société ethnologique américaine en 1842, proposa un inventaire des langues amérindiennes sur la base d'une lexicographie et distingua vingt-neuf familles selon une première classification en 1836 ; puis trente-deux selon une seconde en 1848, avec une petite dizaine de groupes supplémentaires, non classifiés par manque de données les concernant⁶. À la même période, Pierre Étienne Duponceau (1760-1844), juriste et linguiste français, définira les langues amérindiennes par leur syntaxe grammaticale en affirmant que la polysynthétique les caractérisait. En 1891, c'est John Wesley Powell qui entreprendra de référencer et classer les langues nord-amérindiennes. Le résultat est de cinquante-huit familles linguistiques distinctes⁷. Franz Boas, puis Edward Sapir, reprendront au début du XX^e siècle la classification établie par Powell. Sapir proposa une réduction de la classification de Powell en seulement six « mégastocks » linguistiques⁸ sur lesquels il se basera pour postuler une adéquation entre langue, culture et milieu naturel⁹. Il faudra ensuite attendre 1964 et la *Classification Conference* qui se déroula à Bloomington (Indiana, États-Unis) pour aboutir à un consensus. La carte de la Classification Consensuelle de Voegelin comptant huit « mégastocks » linguistiques sera alors éditée en 1965. Cependant, cette *classification consensuelle des langues nord-américaines* est remise en cause dans les années 1980 par une nouvelle école de linguistique dont les représentants (entre autres Marianne Mithun et Ives Goddard) proposent une classification en soixante-deux familles.

En un mot, la question de la classification des langues nord-américaines n'a pas fini de diviser la communauté scientifique ; ce qui fait référence aujourd'hui peut être revu demain. La difficulté de cette classification provient avant tout de la complexité d'un certain nombre de zones qui sont de véritables patchworks linguistiques (comme la Côte Nord-Ouest ou encore le

4. Nous utilisons les termes « Algonquiens » et langue « Algonquienne » pour bien distinguer la famille linguistique du groupe autochtone occupant la vallée de l'Outaouais et identifié sous le terme d'« Algonquin ».

5. K. KOERNER, 2004.

6. I. GODDARD, 1996 (a), p. 291.

7. *Ibid.*, p. 290-308.

8. *Ibid.*, p. 312-313.

9. E. SAPIR, 1921, voir chap. 10 « Language, Race and Culture », p. 221-23.

sud-est des États-Unis), ainsi que d'un nombre important d'isolats. Les déplacements de nombreux groupes lors des siècles derniers n'ont sans aucun doute pas facilité la tâche des linguistes. Cependant, concernant les zones qui nous concernent, à savoir le Subarctique et le Nord des Plaines, la classification n'est pas des plus complexes. Nous retrouvons, comme mentionnés plus haut, essentiellement des Déné, des Algonquiens, ainsi que quelques groupes de langue salish et de langue sioux. Bien que, pour des raisons évidentes, nous n'omettrons pas de faire la distinction linguistique lorsque nécessaire entre les Dénés (anciennement nommés Athapascans) et les Algonquiens, au cours de nos pérégrinations nord-américaines suivantes, c'est avant tout le découpage en aires culturelles qui nous intriguera le plus. Notons tout d'abord que la carte des aires linguistiques nord-amérindiennes et celle des aires culturelles ne se recoupent pas (cartes 2 et 3).

Ceci nous amène à nous interroger sur la relation entretenue entre langue et culture¹⁰. Sans pour autant nous attarder sur cette question ardue, mentionnons qu'il est possible de considérer la langue comme une sorte de stabilisateur culturel, tout du moins pour l'observateur. Suivant les enseignements structuralistes cherchant à « dégager des systèmes symboliques, sous-jacents à la fois au langage et aux rapports que l'homme entretient avec le monde »¹¹, nous pourrions constater, à la suite de C. Lévi-Strauss¹² et à travers l'analyse de terminologie de parenté proposée au chapitre quatre, que le langage fixe et détermine les relations de parenté. D'après C. Lévi-Strauss, « pour définir convenablement les relations entre langage et culture, il faut, me semble-t-il exclure d'emblée deux hypothèses. L'une selon laquelle il ne pourrait y avoir aucune relation entre les deux ordres ; et l'hypothèse inverse d'une corrélation totale à tous les niveaux. [...] Mon hypothèse de travail se réclame donc d'une position moyenne : certaines corrélations sont probablement décelables, entre certains aspects et à certains niveaux [...] »¹³. Ainsi l'auteur soulève la question des niveaux de l'analyse.

Ce besoin classificatoire induisant l'absence d'une multiplicité de micro-niveaux d'analyse (on ne peut classifier et catégoriser sans réduire), nous soutiendrons que les aires linguistiques et culturelles ne peuvent pas se recouper. Le problème du « niveau » d'analyse, soit celui de l'échelle retenue, semble également se poser concernant le découpage des « aires culturelles ».

10. Nous pensons ici entre autres à l'hypothèse Sapir-Whorf selon laquelle langue et culture (ou plus précisément représentations mentales) sont intimement liées. Voir, E. SAPIR, 1958 ; B. L. WHORF, 1940.

Voir également C. LÉVI-STRAUSS, 1985 (1958), chap. V.

11. C. LÉVI-STRAUSS, 1985 (1958), p.115.

12. *Ibid.* chap. III et IV.

13. *Ibid.* p. 96-97.

La notion d'aires culturelles suppose le cloisonnement de celles-ci alors que nous tendons à suggérer une perméabilité entre les micros-zones que sont les aires culturelles nord-amérindiennes. À l'image de la classification linguistique instable que nous venons d'évoquer, les institutions canadiennes et états-uniennes ont également effectué un découpage de populations, tel qu'on le retrouve sur les cartes de la prestigieuse Smithsonian Institution, qui sous-tend l'organisation des volumes des *Handbook of North American Indian* (HNAI). Ces subdivisions culturelles ont été établies à la suite des recherches d'A. Kroeber¹⁴. Cette classification en « aire culturelle » à l'intérieur même du sous-continent nord-américain a pour origine une nécessité pratique de la recherche académique et muséale¹⁵ et s'appuie alors sur la géographie physique¹⁶. Dans cet objectif de décrire les différentes cultures des populations autochtones du continent, l'anthropologie nord-américaine met en place le système d'aire culturelle. Ce découpage n'est pas totalement arbitraire, mais à tendance superficiel car il est effectué dans un souci méthodologique pour faciliter la prise en charge de l'étude des populations nord-amérindiennes. Si les aires linguistiques sont relativement stables (bien que leur classification pose toujours problème), les aires culturelles semblent plus perméables. Les leçons du structuralisme et les considérations précédentes du sujet des échelles d'analyse nous conduisent à problématiser cette notion d'aire culturelle.

Pour A. Kroeber, la structure sociale est déterminante. Dans une démarche sous l'influence du fonctionnalisme, A. Kroeber propose le déploiement d'un écologisme culturel matérialisé par les « aires culturelles ». Le titre de son ouvrage est d'ailleurs évocateur à ce sujet : *Cultural and natural areas of native North America*. Le structuralisme appliqué particulièrement au terrain nord-américain autochtone nous apprend cependant à prendre en compte la multiplicité des éléments d'une culture et les divers « niveaux » d'analyse de ceux-ci. L'importance de la structure sociale telle que mise en avant par les courants fonctionnalistes et marxistes (et donc par Kroeber) ne permet pas d'observer les différents éléments composant une culture. Au contraire, pour les disciples d'une anthropologie structuraliste, l'organisation sociale, les mythes, les rites, les arts et tout élément participant à l'identification d'une « culture » sont légitimement décrits comme composants d'un système global où inversions et autres transformations

14. A. KROEBER, 1939.

15. M. J. HERSKOVITS, 1967.

16. E. DÉSVEAUX, 2007, p. 71-72.

permettent de mettre à jour de « nouvelles frontières », basées non pas sur la linguistique ou l'écologie, mais sur une « géographie de la transformation »¹⁷.

Les aires culturelles kroberiennes ainsi mises en discussion nous incitent penser en termes de « méga-aires culturelles » telles que le propose E. Désveaux :

« il convient, semble-t-il, pour l'anthropologue de passer au plus vite à une échelle de généralisation maximale : les règles du don, du mariage entre cousins croisés, de la dévolution du pouvoir, les formes prises par la matrilinearité, la sorcellerie ou encore l'animisme, ont nécessairement une portée universelle au-delà du groupe où il les a observées et analysées. Toute comparaison entre les Cheyennes et les Touareg ou les Incas et les royaumes khmères, est censée être valide dès lors qu'on fasse appel aux mêmes concepts de description. [...] Nous souhaitons défendre l'idée, à l'opposé, qu'il convient de prendre d'abord en considération, dans l'analyse de la diversité culturelle, un niveau intermédiaire, celui des méga-aires culturelles qui sont, selon nous, de larges zones géographiques ayant formé depuis des époques reculées des creusets séparés de développement culturel, à l'instar par exemple de l'Amérique. Sauf à être idéaliste, c'est dans ce cadre et seulement dans celui-ci que la comparaison, principe méthodologique majeur de la discipline, jouit d'une présomption de pertinence »¹⁸.

Nous suivrons alors ces enseignements de l'anthropologie structuraliste et néo-structuraliste tant au niveau de l'échelle nord-amérindienne dans la description de cette culture qu'au niveau plus général de la recherche ici présentée par la mise en confrontation et donc la comparaison de deux cultures. En effet, l'objet de notre recherche se trouve dans la mise en confrontation de deux « méga-aires » culturelles dans le contexte de leur rencontre à travers les missions catholiques. Dès le panorama descriptif du monde autochtone auquel s'attache ce chapitre, nous souhaitons préciser que nous ne nous formaliserons pas sur les aires culturelles telles que définies par Kroeber, puisque notre aire de recherche principale se situe justement à la croisée sur deux aires culturelles et écologiques, le Subarctique et les Plaines. Ce choix résulte en majeure partie de nos terrains d'enquêtes et donc des données de premières ou de secondes mains (en l'occurrence les recherches menées dans les centres archivistiques locaux) dont nous disposons. Ce choix étant lui-même le résultat du contexte missionnaire et de la politique de gestion des populations autochtones des XIX^e et XX^e siècles : cette région étant un véritable vivier de réserves et de missions autochtones. Ce vaste espace géographique nous permettra alors des points de

17. DÉSVEAUX, 2007, p. 288.

18. *Ibid.* p. 10.

comparaisons non seulement entre les groupes dont les langues sont issues d'une même famille (Algonquiens ou Dénés) ; entre ceux qui ne sont pas issus d'une même famille linguistique (Algonquiens et Dénés) ; mais également entre des zones écologiques et culturelles différentes : le Subarctique et le Nord des Plaines. Il s'agira alors d'abolir les frontières des aires culturelles, non pas pour définir un nouvel ensemble ou une nouvelle aire, mais pour démontrer la perméabilité de celles-ci, suggérant ainsi qu'un ensemble plus vaste existe, faisant sens à grande échelle et plus adapté au cadre de notre recherche, que ne le sont les aires culturelles plus réduites définies par A. Kroeber et la doxa à sa suite. S'il est attesté que les pratiques culturelles de ces deux aires sont sensiblement différentes (la danse du soleil est traditionnellement pratiquée dans les Plaines et pas dans le Subarctique ; alors que le rite de la tente tremblante est pratiqué dans la zone du Subarctique, mais pas dans celle des Plaines), nous retiendrons cependant les leçons relevant de la transformationnalité des mythes formulés par C. Lévi-Strauss¹⁹, ou celles de la transformation des rites mises en avant par E. Désveaux, en soulignant le rapport de transrationnels étroits qu'entretiennent les deux rites précédemment évoqués²⁰. Ainsi, il nous semble possible de limiter l'influence de la notion des « aires culturelles » d'A. Kroeber. Pour décrire la zone géographique de cette présente recherche, nous choisissons alors dans un premier temps d'opter pour un découpage linguistique pour présenter les populations autochtones présentes, avant de nous attacher dans un second temps à la géographie physique, à l'environnement et aux principaux traits des modes de vie selon un découpage écologique correspondant aux « aires culturelles ». En effet, il nous semble difficile dans ce premier chapitre panoramique d'échapper aux découpages et à la catégorisation pour décrire la toile de fond de notre future analyse.

19. C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, 1964-1971. Le tome 3 (1968) est celui qui s'attache pleinement à l'Amérique du Nord.

20. E. DÉSVEAUX, 2001, voir spécifiquement à ce sujet le chapitre 4 « La secousse et le lien », p. 87-114.

Carte 4 : Nations de l'aire culturelle du Subarctique

D'après J. HELM (dir.), *HNAI* 6, 1981.

Carte 5 : Nations de l'aire culturelle des Plaines

D'après R. DEMAILLIE (dir.), *HNAI 13*, 2001.

Pour présenter les populations nord-amérindiennes qui nous intéressent dans le cadre de cette recherche et poursuivre l'argumentation remettant en question les (micro-)aires définies par A. Kroeber, nous opterons, dans un souci méthodologique pour cette sous-section, pour un découpage en familles linguistiques (carte 2). Cependant, nous utiliserons les cartes des aires culturelles des *HNAI* (cartes 4 et 5) pour situer géographiquement des groupes autochtones ensuite nommés. Entre subdivisions par familles et aires linguistiques et positionnement géographique par aires culturelles, nous décrivons les principales populations concernées par cette recherche.

Commençons donc par les Dénés, groupes vivant dans le nord-ouest du Subarctique. Le bassin du Mackenzie et la cordillère des Rocheuses sont des terrains de langue Déné. La famille linguistique Déné est très riche et complexe. Plus d'une trentaine de sous-langues seraient des « ramifications » de cette famille²¹. Parmi les Dénés de la zone qui concerne cette étude se retrouvent les Chipewyan, les Dogrib, les Slavey, les Beaver ou encore les Carrier. Ces cinq Nations seront nos principaux exemples de langue Déné. Leur position géographique relativement isolée a permis à ces groupes de n'entrer en contact avec les missionnaires qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Certes, les compagnies de commerce et la traite de fourrures affluaient sur ces territoires dès le XVIII^e siècle, mais les premières descriptions de nature ethnographique dont nous disposons restent assez tardives et sont essentiellement l'œuvre d'un missionnaire : Émile Petitot. Prêtre et missionnaire de la congrégation des oblats de Marie Immaculé, d'origine française, Émile Petitot arrive à Fort Providence (Territoires du Nord-Ouest) sur les rives du Grand Lac des Esclaves en 1862. Il missionne ensuite dans le secteur Fort Résolution puis de Fort Good Hope, faisant alors plusieurs voyages dans la région du Grand Lac de l'Ours. Depuis ses postes de mission, il entreprend la rédaction de dictionnaires de plusieurs dialectes Déné. Plusieurs ouvrages relatant ses voyages et notes ethnographiques au sujet des populations rencontrées ont été publiés²².

Les Algonquiens du Subarctique occupent pour leur part une grande partie de cette zone écologique : les basses terres de la baie d'Hudson. Mentionnons, avant de le laisser de côté, l'est

21. M. K. FOSTER, 1996, p. 74.

22. E. PETITOT, *Monographie des Dènè-Dindjié*, éditions Ernest Leroux, Paris, 1876 ; *les Grands Esquimaux*, éditions Plon, Paris, 1887 ; *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, éditions Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886 ; *La Femme Aux Métaux : Légende Nationale Des Dénés-Couteaux-Jaunes du Grand Lac des Esclaves*, Imprimerie Marguerith-Dupré, Meaux, 1888 ; *Quinze ans sous le cercle polaire*, éditions Dentu, Paris, 1889 ; *Explorations de la région du Grand lac des Ours*, éditions Téqui, Paris, 1892.

du Subarctique où se trouvent les territoires des Nations Innus (anciennement nommés Montagnais), Attikameks et Micmacs.

Un peu plus à l'ouest, nous aurons l'occasion de retrouver les Ojibwa, ainsi que les Sauteaux du Lac Winnipeg qui nous fourniront plusieurs exemples dans la suite de notre développement. Subdivisés entre les Ojibwa septentrionaux et les Ojibwa des Plaines, cette Nation prend alors son influence culturelle tant auprès de groupes du Subarctique qu'auprès de groupes des Plaines. Les Ojibwa septentrionaux et les Sauteaux du Lac Winnipeg occupant les terres dénommées du « Haut-Canada » à l'époque de la Nouvelle-France (entre les Grands Lacs et le Lac Winnipeg) ont entretenu des rapports avec les Européens dès le XVII^e siècle et étaient des intermédiaires de premier ordre dans la traite des fourrures. Poursuivant notre paysage ethnographique des Algonquiens du Subarctique, nous retrouvons la Nation Cree (également écrit « Cris » par les francophones) qui occupe une vaste portion du Subarctique, d'est en ouest, du Québec à l'Alberta. Subdivisés en quatre Nations, les Cree sont ainsi répartis : les Cree de l'Est – ceux du Québec – ; les Cree du grand Ouest – de l'Ontario et de l'est du Manitoba – ; les Cree des bois – qui occupent une grande moitié nord des provinces actuelles du Manitoba, de la Saskatchewan et de l'est de l'Alberta – ; et enfin les Cree des Plaines – situés dans la partie centrale et sud des provinces de la Saskatchewan et de l'Alberta. Notre recherche s'intéressera particulièrement aux Cree des bois de l'Ouest qui ont été en contact avec des missionnaires et coureurs de bois dès le XVII^e siècle, puis rapidement avec des agents de la Compagnie de la Baie d'Hudson. Les premières mentions de ce groupe proviennent des prêtres jésuites Albanel et Alouez qui, dans la *Relations des Jésuites* de 1640, mentionnent les « Kiristinons qui habitent sur les rives de la mer du Nord »²³. Il faut cependant attendre le XVIII^e siècle pour disposer des premières descriptions de ces populations, grâce aux explorateurs tels que Pierre Paul Gaultier de La Vérendrye qui traversa le continent dans les années 1730. Les recherches ethnohistoriques sont relativement nombreuses concernant les Cree de l'Ouest, mais les premières descriptions purement ethnographiques les concernant ne datent que du XX^e siècle²⁴.

Les Cree des Plaines retiendront également tout particulièrement notre attention²⁵. Cette Nation a été en contact avec les missionnaires essentiellement à partir du XIX^e siècle. Les premiers ethnographes à s'intéresser à ce groupe sont Alanson B. Skinner²⁶ et David G.

23. R.G. THWAITES, *JR.*, vol. 18, p. 228.

24. Citons, entre autres, les recherches du missionnaire Marius Rossignol : M. ROSSIGNOL, « Cross-cousin marriage among the Saskatchewan Cree », *Primitive Man*, 1938(a), 11-2 p. 26-28 ; « Religion of the Saskatchewan and western Manitoba Cree », *Primitive Man*, 1938(b), 11-3,4 p. 67-71 ; « Property concepts among the Cree of the Rocks », *Primitive Man*, 1939, 12-3, p. 61-70

25 Nous rappelons ici que notre terrain a été mené auprès de la population Cree de Saddle Lake, se définissant elle-même comme une Nation Cree des Plaines.

26. A.B. SKINNER, 1911 ; 1914(a) ; 1914(b) ; 1916.

Mandelbaum. Ce dernier publia en 1940 une monographie consacrée aux Cree des Plaines²⁷. Le découpage en aire culturelle opté par le consensus universitaire a pour conséquence une division nette entre Cree des Plaines et autres Nations Cree susmentionnées. Si ces dernières disposent d'un article dans le volume 6 du *Handbook of North American Indian* concernant l'aire Subarctique, les Cree des Plaines sont pour leur part isolés dans le volume 13 consacré à l'aire des Plaines. L'économie des Cree des Plaines reposant principalement sur le bison, caractéristique des cultures des Plaines, conduit les anthropologues à les placer dans la classification de l'aire culturelle des Plaines. Avec cet exemple nous soulevons la question de la pertinence de la subdivision en aires culturelles. Si effectivement, la culture des Cree des Plaines emprunte largement aux cultures des Plaines, comment ne pas souligner leur attachement et appartenance aux autres groupes Cree, si ce n'est par leur langue et leur ethnonyme communs ? Ainsi, une zone du « Nord des Plaines » que nous appellerons Prairies, majoritairement occupée par des groupes de langues algonquiennes (les Blackfoot de langue algonquienne s'y trouvent également) se positionne comme une zone de transition. La particularité de cette zone tient en sa proximité avec deux aires culturelles que l'on veut distinctes : celle du Subarctique et celle des Plaines. Cette situation géographique fait de la zone du Nord des Plaines une aire à influences multiples, transitant alors entre la culture du Grand Nord des forêts boréales et celle des grandes Plaines états-uniennes. L'exemple des Ojibwa des Plaines appuie également ce raisonnement : positionnés par le découpage scientifique dans l'aire des Plaines, ils conservent une grande influence de leurs voisins septentrionaux.

Environnement et Nations autochtones

La délimitation d'une zone géographique d'étude est complexe à déterminer et fait toujours l'objet d'interprétations et de critiques. La notion d'« aire culturelle » que nous avons questionnée plus haut et qui se fonde sur un découpage écologiste reste peut-être la meilleure option pour décrire l'environnement et les modes de vie des populations concernées par notre recherche, zone est alors basée sur deux écosystèmes différents : le Subarctique et les Plaines (cf. carte 1). Sans réitérer les travers de l'anthropologie kroeberienne s'appuyant sur une forme d'écologisme culturel, il nous semble nécessaire ici de retenir que la diversité du paysage

27. D.G. MANDELBAUM, *The Plains Cree: an Ethnographic, Historical, and Comparative study*, 1ère édition: American Museum of Natural History, New York, 1940 ; nous utiliserons la réédition de 2012.

physiographique et géologique des « aires culturelles » permettrait de définir de nouveaux découpages (et donc éventuellement de nouveaux niveaux d'analyse).

Le Subarctique

Dans son acceptation large, telle que définie selon la division des aires culturelles des *Handbook of North American Indian* et donc à la suite d'A. Kroeber, l'aire Subarctique s'étend depuis l'Est des côtes de l'Atlantique de la région du Labrador au Québec jusqu'au Golf de Cook en Alaska, englobant alors la partie canadienne de la cordillère montagneuse des Rocheuses, le vaste bassin bordant la rivière Mackenzie et les basses-terres du Bouclier canadien autour de la baie d'Hudson²⁸. La côte Nord-Ouest du Pacifique ainsi que les populations inuites au nord sont exclues de cette division pour constituer deux autres aires culturelles distinctes. La frontière méridionale de l'aire Subarctique se définit quant à elle par la limite de l'aire des Plaines à l'Ouest et par la région des Grands Lacs à l'Est et correspond alors à l'extrémité sud des forêts boréales. La géomorphologie du Subarctique est composée de quatre grands ensembles : le Bouclier canadien et les basses terres de la baie d'Hudson ; le bassin du Mackenzie ; la chaîne des montagnes Rocheuses et leur prolongement septentrional (la Cordillère) ; et enfin le plateau de l'Alaska. Nos recherches ne nous ayant pas conduits jusqu'au plateau de l'Alaska, nous excluons ici cette zone pour nous concentrer sur les trois premières qui requièrent toute notre attention tant au sujet de la présence autochtone qu'à propos des territoires d'évangélisation.

Le Bouclier canadien est une vaste zone géologique qui englobe plusieurs provinces canadiennes contemporaines qui bordent la baie d'Hudson : le Québec, l'Ontario, le Manitoba ainsi qu'une partie des Territoires du Nord-Ouest : le district Keewatin. Les basses-terres de la baie d'Hudson, formant un seul et même premier ensemble avec le Bouclier, correspondent aux régions les plus proches de la baie d'Hudson dans les provinces de l'Ontario (englobant alors le pourtour de la baie James) et du Manitoba, jusqu'à la ville de Churchill. Cet ensemble correspond globalement à l'ensemble du système hydraulique dont le drainage se fait dans la baie d'Hudson. Le paysage du Bouclier est celui de collines, voire de crêtes, mais avec une élévation faible et entrecoupées de vallées peu drainées à tendance marécageuses. Dans les basses terres de la baie d'Hudson, le relief est plus plat. Interrompue par de nombreux cours d'eau et lacs, cette zone est très marécageuse.

28. J. HELM (dir.), *HNAI* 6, 1981(a).

Le bassin du Mackenzie correspond à la région nord des plaines intérieures du Canada et est la prolongation septentrionale des grandes plaines états-uniennes. Cette zone se présente comme une surface relativement plate. Le bassin du Mackenzie est marqué par le plus long fleuve canadien, le Mackenzie, qui s'étend sur 4 241 kilomètres²⁹ et prend sa source dans le Grand Lac de l'Ours avant de se jeter dans l'océan Arctique. Deux des plus grands lacs canadiens s'y trouvent : le Grand Lac de l'Ours et le Grand Lac des Esclaves. À cet ensemble hydrographique il faut également rajouter le lac Athabasca et bien plus au sud, le lac Winnipeg, qui définit la limite méridionale de la région Subarctique.

Enfin, la troisième région prise ici en considération dans ce vaste Subarctique est la région géomorphologique appelée Cordillère. Coincé entre l'océan Pacifique et la région du bassin du Mackenzie et des plaines intérieures, le complexe de la Cordillère s'étend au nord jusqu'au plateau de l'Alaska. Les montagnes Rocheuses sont comprises, mais pas uniquement. Au nord de la chaîne des Rocheuses, la province du Yukon fait également partie de la région de la Cordillère. Les différences d'altitudes de cette région, entre les vallées et les montagnes, induisent un environnement irrégulier. Le réseau hydrographique y est aussi très important et les fleuves constituent le meilleur moyen de déplacement. Le climat, particulièrement froid dans le Subarctique, influe largement la communication entre les différentes régions de cette zone où les périodes de gel des rivières et des lacs peuvent être très longues.

Concernant le climat et la végétation³⁰, la région du Subarctique est divisée en trois principales zones : le nord caractérisé par la toundra, plus au sud une zone de taïga, et enfin la Cordillère qui, bien que marquée à la fois par les forêts boréales et des forêts subalpines, reste une zone différenciée par son relief inégalé. La toundra, à l'extrémité nord de l'aire Subarctique a la particularité d'être un terrain globalement ouvert avec un sol recouvert de lichen. Le climat qui y règne avec des températures annuelles moyennes entre -8 et 4 degrés Celsius, ainsi que l'été très court, laissent cependant survivre quelques espèces végétales, celles à tiges profondes, celles à bulbes ou encore les rhizomes. On y trouve également quelques arbustes nains pouvant produire de petites baies au printemps, telle que la canneberge. La taïga pour sa part constitue une large bande depuis la limite méridionale de la toundra arctique. Elle est composée de forêts boréales pluviales et tempérées, abritant de nombreuses espèces de conifères et d'épicéa. La température annuelle moyenne se situe entre 3 et 18 degrés Celsius. Enfin, la Cordillère avec les montagnes Rocheuses est une synthèse où l'on retrouve ces deux premiers écosystèmes auxquels

29. Les données chiffrées suivantes proviennent de STATISTIQUE CANADA. « Géographie physique du Canada », *Division de la géographie*, 2015. [en ligne].

30. Informations issues de CAMPBELL et REECE, 2004.

il faut ajouter des zones de roches nues sur les crêtes les plus hautes, ainsi que des zones de forêts transitionnelles entre la toundra et la forêt boréale de conifères.

La faune du Subarctique est très diversifiée malgré la difficulté apparente du climat. Le caribou et l'élan sont les plus gros mammifères chassés par les populations de ces territoires. Les wapitis, les bisons des bois, les lièvres d'Amérique, les castors, les marmottes, les écureuils et quelques variétés de cerfs sont très présents et forment la seconde source de subsistance mammifère. Les ours noirs et les grizzlis sont également présents et chassés. Quelques mammifères marins sont aussi une source de subsistances pour les populations côtières tels que le phoque ou encore le béluga. Le poisson est très abondant dans cette région au réseau hydraulique dense. L'importation, par les Européens, de matériel de pêche et de techniques pour briser la glace des lacs gelés l'hiver a permis à cette source de subsistance de prendre de plus en plus d'importance au fil des siècles. Les oiseaux sont également des gibiers de première importance. Le piégeage et l'usage de lances et d'arcs et de flèches sont les techniques privilégiées pour la chasse. Les pointes de flèches et de lances étaient faites d'os ou de pierre avant que les Européens n'introduisent le fer.

Se déplaçant au rythme des gros gibiers, les groupes autochtones de ces régions suivent un cycle annuel avec une alternance entre un regroupement estival pour de grandes chasses collectives et une dispersion en de petites unités d'une poignée d'individus durant la période hivernale. Durant l'été, la vie est donc relativement sédentaire alors que l'hiver implique de nombreux déplacements pour suivre les troupeaux et ce, malgré la neige. L'abri d'hiver est donc léger, fait d'éléments trouvés sur le lieu d'arrêt ou bien de matériaux facilement transportables. Différentes sortes de « maisons » peuvent alors être construites en fonction des conditions. On retrouve alors bien des habitations coniques (tel que le tipi) que des habitations en forme de dôme érigées en bois et recouvert de peaux. Il semble que les Salvey (Nation du bassin du Mackenzie, cf. carte 4) et quelques autres groupes de la région construisaient des maisons avec des murs en bûches de bois³¹. Les peaux des animaux chassés étaient également indispensables à l'habillement. Vêtements, chaussures et couvertures, confectionnés par les femmes, dépendaient exclusivement de la chasse des hommes. Ainsi, les territoires de chasse occupés permettaient pour les premiers observateurs de définir le groupe social, généralement nommé « groupe régional ».

Il est l'occasion d'ouvrir une brève parenthèse au sujet du terme « nation » : « The largest societal group that can be identified in the early European accounts, the "nation", usually consisted of several regional groups, each inhabiting a particular drainage basin or other major

31. J.A. MASON, 1946

cohesive physiographic unit. Collectively such a set of regional groups shared a sense of common identity, language, and culture ; exploited contiguous hunting ranges ; and was linked by ties of kinship and marriage. Sometimes a single regional group was also referred to by early writers as a “nation” [...] There is no indication that the nation ever assembled, except in the case of the smaller, for communal life or cooperation.»³². Nation est ainsi le terme communément utilisé pour caractériser une subdivision des autochtones du Canada partageant un vaste territoire de chasse géographiquement définissable et une identité culturelle commune. Il s’agit donc, une fois de plus, d’un découpage opéré par les observateurs. Le terme de groupe, faisant référence au groupe régional, est alors une subdivision d’individus plus réduite et déterminée par un lieu de regroupement estival commun et par les liens de consanguinité et d’affinité importants.

Au vu de l’étendue géographique de la zone subarctique, elle-même potentiellement subdivisible en écozones plus restreintes, il ne fait aucun doute que les traits généraux des modes de vie précédemment décrits soient soumis à de multiples variations selon l’endroit où l’on se situe dans cette vaste région. Rajoutons que l’environnement et les conditions naturelles du subarctique nécessitent des populations une capacité d’adaptation constante.

Au Nord des Plaines, les Prairies

Les Prairies, telles que désignées ici, correspondent à la partie septentrionale de l’aire culturelle des Plaines définie dans le *Handbook of North American Indian vol. 13*. Cette dernière s’étend depuis le Rio Grande au sud jusqu’à la rivière Saskatchewan au nord³³. Les Prairies sont alors une subdivision au sein de l’aire des Plaines qui correspond à la partie canadienne. Cette région s’étend essentiellement sur deux provinces canadiennes : la moitié sud de la Saskatchewan (la moitié nord étant occupée par la zone Subarctique) et une majeure partie de la province de l’Alberta (son extrémité nord faisant elle aussi partie de l’aire Subarctique à partir du Lac Athabasca).

Cette région du « nord des Plaines », ou Prairies, peut elle-même être divisée en deux écozones : la première, au sud avec un paysage verdoyant caractérisant le terme de « prairies » ; la seconde plus au nord est désignée sous le terme de plaines boréales. Les plaines boréales sont sans aucun doute ainsi nommées par leur proximité avec les forêts boréales de la région

32. E.S. ROGERS et J.G.E. SMITH, 1981, p. 130-145, p. 141.

33. J.R. DEMAILLIE (dir), *HNAI. 13*, 2001.

Subarctique. Les plaines boréales sont une parfaite transition entre le paysage des prairies caractérisé par l'horizon à perte de vue et les forêts boréales de conifères du Subarctique. Les deux types de paysages s'y entremêlent pour former une zone intermédiaire transitionnelle. La géomorphologie de cette zone du nord des plaines dispose d'un relief très modéré : quelques collines parcourent le territoire, vestiges du glacier initialement présent dans cette région et des différents soulèvements de la chaîne des Rocheuses. Ces secteurs aux reliefs bosselés sont favorables à l'accumulation d'eau et donc à la formation de lacs de tailles et de profondeurs variables où la végétation aux abords est luxuriante. Au sud, à la frontière états-unienne de l'Alberta, dans la région communément appelée des *badlands*, ce relief correspond à de véritables canyons très secs, héritage de la période glaciaire. Ce paysage de ravins a longtemps été mis à contribution par les autochtones pour la chasse aux bisons. Le *Head-Smashed Buffalo Jump* près de Fort MacLeod (Alberta) en est le meilleur exemple. Les Blackfoot occupant alors la région utilisaient la technique du « *buffalo jump* » en obligeant les bisons à se déplacer et en les canalisant vers le précipice. Dans leur empressement, les bisons chutaient de la falaise et les autochtones n'avaient plus qu'à rapatrier les dépouilles des animaux vers un campement voisin³⁴.

Le climat de la région est continental et sec. L'hydrographie locale est composée de deux principales rivières qui sont la Saskatchewan nord et la Saskatchewan sud, ainsi que de multiples lacs comme nous l'évoquions plus haut. La région permet un régime végétal bien plus important que dans l'aire Subarctique. Navets, haricots sauvages, tournesols, artichauts, oignons, plusieurs variétés d'arachides et de baies et de nombreuses autres espèces végétales consommables poussent naturellement dans cette région. Il est important de souligner que le paysage des Prairies a été totalement bouleversé depuis cent-cinquante ans, entre autres par l'agriculture intensive qui y est menée. Le bison est le mammifère le plus répandu et le plus nécessaire à la survie, mais on y trouve également des moutons, des coyotes, des loups gris, des blaireaux, des chiens de prairies, ainsi que des dindes sauvages et de nombreuses autres espèces. La ressource halieutique n'est que secondaire.

Tout comme dans le subarctique, la chasse était indispensable. Le bison fournissait nourriture, habillement et habitat. Le déplacement saisonnier des troupeaux conditionnait ici aussi le cycle annuel de déplacement des hommes. L'alternance saisonnière entre un regroupement d'hiver et une dispersion d'été rythmait les déplacements des groupes. Les chevaux, introduits au XVIII^e siècle et participant à l'imaginaire commun de la culture des Indiens des Prairies, ont fondamentalement modifié les techniques de chasse et les modes de vie de ces groupes. Les déplacements sont ainsi rendus plus aisés et les territoires de chasses sont dès lors agrandis. L'habitat principal, maintes fois déplacé au cours de l'année, est le tipi. De

34. H.A. DEMPSEY, 2001 p. 605-606.

forme conique, la structure est faite de longues perches de bois, dont trois ou quatre servent d'appuis principaux et l'ensemble est recouvert de nombreuses peaux assemblées les unes aux autres. De nombreuses autres structures étaient édifiées pour des occasions rituelles. Il semblerait que dans l'aire des Plaines l'activité rituelle soit, au regard des groupes du subarctique, d'une ampleur plus importante ou du moins plus visible par les observateurs. Les rassemblements d'été sont l'occasion des grandes cérémonies telles que la danse du soleil, cérémonie sur laquelle nous reviendrons en fin de chapitre. Dans l'aire des Plaines, c'est bien le bison, principal moyen de subsistance, qui rythme la vie autochtone et qui marque le trait caractéristique de ces cultures. Avec le bison, sa chasse et son utilisation, il est ici possible d'observer la complémentarité des sexes dans la division des tâches : l'animal est tué par les hommes, puis les femmes s'en chargent. Une fois rapporté au camp, au centre du groupe, les femmes transforment le bison en nourriture, vêtements, couvertures, contenants, etc. L'ensemble de la carcasse de l'animal est transformé à toutes fins utiles. Les populations de langues algonquiennes des Prairies canadiennes sont largement influencées par la vaste aire culturelle des Plaines, mais leur proximité géographique avec des groupes du Subarctique laisse envisager des interrelations (pacifique ou non) et la possible observation de liens transformationnels.

Les zones géographiques et écologiques du Subarctique et des Prairies sont alors aisément définissables malgré la diversité de chacune d'entre elles. Comme nous l'avons vu, des subdivisions physiographiques peuvent y être respectivement décrites et c'est pourtant sur la base de constats de nature géographique que les aires culturelles ont été fondées. L'étendue de ces aires écologiques et culturelles porte nécessairement en germe de nombreuses variations. C'est avec cette mosaïque de populations que les différentes instances gouvernementales du Canada doivent négocier pour établir leur souveraineté sur l'ensemble du territoire et avec laquelle les missionnaires doivent composer pour instaurer le catholicisme dans ces régions.

Territoires autochtones et politiques fédérales canadiennes

Les considérations faites précédemment excluent totalement le contexte de rencontre et de politique coloniale mené en ces territoires dès le XVIII^e siècle. Or, ce moment de rencontre entre monde occidental et monde autochtone est bien au cœur de cette recherche. Reprenons donc un

historique de ces relations pour combler ce manque et poursuivre la composition de la toile de fond de notre propos.

Le statut d'Indien, les Traités et les réserves

Dès les premières décennies de la présence européenne dans le Nouveau-Monde, la politique de gestion des territoires et des populations autochtones qui les occupent est une question complexe. En 1763, le traité de Paris accorde la suprématie de l'Angleterre sur les nouveaux territoires d'Amérique du Nord. Pour organiser ses colonies, le roi George III d'Angleterre adopte la *Proclamation Royale* du 7 octobre 1763. Par cet édit royal, la mise sous tutelle des Indiens débute avec une certaine forme de reconnaissance de droits territoriaux. En effet, la *Proclamation Royale* concède et réserve aux populations autochtones une bande de terre située entre le territoire de Québec et celui de la Terre de Rupert. Par la suite, plusieurs rapports préconisent d'établir les frontières de ces territoires concédés³⁵. Ainsi commence la politique des « Traités » : ces ententes cordiales signées entre « Sa Majesté » et ses sujets Indiens. Par ces Traités, les Indiens cèdent leurs droits sur d'immenses territoires en échange d'argent, de quelques biens matériels et de parcelles de terre délimitées : les « réserves ». Il s'agit en outre pour la couronne d'Angleterre d'ouvrir le territoire nord-américain à la colonisation, sans être gêné par les populations locales alors contenues dans ces zones restreintes.

Dans les années 1870, cette politique des traités prend une dimension systématique et fédérale. En 1867, les différentes colonies britanniques du continent se fédèrent en Dominion du Canada. Dès lors, les Indiens et les terres indiennes sont placés sous l'administration des lois fédérales. La nouvelle fédération poursuit la politique indienne entreprise le siècle précédent en constituant onze nouveaux traités, appelés les « Traités numérotés ». Les deux premiers traités seront signés en 1871 dans la province du Manitoba nouvellement créée (1870), et le dernier sera signé dans les années 1920. Plusieurs d'entre eux concernent la région Subarctique et des Prairies. La politique des traités est paradoxale pour les Indiens : ceux-ci doivent assurer leur subsistance en conservant un certain contrôle et des droits de chasse et de pêche sur leurs terres, tout en obtenant des garanties de survie dans le cas où, sous l'effet de la colonisation, leurs ressources de subsistances traditionnelles soient détruites. Toutefois seules 59 % des bandes

35. R. DUPUIS, 1991, p. 15-17.

actuellement reconnues par le gouvernement canadien ont signé un traité. Les 41 % restants ne sont donc pas assujettis au régime des traités³⁶.

Parallèlement à la question des terres et à la politique des traités, le sujet du statut de l'Indien est également au cœur des préoccupations dans les années 1870 avec la promulgation de la première *Loi sur les Indiens*, aussi appelée *Actes des Sauvages* de 1876. Il s'agit d'une mesure législative, dans la continuité de la Proclamation Royale de 1763, visant à protéger les individus autochtones. Elle définit tous les aspects de la vie dans les réserves ainsi que l'appareil administratif et juridique dont dépendent les Indiens. Les individus comme les terres sont alors concernés. La loi définit la condition du statut d'Indien, spécifie la définition d'une bande indienne, régit la gestion des minéraux et du bois ainsi que les privilèges spéciaux tels que l'exemption d'impôts³⁷. Un *Registre des Indiens* avait été créé dès les années 1850. Tout Indien pouvant être déclaré comme tel selon la Loi sur les Indiens pouvait y être inscrit. Ce registre permettait au gouvernement de déterminer à quels individus les privilèges précisés dans la Loi pouvaient être offerts.

Pour mieux saisir le régime des Traités, attardons-nous quelques instants sur l'un d'eux, le n° 6 conclu en 1876. Ce traité concerne la partie centrale de la Saskatchewan et de l'Alberta (provinces créées ultérieurement, en 1905) où vivaient majoritairement des Cree, mais aussi quelques groupes de Saultaux, Assiniboine ou encore Chipewyan. Le traité n° 6 (tout comme les dix autres Traités numérotés) est rédigé selon le modèle des derniers traités en date, ceux de Robinson, conclus en 1850 avec les Ojibwa. Les traités de Robinson dessinent un territoire précis concerné sur lequel les Indiens n'auront plus aucun droit en échange de quelques avantages, également précisés³⁸. Lors d'un grand rassemblement organisé à l'occasion de la signature du traité à Fort Carlton, plusieurs bandes des Cree des Plaines viennent rencontrer le commissaire du gouvernement. Les discussions furent introduites par une cérémonie du calumet. Selon la tradition autochtone, l'aspect sacré du calumet est envisagé comme une garantie du respect des paroles et des engagements prononcés par la suite³⁹. Les discussions et négociations durèrent cinq jours et le traité fut signé par les chefs et les conseillers d'une dizaine de bandes. Un second rassemblement à Fort Pitt le 7 septembre permet de poursuivre les négociations avec d'autres bandes et une nouvelle dizaine de signataires s'ajoutèrent au traité n° 6.

Plusieurs bandes n'avaient pas signé le traité originel de 1876, mais de nombreuses adhésions se sont faites progressivement⁴⁰. Lors des discussions, à Fort Carlton comme à Fort Smith, des

36. AFFAIRES AUTOCHTONES ET DEVELOPPEMENT DU NORD CANADA, 2013. [En ligne]

37. J. LESLIE, 2002.

38. J.L. TAYLOR, 1985, p. 5.

39. *Ibid.* p. 13.

40. La dernière adhésion au traité n°6 a été signée en 1956, Cf. J.L. TAYLOR, 1985, p.33.

missionnaires catholiques, anglicans et méthodistes étaient présents⁴¹. La présence missionnaire est indissociable de la politique d'assimilation qui se met en place sur la base de ces traités comme nous le verrons ensuite. La cession des terres est ainsi explicitée dans le traité n° 6 :

« Les tribus des Indiens Cris des Plaines et des Bois, et tous les autres Indiens habitant le district ci-après décrit et défini, par le présent cèdent, abandonnent, remettent et rendent au gouvernement de la Puissance du Canada pour Sa Majesté la Reine et Ses Successeurs à toujours, tous droits, titres et privilèges quelconques, qu'ils peuvent avoir aux terres comprises dans les limites suivantes : [...] »⁴²

Les termes employés ici nous semblent explicites : céder, abandonner, remettre, rendre, mais ils devaient l'être beaucoup moins pour les Indiens dont les interprètes se heurtaient à la difficulté de traduction entre langues construites sur des notions non nécessairement superposables. À l'issue des négociations du traité n° 6, trois dispositions spécifiques font l'originalité de celui-ci au regard des précédents traités : la mise en place de secours en cas de peste ou de disette, la mise à disposition d'un coffre contenant des médicaments et gardé par l'Agent des Indiens⁴³, ainsi que des provisions pendant trois années, temps nécessaire estimé pour cultiver les terres des futures réserves et pour s'autosubvenir⁴⁴. Le principe de l'autosubsistance est, à cette époque, envisagé comme le point final de la question indienne. La politique des traités et la création des réserves devaient permettre d'améliorer les conditions de vie des autochtones et leur éducation devait faire le reste, c'est-à-dire les assimiler. La question de l'éducation des Indiens est présente dans tous les traités numérotés et est ainsi inscrite dans le cadre du Traité n° 7 :

« En outre, Sa Majesté s'engage à payer le salaire des maîtres d'école que son gouvernement du Canada jugera nécessaire pour instruire les enfants des Indiens dès que ceux-ci seront établis sur leurs réserves et qu'ils demanderont des maîtres. »⁴⁵

Au XIX^e siècle, l'éducation ne peut être dissociée de celle de la présence de missionnaires. Et c'est par l'intermédiaire des hommes et femmes d'Église que l'assimilation souhaitée par le gouvernement prendra ancrage sur le terrain.

41. *Ibid.* p. 26

42. « Copie du Traité N° 6 conclu entre Sa Majesté la Reine et les Cris des Plaines, les Cris des Bois et d'autres tribus indiennes aux Forts Carlton et Pitt et à Battle River, et adhésions à ce dernier », *Extraits des Documents de la Session de 1877 et documents connexes*. Ministre des Approvisionnement et Services Canada, 1981.

43. L'agent des Indiens est un agent fédéral ayant pour charge de superviser les Indiens au sein des réserves.

44. J.L. TAYLOR, 1985, p. 23.

45. « Copie du Traité N° 7 et de son supplément entre Sa Majesté la Reine et les Pieds-Noirs et d'autres tribus indiennes, à Blackfoot Crossing, sur la rivière Bow, et à Fort Macleod » *Extraits des Documents de la Session de 1878 et documents connexes*, Ministre des Approvisionnement et Services Canada, 1981.

La politique assimilatrice

Le « programme de civilisation » des Indiens qui débute dans les années 1830 se base sur trois principes : la protection des Indiens, l'amélioration de leurs conditions de vie et leur assimilation. Nous venons de voir les deux premiers avec la Loi sur les Indiens et le régime des traités et c'est alors le dernier point qui nous intéressera ici. L'assimilation des Indiens peut être définie comme leur transformation afin qu'ils deviennent semblables à la population dominante⁴⁶. Pour ce faire, les Indiens se devaient d'acquérir les valeurs et le mode de vie de la population blanche. L'objectif est qu'à terme le département des Affaires indiennes n'ait plus lieu d'être. En 1857, la politique assimilatrice est de nouveau encouragée par les autorités avec l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages en cette Province et pour modifier les lois relatives aux sauvages*. En 1869, une nouvelle *Loi pourvoyant à l'émancipation graduelle des Indiens à la meilleure administration des affaires des Indiens et à l'extension des dispositions de la loi 31* est votée par le gouvernement canadien. Nous constaterons un changement de discours employé : de « civilisation graduelle » en 1857, les autorités préfèrent user du terme « émancipation », minorant ainsi l'idée d'assimilation pour laisser entrevoir une prise d'autonomie des Indiens par eux-mêmes, essentiellement d'un point de vue économique. La Loi sur les Indiens de 1876 précédemment évoquée permet d'aller un peu plus loin dans le contrôle et l'administration des Indiens et des réserves. Cette loi, sans cesse retravaillée, a pour conséquence en 1884 l'interdiction des danses et cérémonies traditionnelles par l'amendement de l'article 3 et, en 1894, l'article 11 rend obligatoire la fréquentation des écoles et prévoit des sanctions à l'encontre de ceux qui s'y soustraient⁴⁷. Nous l'avons suggéré, l'outil privilégié de l'assimilation est l'éducation.

L'enseignement aux populations autochtones canadiennes est déjà depuis bien longtemps l'apanage des missionnaires. Si des écoles de jours ont été les premiers lieux d'enseignements, le XIX^e siècle voit apparaître le système des écoles résidentielles pour une meilleure prise en charge des enfants Indiens en les instruisant dans des pensionnats à l'écart de toutes influences familiales⁴⁸. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, ces écoles-pensionnats, créées en

46. Pour une discussion autour de la notion d'assimilation voir R. TESKE et B. NELSON, 1974. Dans cet article le terme d'assimilation est défini au regard de celui d'acculturation sur lequel nous aurons à revenir au chapitre 3.

47. J. LESLIE, 2002.

48. Dès le XVII^e siècle, les jésuites mettent en place de système des « réductions » (voir à ce sujet M. JETTEN, 1994) et sont convaincu de l'importance de la sédentarisation pour la conversion puis l'assimilation des amérindiens. Ceci sera confirmé en 1844, au Canada, par la Commission Bagot qui encourage la poursuite de l'évangélisation, de la sédentarisation et de l'ouverture d'écoles dédiée aux travaux manuels et à l'industrie pour les Amérindiens. C'est dans les années 1890 que se met en place ce qui sera connu sous le nom de « système Durieu », en référence à l'évêque de New Westminster (Colombie-Britannique) Paul Durieu qui propose d'éduquer les Amérindiens au sein

dehors des réserves, sont gérées par le gouvernement canadien qui en délègue l'administration et l'activité d'enseignement aux institutions religieuses. Les subventions financières de ces écoles-pensionnats étaient mixtes, provenant à la fois du gouvernement canadien et des Églises⁴⁹. Au sein de ces écoles résidentielles, les règles étaient strictes : l'objectif étant l'assimilation complète et donc la disparition des habitudes et traditions autochtones. Le système des écoles-pensionnats hors réserves se généralisa dans les années 1880 et dès cette période, l'ensemble de la gestion de l'éducation des enfants amérindiens est confiée aux Églises chrétiennes⁵⁰. De fait, l'assimilation par les institutions religieuses entraîne une transformation forcée des valeurs et pratiques religieuses autochtones. Dans les esprits des missionnaires et du gouvernement canadien de l'époque, la notion d'assimilation est indissociable de celle d'évangélisation⁵¹. On observe alors une articulation entre d'une part, le développement de l'administration et de l'encadrement juridique et fédéral des populations autochtones et d'autre part, le développement des missions chrétiennes dans l'ensemble du pays. Le processus d'assimilation se met en place à deux niveaux : celui de l'administration gouvernementale et celui des Églises chrétiennes et majoritairement de l'Église catholique. L'Ouest canadien nécessitant l'assimilation de ces populations autochtones pour le bon déroulement de la colonisation, on assiste à une pénétration de la culture euro-canadienne sur l'ensemble du pays. Il s'agit tant pour le gouvernement que pour les Églises d'asseoir la suprématie de la culture chrétienne face à la culture nord-amérindienne.

Les dispositifs d'assimilation mis en place durant la seconde moitié du XIX^e siècle et les efforts continus dans la première moitié du XX^e siècle n'ont cependant pas fourni de résultats assez satisfaisants pour le gouvernement canadien. Cette politique prônant l'assimilation pour parvenir à terme à l'émancipation des populations nord-amérindiennes du Canada a en réalité produit l'effet inverse et placé les communautés autochtones dans une situation de dépendance. Le régime protectionniste, offrant de nombreuses compensations et certains privilèges en échange de la cession des territoires, a eu pour conséquence de laisser les Indiens inscrits dans le Registre dans la situation de pupille de l'État⁵². Pour contrer cet effet néfaste de l'assimilation, une nouvelle politique tente de se mettre en place dans les années 1960. Jean Chrétien, alors ministre des Affaires indiennes présente au parlement un document politique de vingt-cinq pages

d'écoles résidentielles et industrielles avec le soutien financier du gouvernement fédéral canadien. Au sujet des origines du « système Durieu » voir J.W. GRANT, 1984 p. 125-126.

49. Concernant le financement des écoles-pensionnats hors réserves voir C. LEFORESTIER, 2012. p. 144-147.

50. Au sujet du rôle des Églises chrétiennes pour la civilisation par l'éducation et l'évangélisation des populations autochtones canadienne durant la fin du XIX^e siècle voir J.W. GRANT, 1984. Essentiellement chapitre 8 pp. 167-188. Plus particulièrement au sujet du catholicisme dans l'Ouest canadien voir les articles de synthèses suivants : E. DOWN, 1983 ; C. CHAMPAGNE, 1983.

51. C. CHAMPAGNE 1983, p. 341-342.

52. R. DUPUIS, 199, p.53-55 et p. 64-66.

intitulé *La politique indienne du gouvernement du Canada, 1969*⁵³. Par ce document, communément nommé *Livre Blanc* (ou *White Paper*) car écrit sans réelles concertations avec les populations autochtones concernées, le ministre des Affaires indiennes souhaite l'abolition de toute législation antérieure, Traités et Loi sur les Indiens compris, pour une assimilation à parts égales des autochtones à la société canadienne. Ainsi, la distinction entre Canadiens et autochtones n'aurait plus lieu d'être et l'objectif affiché depuis le XIX^e siècle arriverait finalement à son terme. L'opposition des communautés amérindiennes à cette nouvelle proposition de politique assimilatrice mènera à son annulation dès 1970, mais aura surtout pour conséquence de fédérer les autochtones du Canada dans une mouvance revendicatrice et activiste relevant de l'idée d'une unité indienne telle qu'elle s'exerce alors déjà aux États-Unis depuis quelques années. Nous pourrions ainsi trouver ici l'une des origines de la formation du mouvement de revendication culturelle et identitaire portée dès lors par les autochtones du Canada.

Assimilation et modification des modes de vie dans le discours des religieuses

La politique d'assimilation s'intensifiant dans la seconde moitié du XIX^e siècle et s'échelonnant sur plusieurs décennies a inévitablement transformé le mode de vie des populations autochtones qui n'étaient jusqu'alors qu'uniquement contact partiel avec le monde européen (coureurs de bois, employés des compagnies de commerces, missionnaires et quelques colons aventureux). La pression coloniale pousse le gouvernement et les Églises à contraindre les populations autochtones à acquérir le mode de vie euro-canadien. Pour cela, la sédentarisation de ces populations semi-nomades est la première étape et les écoles résidentielles répondent pleinement à cet objectif. Il s'agit pour les missionnaires de séparer les enfants de leurs milieux familiaux et naturels de telle sorte qu'ils ne puissent plus suivre leurs familles dans leurs déplacements réguliers. Sans transition, les enfants passent d'un rythme semi-nomade (suivant un cycle annuel caractérisé par un regroupement estival et une dispersion hivernale à la recherche constante de gibiers), à un rythme stable, quotidiennement prédéfini avec des horaires fixes (cf. les emplois du temps journaliers en écoles résidentielles présentés au chapitre précédent). Deux religieuses rencontrées décrivent l'étape de l'assimilation :

53. *La politique indienne du gouvernement du Canada, 1969* présentée à la première session du 28^e parlement par l'honorable Jean Chrétien, ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien.

« S. Aurore : - Le gouvernement voulait l'assimilation des Indiens. Alors on avait tout le temps des documents de travail pour l'assimilation. Ils [les agents du gouvernement] voulaient que les enfants aillent à l'école. Alors il y avait beaucoup de pression sur nous autres pour débarrasser les écoles de jour, pour que les enfants soient assimilés dans les écoles comme les Blancs. Bon, je ne dis pas que leurs intentions étaient mauvaises, c'était leur apporter les mêmes opportunités que les Blancs. Mais ils oubliaient que ce n'était pas la même culture.

S. Louise : - C'est ça.

S. Aurore : - Ils avaient à faire un pas de cent ans que nous autres, notre culture, avait fait en sept cents, huit cents ans. De Charlemagne jusqu'à maintenant. On a fait du chemin pour arriver à une idée de démocratie. Alors eux autres [les populations autochtones] on leur demandait de faire un saut culturel dans cent ans. Parce que les premiers Blancs arrivaient en 1800 quelque chose, mais ça a été surtout vers 1840, 1850 que ça a été important. On ne réalise pas ce qu'on leur a demandé. Et puis ce qu'on demande aujourd'hui en Afrique, partout, c'est pareil.

S. Louise : - Ils [les agents du gouvernement] venaient chercher les enfants pour aller à Blue Quills, à l'école indienne [école résidentielle].

S. Aurore : - Ils les arrachaient à leur famille.

S. Louise : - Les Sœurs de la Charité étaient là dans ce temps, elles ont fait pour le mieux, hein...

S. Aurore : - Mais elles étaient sous les actives [du ministère] des Affaires Indiennes tout le temps. Indian Affairs est en arrière de tout ça, ça, on le sait. »⁵⁴

Conscientes de leur statut d'auxiliaires, les deux religieuses ont ici tendance à rejeter les faits de l'assimilation sur la seule responsabilité du gouvernement fédéral. Pourtant nous l'avons souligné précédemment, le processus assimilationniste ne peut être mené à bien sans le soutien des Églises. Les écoles résidentielles sont, dans ce discours, le moyen privilégié de ce processus, mais les religieuses en sont presque exclues. Seules les religieuses de la première congrégation à l'ouest de Saint-Boniface (les Sœurs de la Charité, soit les Sœurs grises de Montréal) sont ici

54. S. Louise et S. Aurore, op.dma, entretien réalisé le 18 juin 2013 à Beauport (Québec).

mentionnées et affranchies de toutes forces d'actions et responsabilités contrairement aux agents du gouvernement alors que, nous l'avons également souligné, les Églises ont la charge de la gestion et de l'administration de ces établissements pour l'assimilation des autochtones.

Au sujet de cette étape transitionnelle, et plus particulièrement de la sédentarisation, une religieuse exprime son expérience :

« Il y avait la tradition de rester sous des tentes qu'ils ne nettoyaient pas. Quand c'était rendu trop sale, de temps en temps ils la mettaient [la tente] là, puis là. Tandis que quand ils ont eu des maisons, il fallait qu'ils les lavent. Ils ne pouvaient pas déménager la maison. [...] Ils n'aiment pas avoir chacun leur chambre à coucher comme nous autres. Il y a une chambre et puis tout le monde va coucher là. Quand on allait dans la chambre, il y avait le papa, la maman et toutes les petites têtes autour du lit. Ils couchent ensemble, c'est leur façon de faire à eux. Et puis quand ils ont eu des baignoires, qu'est-ce qu'ils ont mis dans les baignoires? Ils y ont mis de la terre. On a essayé graduellement. Ils me disaient des fois, "ma sœur, tu vas user ma peau à me laver". »⁵⁵

Au-delà des difficultés de l'adaptation à la sédentarisation, la question de l'hygiène est omniprésente dans ce discours. Nous avons auparavant souligné l'importance accordée à la propreté des enfants autochtones dans les écoles pensionnats où une inspection était réalisée chaque matin. Les autochtones devaient donc se conformer aux pratiques d'hygiène du mode de vie euro-canadien. La bonne tenue des habitations faisait également partie de ces règles d'hygiène. De cette importance accordée à la propreté, l'imposition de la contrainte du corps se révèle. En effet, l'assimilation passe par une astreinte des corps : les individus en déplacements réguliers doivent s'établir de façon fixe (sédentarisation) et les corps individuels doivent prendre l'apparence de ceux de la population dominante (hygiène physique et habillement). À l'image de la religieuse qui contraint son corps dans le dévouement à Dieu et à la collectivité (nous y reviendrons), il est demandé aux autochtones de contraindre leur corps pour répondre à l'objectif de leur assimilation. Nous le verrons au chapitre quatre, mais il est ici intéressant de souligner que cette assimilation des corps concerne également les pratiques sexuelles et d'alliance. Il est, entre autres, demandé aux populations autochtones d'abandonner la polygamie au profit du mariage monogame et indissoluble.

55. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013 à Montréal (Québec).

Les notions de classement, de catégorisation et donc d'identification pour la normalisation sont au centre des relations entre les autochtones et la population dominante. Qu'il s'agisse de la réglementation fédérale donnant un cadre et un statut à ces groupes autochtones ou des universitaires les subdivisant en « aires », il semble d'une nécessité indépassable de caractériser les populations autochtones. Si de ces découpages restreints nous ne pouvons négliger la diversité de la culture nord-amérindienne, nous ne pouvons cependant pas omettre ce qu'elle comprend de substrat commun concernant, entre autres, des fondements religieux basés sur un principe animique ainsi qu'une conception des genres complémentaires nous allons le voir.

II. Le phénomène religieux nord-amérindien

Le fait religieux nord-amérindien, également appelé spiritualité amérindienne, n'est pas issu d'une religion dogmatique institutionnalisée. Ce phénomène religieux relève de l'expérience du monde sensible, d'une nature holistique⁵⁶. Il s'agit d'un univers spirituel global au sein duquel il est possible de trouver une grande variété de mythes, de rites et de croyances, dont les structures forment alors de vastes systèmes transformationnels⁵⁷. De cette variété, il est cependant possible d'extraire quelques principes communs : l'animisme, le totémisme, le chamanisme, mais aussi une temporalité particulière qui découle de cette forme de religiosité et un principe inclusif, qui semble résulter également de ces fondements de nature religieux.

Spiritualité autochtone

En opposition du terme de religion, défini par un dogme institutionnalisé, les autochtones rencontrés préfèrent parler de spiritualité pour décrire la forme de religiosité à laquelle ils s'adonnent. Ainsi, selon eux, « spiritualité » désigne plutôt une philosophie de vie, une voie à

56. A. PEELMAN, 1994.

57. Nous faisons ici bien sûr référence à un structuraliste Lévi-Straussien qui s'attache à démontrer le caractère transformationnel de certaines données anthropologiques au sein d'une même aire culturelle, ici considérée à une vaste échelle tel que le continent américain (nord et sud confondus). A ce sujet voir C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, 1964-1971; E. DÉSVEAUX, 2001 ; 2007.

suivre, contrastant alors avec une croyance guidée par des règles. Deux principes de base semblent régir le phénomène religieux, cette spiritualité donc, en Amérique du Nord autochtone : l'animisme et le totémisme.

Animisme

Les premiers missionnaires rencontrant les Indiens d'Amérique du Nord au XVII^e siècle considèrent les populations autochtones comme sans religion au sens chrétien du terme. Le P. Biard écrit en 1612 « ces sauvages n'ont point de religion formée »⁵⁸. Cependant, sans « religion formée » signifie sous la plume du missionnaire sans religion institutionnalisée au dogme prescrit et n'indique pas pour autant sans croyance. E. Petitot, missionnaire et ethnographe, écrit au XIX^e siècle au sujet des populations du Subarctique de la région du bassin du Mackenzie :

« Nos Déné-Dindjié n'avaient aucune espèce de culte ni même de religion, si on excepte des pratiques et des prescriptions de leurs ancêtres ayant parmi eux force de loi »⁵⁹.

D'une façon générale, nous pourrions exprimer ce complexe religieux comme un système de représentation considérant l'ensemble des éléments naturels comme animés d'une force, souvent appelée « âme » ou « esprit », dont les caractéristiques ne sont pas pleinement définies. Les éléments naturels disposant ainsi d'une même force d'action que les êtres humains, il serait possible d'entretenir avec les non-humains des rapports analogues à ceux entre humains.

L'une des dernières discussions en date au sujet de cette notion d'« animisme » revient à P. Descola qui propose de décrire l'animisme comme une continuité entre les intériorités des humains et celles des autres existants et une discontinuité entre les physicalités de ceux-ci. Est alors entendu que la distinction physicalité/intériorité est universelle et que la physicalité constitue le dispositif matériel qui permet d'agir sur le monde, par le corps entre autres, et que l'intériorité concerne la part invisible, non matérielle, de l'existant humain ou non-humain c'est-à-dire sa conscience, son esprit⁶⁰. Avant d'en arriver à cette conclusion, de nombreuses discussions théoriques autour de la notion ont agité la discipline anthropologique.

58. R.G. THWAITES, *JR.*, vol 2, p. 8.

59. E. PETITOT, 1876, p. 36.

60. Pour une synthèse de la théorie de P. Descola proposée ensuite dans l'ouvrage P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », Paris, 2005, voir P. DESCOLA, 2001.

Le terme d'animisme trouve son origine dans la discipline⁶¹ en 1871 dans l'ouvrage d'E.B. Tylor, *Primitive culture*. Selon Tylor, l'animisme est commun à toutes les religions. Donnant pour définition minimum à la religion la croyance en des êtres spirituels⁶², Tylor poursuit :

« I propose here, under the name of Animism, to investigate the deep-lying doctrine of Spiritual Beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy [...] From its special relation to the doctrine of the soul, it will be seen to have a peculiar appropriateness to the view here taken of the mode in which theological ideas have been developed among mankind. »⁶³.

Selon Tylor, l'animisme serait non seulement l'une des premières formes de religion, mais également à la base de toute définition du phénomène religieux. La démarche de l'auteur est bien celle de l'anthropologie évolutionniste, laissant penser que l'animisme est un stade primitif de religiosité dont les caractéristiques principales auraient perduré dans les religions modernes. Les cultures désignées alors comme primitives prendraient ainsi conscience de possibles forces spirituelles habitant le vivant avant de développer d'autres cultes plus élaborés et complexes. Également dans une perspective évolutionniste J. Frazer, dans *Golden bough : a study in magic and religion*, dont la première édition en deux volumes date de 1890, avait lui aussi longuement soulevé la question d'un monde animé et des croyances animistes⁶⁴.

Suite à ces premières tentatives d'interprétation du fait religieux autochtone qui attribuent aux éléments naturels des forces supranaturelles, les discussions n'ont cessé au cours du XX^e siècle⁶⁵. Tous semblent du moins s'accorder sur le fait que l'animisme suppose une croyance selon laquelle tout élément de la vie naturelle — humains, animaux, végétaux, minéraux, phénomènes naturels et météorologiques, etc. — serait doté d'une force, d'une essence spirituelle, appelée âme ou esprit. Reste alors pour les anthropologues à comprendre ce que sont ces entités spirituelles et surtout par quels moyens ont-elles la capacité d'animer et de donner de l'intentionnalité aux éléments naturels. Cette question de la force d'action a longtemps tiraillé les anthropologues sans qu'une conclusion stable émerge. E. Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, dont la première édition date de 1912, critique longuement la

61. L'idée d' « *anima* » a été formulée dès 1708 par Georg Sthal, chimiste et physicien allemand, qui théorisa le fait que les éléments physiques contenaient plus ou moins de substances vivantes, contrairement aux éléments physiques morts. Cette théorie, qui sera appelée le *vitalisme*, sera à la base des travaux postérieurs sur l'animisme.

62. E.B. TYLOR, 1920, Vol 1, p. 424.

63. *Ibid*, p. 425-426.

64. [Edition française] J. FRAZER 1981-1984.

65. Pour un paysage des discussions scientifiques autour de la notion d'animisme voir G. HARVEY, 2005, chapitre 1: *From Primitives to Persons*, p. 3-29.

notion d'animisme alors définie comme un système religieux⁶⁶, avant de s'attaquer au cœur de son problème, le totémisme australien, et de disserte sur l'idée de force à travers l'exemple du *mana*. Selon Durkheim, le terme de « mana » résume l'idée d'une puissance d'action de force qu'il décrit ainsi :

« Une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres [animaux, hommes, images], sans pourtant ne se confondre avec aucun d'eux. Nul ne la possède toute entière et tous y participent. Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur survit. »⁶⁷

De cette idée de force Durkheim distinguera ensuite âme et esprit :

« Une âme n'est pas un esprit. En effet, elle est internée dans un organisme déterminé ; quoiqu'elle puisse en sortir à de certain moment, normalement elle en est prisonnière. Elle ne s'en échappe définitivement qu'à la mort [...] L'esprit, au contraire, bien qu'il soit souvent uni par des liens étroits à un objet particulier, à une source, à un rocher, à un arbre, à un astre, etc., bien qu'il y réside de préférence, peut s'en éloigner à volonté pour mener dans l'espace une existence indépendante. »⁶⁸

Voici donc comment, au début du XX^e siècle, le sociologue français tentait de résoudre le problème de la force intentionnelle inhérente au monde animiste. Dans la définition de P. Descola résumée plus haut, l'animisme n'est plus considéré comme un simple système de représentation, mais comme un système de perception. Cette démarche permet alors d'opter pour une méthodologie considérant l'animisme comme un point de vue, interchangeable, parmi d'autres⁶⁹. Cette précision nous intéresse tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'en venir à l'ethnographie nord-amérindienne. En effet, le point de vue animisme n'est pas pour autant le point de vue de l'Indien lui-même, mais la capacité de celui-ci à modifier son point de vue en fonction des relations entretenues. Qu'elle soit avec un humain ou avec une entité non-humaine, chaque interrelation est saisie selon un point de vue distinct et propre⁷⁰. Pour exprimer cette « prise de point de vue », prenons en exemple la relation chasseur/proie décrite par Brightman chez les Cree⁷¹. Dans cet ouvrage, Brightman développe une ethnographie de la relation qui lie les hommes et les animaux d'un point de vue religieux dans la région du Subarctique central.

66. E. DURKHEIM, 2008 (1912), p. 67-99.

67. *Ibid.* p. 269.

68. *Ibid.* p. 391.

69. F. KECK, 2006.

70. Cette thèse est proche de celle du perspectivisme proposé par E. VIVEIROS DE CASTRO. Voir VIVEIROS DE CASTRO 1992 ; 1996.

71. R.A. BRIGHMAN, 1993.

Dans la pensée Cree, les animaux seraient en mesure d'établir une relation de nature psychologique avec les hommes chasseurs, nous pourrions dire selon les moyens d'une force d'action qui leur est propre. Cette relation a pour conséquence un respect mutuel entre chasseurs et chassés. Ce respect, établi par une relation d'égal à égal (le chasseur comme sa proie étant chacun pour une part d'essence spirituelle), permet de concevoir le gibier non uniquement dans l'inertie de son statut de proie, mais d'agir en tant que telle et de s'offrir au chasseur. L'idée du respect étant la base de l'argument de l'auteur, l'irrespect envers les animaux aurait pour conséquence la mise en famine intentionnelle des hommes, les proies ne se laissant alors plus chasser. La base de cette interrelation est donc bien de nature animiste puisqu'une force d'action est conférée à l'animal, mais il s'agit également bien d'une question de point de vue : le chasseur ne se considérant pas comme prédateur, le gibier ne se considérant pas comme proie, la perception animiste s'opère depuis chacun des acteurs de cette relation.

L'animisme comme système de perception permettrait de concevoir l'animation et l'intentionnalité des éléments naturels par le moyen d'une force de nature supra-naturelle qui les positionnerait tous au même rang, humain et non-humain. L'ouvrage collectif *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, dirigé en 2007 par F. Laugrand et J-G Oosten⁷², propose une comparaison à l'échelle du continent américain au sujet de la thématique animiste. Ce panorama des ontologies et cosmologies amérindiennes, qui plus est actualisé grâce à des données contemporaines, permet de prendre la mesure de l'importance des relations entre humains et entités spirituelles pour les communautés autochtones. La puissance d'action contenue dans le monde vivant a toujours été décrite par les ethnographes et informateurs des populations nord-amérindiennes. Les plus anciennes informations ethnographiques en font mention. Par exemple, David Thompson écrivait au début du XIX^e siècle au sujet des Cree : « in times of distress and danger in their prayers to invisible powers »⁷³. Cette force invisible est bien de nature similaire à la force impersonnelle décrite par E. Durkheim. Thompson poursuit en expliquant que, dans les traditions et croyances de ces populations Cree, l'ensemble du monde visible est fait d'une entité puissante et que chaque créature est sous la protection d'un « manito » (généralement traduit par esprit)⁷⁴. I. Hallowell, dans son article de 1960 « Ojibwa Ontology, behaviour and world view »⁷⁵, fait office de précurseur en consacrant un papier uniquement la question animiste et en affirmant que, dans la culture Ojibwa, les animaux sont considérés de la même façon que les hommes. D. Mandelbaum, dans son étude ethnographique comparative consacrée au Cree des Plaines, décrit également les croyances des Cree et autres populations de

72. F. LAUGRAND et J-G OOSTEN, 2007.

73. J.B. TYRRELL, 1916, p. 82.

74. *Ibid.* p. 83.

75. A.I. HALLOWELL, 1960.

langue algonquienne en des « forces incarnées dans les organismes vivants et phénomènes naturels »⁷⁶. Tous les observateurs semblent noter la reconnaissance de l'animation et de l'intentionnalité de l'ensemble des éléments naturels. D. Mandelbaum remarque que les humains Cree ne seraient pas guidés et aidés par tous les éléments, mais plutôt par certains plus particulièrement⁷⁷. L'animisme comme système, tant de représentation que de perception, est donc bien à l'œuvre dans les populations nord-amérindiennes. D'autres données, recueillies au début du XX^e siècle chez les Cree du Montana par F. E. Peeso, décrivent également l'idée d'une force contenue dans les éléments naturels :

« They were not deified, but it was the power which these things represented, that the Indian invoked. Nearly, all creatures, objects and natural phenomena represent some particular power to the Indian, and to this power, which embodied the particular qualities, he was at that time most urgently in need of, whether the sun, the bear, the hawk, he prayed, seemingly invoking the object. »⁷⁸

Ici, l'idée d'une qualité particulière propre à chaque élément est mise en avant. Selon les besoins, les Indiens feraient alors appel à un élément spécifique. Il nous est bien sûr impossible de noter toutes les références à l'animisme, mais nous espérons que ces quelques exemples permettent de saisir ce qu'est une conception du monde selon un point de vue animiste tel que le pensent les autochtones nord-amérindiens.

La relation homme-animal est centrale dans la conception animiste, même si elle n'est pas l'unique. Les relations entre les hommes et les végétaux ou encore les phénomènes météorologiques ont tendance à être laissées de côté par les ethnographes. L'attention portée de façon privilégiée sur la relation homme-animal peut être expliquée par l'importance de la chasse dans ces vastes contrées, mais également parce que l'on pourrait décrire comme un prolongement de l'animisme existant en Amérique du Nord : le principe totémique.

Totémisme

L'Australie est généralement désignée comme l'aire privilégiée pour l'étude du totémisme, mais souvenons-nous que l'origine du mot est nord-américaine. John Long, coureur de bois anglais, impliqué dans la traite des fourrures et installé auprès des populations Ojibwa à la fin du

76. D.G. MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 304.

77. *Ibid.* p. 301-304.

78. Glenbow Museum Archives, fond Frederick E. Peeso, m-4404 : Frederick E. Peeso Papers, p. 8.

XVIII^e siècle façonna le terme de « dotémisme » (qui évoluera ensuite en « totémisme ») selon un mot de langue autochtone Ojibwa : « dotem » signifiant « mon ami »⁷⁹.

Il est possible de définir le totémisme comme englobant « aussi bien le simple usage héraldique de symboles, qu'un système fort complexe d'observances religieuses ou magiques »⁸⁰. Très généralement, le totémisme est associé à l'idée d'une organisation sociale en clans, lesquels portent un nom ou un emblème animal ou végétal (le totem donc), et très souvent également à une croyance selon laquelle un lien de parenté est établi entre le clan et le totem. Nous voici donc face à un thème complexe où religion, organisation sociale et parenté semblent, aux premiers abords, s'entremêler et correspondant à des réalités ethnographiques diverses. De nombreuses grandes figures de l'anthropologie ont tenté de « démêler » le problème totémique⁸¹ (J. W. Powell⁸², S. Frazer⁸³, A. Van Gennep⁸⁴, Boas et Goldenweiser⁸⁵, etc.). Soulevant la complexité du thème, C. Lévi-Strauss ajoutera « Le prétendu totémisme échappe à tout effort de définition dans l'absolu. Il consiste, tout au plus, dans une disposition contingente d'éléments non spécifiques »⁸⁶. Dans *La pensée Sauvage*⁸⁷ ainsi que dans *Le totémisme aujourd'hui*⁸⁸, publiés à très bref intervalle, C. Lévi-Strauss s'attache à mettre en évidence le principe classificatoire des espèces animales et végétales par les populations autochtones. Dans *Le totémisme aujourd'hui*, l'auteur démontre que le totémisme ne vaut pas pour institution ou règle d'organisation sociale, mais que le principe classificatoire des espèces est, dans les sociétés primitives, modèle de conceptualisation de la différence entre les groupes sociaux. Par cette thèse l'auteur relègue tous les débats théoriques précédents au rang d'illusions. L'apport de C. Lévi-Strauss à la discussion nous intéresse ici particulièrement lorsqu'il s'agit de distinguer totémisme collectif d'une forme de totémisme individuel :

« Ce système de dénomination collective [le clan portant un nom d'animal] ne doit pas être confondu avec la croyance entretenue par les mêmes Ojibwa, que

79. E. DÉSVEAUX, 2004.

L'origine du terme est également précisée par J. FRAZER, épelé avec de légères variations : « toodaim » ou encore « dodaim », J. FRAZER, 1910, p. 3.

80. R. LOWIE, 1936, p. 283.

81. Pour une vue d'ensemble sur les discussions au sujet du totémisme, voir l'ouvrage de F. Rosa, *L'âge d'or du totémisme*, qui retrace l'histoire des discussions anthropologique au sujet de la notion depuis la fin du XIX^e siècle, jusqu'aux années 1920. F. ROSA, 2003.

82. J.W. POWELL, 1902.

83. J. FRAZER, 1910.

84. A. VAN GENNEP, 1920.

85. A. GOLDENWEISER, 1910.

Au sujet des contributions au débat totémique de F. Boas et de A. Goldenweiser voir F. ROSA, 2003.

86. C. LÉVI-STRAUSS, 2002 (1962), p. 11.

87. C. LÉVI-STRAUSS, 2014 (1962).

88. C. LÉVI-STRAUSS, 2002 (1962).

chaque individu peut entrer en relation avec un animal qui deviendra son esprit gardien »⁸⁹.

La question des esprits gardiens avait déjà été abordée à propos de l'Amérique par Frazer dans *Totemism et Exogamy*, sans pour autant prendre d'importance dans son propos. J. W. Powell, d'après ses matériaux nord-américains, reconnaissait également qu'il y avait plusieurs formes de totémisme : avec l'idée évolutionniste selon laquelle le totémisme collectif de clan trouvait ses origines dans un totémisme individuel, ce que Boas n'avait pas validé dans l'analyse du totémisme Kwakiutl⁹⁰. C. Lévi-Strauss quant à lui démontre, mythe à l'appui et en une dizaine de pages, la distinction entre totémisme et esprit gardien chez les Ojibwa et qu'il n'y pas, chez cette population, de relation immédiate telle qu'une relation de parenté entre l'individu et son totem. Il relègue par la même occasion les questions de tabou alimentaire au principe des esprits gardiens et non plus à celle du totémisme⁹¹.

E. Désveaux s'attache lui aussi à question du totémisme chez les populations de langue algonquienne. Dans un chapitre de l'ouvrage *Quadratura Americana*⁹², l'attention est portée sur la notion de clan totémique dans la moitié orientale de l'Amérique du Nord. Il est alors conclu que le clan totémique patrilineaire relève plutôt d'une logique de confrérie que d'un régime de filiation pur et que, s'il doit y avoir une logique totémique dans le cadre d'une « communauté de naissance », elle se trouve du côté matrilineaire⁹³. Dans un nouvel article consacré à la question⁹⁴, E. Désveaux, par un retour aux données ethnographiques au sujet des Cree et Ojibwa et dans la continuité de C. Lévi-Strauss, démontre que totémisme collectif et totémisme individuel (logique de l'esprit gardien) font partie d'un même système qui « dans son ensemble équivaut en conséquence à une pétition de principe en faveur d'une ontologie animale immatérielle, littéralement désincarnée ; il revient en somme à un dispositif de négation de substance »⁹⁵. La négation de substance, concept central dans cet article, nous intéressera tout particulièrement lorsque nous en viendrons au sujet du complexe d'adoption/appropriation à l'œuvre dans l'acceptation, par les Amérindiens, d'influences religieuses extérieures⁹⁶. Retenons ici que la négation de substance est un principe prédominant, par lequel il est possible d'exprimer le totémisme collectif et individuel.

89. C. LÉVI-STRAUSS, 2002 (1962).

90. Boas a dû ré-exprimer sa position dans une seconde version de son article « The Origin of Totemism », afin de se distinguer des théories évolutionnistes de Powell. Voir F. BOAS, 1916.

91. C. LÉVI-STRAUSS, 2002 (1962), p. 29-37.

92. E. DÉSVEAUX, 2001, chapitre 24 : les voies de la filiation I. Le régime totémique p. 562-586

93. *Ibid.* p. 584-585

94. E. DÉSVEAUX, 2004.

95. *Ibid.* p.24

96. Cf. chapitre 4.

Grâce aux apports de C. Lévi-Strauss et de E. Désveaux nous pouvons donc brièvement définir le totémisme amérindien comme un système dans lequel on peut distinguer les relations entretenues entre des forces supranaturelles et d'une part, l'individuel et d'autre part, le collectif. Ces relations métaphysiques entre entités spirituelles et humains n'est pas à la base d'une organisation sociale particulière, mais plutôt d'une ontologie dans laquelle l'animalité est posée non seulement comme principe classificatoire, mais également comme dispositif mettant à l'œuvre le principe de négation de substance, que nous plaçons ici comme fondamental dans la relation que les populations nord-amérindiennes entretiennent avec l'altérité. Notons quelques exemples ethnographiques concernant le totémisme dans la zone géographique qui nous concerne. Les premiers explorateurs et missionnaires mentionnent le principe totémique. Nous avons déjà mentionné John Long, marchand de la fin du XVIII^e siècle qui nous laisse la première trace écrite du mot. Du côté des missionnaires, le P. Petitot installé dans le Grand Nord auprès des populations Dénés dans la seconde moitié du XIX^e siècle, exprime le totémisme dans sa *Monographie des Dènè-Dindjié* en ces termes :

« totémisme ou adoration de la bête, forme de fétichisme la plus abjecte et la plus matérielle qui se puisse trouver, puisqu'elle fait de l'animal un dieu ou un suppôt de la divinité, et de Dieu un animal ou une incarnation brutale »⁹⁷.

Au-delà du propos radicalement orienté du missionnaire, Petitot n'en dit finalement pas plus sur le totémisme préférant s'attarder ensuite sur le sujet des esprits-gardiens. Dans la région du Subarctique et des Prairies, le totémisme collectif est peu présent, pour ne pas dire absent. Par exemple, dans le *Handbook of North American Indian* consacré au Subarctique, il n'y en a aucune mention, contrairement aux questions de respect envers les proies et aux traitements particuliers qui leurs sont réservés. De même, dans la monographie des Cree des Plaines de D. Mandelbaum, on ne retrouve aucune référence au totémisme collectif. La logique de l'esprit-gardien, que certains ont nommé totémisme individuel, prévaut sur le totémisme collectif en Amérique du Nord.

Ainsi, animisme et totémisme sont les deux principes d'essence religieuse qui régissent le rapport au monde des autochtones nord-amérindiens. L'un étant de surcroît corollaire à l'autre. En effet, l'animisme prêtant une intentionnalité aux choses naturelles, le totémisme, en plus d'être un principe classificatoire, est dans sa forme individuelle une résultante directe de l'animisme. Si par exemple un animal ou tout du moins la ou les forces qui l'animent peut avoir la capacité d'interagir avec les humains, alors cette intentionnalité peut être considérée comme un

97. E. PETITOT, 1876, p.36.

esprit gardien. En ce sens, il serait possible de parler d'un système animo-totémique pour décrire le substrat religieux en Amérique du Nord.

Chamanisme et temporalité

Le phénomène religieux en Amérique autochtone se distingue alors par l'animisme défini par l'intentionnalité conférée au monde des non-humains et les rapports intersubjectifs ayant cours entre les humains et ce monde des non-humains comme nous l'avons vu. Cette métaphysique animiste est au fondement du chamanisme amérindien : les rapports entre les mondes humains et non-humains impliquent dialogues et négociations constantes entre ces sphères pour préserver l'ordre sociocosmique et naturel sur lequel se base également une temporalité cyclique.

Les chamanes

La « méthode » chamanique, impliquant le recours à des forces et des puissances mobilisées pour maintenir l'équilibre du monde, est de fait une caractéristique allant de pair avec l'animisme et est donc constante en Amérique du Nord. S'il nous est impossible de décrire précisément ici l'ensemble des pratiques chamaniques de chaque groupe de l'aire culturelle qui nous intéresse, nous en dresserons un premier contour.

Communément, les chamanes ou hommes-médecine (parfois également femme-médecine) sont les personnes ayant l'habilité à entrer en relation avec une multitude d'entités spirituelles. Dans le contexte nord-amérindien animique et totémique, tous les individus sont dans la capacité d'entrer en contact avec les forces supranaturelles du monde animé, soit par l'intermédiaire des rêves soit par une quête de vision. Les chamanes, à la différence des individus communs, sont ceux qui ont le plus d'expérience dans la pratique des relations, amicales ou non, avec les entités spirituelles. Ils sont les interlocuteurs privilégiés de celles-ci. Leur quotidien est d'échanger et de jouer avec ces entités. Le terme de « jongleur » est très souvent employé par les missionnaires du XVII^e siècle : « J'ai déjà fait mention, comme les Charlatans, ou Jongleurs & Sorciers, sont ici

obéis »⁹⁸. Ainsi sont désignés ces individus particuliers qui, aux yeux des missionnaires, usent de nombreux subterfuges et illusions pour duper le public et faire croire en un véritable contact avec une ou plusieurs entités spirituelles. Généralement, le ou la chamane dispose d'une paraphernalia l'accompagnant dans ces activités, souvent appelée « sac médecine ». Celui-ci peut prendre la forme d'une simple amulette enfermant un petit objet symbolisant tant son rôle que son pouvoir ou bien d'un sac enfermant de nombreux éléments.

En Amérique du Nord, il est commun de distinguer deux types de chamanisme : un chamanisme curatif et un chamanisme de manipulation à visée néfaste et pouvant alors faire tort à autrui. Concernant les populations Dénés du Subarctique, le missionnaire Petitot discerne quant à lui cinq formes de chamanisme :

« Ils [les Indiens] distinguent plusieurs sortes de magie. La plus inoffensive est la curative, c'est-à-dire celle qui est employée en cas de maladie. Son nom est *elkkézin tsédjien* (on chante l'un sur l'autre). La seconde est inquisitive, et se fait dans le dessein de recouvrer les objets perdus, de savoir ce qu'est devenue une personne absente, de hâter l'arrivée des barques. On l'appelle *inkkpanzé*, c'est-à-dire l'ombre, la silhouette. La troisième est opérative et n'a pour but que la gloire de faire des prestiges. Les Indiens avouent qu'elle n'est qu'un jeu, et pourtant ils la nomment la médecine forte, *inkkpanzé tta natser* (i.e. l'ombre qui est forte). La quatrième est maléfactive. C'est le sort ou le maléfice de nos sorciers du Moyen-âge. On l'appelle *nanlyéli* (ce qui se jette, ce qui tombe), et *inkkpanzé déné kké olté* (l'ombre qui tue l'homme) [...] Enfin, ces mêmes Indiens ont une cinquième espèce de magie appelée *ék'é-tayilté* ou *tayétlin* (le jeune homme bondissant ou lié). Ils la pratiquent dans le double but de se procurer un grand nombre d'animaux à la chasse et de causer la mort de leurs ennemis. »⁹⁹

Si la médecine curative semble être quelque peu à part, les quatre autres formes de chamanisme, alors appelées magie par le missionnaire, relèvent d'un même principe de contact et de manipulation des entités spirituelles pour une action longue distance. Le second type, décrit par Petitot comme inquisitif, induit une distance spatiale entre le chamane et le sujet. Par l'intermédiaire des esprits, des entités spirituelles avec lesquelles le chamane est en contact, le sujet se rapproche (qu'il soit objets perdus ou personne absente). Dans ce cas, le chamanisme permet de rompre la distance. Le même principe opératoire de suppression de la distance spatiale est à l'œuvre dans les trois formes de chamanisme présentées ensuite. Nous conserverons donc la

98. R.G. THWAITES, *JR.*, vol. 9, p. 113.

99. E. PETITOT, 1876, p. 38.

distinction entre deux formes de chamanisme : le chamanisme curatif, au plus proche de la personne malade ; et le chamanisme de négation de la distance, grâce auquel des actions à distance sont menées par l'intermédiaire des entités spirituelles qui n'ont pas un ancrage territorial aussi fort que les humains. Ce chamanisme à distance peut être illustré avec l'exemple du rituel de la tente tremblante que nous retrouverons un peu plus loin. Au-delà de la distinction entre deux grands ensembles chamaniques que nous venons d'évoquer, il faut être prudent quant à une éventuellement homogénéisation des pratiques chamaniques qui diffèrent d'une région à l'autre¹⁰⁰.

Chez les Dénés du Subarctique, le chamanisme semble être étroitement lié, peut-être plus qu'ailleurs, aux rêves¹⁰¹. Nous avons déjà mentionné, avec le missionnaire Petitot, les différents niveaux auxquelles les chamanes peuvent intervenir, mais la pratique du rêve n'est pas classée au même rang par le missionnaire. Le rêve peut pourtant s'apparenter à un mode personnel du chamanisme¹⁰². Par l'intermédiaire des rêves, les individus peuvent entrer en contact avec les entités supranaturelles et particulièrement avec leurs esprits gardiens. C'est également par l'intermédiaire des rêves que les chamanes obtiennent leur statut et ce qui explique la raison pour laquelle ils sont souvent appelés « dream-doctor ». Partageant cette capacité de rêver avec les animaux et autres entités spirituelles, les humains peuvent acquérir des pouvoirs chamaniques lors de ces contacts rêvés. C'est par l'intermédiaire d'un rêve qu'une relation particulière peut s'amorcer entre un individu et une entité supranaturelle. Ainsi, la possibilité d'acquérir des forces chamanistiques est donnée à tout un chacun. L'acquisition de pouvoirs par le rêve est le moyen le plus commun de devenir chamane dans les populations Dénés.

Chez les populations des Cree des Plaines, la notion de docteur revient également souvent. L'ethnographe D. Mandelbaum décrit avec attention les pratiques d'un chamanisme avant tout curatif¹⁰³. Dans la réserve de Saddle Lake où nous avons eu l'occasion d'enquêter, un homme détient toujours les connaissances relatives aux soins et particulièrement à l'aide des plantes. Devant sa maison un petit panneau en bois indique « herbalist ». Son savoir, que l'on nous a alors désigné comme chamanique et révélé par onirisme, est connu de tous dans la réserve et nombreux sont ceux qui n'hésitent pas à aller le voir lorsque nécessaire. Il semble que le chamanisme de guérison est pour sa part celui qui tient le rôle le plus important dans communautés Cree des Plaines.

100. M-F. GUEDON, 1992.

101. M-F. GUENON, 1994, Au sujet spécifiquement de la Nation Beaver voir R. RIDINGTON, 1971.

102. M-F. GUENON, 1988.

103. D.G. MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 161-165.

Le chamanisme et l'animisme sont intimement liés et restent présents dans les communautés autochtones contemporaines. Le chamanisme, d'une très grande diversité, s'impose comme nécessaire dans ces sociétés où la distinction nature/culture n'est pas fondamentale et où les mondes humains et non-humains doivent sans cesse communiquer et s'équilibrer. En témoignent la persistance et le renouveau chamanique à l'œuvre sur l'ensemble du continent américain¹⁰⁴ ainsi que l'importance que tiennent les spiritualités d'essences traditionnelles au sein des communautés contemporaines, point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir¹⁰⁵.

L'Indian Time ou la temporalité cyclique

Les principes religieux que nous avons jusqu'à présent décrits, ainsi que la mise en action concrète de ceux-ci par le chamanisme, induisent ou supposent une temporalité spécifique, éloignée de la conception occidentale du temps linéaire. Les populations autochtones nord-amérindiennes n'ont pas la même notion d'espace et de temps¹⁰⁶. L'idée de cycle est prédominante dans le rapport à la temporalité. En ce sens, la création est suivie de destruction, qui est elle-même suivie de recréation¹⁰⁷. Les mouvements qui animent le monde ne sont pas linéaires mais bien cycliques : succession des jours et des nuits, des saisons, cycle lunaire... Tout est animé selon une spirale sans fin.

Vine Deloria, écrivain, historien et militant de la cause nord-amérindienne, issu de la Nation sioux du Dakota du Sud (États-Unis), s'attacha, entre autres, à exposer une vision amérindienne de la religion. Décrivant la conception occidentale chrétienne où temporalité et histoire ont une valeur absolue, il y oppose la conception autochtone où l'expérience du monde sensible et naturel prévaut¹⁰⁸. Il poursuit ensuite sa réflexion au sujet du concept d'histoire¹⁰⁹. Affirmant que la préoccupation historique et chronologique est inhérente à l'Occident chrétien, il constate le peu d'intérêt porté par les autochtones à l'enregistrement précis d'événements passés. Au mieux, quelques séquences du passé sont entretenues dans les mémoires grâce aux mythes, sans qu'une date précise y soit rattachée. Les événements passés sont soit regardés avec distance et considérés comme tels, soit ces événements sont encore des souvenirs vifs qui occupent l'un

104. M-P BOUSQUET et R.R. CREPEAU, 2012.

105. Cf. chapitre 6.

106. V. DELORIA, 2003 (1973), chapitre 4 « Thinking in time and space » p. 61-75.

107. E. NAVET, 1988, p. 14 et 380-381.

108. V. DELORIA, 2003 (1973), p. 62-69.

109. *Ibid.* Chapitres 6 et 7, p. 97- 132.

des premiers plans dans les mémoires et perspectives des communautés contemporaines¹¹⁰. Deloria ajoutera dans une prose quelque peu vindicative : « While Christianity can project the reality of the after-life—time and eternity—it appears to be incapable of providing any reality to the life in which we are here and now presently engaged—space and the planet Earth. »¹¹¹.

Une idée communément admise voudrait que les communautés amérindiennes ne vivent que dans le temps présent, sans se préoccuper du passé, et ce contrairement à l'occident. Cette considération de l'omniprésence du temps présent est mentionnée par une religieuse qui a travaillé comme enseignante en école de jour auprès des Cree de l'Alberta dans les années 1960 :

« Ils sont sur un cycle, c'est un cycle lunaire et encore je ne suis pas sûre. Lorsque j'essayais de montrer l'économie aux enfants, de mettre des petits sous de côté, l'un d'eux me disait : "Sister tu nous comprends pas, moi quand je vais à la chasse et que je reviens avec trois lièvres, je ne suis pas pour les mettre en dessous de la table pour plus tard, je vais les donner à d'autres parce que là sinon, ils vont se perdre". Ils vivent beaucoup dans l'immédiat, beaucoup. »¹¹²

Dans la pensée occidentale se caractérise alors l'« Indian time » : une pensée axée sur le temps présent, sans se soucier du passé. Mais dans le monde amérindien, cette modalité temporelle s'exprimerait plutôt par le « temps juste », le bon moment. Alors que l'Occidental tente de contrôler le temps qui lui échappe, selon l'expression « le temps c'est de l'argent », l'Indien quant à lui se contente d'observer, de patienter et d'agir au moment propice. Cette force d'action dans le temps présent, basée sur l'observation, peut être mise en parallèle avec la temporalité cyclique qui s'exerce dans le monde naturel.

C. Lévi-Strauss s'intéressa particulièrement à cette question de la temporalité dans le troisième tome des *Mythologiques*¹¹³. L'un des thèmes mythiques les plus importants et communs du continent américain est celui de l'origine de la Lune et du Soleil, frère et sœur coupable d'une union incestueuse¹¹⁴. Ce mythe dispose nombreuses variantes. Par exemple, dans l'aire méridionale du Subarctique, ce thème prend généralement la forme d'une dispute entre ces deux astres, alors frères, au sujet de leurs épouses respectives¹¹⁵. Ce mythe met notamment en œuvre deux principes fondamentaux : celui de la périodicité, auquel nous allons présentement brièvement nous attacher, et celui de la distanciation de l'union, en somme l'exogamie, sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir¹¹⁶. Grâce à ce mythe et ses différentes variantes,

110. V. DELORIA, 2003 (1973), p. 97-98.

111 V. DELORIA, 2003 (1973), p. 74.

112 S. Aurore, op-dma., entretien personnel réalisé le 18 juin 2013 à Beauport (Québec).

113. C. LÉVI-STRAUSS, 1968.

114. *Ibid.* p. 73.

115. *Ibid.* p. 163-224.

116. Cf. chap. 4.

C. Lévi-Strauss établit un étalonnage des périodicités à travers les cycles astraux. Les constellations marquent le temps long : les périodicités annuelles et saisonnières ; la lune quant à elle indique les périodicités plus courtes : essentiellement les mois, mais aussi les jours ou plus exactement les nuits ; alors que le soleil se positionne tant du côté quotidien comme la lune, qu'annuel comme les constellations¹¹⁷. Ainsi, le temps court, le temps moyen et le temps long sont inscrits dans les cycles naturels. Un parallélisme entre périodicité moyenne et sexe féminin est ensuite fait : la périodicité des menstruations est basée sur le cycle lunaire d'approximativement vingt-neuf jours. Sur la base de l'étude des mythes, C. Lévi-Strauss conclut :

« Le passage de la nature à la culture exige que l'organisme féminin devienne périodique, car l'ordre social ainsi que l'ordre cosmique seraient compromis par un régime anarchique sous l'empire duquel l'alternance régulière du jour et de la nuit, les phases de la lune, les indispositions féminines, la durée fixe de la grossesse et le cours des saisons ne s'épauleraient pas mutuellement [...] la nature physiologique atteste la solidarité qui unit les rythmes sociaux et cosmiques »¹¹⁸.

En ce sens, l'ordre social des populations nord-amérindiennes est associé à celui de l'ordre naturel, ce qui peut être considéré comme un accomplissement sociologique de la pensée animiste. Le modèle rythmique cyclique serait ainsi au fondement de la pensée amérindienne. L'ajustement des temporalités et la conjonction des cycles sont des principes régisseurs du monde social. Au même titre que le principe totémique, la temporalité amérindienne prend son inspiration dans le monde naturel et codifie les rapports sociaux et particulièrement les rapports de sexes. De plus, l'ontologie amérindienne caractérisée donc par la périodicité cyclique qui régit l'ensemble du monde vivant permettrait selon ce rapport particulier au temps, et par conséquent à l'histoire, une logique singulière d'inclusion de l'altérité.

Le principe d'incorporation

L'adoption considérée dans son sens large comme une appropriation est un processus par lequel les Amérindiens font leurs ce qui est autre. Ce complexe particulier relevant de l'adoption

117. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 91.

118. *Ibid.*, p. 182.

et de l'appropriation, sur lequel nous reviendrons¹¹⁹, sera simplement décrit dans un premier temps comme ceci : de l'extérieur du monde (re)connu, l'altérité se retrouve à l'intérieur par une opération qui relèverait de l'appropriation en des termes lisibles par le groupe adoptant.

Ce processus relevant d'une logique d'adoption-appropriation se retrouve dans le principe qui semble régir le chamanisme sur le continent américain. L'ethnographie du fait religieux des autochtones des Amériques est marquée par la capacité de ceux-ci à assembler et à bricoler diverses formes de spiritualité, provenant d'origines variées et généralement considérées comme incompatibles, en un système religieux équilibré. Dans un ouvrage de 2009, Vilaça et Wright¹²⁰ suggèrent (dès l'introduction) que le chamanisme continue à être le domaine clé pour la compréhension de l'expérience du christianisme parmi les autochtones amérindiens. Le chamanisme est alors placé au cœur de la réflexion sur le dynamisme et est positionné comme promoteur de l'acceptation des pratiques d'influences exogènes au sein des systèmes religieux autochtones américains. Un autre ouvrage collectif contribuant à l'ethnographie du fait religieux contemporain en Amérique, *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*¹²¹, propose de mettre en lumière la vitalité transformative du fait religieux autochtone sur le continent. La singularité du monde amérindien, exprimé par un schème de pensée à l'opposé de celui du modèle occidental imprégné par le rationalisme¹²² ainsi que par une temporalité différente que nous venons d'écrire, se retrouve dans l'expérience religieuse vécue par les communautés autochtones contemporaines. Par ces caractéristiques, le chamanisme touche avant tout à la vie locale en mobilisant des forces au profit de l'individu ou du groupe. Peu importe l'origine de ces forces et des entités spirituelles tant qu'elles peuvent être mises à profit pour rééquilibrer le monde¹²³. Ainsi l'animisme, par l'intermédiaire du chamanisme, permet l'inclusion de forces exogènes par la réinterprétation de celles-ci.

En ce sens, les exemples dans le Nouveau Monde sont nombreux. Au nord du continent, nous pensons au récit de Chrestien Leclerc, missionnaire récollet, qui prend contact avec les Micmacs de Mirachimi en 1677. Il décrit le contenu d'un sac médecine conservé par une vieille femme qui est rempli de petites amulettes dont l'une d'elles est faite des fragments d'un chapelet défilé. Ici, un artefact européen prend place dans la panoplie chamanique. Nous savons également que de nombreux Amérindiens de cette période de premiers contacts entre les deux mondes portaient des croix ou des *agnus-dei*¹²⁴ autour de leur cou, de la même façon qu'ils

119. Cf. chapitre 4.

120. A. VILAÇA et R. M. WRIGHT, 2009.

121. M-P BOUSQUET et R.R. CREPEAU, 2012.

122. À ce sujet voir entre autres P. DESCOLA, 2005 ; E. VIVEIROS DE CASTRO, 2009.

123. Pour illustrer cette non-importance de l'origine des forces voir A-M COLPRON, 2012 ; voir également pour un exemple nord-américain F. LAUGRAND, 1997, p. 20.

124. Agnus dei : petite bourse faite en tissu renfermant un morceau de cire provenant généralement du cerge pascal.

portaient leurs amulettes protectrices¹²⁵. Les objets européens sont alors totalement reconsidérés selon le modèle amérindien. Il est également commun de trouver des crucifix complétant l'attirail des chamanes¹²⁶. Les exemples, au fil des siècles, ne manquent pas. Les croyances ne fusionnent pas au sens strict tel que défini par la notion de syncrétisme, mais les apports du christianisme sont reconsidérés au sein du système de croyances autochtone selon un processus de transformation par l'appropriation. Ainsi, nous ne pouvons pas parler de syncrétisme, mais de logique inclusive qui serait propre au chamanisme. Il serait même peut-être plus juste de ne pas parler uniquement de « logique inclusive », mais plus précisément d'une « épistémologie de l'appropriation ». Ceci permet d'exprimer le fait qu'il n'y a aucune compromission dans la prise en considération d'éléments exogènes dans le système de représentation nord-amérindien. À ce titre, il ne s'agit pas d'une cohabitation idéologique, mais d'un effacement de la différence, une appropriation. Ainsi, loin de coloniser la pensée amérindienne, ce sont les symboles des missionnaires qui sont colonisés par l'idéologie autochtone. C'est pourquoi nous postulons que ce principe inclusif, qui est en fait plus exactement un « principe d'incorporation » dans le sens d'une absorption et d'une digestion, relève du même processus que celui que nous évoquerions ensuite au sujet de l'adoption/appropriation. Il se déploie selon un même mode de reconnaissance de l'altérité : par son incorporation selon des termes spécifiques au groupe adoptant.

Ceci permettrait de désigner ces sociétés comme froides selon la distinction de C. Lévi-Strauss en opposition aux sociétés chaudes, comme les sociétés occidentales¹²⁷. Ces dernières ont une capacité cumulative de l'expérience historique que n'ont pas les premières. À défaut de cette capacité d'accumulation, il semblerait que les sociétés amérindiennes aient une capacité d'intégrer l'événement historique par digestion, sans modifier la structure de la société. On pourrait alors parler d'un principe structurel d'incorporation.

Le substrat du phénomène religieux en Amérique Nord se dévoile alors comme basé avant tout sur l'observation de l'environnement naturel. Animisme et totémisme sont au fondement d'une relation à l'environnement qui s'exprime à travers le chamanisme et la temporalité cyclique régissant le monde social. Monde social qui, dans ce cas, englobe tant les différents individus que les forces supranaturelles qui y habitent. L'étude de l'ensemble des moyens permettant la manipulation des phénomènes religieux nous conduit alors à postuler un principe d'incorporation qui permettrait l'ajustement de tout élément nouveau, condition *sine*

125. P. DÉLÉAGE, 2009.

126. E. NAVET, 1988, note n°9 de la p. 180.

127. C. LÉVI-STRAUSS, 1987 (1952), voir chapitre « Histoire stationnaire et histoire cumulative » p. 41-50.

qua non pour son introduction dans cette même panoplie de moyens. En poursuivant l'analyse autour de ce système d'incorporation, nous constaterons que la dichotomie des sexes n'y est pas étrangère.

III. La révélation des « genres » dans les activités et rituels

Il s'agit maintenant d'établir une première esquisse du masculin et du féminin, et des relations qu'ils peuvent entretenir, au sein des communautés autochtones nord-amérindiennes — second objet notre étude. Grâce à plusieurs exemples ethnographiques, qu'ils soient de nature quotidienne ou plus exceptionnelle avec la présentation de certains rituels, nous tenterons de montrer que malgré les variations constatables dans notre aire de recherche il est possible de relever une constante. En empruntant donc des exemples tant chez des populations de langue algonquienne que de langue déné, nous tâcherons d'avancer les premières pistes de réflexion qui inscrivent masculin et féminin dans un équilibre où l'un et l'autre se complètent.

Dichotomie sexuée

En observant le cycle de vie des populations nord-amérindiennes nous remarquons que la dichotomie sexuée s'instaure de façon franche à la période de la puberté. Dès lors, hommes et femmes s'occuperont de tâches relevant d'un sexe plus que de l'autre. Les rôles sont définis, tant pour les activités quotidiennes que pour les cérémonies rituelles, et s'inscrivent dans un équilibre sociocosmique à l'image des phénomènes religieux décrits auparavant. Si nous avons vu que la conception cyclique du monde autochtone n'est que naissance, vie, mort, renaissance, réitérés sans cesse, nous verrons ici que les sexes masculin et féminin se complètent pour œuvrer inlassablement à ce recommencement.

Si dès les premières années de la vie d'un individu l'apprentissage est sexué, c'est au moment de la puberté que la polarisation se fait concrètement. Les rites accompagnant ces passages de l'enfance à l'âge adulte sont distincts pour les garçons et les filles.

Il est temps pour les jeunes adolescents de devenir les complices et amis d'un esprit gardien et ce, au moyen de la quête de vision (*vision quest*). Cet esprit gardien sera indispensable dans leurs futures activités de chasse et de guerre du jeune homme. Les jeunes filles y sont également parfois encouragées, mais moins systématiquement. À cette occasion, les jeunes hommes sont envoyés en forêt ou dans la nature environnante, seuls. Durant plusieurs jours consécutifs (quatre jours pour les Saulteaux du Lac Winnipeg¹²⁸), ils sont soumis au jeûne et doivent s'installer au sommet d'un arbre ou d'un relief naturel (ce qui n'est pas sans rappeler le mythe panaméricain du dénicheur d'oiseaux). L'objet de cet isolement est l'attente d'un contact avec une entité spirituelle naturelle, généralement un animal, qui deviendra l'esprit gardien du jeune homme, le guidant et le protégeant tout au long de sa vie. En ce sens, la quête de vision peut être considérée comme « l'avatar ultime du totémisme individuel »¹²⁹. C'est en observant une telle pratique chez les Ojibwa que les premières sources mentionnent la notion de « dotem ». Nous avons déjà mis en avant le principe de négation de substance qui permet d'exprimer la logique totémique ; celui-ci s'applique particulièrement ici au sujet de l'esprit gardien. Or, l'obtention d'un esprit gardien se traduit parfois en un tabou de chasse et/ou alimentaire concernant l'espèce dont est issu l'esprit gardien en question. Si tuer ou manger un spécimen précis de cette espèce revient à le reconnaître et à le désigner comme tel, « s'abstenir, symétriquement, d'un tel acte vis-à-vis de tous les individus d'une espèce revient à lui conférer dans sa totalité une valeur représentative. »¹³⁰, le vidant alors de sa substance charnelle.

Chez les populations plus septentrionales, la quête de vision ne semble pas aussi systématique. Relevant d'un même complexe dans une visée initiatique au moment de la puberté, les ethnographies mentionnent souvent une cérémonie ou un festin organisés lors de la première chasse d'un gros gibier par un jeune homme¹³¹, ainsi que l'obtention d'un esprit gardien par l'intermédiaire d'un rêve (nous avons déjà remarqué l'importance du rêve chez ces populations

128. J. H. STEINBRING, 1981, p. 251.

129. LÉVI-STRAUSS, 2002 (1962), p. 24, cité dans E. DÉSVEAUX 2001, p. 126.

Ajoutons que c'est à cette forme de totémisme individuel faisant référence à l'esprit gardien qu'est consacré la majeure partie du tome 3 de l'ouvrage de Frazer, *Totemism and Exogamy*, 1910.

130. E. DÉSVEAUX, 2004.

131. Voir par exemple M.I. ASCH, 1981, p. 344.

au sujet du chamanisme). Le missionnaire Petitot décrit un ensemble de pratiques consécutives à l'obtention d'un esprit gardien chez les populations Dénés :

« Le culte dit *Nagwalisme*, si on peut appliquer le nom de culte à quelques vaines pratiques, consiste : 1° à porter sur soi une relique de l'animal-génie qui s'est révélé à l'indien dans le rêve ; 2° à se livrer à quelques pratiques secrètes dans le but de plaire à l'animal, parce que l'animal lui-même l'aura prescrite en rêve à l'individu qu'il veut bien posséder ; 3° à s'abstenir avec le plus grand soin d'injurier, de traquer, de tuer et surtout de manger la chair de *nagwal*. »¹³²

La notion d'esprit gardien, obtenu par le moyen d'une quête de vision ou d'un rêve, complète alors notre propos concernant le totémisme en Amérique du Nord. L'esprit gardien est une réalité mentale immatérielle vide de substance, mais potentiellement matérialisée par le port d'une amulette ou par les tabous alimentaires. L'obtention d'un esprit gardien marque le début des relations entre un individu (en l'occurrence un jeune homme) et les entités supranaturelles avec lesquelles il cohabite. Le masculin est ainsi en contact privilégié avec une forme d'extériorité.

Pour les jeunes filles des groupes autochtones du Subarctique et des Prairies, les négociations avec l'extériorité débutent avec leurs premières menstruations. À ce moment, et lors des prochaines menstruations, les femmes s'installent dans une petite tente à l'extérieur du camp¹³³ (une mise à distance similaire est pratiquée lors de l'accouchement). Pour les Cree des Plaines cet isolement dure quatre nuits lors des premières menstruations¹³⁴ et dix jours chez les Slavey¹³⁵. Il n'y a alors pas de véritable rite de passage tel qu'on pourrait définir la quête de vision précédemment décrite ; il s'agit plutôt du commencement de nombreuses prescriptions durant ces périodes d'isolement qui suspendent alors l'alliance¹³⁶. Étant extraite de l'unité familiale, cette période d'isolement peut être considérée comme un ajustement de la temporalité et non pas, selon une conception occidentale, comme une question d'impureté du sang menstruel. Nous l'avons mentionné, le féminin et ses menstruations marquent la temporalité moyenne et cyclique guidée par le monde naturel. L'isolement, rompant l'alliance, relève de l'ordre des conjonctions des temporalités et de la médiation. Accompagnées d'une vieille femme qui leur livre de la nourriture, elles utilisent un petit bâton pour se gratter¹³⁷. C'est alors un principe de médiation qui est à l'œuvre dans les prescriptions imposées aux femmes menstruées.

132. E. PETITOT, 1876, p. 36.

133. J. HELM (dir.), 1981(a), p. 30 ; J.G.E. SMITH, 1981, p. 277.

134. D.G. MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 145.

135. M.I. ASCH, 1981, p. 344.

136. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 171-175.

137. D. G. MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 145.

Ainsi, les premières périodes de réclusion sont les plus propices pour que les femmes reçoivent une vision, ou au moins un rêve dans lequel apparaît une entité qui lui donnera éventuellement des pouvoirs spirituels¹³⁸. En ce sens, l'isolement menstruel est clairement l'équivalent féminin de la quête masculine d'esprits gardiens. Les menstruations sont aussi le moment où le féminin semble être en toute puissance, positive ou négative. Par exemple, les femmes doivent se tenir éloignées des objets rituels¹³⁹, il leur est interdit de toucher les armes des chasseurs, de passer au-dessus des filets de pêche dans les canots ou même de marcher sur le même sentier que leurs compagnons de route, devant alors emprunter un sentier parallèle¹⁴⁰. Ces précautions étaient prises car les femmes en période de menstruation pouvaient, semble-t-il, neutraliser les « médecines » de chasse (à savoir donc les vœux, offrandes et autres rituels que les chasseurs faisaient pour s'assurer une chasse fructueuse). Une religieuse nous informe également à ce sujet :

« Il y avait quelque chose d'assez spécial aussi. Il ne fallait pas qu'une femme qui était menstruée passe sur le terrain, sur le chemin d'un chasseur, ça enlevait la chance. Il fallait qu'elle passe à côté, dans la neige. Et il ne fallait pas que, dans un bateau, elle passe au-dessus des nasses de pêches. Toutes affaires là, ce n'est pas croyable. Mais en général ils [les Indiens] n'avaient pas tendance à dire beaucoup de ces choses-là. C'était plutôt caché. Elles ne voulaient pas trop nous dire pourquoi ? Mais, on en avait une, qui était une métisse et qui parlait français. Et elle, elle nous racontait des affaires. »¹⁴¹

Ces prescriptions et proscriptions concernent tant la période des premières menstruations des jeunes filles que les périodes cycliques mensuelles de chaque femme, ainsi que la période post-partum. Durant l'ensemble de leur vie de femme, jusqu'à la ménopause, les femmes suivront ces règles qui suggèrent le pouvoir féminin de transmuter cette période de menstruation signifiant la non-vie en production de vie par l'enfantement. Ainsi, nous pouvons souligner que la quête de vision masculine et l'isolement menstruel féminin sont deux actes rituels ayant pour objet la relation à l'autre ou du moins la médiation et la temporisation de cette relation. Dans un premier cas, la quête de vision des jeunes adolescents signifie le début des relations entretenues avec les entités surnaturelles, alors que dans un second cas, l'isolement menstruel renvoie avant tout au principe de la relation affinale¹⁴². Les premières menstruations sont le signe que la jeune

138. D. G MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 145 ; J.G.E. SMITH, 1981a, p. 261

139. D. G MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 145.

140. J.G.E. SMITH, 1981(b), p. 277.

141. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013, Montréal (Québec).

142. Dans cette réflexion de la relation avec l'affin, celui-ci est autre, étranger ou du moins extérieur à la parenté proche tant qu'il n'est pas inscrit dans le cercle sociologique restreint par l'alliance. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette conception de l'altérité hors de tout système de parenté au chapitre 4.

femme peut désormais devenir épouse et mère, les menstruations régulières suivantes suspendant temporairement l'alliance.

Vie/mort : un cycle sexué

Considérations faites à propos de la dichotomie sexuelle qui se met en place à la puberté, poursuivons sur le cycle de la vie et l'équilibre des sexes dans celui-ci. Parmi les Ojibwas méridionaux et les Algonquiens centraux, les jeunes femmes menstruées, placées donc à l'écart dans une petite tente, se noircissent le visage en s'enduisant de charbon de bois¹⁴³. La question du noircissement du visage revient à plusieurs égards, essentiellement chez les femmes, mais aussi parfois chez les hommes. Par exemple lors de la quête de visions chez les Ojibwa : « Quelques garçons se noircissaient la figure pendant cette période, pour éveiller la pitié du grand esprit, ou simplement pour avertir les passants de leur état et de leur jeûne »¹⁴⁴ (cette remarque de E. Navet est suivie d'une note de bas de page précisant que les informateurs de Jenness sur lequel il s'appuie ne purent trancher entre ces deux interprétations, peut-être complémentaires). Lafitau avait lui aussi remarqué cette pratique du noircissement chez les Hurons, Iroquois et autres algonquiens¹⁴⁵. Chez les Omaha, c'était le meneur d'une expédition guerrière qui se colorait le visage en noir, tout comme les femmes isolées durant leur période de menstruations¹⁴⁶. De ces corrélations qui peuvent être faites autour de la question du noircissement du visage, commence alors à se dessiner un rapport entre féminin et contact avec la mort. En période de deuil, dans plusieurs groupes, les veufs, et particulièrement les veuves, se couvrent le visage d'une substance noirâtre¹⁴⁷. Cette action que l'on retrouve dans l'ensemble de la moitié est du Subarctique soit chez les femmes en deuils soit chez les femmes menstruées nous donne un indice plaçant le féminin du côté du traitement post-mortem. Nous rajouterons que dans de nombreux groupes, les femmes en deuil observent une période de réclusion à l'image de l'isolement rituel remarqué en période de menstruations ou lorsqu'elles sont parturientes. De plus, si l'on considère le sang des règles féminines comme une non-vie (puisque en cas de grossesse le cycle féminin est interrompu), nous nous rapprochons un peu plus de cette relation spécifique entre féminin et procédés funéraires ou contact avec la mort. Autre

143. E. DÉVEAUX, 2001, p. 70. L'auteur y voit ici une résurgence de la vulgate américaine du mythe des deux astres, frère-sœur, ayant une relation de nature incestueuse.

144. E. NAVET, 1988. p. 174.

145. J-F LAFITAU, 1724, vol 2, p.50.

146. E. DÉVEAUX, 2001, p. 175.

147. Au sujet des Ojibwas se recouvrant le visage de peinture noire voir E. NAVET, 1988, p. 266-267, déjà mentionné par Lafitau au XVIII^e siècle chez les Iroquois. J-F LAFITAU, 1724, vol. 4 p. 149

exemple, elles ont également un rôle prépondérant lors des fêtes de morts chez les Hurons¹⁴⁸. C. Lévi-Strauss dans *L'Origine des manières de table* s'attache au couple formé par le scalp prélevé à l'ennemi externe et le sang menstruel correspondant à la fécondité interne¹⁴⁹. Se dégage alors une triple dichotomie complémentaire à l'égard des sexes : masculin/féminin - mort/vie - extérieur/intérieur. Si le féminin n'est pas directement à imputer du côté de la mort, la femme amérindienne aurait un rôle à jouer dans la transmutation de la mort en vie. En tant que maîtresses du traitement post-mortem, les femmes amérindiennes transforment la mort en production de vie, renouvelant inlassablement le schéma cyclique amérindien. Nous allons le voir ensuite avec la répartition des tâches de subsistance, le masculin est directement situé du côté de la mort (car guerrier et chasseur), alors que le féminin pour sa part transforme la mort en vie ou du moins en production lorsqu'il s'agit des activités de subsistance.

Nous retiendrons donc particulièrement ici qu'incombe au féminin la charge d'inscrire dans l'espace et dans le temps ce qui est du domaine de la vie et ce qui est de celui de la mort et du néant. En d'autres termes, ce qui doit être considéré et ce qui ne doit pas l'être ou encore ce qui est intérieur et ce qui est extérieur.

Les « genres » dans le quotidien et les rituels

La position des sexes dans le cycle naturel de la vie, de la mort et du recommencement, selon une double dichotomie vie/mort - intérieur/extérieur alors associée au féminin et au masculin, trouve écho dans les activités quotidiennes, de subsistance en particulier. Nous tenterons également d'appliquer ces formes structurantes aux moments de cérémonies et rituels, moins quotidiens mais tout aussi présents dans la vie autochtone.

Relation à l'environnement et répartition sexuée des tâches

Poursuivons donc l'exploration de la double dichotomie, vie/mort - féminin/masculin, exprimée plus haut en s'attachant ici aux activités quotidiennes et à la répartition sexuée des

148. G. SAGARD, réed. 2007, p. 206.

149. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 325-332.

tâches. Nous avons déjà mentionné la question de la chasse à propos de la perspective animiste amérindienne et du positionnement de la proie s'offrant au chasseur.

La chasse est sans aucun doute à positionner du côté du masculin. Si le piégeage de petit gibier est aussi parfois pratiqué par les femmes, les gros gibiers sont traqués et tués par les hommes qui fabriquent eux-mêmes leurs outils et armes de chasse. Reprenons le texte du missionnaire Petitot à propos des différentes formes de chamanisme qu'il relève chez les populations Dénés du Subarctique :

« Enfin, ces mêmes Indiens ont une cinquième espèce de magie appelée *ék'é-tayilté* ou *tayétlin* (le jeune homme bondissant ou lié). Ils la pratiquent dans le double but de se procurer un grand nombre d'animaux à la chasse et de causer la mort de leurs ennemis. »¹⁵⁰

Cet extrait donne ici un premier indice quant au lien qui peut être fait entre la chasse et la mise à mort de l'ennemi, soit en un mot la guerre. C. Lévi-Strauss établit lui aussi un rapport de proximité entre chasse et guerre à travers les mythes au sujet de la transgression des « règles normales de l'alliance » :

« Un groupe social où l'on transgresse les règles normales de l'alliance pour s'adonner à l'inceste (M₂₅₅, M₃₆₆, M₃₉₂), à la bestialité (M_{370c} et nombreuses versions nord-américaines de M₁₅₀₋₁₅₉ non numérotées), ou parce que ses filles (M₃₉₄) ou ses garçons (M₃₆₇₋₃₇₀) persistent à demeurer célibataire, n'a plus d'autre recours que la guerre pour régler ses rapports avec les étrangers (M₂₅₅, M₃₉₃). Même ses rapports avec la nature se manifesteront par des excès à la chasse (M₃₉₁) ou à la pêche (M₃₅₄), comparables aux excès guerriers. En traitant le gibier comme s'il était un ennemi, et en abusant donc des ressources naturelles (M₃₉₁), les chasseurs se rendront coupables d'un déni de périodicité »¹⁵¹.

Chasser et faire la guerre, activités principales des hommes amérindiens, forment alors un même complexe relatif à l'action de tuer et place ainsi directement le masculin du côté de la mort. Le féminin, nous l'avons exprimé plus haut, est pour sa part du côté du contact avec la mort, mais d'un contact cette fois vide de substance ; à l'opposé du masculin tueur au contact direct de celle-ci. En ce sens, masculin et féminin s'opposent de façon complémentaire entre un processus naturel relevant de la périodicité pour le féminin et une action humaine, culturelle et apériodique

150. E. PETITOT, 1876, p.38.

151. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 87.

pour le masculin¹⁵². Les rituels similaires imposés aux femmes menstruées, aux chasseurs, aux guerriers et au moment de la naissance d'un enfant indiquent également cette complémentarité des sexes¹⁵³.

Du point de vue des activités de subsistance, de chasse principalement, l'homme tue le gibier alors que la femme va le chercher, dépouille l'animal, le cuisine, tanne sa peau et confectionne avec celle-ci. En ce sens encore, le féminin prend en charge le traitement post-mortem du gibier tué et d'une certaine façon elle lui fait reprendre vie, sous une autre forme. Dans le cas des autochtones des Plaines, nous savons par exemple que chaque partie du bison tué est utilisée pour se nourrir, mais aussi pour confectionner tipis, vêtements, couvertures, contenants, objets rituels, outils, etc. Toute partie de l'animal chassé se doit d'être transformée et utilisée et ce, dans quelque région que ce soit. Si ce n'est pas le cas, les restes de l'animal en question doivent être manipulés avec le plus grand soin selon les croyances animistes :

« - Ne jetez pas aux chiens les os d'un ours ou d'un castor. Placez-les dans l'eau ou dans un arbre, car l'ours ou le castor utiliseront ces os pour se réincarner.

- Ne jetez pas les arêtes d'esturgeon aux chiens, car l'esturgeon et l'ours sont un seul animal. Les esturgeons se transforment en ours lorsque les baies sont mûres. »¹⁵⁴

Ces exemples de proscriptions, de nature animiste, s'appliquent tant aux hommes qu'aux femmes. La cuisine est elle aussi chargée de connotations animistes au même titre que la chasse, mais pour sa part elle revient au féminin.

D'une façon plus générale, dans les populations du Subarctique et des Plaines, l'habitat est un domaine féminin. La construction des structures d'habitats, qu'il s'agisse de tipi ou autres huttes de matériaux naturels bruts, revient aux femmes. Lors des déplacements réguliers des campements, les femmes sont chargées du portage des biens et de la reconstruction de l'habitat. Là encore, la femme est à positionner du côté de la vie ; c'est à elle que revient la tâche d'abriter sa famille du climat potentiellement fatal de ces régions.

Dans ce quotidien, parsemé de prescriptions et de proscriptions pour maintenir l'équilibre sociocosmique, il est donc possible de distinguer le rôle prépondérant du féminin dans tout ce qui a trait à la production de vie, du masculin chargé des affaires de guerre et de chasse, soit de mort.

152. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 179.

153. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 175.

154. D. JENNESS, 1935, cité dans E. NAVET, 1988, p. 221-224.

Il est alors désormais l'occasion de déceler dans des formes rituelles l'expression de la triple dichotomie évoquée plus haut ; où vie, intériorité et féminin se confrontent de façon complémentaire à un second axe formé par mort, extériorité et masculin.

Intéressons-nous à l'une des cérémonies les plus caractéristiques des Indiens d'Amérique du Nord : la danse du soleil. Grande cérémonie estivale de l'aire culturelle des Plaines, la danse du soleil s'articule en un vaste complexe rituel pouvant durer jusqu'à plusieurs jours. Au XIX^e siècle, avant d'être interdite, la danse du soleil était le plus important rituel observable en territoires autochtones, car donnée en public¹⁵⁵. Comprenant de nombreuses variantes, la danse du soleil est nommée *Thirst-dance* par les Ojibwa des Plaines et par les Cree des Plaines, faisant ainsi référence à la torture par la soif dont relève l'un des principes de cette cérémonie. En effet, la danse du soleil peut être considérée comme une bataille rituelle livrée contre l'astre solaire. Malgré les variantes, quelques points récurrents permettent d'identifier la cérémonie dans sa composition diurne. Une loge circulaire avec une large ouverture au toit est construite pour l'occasion, puis vient le temps de la recherche de l'arbre dont le tronc formera le mât central qui sera alors symboliquement capturé et traité comme un ennemi. Une fois rapporté dans la loge il sera l'axe autour duquel l'ensemble de la cérémonie se déroulera. Un vœu est généralement à l'initiative du volontariat des danseurs. Pendant plusieurs heures, voire plusieurs jours, les danseurs doivent fixer du regard le sommet de ce mât central (et donc, par son intermédiaire, le soleil). Dans certains cas, la cérémonie est associée à une forme d'auto-torture extrême lorsque les danseurs se lient physiquement au mât central grâce à des liens qui leur transpercent la chair au niveau de la poitrine ou sous les yeux¹⁵⁶. Système rituel complexe, avec une partie nocturne qui est l'occasion d'un coït rituel, la danse du soleil implique plusieurs aspects : « In short; a number of ritual element involving trial unity, midsummer celebration, fertility, warfare, and individuals' suffering and sacrifices of their bodies coalesced in various patterns among the Plains tribes. »¹⁵⁷.

Interprétant, dans une perspective transformationnelle, la cérémonie de la danse du soleil, K. Hamberger décèle l'essence de celle-ci dans le transfert de la puissance de prédateurs surnaturels aux humains¹⁵⁸. Dans cet article, Hamberger propose de concevoir la différence sexuée non pas sous la dichotomie nature/culture, mais plutôt « comme une différence entre deux

155. J. ARCHAMBAULT, 2001.

156. K. HAMBERGER, 2016.

157. J. ARCHAMBAULT, 2001, p. 987.

158. K. HAMBERGER, 2016.

modes d'entrée en relation avec l'Autre, ce qui implique une configuration relationnelle au moins triangulaire»¹⁵⁹. Cette remarque nous semble pertinente pour la suite de notre propos. En effet, la suite de notre réflexion s'axera non seulement sur la comparaison de la culture européenne et de la culture nord-amérindienne, mais également sur la façon dont l'une et l'autre s'interpénètrent et plus exactement, comme nous le verrons au chapitre quatre, comment la culture autochtone s'approprie une influence extérieure, une altérité, telle que le catholicisme. Ainsi, nous garderons en mémoire qu'il est possible, et nécessaire, de concevoir la relation à l'Autre à travers le prisme de la différence sexuée. Hamberger retient de la danse du soleil (et de son équivalent sur la Côte nord-Ouest – la « cérémonie d'hiver ») une distinction dans la relation à l'altérité : le masculin poursuit ; le féminin attire l'Autre à soi. Nous soulèverons ici une tendance à calquer le schéma du masculin prédateur et de celui de la femme qui piège par séduction, alors comparable à celui de la culture occidentale. Si nous ne retenons pas nécessairement cette double combinaison, ou tout du moins pas dans un schéma aussi figé, nous admettrons que celle-ci permet tout de même d'illustrer une nouvelle complémentarité des sexes. En effet, poursuivre et attirer relèvent de deux actions distinctes, mais pouvant être complémentaires. Prenons l'image d'une partie de chasse en fonction des sexes : l'homme chasseur en position de prédateur poursuit sa proie, alors que le féminin aura tendance à pratiquer le piégeage, parfois à l'aide d'un appât. Poussant le raisonnement on pourrait alors imaginer le masculin guidant la proie qu'il poursuit vers le piège du féminin. Quoiqu'il en soit, dans l'interprétation donnée par K. Hamberger, la confusion entre les sexes, bien que ceux-ci puissent potentiellement être considérés comme complémentaires, ne peut prendre forme. Or, la confusion entre les sexes lors de la danse du soleil est bien mise en évidence par C. Lévi-Strauss lorsqu'il s'attarde sur les astres, lune et soleil, en jeu dans cette cérémonie.

Selon C. Lévi-Strauss, « les rites de la danse du soleil confirment cette instabilité du sexe et de la parenté des astres »¹⁶⁰. Concernant la séquence nocturne du rituel, impliquant un coït rituel où lune prend tantôt le sexe masculin, tantôt celui féminin, l'auteur conclut en caractérisant la nature de l'astre comme hermaphrodite. K. Hamberger n'envisage pas une telle confusion entre les sexes dans les domaines du rite et du mythe ; le rapport à une tierce entité (l'altérité supranaturelle) fait obstacle à cette considération. Pourtant, dans cette interaction à l'altérité, le régime de la confusion des sexes semble prévaloir. Comme si le rite permettait de perforer la complémentarité des sexes au quotidien. C'est alors que nous pensons également à une autre forme rituelle où « l'attitude de l'homme traduit une imitation culturelle de la condition naturelle

159. *Ibid.*, p. 46.

160. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 183-184.

de la femme »¹⁶¹ : la couvade. Période durant laquelle, le père se contraint au même interdit rituel que la femme enceinte. Ici, attitudes masculines et féminines se confondent dans un même procédé rituel.

Cette possible confusion entre les sexes dans la mythologie nord-amérindienne, et exprimée par les rites, peut se retrouver à travers deux figures : celle du berdache¹⁶² et celle du chamane (souvent un vieil homme qui ne chasse plus ou une femme ménopausée). Si nous n'entrerons pas tout de suite dans les détails concernant le sujet des berdaches, nous retiendrons la figure du chamane que nous avons déjà évoqué, mais cette fois-ci à travers le rituel de la tente tremblante que l'on trouve chez les populations de langue algonquienne et donc dans le nord des Plaines. Rituel qui est de surcroît présenté par E. Désveaux comme une inversion septentrionale de la danse du soleil¹⁶³.

Lors du rituel de la tente tremblante, le maître de cérémonie fait appel aux entités surnaturelles pour mener une action à distance. Il s'agit d'un rituel de prestidigitation public pratiqué d'est en ouest, des Montagnais aux Blackfoot¹⁶⁴. L'officiant se retrouve pieds et mains liés, caché dans une petite loge construite pour l'occasion ou bien dissimulé derrière un rideau à l'intérieur du tipi. Il entre en contact avec les entités supranaturelles ce qui est visuellement manifesté par l'agitation, le tremblement, de l'édifice. Le rituel à plusieurs motivations selon les populations : thérapeutique, recherche d'objet égaré, obtention d'information, attirer le gibier. L'essence même du rituel tient donc en la communication inter-espace, la notion de distance est au cœur du processus. L'agitation de l'édifice où se déroule le rituel marque l'arrivée des entités auprès de celui qui a demandé leur intercession : le chamane, très souvent masculin, sauf dans le cadre du rituel de la tente tremblante Blackfoot où l'officiant est généralement une femme¹⁶⁵. À plusieurs égards, ce rite se joue de la confusion des sexes. Cette cérémonie est d'aspect masculin puisqu'il s'agit d'une cérémonie publique pratiquée majoritairement par des hommes pour entrer en contact avec l'altérité (supra-naturelle) située à distance, à l'extérieur donc¹⁶⁶. Pourtant, le rituel de la tente tremblante comporte de nombreux éléments qui font référence au féminin. Deux éléments rappellent les femmes menstruées et/ou en deuil que nous mentionnons plus haut : l'officiant de la cérémonie de la tente tremblante se recouvre parfois le visage d'une substance noirâtre et la petite loge cérémonielle conçue pour l'occasion renvoie directement à la loge

161. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 177 et suivantes.

162. Les berdaches sont des individus qui se caractérisent par une confusion des sexes (biologiques) et des rôles et attributs culturellement associés. Voir à ce sujet S-E JACOBS, W. THOMAS et S. LANG, 1997 ; P. DÉSY, 1978, p. 57-102 ; B. SALADIN D'ANGLURE, 1992. Voir également le chapitre 6.

163. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 110.

164. *Ibid.* p. 63-86.

165. *Idid.* p. 79.

166. Si, dans ce chapitre, nous avons déjà placé le masculin au contact de l'extériorité et de l'altérité, ce que nous continuerons de démontrer au chapitre 4, la question du masculin comme figure publique sera discutée au chapitre 6.

menstruelle. Une corrélation s'établit alors entre femme, mort et rituel en question¹⁶⁷. De plus, dans le cadre de cette cérémonie, ce sont les entités qui viennent au chamane. Le chamane, généralement personne d'un âge avancé, ne sollicite plus les entités surnaturelles comme le ferait un jeune homme lors de sa quête de vision, il leur ordonne expressément d'agir pour lui. « Le phénomène [du chamanisme] renvoie au caractère foncièrement gérontocratique de ces sociétés de chasseurs. D'une façon générale, on entre dans la carrière du chamane lorsqu'on quitte celle des chasseurs. Après avoir traqué les espèces animales dans la réalité, on les attire désormais à soi dans l'ordre du spirituel »¹⁶⁸. Ainsi, le chamane attire à lui l'altérité surnaturelle, comme le ferait le féminin dans la relation à l'autre selon K. Hamberger. De surcroît, l'auteur positionne le féminin des Plaines dans la position de médiateur¹⁶⁹. Dans la cérémonie de la tente tremblante, l'officiant est également médiateur : en menant une action à distance il maintient des relations entre groupes géographiques à distance, il est le médiateur avec le gibier, c'est par son intermédiaire que l'entité aide à retrouver l'objet perdu. Par de nombreux aspects, la cérémonie de la tente tremblante fait référence au féminin ou plus exactement à la confusion entre les sexes.

Le rituel de la tente tremblante, moyen de vaincre la distanciation, renvoie alors à la notion de distance que l'on pourrait également appliquer à la différence entre les sexes. Le mythe, le rite, tout comme l'âge avancé (homme chamane et femmes ménopausées ; éléments physiologiques que l'on pourrait alors certainement étendre aux femmes menstruées ou enceintes, périodes qui marquent une pause dans l'alliance) semblent suspendre la différence sexuelle. « On conviendra que les mythes et les rites n'assignent pas de valences sémantiques aux êtres et aux choses dans l'absolu, mais que la signification de chaque terme résulte de la position qu'il occupe dans des systèmes qui se transforment¹⁷⁰ ». Mythes et rituels sont donc du côté de la confusion des sexes, là où, comme nous l'avons plus haut, pour les hommes et les femmes, pourrait-on dire du commun, la complémentarité s'applique au quotidien. En somme, mythes et rites permettent une confusion au sein de la distanciation réelle de la nature sexuée hommes/femmes.

En dressant un portrait ethnographique de l'aire culturelle concernée par cette recherche, nous saisissons tout d'abord la difficulté des rapports entre populations autochtones et populations coloniales. C'est alors dans ce contexte que les interrelations entre missionnaires et missionnés au cœur de notre propos se situent. En nous intéressant au phénomène religieux et

167. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 70.

168. *Ibid.*, note de bas de page n° 17, p. 76 – renvoi à E. DÉSVEAUX, 1991.

169. K. HAMBERGER, 2016.

170. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 184.

aux questions de genre chez ces populations nord-amérindiennes, nous touchons du doigt un complexe général permettant l'incorporation des influences exogènes où les genres, dans leurs rapports complémentaires, mettent en œuvre une relation particulière à l'altérité.

SECONDE PARTIE

PROCESSUS D'ADAPTATION

Chapitre 3 : Adaptation de l'Église catholique (XIX^e-XX^e siècles)

Dans ce chapitre, nous nous attacherons à décrire et comprendre l'évolution des pratiques de l'évangélisation catholique au sein des communautés amérindiennes au cours du XX^e siècle et les modalités de l'adaptation du catholicisme à ces populations. La réunion du concile Vatican II, véritable rupture dans l'appréhension de l'interaction entre missionnaires et communautés évangélisées, permettra de saisir les modifications : les pratiques prescrites et proscrites jusqu'alors sont alors renouvelées à travers le principe de l'« inculturation ». Celui-ci trouvera exemple, entre autres, dans les récits des religieuses et également dans l'« amérindianisation » du patrimoine religieux matériel dans ce contexte du Canada autochtone.

Les individualités des différentes femmes missionnaires, influencées par les caractéristiques spécifiques de leurs activités, interagissent et s'adaptent différemment aux cultures autochtones. La nature de leurs tâches les place au cœur de l'intimité amérindienne, ce qui permet l'accès à des pans entiers de la culture autochtone. Notons tout de suite que les enseignantes ayant uniquement travaillé dans des écoles résidentielles, avec des élèves amérindiens mais sans fréquenter leurs communautés, sont globalement dans l'incapacité de parler des traditions locales. Seule la présence prolongée des missionnaires sur un territoire donné leur permet de prendre le temps de connaître les différentes personnalités de la communauté, de s'entendre, de coopérer avec elles et de construire un discours d'acceptation face aux pratiques d'essences traditionnelles. Ces discours des religieuses permettront alors tant d'exprimer le changement et l'inculturation – les stratégies d'adaptations – préconisés par le catholicisme, que les jeux d'individualités opérationnels dans cette inévitable adaptation à l'altérité.

I. Pratiques du catholicisme en réserve avant Vatican II

Nous avons souligné au premier chapitre le contexte général dans lequel s'inscrit l'évangélisation des autochtones du Canada dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. L'ouverture vers les régions encore isolées de l'Ouest encourage les missionnaires chrétiens à fournir un nouvel élan pour l'évangélisation des populations dites païennes et pour desservir les premiers colons qui s'y installent. Ce second élan missionnaire au Canada (le premier ayant eu lieu dès le XVII^e siècle, en Nouvelle-France) s'inscrit alors dans une féminisation généralisée du catholicisme où les religieuses sont indispensables.

La mission auprès des autochtones du Canada

Dans ce contexte, l'évangélisation des populations autochtones de l'Ouest se fait selon l'esprit du temps que l'on pourrait décrire comme intolérant vis-à-vis des croyances païennes. S'imposent alors aux autochtones de nombreuses proscriptions et prescriptions, afin de les inciter à se conformer aux pratiques du catholicisme et d'être progressivement assimilés.

Proscription de la culture autochtone et prescription des pratiques catholiques

À la fin de XIX^e siècle, avec la politique d'assimilation des autochtones canadiens évoquée précédemment, le gouvernement décide de bannir des réserves tout élément rappelant le mode de vie traditionnelle autochtone et particulièrement les activités les plus visibles, parfois spectaculaires, comme les grandes cérémonies de la danse du soleil ou les potlachs. Ces cérémonies étant totalement incomprises par les autorités gouvernementales et ecclésiastiques, le bureau des Affaires Indiennes, avec l'aide des missionnaires, débute une politique d'interdictions législatives. En 1884, l'article 3 de la Loi sur les Indiens est amendé pour interdire plusieurs pratiques et cérémonies traditionnelles¹. Ces interdictions concernent essentiellement les

1. J. LESLIE, 2002

communautés sous l'influence des Plaines, ainsi que ceux de la côte Nord-Ouest qui pratiquent entre autres les cérémonies du Potlatch. Les populations du Subarctique, les Dénés particulièrement, sont moins touchées par ces lois. Les informateurs, missionnaires et ethnographes, sont d'accord pour affirmer qu'il n'y existe pas de cérémonies de grandes ampleurs rassemblant jusqu'à plusieurs centaines de personnes dans ces régions nordiques². Ceci se traduit dans le discours d'une religieuse missionnaire ayant travaillé comme animatrice pastorale dans les Territoires du Nord-Ouest :

« C'est ça la distinction des autochtones du nord et du sud : il y avait beaucoup moins de folklore dans le nord, beaucoup moins de rituels. Parce que dans le Nord, avec le climat, il fallait juste survivre. Il y avait la Drum Dance, mais chez les Indiens du Nord il n'y avait pas les plumes et tout ça. »³

Nous noterons ici la non-distinction entre ce qui a trait au folklore et ce qui est partie intégrante du rituel dans les propos de la religieuse. Les deux manifestations s'entremêlent pour désigner d'une façon générale la culture autochtone. De la même façon, les interdictions fédérales ne font pas de différence concernant la nature des festivités qu'elles proscrivent. Ainsi, Potlatch⁴ et danse du soleil sont, au même titre, strictement interdits en 1884. Ces interdictions permettent de dénoncer les grands rassemblements intertribaux considérés comme des manifestations incontrôlées et excessives qui font obstacle à l'assimilation des autochtones. Malgré ces interdictions officielles, ces cérémonies ont perduré en secret jusqu'à la levée de l'interdiction dans les années 1950. Et pour preuve, la principale ethnographie de la danse du soleil parmi les Cree des Plaines a été réalisée par D. Mandelbaum entre 1934 et 1935⁵.

Pour appuyer cette interdiction fédérale, la présence missionnaire est indispensable. Nous l'avons vu, l'évangélisation est l'un des outils privilégiés de l'assimilation. Les rapports demandés par les autorités ecclésiastiques à leurs missionnaires permettent d'établir quelles sont les principales pratiques catholiques requises des populations autochtones. Dans les archives des congrégations religieuses, ces dossiers sont généralement nommés « discipline religieuse » ou encore « rapports spirituels ». C'est au sein des écoles résidentielles que la comptabilisation des

2. Nous verrons cependant au chapitre 4 que ces grands rassemblements annuels étaient traditionnellement organisés dans ces régions.

3. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013 à Montréal (Québec).

4. Les cérémonies du Potlatch, pratiquées essentiellement sur la côte Nord-Ouest, consistaient en une sorte de compétition du don. Cette cérémonie, à la fois politique, sociale, économique et religieuse, est organisée par un chef d'un clan qui a prélevé et accumulé un grand nombre de biens (matériels impérissables et nourriture périssable à consommer au cours de la cérémonie). Lors de la cérémonie, en présence des autres clans voisins, c'est l'ensemble de ces biens qui sont redistribués. Chaque chef de clan rivalisant lors de chaque cérémonie à accumuler et à redistribuer plus que lors de la précédente. Le premier ethnographe à s'intéresser à cette pratique de la côte Nord-Ouest, chez les Kwakiult particulièrement, est Franz Boas, dont l'ensemble de la bibliographie à ce sujet est repris dans M. MAUZÉ, 1986.

Voir également M. MAUSS, 1923.

5 D.G. MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 183-199.

actes de dévotions est la plus facile. Les religieuses savent combien d'élèves elles emmènent à la chapelle et ce qu'elles leur demandent de faire. Ainsi, en 1956, à l'occasion du quatre-vingt-cinquième anniversaire du pape Pie XII, les élèves de l'école résidentielle de Blue Quills (Alberta) ont prononcé :

« 1 350 chapelets ; 1 300 oraisons pour le Pape ; 1 350 invocations, par les tout-petits "Jesus, bless the pope" ; 5 000 "O Christ, Invisible Head of the Church, bless Our Holy Father, give him strength, light and consolation." »⁶

Un rapport de la convention de la Commission Oblates des Œuvres Indiennes qui s'est tenue à Saint-Boniface (Manitoba) en novembre 1943, au sujet des écoles indiennes, constate :

« Il faudrait, pour faire pénétrer chez l'enfant à l'école, une mentalité religieuse, lui faire vivre la religion dans sa formation scolaire, et continuellement au cours de sa journée, de son année. Ainsi, qu'on procède en l'entraînement religieux comme en l'entraînement manuel, technique ; c'est-à-dire, que l'enfant à qui on enseigne la fabrication d'objets de menuiserie, fasse lui-même un autel miniature. Que les filles qui apprennent la coupe d'habits et la couture soient mises à la confection de quelques linges d'autel et d'ornement religieux. Cela gravera dans leur esprit et leur caractère les notions de ces objets et de leur usage. »⁷

Grâce à ces deux exemples, le premier apportant une donnée chiffrée précise, le second concernant une préconisation, il est possible de constater que le cadre institutionnel donné par ces écoles-pensionnat permet de contrôler aisément les pratiques catholiques et les moyens par lesquels l'instruction religieuse peut être transmise. Nous avons déjà mentionné au premier chapitre une distinction sexuée des tâches confiées et des métiers appris aux enfants dans ces établissements. On mentionnera alors de nouveau ici la mise en application d'une division sexuée des activités, cette fois-ci dans le cadre de l'apprentissage religieux. Ceci participant à la construction des genres et la reproduction sociale de la distinction de ceux-ci dans le monde autochtone.

Lors de cette même convention de 1943, de nombreuses religieuses rapportent leurs expériences concernant l'enseignement du catéchisme au sein de ces établissements scolaires pour enfants autochtones. L'utilisation des images et des tableaux-catéchisme revient très souvent dans ces témoignages. D'autres missionnaires insistent sur la notion de travaux personnels des élèves qui, par exemple, font leur propre petit catalogue en découpant et collant

6. ASGM, dossier L022 Blue Quills, sous-série E.2 : Discipline religieuse.

7. ASGM, dossier L039 : Ecole résidentielle de Lebert, sous-série C.2 : Convention sur les pensionnats, 1943, « L'enseignement et l'entraînement religieux en vue de former le caractère ».

dans des cahiers des images et des modèles d'ornements liturgiques. La mise en acte par les élèves des scènes de l'évangile est également citée⁸. Les missionnaires insistent donc sur la mise en activité des enfants autochtones. Cette activité continuelle est un thème commun justifié par la lutte contre l'oisiveté : état souvent relevé par les missionnaires et désigné comme néfaste chez les populations autochtones. L'enseignement du catéchisme en langue autochtone tel que pratiqué dans la langue des Sauteaux à Mackintosh (Ontario), ou encore à Cross Lake (Manitoba) est pris en exemple. Dans ces missions le catéchisme est fait en langue cree durant une demi-heure par jour⁹. La question de l'apprentissage des langues vernaculaires par les femmes missionnaires refait ici surface. Considérant ce que nous avons noté plus haut, des religieuses ont appris sur le terrain la langue autochtone locale. Selon le modèle missionnaire masculin du XVIIIe siècle, les missionnaires proposent l'instruction religieuse en langue vernaculaire de sorte qu'il ne puisse pas y avoir de malentendus sur les savoirs transmis. L'instruction religieuse, par l'intermédiaire des cours de catéchisme ou par le truchement des activités manuelles, est rendue possible par le cadre institutionnel des écoles résidentielles. Les enfants sont présents, encadrés et guidés par le personnel religieux également présent en permanence.

Au sein des réserves, avec les adultes donc, il est plus complexe pour les missionnaires d'évaluer les pratiques religieuses des populations. En témoignent les rapports spirituels demandés annuellement par les autorités ecclésiales aux prêtres locaux. Les rapports spirituels de la réserve de Saddle Lake (Alberta) sont éclairants quant aux pratiques demandées aux populations locales¹⁰. Ces rapports prennent la forme de formulaires à remplir de plus de soixante questions. Les premières questions concernent entre autres la fréquence à laquelle est donnée la messe ainsi que le catéchisme aux enfants et les autres pratiques du prêtre dans cette réserve lors des diverses occasions du calendrier liturgique. À la question des exercices pratiqués les premiers vendredis et samedis du mois, une litanie au Sacré-Cœur et une prière spéciale en l'honneur de la Vierge reviennent souvent. Ces exercices s'inscrivent alors dans la continuité de la féminisation des pratiques de piétés évoquée précédemment. Les questions 16 à 45 concernent particulièrement les pratiques des autochtones (combien de catholiques : « pratiquants » et « non pratiquants » ; dans combien de foyers sont pratiquées les prières quotidiennes ; combien de catholiques de plus de sept ans n'assistent pas à la messe des dimanches et des jours de fête ; combien de personnes ont reçu le baptême lors de l'année écoulée ; combien de conversions ont

8. Nous avons déjà souligné l'importance de la théâtralisation lorsque nous mentionnons les activités des religieuses au premier chapitre.

9. ASGM, dossier L039 : Ecole résidentielle de Lebrét, sous-série C.2 : Convention sur les pensionnats, 1943.

10. Provincial Archives of Alberta, Archives des Pères oblats de Marie Immaculée, dossier 71.220-5414 box 122 : Saddle Lake – Rapports spirituels annuels 1959-1967.

été faites à l'occasion d'un mariage ; quel est l'âge moyen des enfants admis à la première communion ; combien de couples vivant dans le concubinage ; etc.) Cet échantillon de questions posées par le Rapport spirituel nous indique la nature de l'Indien catholique idéal : celui qui pratique la messe quotidienne dans son foyer, qui vient à l'église régulièrement, qui fait baptiser ses enfants et les forme dans une éducation chrétienne. Deux questions permettent également de souligner deux des plus gros manquements selon l'Église catholique : « Combien de catholiques de 7 ans et plus n'observent pas habituellement le précepte de l'abstinence ? » ; « Combien de couples vivent dans le concubinage ? ». Les questions de sexualité et de mariage des autochtones nord-américains sont celles qui ont fait couler le plus d'encre chez les missionnaires. Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur le sujet, mais signalons de suite que les questions de sexualité et de mariage sont des indicateurs, pour l'Église catholique, du degré d'évangélisation et d'assimilation d'une communauté autochtone.

À travers ces exemples issus des archives du XX^e siècle, nous avons pu esquisser les prescriptions du catholicisme à l'encontre des populations nord-amérindiennes. En un mot, les danses et cérémonies interdites par la loi de 1884 doivent être remplacées par les festivités du calendrier liturgique et par l'instruction religieuse ; l'indien catholique modèle étant celui qui se conforme aux exercices de piété réguliers et à la vie catholique.

Grottes et dévotions aux saintes

Après avoir souligné le remplacement progressif de pratiques traditionnelles, nous nous attarderons ici sur le sujet des dévotions catholiques féminines mises en avant auprès des autochtones canadiens. Nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises la féminisation généralisée du catholicisme aux XIX^e et XX^e siècles dans lesquels s'inscrit le second élan missionnaire au Canada. Attachons-nous alors aux pratiques qui en sont directement inspirées. L'une des principales activités suggérées, voire imposées dans certains cas, aux autochtones fait immédiatement référence à une figure sainte féminine : la visite régulière à une grotte sanctuaire créée de toutes pièces et dédiée à Marie. La grande majorité de ces grottes artificielles ont été aménagées dans l'Ouest canadien après 1858 (date à laquelle Bernadette Soubirous aurait vu la Vierge à Lourdes en France) et toutes disposent d'une statue de la sainte. Rappelons alors l'importance de l'influence des oblats de Marie Immaculée, congrégation française dévouée à la sainte, qui sont les principaux acteurs de l'évangélisation de l'Ouest. Plusieurs de ces grottes peuvent être prises en exemple : la Grotte de Notre-Dame de Lourdes établit sur la volonté de

l'évêque D'Herbomez omi, évêque de Vancouver, dans le village autochtone de Mission (Colombie-Britannique) en 1892 tout près de l'école résidentielle St Mary et qui fait l'objet d'un pèlerinage annuel ; le sanctuaire Eleske, chez les Indiens Beaver, près de High Level (Alberta) qui dispose également d'une grotte dédiée à Notre-Dame de Lourdes et où un pèlerinage est organisé¹¹. La grotte de Brocket (Alberta) qui retiendra ici particulièrement notre attention. Créée en 1942 tout près de l'école résidentielle du Sacré Cœur, la grotte est l'occasion de visites organisées qui font partie des exercices spirituels réguliers des enfants du pensionnat¹².

Le rapport de l'école résidentielle du Sacré-Cœur (Brocket – Alberta) de l'année mariale 1954 à l'occasion du centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception mentionne de nombreux « pèlerinages avec chapelet à la grotte »¹³. À cette même occasion, toutes les familles de la réserve ont été visitées par les Sœurs Grises de Montréal présente en cette mission. Dans chaque maison, auprès de chaque famille ont été mené : « récitation du chapelet, chant d'un cantique, installation d'une niche avec une statue de la Ste. Vierge, distribution de médailles et aumône en vivres ». S'il est possible d'emmener les enfants du pensionnat directement à la grotte, il est plus complexe de faire de même avec les adultes. C'est donc les religieuses qui se déplacent pour l'occasion. Une grotte miniature sous forme de « niche » est transposée dans chacune des maisons. Relevons également ici la récitation du chapelet qui est, depuis le XVII^e siècle, un outil privilégié pour l'évangélisation des autochtones¹⁴. La grotte de Brocket, a été nommée « Notre-Dame des Rocheuses » en référence à sa proximité géographique de la grande chaîne montagneuse des Rocheuses au pied de laquelle elle a été fondée, dans la réserve Blackfoot de Piikani¹⁵. Sous l'impulsion d'un oblat français, Eugène Ruaux alors directeur de l'école résidentielle, la grotte a été édifée sur une petite colline derrière le pensionnat (doc. 6 à 9). Dès la fin de sa construction, la grotte abrite une première petite statuette de Marie d'environ soixante centimètres. Celle-ci sera remplacée deux années plus tard par une statue plus grande, de plus d'un mètre de hauteur. Les visites à la grotte deviennent un exercice de piété courant pour les enfants de l'école et un pèlerinage y est organisé chaque été depuis l'été 1942. L'exemple de la grotte Notre-Dame des Rocheuses de Brocket et les activités qui y sont associées nous permettent de démontrer l'importance de

11 . S. WARD, 1996.

12. ASGM, Fond Ecole du Sacré-Coeur L055/E, 04 : Discipline religieuses.

13. ASGM, Fond Ecole du Sacré-Coeur L055/E, 04 : Discipline religieuses.

14. Largement distribués par les jésuites au XVII^e siècle, les chapelets s'établissent rapidement dans le paysage amérindien. Certains convertis le portaient « au col », l'auteur missionnaire jésuite précise : « comme une marque de leur foi ». R.G. THWAITES, *JR.*, vol. 26, p. 284.

Pour l'utilisation du chapelet dans l'Ouest canadien voir. H. CARR, 1954.

15. Archives des Sœurs Grises de Montréal, Fonds : Ecole du Sacré-Coeur L055/C, 01 : Notre-Dame des Rocheuses.

l'implantation d'une figure féminine au cœur d'une communauté autochtone. Marie devient une figure centrale, l'objet de dévotion de référence du catholicisme au sein de cette réserve.

Doc. 6 : Messe à la grotte Notre-Dame des Rocheuses, Brocket



Grotte de Brocket, c.1954. L055-Alb1-01 Archives des Sœurs Grises de Montréal

Doc. 7 : Pèlerinage à la grotte Notre-Dame des Rocheuses, Brocket



Pèlerinage à la grotte, c.1954. L055-Alb1-02 Archives des Sœurs Grises de Montréal

Doc. 8 : Sœurs Grises de Montréal, institutrices de l'école indienne du Sacré-Cœur à Brocket



Groupe de sœurs devant la grotte, 1950. L055-Alb1-03 Archives des Sœurs Grises de Montréal

Doc. 9 : Deux jeunes élèves de l'école indienne devant la grotte Notre-Dame des Rocheuses



Deux étudiantes devant la grotte de l'École du Sacré-Cœur à Brocket, Alberta [s.d.] L055-Alb2-35C
Archives des Sœurs Grises de Montréal

La construction de grotte sanctuaire au sein des réserves autochtones est donc l'une des marques les plus visibles de l'introduction du culte marial dans l'Ouest canadien. Une statue de Marie placée dans une cavité rocheuse fait directement référence à l'idée d'un abri primitif. Le protévangile de Jacques le Mineur décrit le lieu où Marie a enfanté de son fils semblable à une caverne¹⁶. Peinte vers 1483, la « Vierge aux rochers » de Léonard de Vinci (doc. 10) présente Marie, le Christ, Saint-Jean-Baptiste et un ange insérés dans paysage rocailleux. Certainement commandée par la confrérie milanaise de la Conception pour l'église San Francesco Grande, on peut voir sur cette toile au centre Marie qui, d'une main protège Jésus et de l'autre, encourage saint Baptiste, enfant, à aller vers celui-ci. Il semblerait que cette peinture narre la rencontre de ces deux personnages telle que décrite dans les textes apocryphes lors de l'épisode de la fuite en Égypte et commémore le mystère de l'Immaculée Conception¹⁷. Marie y symbolise la protection, idée qui est renforcée par la cavité rocheuse qui abrite les personnages. Cette iconographie double alors la métaphore de la maison : celle primitive et rocheuse et celle de la mère. Ces indices, textuels et picturaux, confirment la position de Marie dans sa dimension de mère protectrice, à la fois foyer matériel et maternalité immatérielle. D'une certaine manière, les grottes (très souvent associées la figure de Marie) permettent, parce qu'elles sont faites de roches, de compenser la nature imperceptible de la conception de Jésus. Si la grotte représente ainsi l'aspect concret et matériel du dogme de l'Immaculée Conception, cela expliquerait l'importance, pour les missionnaires (principalement issus de la congrégation des oblats de Marie Immaculée) d'implanter de tels édifices dans les réserves afin de transmettre aux autochtones cette dévotion. Les pèlerinages aux grottes participent alors de la mise en activité des Indiens, mais ils sont avant tout l'occasion de mettre en valeur les figures féminines du catholicisme, celles-ci étant, comme nous l'avons déjà souligné, privilégiées pour l'évangélisation des populations autochtones.

Marie n'est pas la seule sainte mise en avant auprès des communautés autochtones du Canada. Si les visites à la grotte au XX^e siècle prennent annuellement la forme d'un petit pèlerinage, ils ne sont rien en comparaison des grands pèlerinages qui se sont développés à l'honneur de sainte Anne. Nous aurons l'occasion de revenir longuement sur le thème du pèlerinage avec l'exemple de celui organisé chaque année au Lac Sainte Anne en Alberta. Sainte Anne, grand-mère de Jésus, sainte patronne du Québec, est aujourd'hui la figure sainte qui rassemble le plus de catholiques amérindiens.

16. E. AMANN, 1910.

17. Portail des collections des musées de France. Entrée : Vierge aux rochers.

Musée du Louvre. Entrée : Vierge aux rochers. Notice : <http://www.louvre.fr/oeuvre-notices/la-vierge-aux-rochers>

Doc. 10 : Léonard de Vinci, *La Vierge aux Rochers*

Huile sur toile, débutée en 1483, 199 x 122
Musée du Louvre, Paris.
N° d'inventaire : 777

Tous les 26 juillet, jour de la fête de la sainte, des milliers d'autochtones se retrouvent, souvent après de longs voyages, à Beupré (Québec) ou au Lac Sainte Anne (Alberta), pour des festivités qui s'étendent sur plusieurs jours. Les figures de Marie et de sainte Anne, mère et grand-mère, sont mises à l'honneur par les missionnaires en territoires autochtones. Il s'agit donc d'un redoublement de personnages féminins, une filiation matrilineaire qui est mise en avant pour l'évangélisation des populations amérindiennes canadiennes. La dévotion particulière des congrégations missionnaires envers ces saintes, ainsi que l'idée déjà évoquée selon laquelle les femmes seraient les meilleures intermédiaires pour la transmission de la foi catholique au sein des familles, explique en partie la promotion de celles-ci. Nous verrons par la suite que le concept de filiation biologique, représentée par cette lignée féminine sainte, est également sans doute l'une des raisons pour lesquelles ces deux figures sont encouragées parmi les populations autochtones canadiennes¹⁸.

Un contexte renouvelé

Durant les années 1960, l'Église catholique se renouvelle et s'actualise suite à la réunion du concile Vatican II. Si plusieurs sujets sont réformés par ce concile, nous nous attacherons ici à ceux qui touchent aux domaines des missions et de l'évangélisation des populations non chrétiennes. Ainsi, en l'espace de quelques années, c'est tout un contexte qui est renouvelé pour mieux s'adapter aux populations locales.

Les années 1960, Vatican II et le changement

Un tournant majeur de l'histoire du catholicisme se joue alors de la réunion du concile Vatican II entre 1962 et 1965. Nous avons vu précédemment que le statut des religieuses n'est pas véritablement bouleversé. Cependant, nous avons également mentionné que, dans le cadre des missions, le décret *Ad Gentes* permet d'accepter, dans la mesure du possible, la différence culturelle¹⁹. Entre autres, dans le contexte autochtone canadien, il s'agira d'accepter les

18. Cf. chapitre 4.

19. *Ad Gentes, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église*. Concile de Vatican II, le 7 décembre 1965, Rome.

croyances en un Créateur²⁰ assimilable à Dieu et certaines traditions qui ne sont pas toujours totalement en contradictions avec le catholicisme. Plusieurs religieuses voient en ce concile Vatican II une véritable césure :

« Ça, c'est grâce à Vatican II. Vatican II avec Jean XXIII, il fallait changer notre manière de faire. Nous autres, on était [auparavant] derrière des murs. Maintenant, ce n'est plus ça. Maintenant, on se mêle au monde, on reste avec²¹. »

Le concile et les textes qui en sont issus remettent en question par certains aspects la conception qu'ont les religieuses des autres religions. Certaines d'entre elles remettent alors en cause leur ignorance des traditions et spiritualités amérindiennes et affirment qu'aujourd'hui elles n'agiraient pas de la même façon qu'elles l'ont fait dans leur jeunesse (soit avant le concile Vatican II). Au cours de leur vie, au fil de leurs obédiences, l'expérience faisant et le concile Vatican II aidant, les religieuses apprennent au sujet des traditions des populations qu'elles évangélisent. Par exemple, une religieuse de la congrégation des Sœurs Grises de Montréal a rédigé une thèse sur la danse du soleil des Blackfoot en 1966²². Auparavant coupé du monde autochtone par leur statut de religieuse prenant soin de tous en préservant leur enfermement communautaire au sein même des missions, Vatican II invite les missionnaires à se « mêler » au monde, à abolir les frontières entre les religieuses et le monde commun, objet de l'évangélisation.

Ajoutons à ce renouveau le contexte canadien à cette même période. Le Québec voit naître sa révolution tranquille, tandis que dans les provinces de l'Ouest le réseau institutionnel public se développe : des laïcs remplacent progressivement les congrégations religieuses, masculines et féminines dans leurs activités de soin et d'éducation tant auprès de la population canadienne que de la population amérindienne. Concernant le contexte autochtone, on assiste à partir des années 1960 à un véritable réveil des cultures amérindiennes et au développement d'un mouvement panindien qui se diffuse peu à peu au Canada depuis les États-Unis dans les années 1970 et 1980 au Québec²³. Ce mouvement est caractérisé par une affirmation du renouveau des dynamiques politiques, culturelles et religieuses au sein des communautés autochtones du continent. Ainsi, en l'espace de quelques années, de nombreuses cérémonies d'essences traditionnelles s'imposent à tous et se déroulent sous les yeux des missionnaires dans

20. Le grand créateur, est très certainement figure syncrétique née du contact entre l'ancien et le nouveau monde. À ce sujet voir D. DELÂGE, 1991(b).

21. S. Marie Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

22. S. A. POTVIN, 1966.

23. M-P. BOUSQUET, 2005.

les réserves. Ce « réveil indien »²⁴ actualise les pratiques religieuses autochtones et demande un effort de la part des religieuses pour se repositionner vis-à-vis de celle-ci.

En entrant pleinement dans un monde en profonde mutation les missionnaires se font un devoir d'accepter le fait religieux nord-amérindien et d'en apprécier l'éventuelle compatibilité avec les pratiques catholiques. De nombreux usages autochtones sont alors progressivement acceptés et inclus dans la pratique catholique, alors qu'ils étaient auparavant totalement proscrits.

« Le changement est venu, mais graduellement quand même »²⁵.

C'est aussi à partir du concile, ou peut-être sous prétexte de celui-ci, que les religieuses missionnaires relèvent une certaine autonomie dans leur travail. Dans le discours d'une religieuse missionnaire, tous ces éléments contextuels coïncident.

« Dans la communauté, chez les sœurs [sous-entendu dans le Nord où elle était en mission], c'était beaucoup plus ouvert qu'au Québec, ou dans le Sud comme on l'appelait dans le temps, parce qu'on était juste nous autres pour s'entretenir. C'était plus ouvert, plus relax. On se côtoyait comme une famille. C'est à ce moment-là aussi, c'était après Vatican II, c'était juste après, dans les années 1968, 1969, que les congrégations ont commencé à s'ouvrir. C'était des femmes actives, c'était beaucoup moins monastique, c'était beaucoup plus ouvert. Parce que nous, quand on partait du nord et qu'on revenait à la Maison mère, on trouvait ça un peu serré, un peu plus strict. Par exemple, là-bas les gens venaient dans nos maisons, c'était normal ! C'est à ce moment-là aussi qu'au Québec, il y a eu la Révolution tranquille. »²⁶

De ce discours au sujet de la contextualisation historique de son obéissance missionnaire dans le Grand Nord, de ce temps d'ouverture, notre informatrice digresse sur son activité d'animatrice pastorale :

« À la liturgie, on pouvait, s'inventer des choses, qui n'étaient pas toujours reconnues. Il y avait beaucoup plus de liberté de s'exprimer, c'était plus créatif. »

Ainsi, dans les propos de cette religieuse, le concile Vatican II est synonyme d'une forme d'autonomie et de liberté. Certes, cette autonomie était déjà présente du fait de leur isolement dans les missions éloignées du Grand Nord canadien où le petit groupe de religieuses qu'elles formaient était souvent seul (le prêtre local ayant généralement plusieurs missions à sa charge, à plusieurs dizaines, voire centaines, de kilomètres les unes des autres). Mais le concile Vatican II

24. Expression empruntée à J. ROSTOWSKI, 2001.

25. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

26. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

agit ici comme un révélateur. C'est l'ouverture et la tolérance nouvelle, vis-à-vis des autres cultures et croyances, qui permettent à cette religieuse de tenir ce discours et d'affirmer l'autonomie de ses pratiques en mission dans l'extrême Nord canadien. L'accomplissement de la religieuse ne tient plus seulement aux services rendus à la communauté, mais également à sa capacité à s'adapter à la différence culturelle. Le cheminement individuel étant alors le vecteur privilégié dans ce renouveau.

Après avoir donc contextualisé et dépeint les pratiques missionnaires dans la première moitié du XX^e siècle et être revenu sur les changements proposés suite la réunion du concile Vatican II et la transformation de la société canadienne dans les années 1960, il nous faut maintenant nous attacher à un concept théologique qui se met en place dans les années 1970 : l'inculturation, conséquence directe du renouvellement induit par Vatican II.

La notion d'inculturation

Si nous avons déjà mentionné la notion d'acculturation désignant les modifications culturelles suite à un contact de deux cultures différentes, nous nous intéresserons à cette même notion, mais dans son versant théologique : l'inculturation. L'inculturation fait directement référence à la chrétienté et à l'insertion – par l'adaptation – du message chrétien dans une culture donnée. Ce terme, inventé au cours du XX^e siècle par les jésuites²⁷ et dont l'entrée n'existe pas dans le *Dictionnaire de théologie catholique* écrit au début du XX^e siècle, répondait à une question bien antérieure. Déjà, au XVI^e siècle, la « querelle des rites chinois et malabars » s'interrogeait sur l'adaptation du catholicisme à la culture à évangéliser et sur la tolérance qui doit être laissée à l'acceptation de rites considérés comme païens, mais n'ayant rien de contraire aux principes du catholicisme²⁸. Une lettre intitulée *Lettre sur l'inculturation* écrite le 14 mai 1978 par le Supérieur général de la congrégation des jésuites, le père Pedro Arrupe, adressée à l'ensemble des jésuites définit ainsi l'inculturation :

« Le principe fondamental, toujours valable, est que l'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement l'expérience chrétienne s'exprime avec les éléments propres à la culture en question (ceci ne serait encore qu'une adaptation superficielle), mais aussi que cette même expérience devienne un

27. Y. LABBÉ, 2006.

28. Au sujet de la querelle des rites en Chine, voir entre autres : R. ETIEMBLE, 1966.

principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création »²⁹

La création d'une nouvelle culture nous renvoie directement ici à l'idée de syncrétisme. « Syncrétisme » est la notion la plus commune pour décrire les conséquences de la mise en contact prolongé de deux formes de religiosités (en ce sens, elle se rapproche du concept d'acculturation) et a fortiori de l'imposition du christianisme auprès de populations auxquelles la religion du Livre n'a pas été encore enseignée. Le terme de syncrétisme trouve son origine dans la Grèce antique, où Plutarque l'utilise sous forme de verbe (sugkrétismos) pour décrire l'alliance ponctuellement formée par les Crétois lors d'attaques ennemies³⁰. Dans ce sens de « faire front », faire alliance pour résister à l'opresseur étranger, le terme n'est aujourd'hui plus employé. C'est à partir du XVII^e siècle et des querelles au sein du christianisme que la notion de syncrétisme prend la forme que nous lui connaissons actuellement : la recherche d'union entre les Églises et surtout la fusion de religions différentes. Il faut dès lors noter que cette notion est connotée péjorativement. La pureté des traditions originelles est mise à mal dans une hybridation généralisée dont le résultat relèverait de la mixture religieuse. Le *Dictionnaire Larousse Universel* de 1949 donne la définition suivante du syncrétisme : « système philosophique ou religieux, qui tend à fondre plusieurs doctrines différentes ». L'utilisation du verbe « fondre » montre bien ici l'idée d'une fusion participant à la destruction des doctrines originelles pour former quelque chose de nouveau. Si nous retirons alors la connotation péjorative qui accompagne régulièrement le terme de syncrétisme, nous nous approchons grandement de la définition de l'inculturation donnée par le Supérieur jésuite : l'expression du message chrétien s'adaptant, se transformant, en utilisant des « éléments propres à la culture » évangélisée et l'expérience chrétienne locale créant une nouvelle culture. En ce sens, l'Église elle-même postulerait pour la mise en place d'une forme de syncrétisme. Le syncrétisme viendrait donc du message et des pratiques transmis par l'appareil missionnaire comme nous le verrons ensuite et non pas de sa réception par les populations évangélisées, en l'occurrence les Indiens d'Amérique du Nord.

Pourtant, en revenant à la question de l'inculturation d'un point de vue théologique : « l'inculturation véritable se fait au troisième stade, à partir d'en bas, comme une réponse de la communauté : la foi chrétienne nous fait tenir que c'est sous l'action de l'Esprit Saint que se construit ce dialogue entre l'Évangile et une communauté »³¹. Cette nouvelle définition déprécie alors la formulation de l'inculturation que nous avons faite plus haut à partir de l'idée de

29. P. ARRUPE, 1985, p. 168-169, cité dans P. COULON et A. MELLONI (dir.), 2008, p. 9.

30. F. BOESPFLUG, 2006.

31. P. COULON et A. MELLONI (dir.), 2008, p. 10.

syncrétisme en une proposition issue des sciences sociales dans laquelle la notion de foi n'est pas prise en considération. En poussant le raisonnement, une division s'opère entre sciences sociales et sciences théologiques avec pour résultante, deux définitions de l'inculturation ou plutôt deux conceptions par lesquelles est produit l'inculturation : soit par l'autorité ecclésiale par l'intermédiaire de ces missionnaires, soit par les populations qui, avec l'aide de l'Esprit saint se transformeraient et s'approprieraient d'elles-mêmes la religion catholique. Le principe théologique de l'Incarnation étant dans ce second cas la référence³². Par la suite, nous exposerons les différentes façons par lesquelles les missionnaires au Canada tolèrent et adaptent les pratiques autochtones pour les reformuler dans un discours catholique. Mais nous ne laisserons pas totalement de côté la seconde définition de l'inculturation, en lui ôtant cependant toute référence au principe de foi et toutes connotations théologiques, lorsque nous verrons, au prochain chapitre, comment les populations autochtones nord-américaines ont la capacité de s'approprier des formes d'altérité.

Pour résumer, nous pourrions définir l'inculturation de la manière suivante : toutes adaptations nécessaires faites par l'Église catholique, et particulièrement par ses missionnaires dans leurs activités locales, pour rendre intelligible le message chrétien aux autres cultures. Ces adaptations pouvant aller jusqu'à la redéfinition de pratiques autochtones locales en des termes admis par l'Église catholique, formulant ainsi des formes de syncrétisme. L'inculturation, quelles qu'en soient les différentes définitions données par les sciences sociales ou bien par les théologiens, ne situant alors pas les origines du principe aux mêmes niveaux, nécessite un principe d'interaction. L'inculturation ne peut être que le fruit d'une interaction entre cultures. « Inculturation, in fact, is something that happens between the gospel itself (the seed) and the receiving culture (the soil). »³³. Une étude précise des pratiques de l'inculturation ne peut se faire que dans le cadre d'une aire géographique et culturelle définie, chaque culture interagissant différemment avec les missionnaires et le message chrétien. En ce sens, les procédés d'inculturation peuvent être considérés comme un révélateur culturel, marqueur d'un certain culturalisme.

Vatican II retentit comme un événement majeur dans le monde catholique. Si les réceptions des conclusions de ce concile sont plurielles et contradictoires et que plusieurs perspectives et interprétations géographiques peuvent être relevées³⁴, nous tenterons ici d'approcher les répercussions du concile Vatican II depuis l'Amérique du Nord autochtone et ses

32. Y. LABBÉE, 2006.

33. A. PEELMAN, 1995, p. 92.

34. E. FOUILLOUX et F. GUGELOT, 2016.

missionnaires. En effet, Vatican II permet aux religieux et aux religieuses de modifier leur appréhension de l'altérité culturelle en se « mêlant au monde » commun. Il s'agit désormais pour les missionnaires de s'inscrire pleinement dans la culture locale et de prendre part à celle-ci. Être un élément extérieur portant l'évangélisation ne suffit plus, les missionnaires doivent devenir des acteurs internes ayant pour objectif de transformer la culture locale de l'intérieur. Vatican II est le moment d'un ajustement au monde contemporain et des stratégies d'évangélisation. Il n'est plus question de se débarrasser d'une culture, mais au contraire de composer avec, de la réguler et l'adapter pour la transformer à l'intérieur d'elle-même. Le féminin, tel que conçu dans l'Occident chrétien suggéré plus haut, peut alors avoir un rôle prédominant pour ce renouvellement. Mais c'est seulement au cas par cas et par les singularités individuelles des religieuses que l'adaptation aux cultures autochtones semble possible.

Au-delà de l'apprentissage des langues autochtones, nécessaire pour une bonne interaction, nous allons voir comment les missionnaires du Canada adaptent leurs habitudes d'évangélisation, héritées du XIX^e (si ce n'est du temps de la Nouvelle-France), aux populations autochtones locales selon les nouvelles règles édictées. Par les témoignages de ces femmes, religieuses et missionnaires auprès des communautés autochtones, il est possible de déceler l'évolution des pratiques du catholicisme dans les réserves nord-amérindiennes suite à la réunion du concile Vatican II.

II. Le catholicisme en réserve amérindienne après Vatican II

Après avoir mentionné les pratiques les plus caractéristiques du catholicisme dans les réserves autochtones canadiennes et contextualisé les années 1960 en les décrivant comme des années de changement, nous nous attacherons ici à la mise en œuvre de ces transformations. Ce renouvellement suppose alors des strates, que l'on distinguera entre tolérance et adaptation, ainsi que de forts enjeux individuels forts dans cette interaction entre missionnaires et autochtones nord-amérindiens.

Une « amérindianisation » de l'Église catholique ?

Permettons-nous ici un néologisme qui décrit au mieux la situation. Si nous parlons de « christianisation » pour décrire le caractère chrétien donné à un peuple jusqu'alors non évangélisé et d'« indigénisation » lorsque l'Église s'adapte à la culture locale, pourquoi ne pas employer le terme « amérindianisation » lorsqu'il s'agit de la culture autochtone qui influence les pratiques catholiques au cœur des réserves ? Nous avons déjà formulé la notion d'inculturation, liée à un syncrétisme proposé par l'Église catholique, voyons donc maintenant sa mise en application.

Des pratiques amérindiennes adaptées dans les églises

Le concile Vatican II propose aux religieuses de cheminer personnellement dans l'acceptation d'une identité nouvelle. L'évangélisation au Canada n'est plus seulement l'outil d'une assimilation franche prônée par le gouvernement, mais elle se fait désormais dans la connaissance et le respect de la diversité culturelle et religieuse³⁵. Avec ces nouvelles directives, les religieuses voient naître et participent à la rénovation religieuse au sein des missions canadiennes en acceptant de s'adapter localement aux communautés et en intégrant certains éléments extérieurs dans leurs propres pratiques.

Le principal exemple que les religieuses mettent en avant pour exprimer ce changement est l'introduction du tambour dans les cérémonies eucharistiques et funéraires. Différents témoignages nous informent que lorsque les prêtres ont voulu introduire le tambour lors de la messe, de nombreux aînés autochtones s'y sont opposés dans un premier temps. Les religieuses expliquent cette situation par le fait que les tambours, dépréciés et diabolisés depuis des décennies, étaient alors considérés par les anciens comme des éléments néfastes qui n'avaient pas leurs places dans les cérémonies religieuses catholiques. Ceci est ainsi exprimé par une enseignante en école de jour :

« Ils ne voulaient pas avoir des tambours [dans l'église au début des années 1960]. Parce que c'était mêlé. Pour eux, c'était mêlé des choses qui

35. *Ad Gentes, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, chap. 4. 26.* Concile de Vatican II, le 7 décembre 1965, Rome ; et *Nostra Aetate, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes.* Concile de Vatican II, le 28 octobre 1965, Rome.

n'étaient pas bonnes. Ils voyaient la religion traditionnelle comme pas bonne. Mais ça, ça n'a pas duré tellement longtemps. »³⁶

Si Vatican II propose aux missionnaires de s'adapter à la culture locale, l'exemple du tambour et des réticences à l'introduction de celui dans l'église permet de mettre en lumière la distinction franche faite par les autochtones entre les éléments issus de leur culture traditionnelle et les éléments importés le catholicisme. La situation semble alors ici renversée dans les propos de la religieuse : les autochtones renient le tambour au profit de l'église. Pourtant, ce n'est peut-être pas tant le tambour en lui-même qui est désigné comme néfaste et la « religion traditionnelle comme pas bonne », mais plutôt le « mélange », le syncrétisme imposé, qui dérange les aînés autochtones. La religieuse semble saisir en filigrane ce problème, mais elle préfère se retrancher dans un discours tout de même plus commun pour elle, celui qui déprécie la culture autochtone. Une autre religieuse identifie cette question de l'introduction du tambour, mais en fait un sujet plus individuel :

« Les premières années, ils ne voulaient pas utiliser leurs tambours dans l'église. Non parce que c'était sacrilège, mais graduellement... Et alors, les deux [partis : autochtones et missionnaires] ont fait des pas en avant, mais encore là c'était une façon d'approcher la personne. »³⁷

« Approcher la personne » ; la mention rend bien compte, selon cette religieuse, des enjeux d'individualités dans la question des mélanges culturels. En discutant et négociant localement, l'introduction du tambour dans l'église se fait progressivement. Seule la confrontation d'individualités peut permettre un tel syncrétisme : le prêtre local doit accepter des éléments de la culture autochtone lors des cérémonies qui se déroulent dans son église et la communauté autochtone doit accepter d'apporter ces éléments d'essences traditionnelles dans l'église. Comme l'indique la religieuse susmentionnée, chacun doit faire un pas vers l'autre. L'inculturation préconisée dans la seconde moitié du XX^e siècle ne peut que se réaliser sur le terrain de l'évangélisation et donc par l'intermédiaire des individualités : les religieux et religieuses présents localement.

Le second exemple qui revient très régulièrement dans le discours des religieuses missionnaires pour démontrer l'adaptation du catholicisme à la culture locale est celui de la *sweet grass*. Cette herbe sacrée odorante (comme l'indique l'étymologie de son nom scientifique *Hierochloe odorata*) est utilisée par combustion dans de nombreux contextes rituels amérindiens : habituellement pour purifier les lieux et les individus et pour entrer en contact avec

36. S. Aurore op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

37. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

les esprits³⁸. Ces utilisations traditionnelles rapprochent la *sweet grass* de l'encens utilisé dans les liturgies chrétiennes. C'est donc presque naturellement que la *sweet grass* a remplacé l'encens dans les églises catholiques amérindiennes. Les animatrices pastorales l'utilisent lorsqu'elles vont instruire les autochtones directement dans leurs maisons.

« Même nous quand on allait faire des célébrations, des prières dans les familles, pour prier avec les familles, disons que si on priait le chapelet on avait comme cérémonie d'introduction la cérémonie de la *sweet grass*, qui est une purification. Alors, avant de prier ensemble le chapelet il y avait des choses comme ça. »³⁹

Une autre religieuse confirme cette utilisation banalisée de la *sweet grass*, qui n'a tout de même pas été acceptée du jour au lendemain :

« Se purifier avec de la *sweet grass* n'était pas accepté tout de suite, ça a mis du temps avant qu'on accepte ça. [...] C'est mieux accepté maintenant. Alors, quand ils [les Amérindiens] ont des discussions ou bien des rencontres, ils ont leur feu et puis la *sweet grass*. Et puis on se purifie nous aussi, on fait la même chose qu'eux, alors ils sont très contents. Ils voient qu'on accepte leurs manières de faire⁴⁰. »

La démarche individuelle des religieuses s'adaptant à une pratique locale est explicite. Les religieuses modifient leur propre rite en se purifiant elles aussi avec la *sweet grass* lorsque le contexte s'y prêtait. Ce qui, selon elles, ne se faisait pas avant le concile Vatican II. On pourrait alors ici parler d'« amérindianisation » des religieuses missionnaires. L'adaptation individuelle dans l'objectif de se faire accepter par l'altérité autochtone permet potentiellement de briser, ou tout du moins d'amoindrir, les barrières préétablies par le statut des religieuses. Aujourd'hui, lors de chaque cérémonie religieuse dans l'enceinte d'une église catholique amérindienne, de la « *sweet grass* » est brûlée. Ainsi, rites catholiques et pratiques traditionnelles amérindiennes s'enchevêtrent :

« Dans plus en plus d'endroits, il y a un syncrétisme. Par exemple à la consécration on va avoir le tambour et puis au lieu d'avoir l'eau bénite au début de la messe on va avoir la *sweet grass*. Ça se mélange. »⁴¹

Ce que les religieuses décrivent comme un mélange de pratiques est bien un syncrétisme : une fusion de deux doctrines, ou plus exactement de deux pratiques (la spiritualité amérindienne et

38. L. BLOOMFIELD, 1930.

39. S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

40. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

41. S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

ses pratiques n'étant pas basées sur un dogme préétabli) formant alors une nouvelle forme de religiosité dans une perspective catholique localement adaptée. Nous postulerons au chapitre suivant que nous le terme de syncrétisme ne peut s'appliquer selon le point de vue amérindien et que cette construction de nouvelles pratiques relève plutôt, dans ce contexte, d'un complexe d'adoption et d'appropriation.

Nous pouvons ici multiplier les exemples selon lesquels des pratiques d'essence amérindienne sont réadaptées par l'Église catholique et ses missionnaires. Mentionnons le pèlerinage au Lac Sainte Anne en Alberta déjà évoqué et sur lequel nous reviendrons, pour lequel les missionnaires ont transformé un site de rassemblement traditionnel estival en centre de pèlerinage dans les années 1880⁴². Lors de nos recherches de terrain nous avons eu l'occasion d'assister à de nombreuses messes amérindiennes : c'est-à-dire où la grande majorité des participants sont issus des Premières Nations et où la *sweet grass* remplace l'encens en guise d'introduction. Lors de celles-ci, il était courant d'observer, outre les chants priés donnés au son du tambour, une prière particulière mettant à l'honneur les quatre points cardinaux. Paumes des mains dirigées vers le ciel, les fidèles sont invités à se tourner vers l'est, puis vers le sud, l'ouest et enfin le nord, entonnant deux petites phrases devant chaque point cardinal. Autochtones et prêtres questionnés sur cette prière répondent que cela fait référence au « cercle de vie » (*medicine wheel*), élément commun pour ne pas dire désormais panindien, des cultures nord-amérindiennes. Le « guide sur la spiritualité chez les Amérindiens » de la Gendarmerie Royale du Canada, reprend les termes de Black Elk, Sioux Oglala, pour décrire ce cercle de vie :

« Vous avez remarqué que l'Indien fait tout en suivant un cercle, et cela parce que les forces du monde procèdent toujours par cercles et que chaque chose tend vers la rondeur »⁴³.

En ce sens, cette pratique de mise en scène par la prière aux quatre directions fait référence à la temporalité cyclique que nous mentionnons précédemment qui semble caractériser les populations autochtones. Entre autres, cette prière spécifique est pratiquée lors de chaque messe à la *Sacred Heart Church of the First People* d'Edmonton (Alberta). Établie par les missionnaires oblats de Marie Immaculée, cette paroisse est entièrement dévouée depuis les années 1990 aux catholiques des Premières Nations (doc. 11). Le symbole de cette paroisse est également composé d'un cercle, appelé « circle of love », avec quatre petites pointes colorées indiquant les quatre directions et à l'intérieur duquel on peut voir le dessin d'un aigle bleu.

42. Cf. chapitre 4.

43. Gendarmerie Royale du Canada, *Guide sur la spiritualité chez les Amérindiens*. [en ligne]

Doc. 11 : Sacred Heart Church of the First People, Edmonton (Alberta)



Photographie personnelle, août 2015.

Doc. 12 : Symbole de la paroisse de la *Sacred Heart Church of the First People*

<http://www.sacredpeoples.com>

Le bleu symbolisant la guérison et la réconciliation⁴⁴ (doc. 12). Dans cette église, des veillées funéraires sont organisées selon la tradition autochtone : avec de nombreuses offrandes et des repas partagés durant plusieurs jours. Les tambours, et éventuellement des danses, sont également autorisés lors de ces *Traditional Native Wakes*⁴⁵. C'est alors une adaptation des pratiques funéraires autochtones qui s'inscrit à l'intérieur même d'une église catholique urbaine.

Au-delà de ces pratiques totalement transformées, syncrétisées pourrait-on dire, par l'Église catholique et ses missionnaires il y a également des pratiques plus marginales dans la pensée missionnaire : celles qui ne peuvent être adaptées au catholicisme, mais qui doivent être acceptées dans l'esprit de tolérance et d'adaptation au monde contemporain et à sa diversité culturelle encouragé par le concile Vatican II.

Des pratiques amérindiennes tolérées, mais reformulées

Une autre tradition qui a sensiblement marqué les religieuses est la *sweat lodge*. Cette hutte à sudation, utilisée dans le contexte amérindien soit de façon curative, soit pour entrer en contact avec les entités spirituelles⁴⁶ est un véritable symbole du panindianisme. Traditionnellement pratiquée par les cultures des Plaines, le rituel de la sweat lodge se retrouve désormais jusque dans le Subarctique québécois⁴⁷. Elle est décrite par une religieuse comme une cérémonie de réconciliation où l'on se demande pardon à la fois avec soi, entre individus amérindiens, mais aussi où l'on demande le pardon et la réconciliation avec les esprits. Cette pratique également dépréciée par les missionnaires pendant de nombreuses années est graduellement réautorisée par les prêtres locaux. Considérée par les religieuses comme incompatibles aux traditions catholiques, mais n'ayant rien de contraire à ces dernières, la *sweat lodge* est tout simplement acceptée à défaut d'être adaptée⁴⁸. Certaines religieuses missionnaires, et particulièrement les animatrices pastorales sont en mesure de décrire précisément le déroulement d'une cérémonie à l'intérieur d'une hutte à sudation :

44. Ces deux termes sont les principaux employés pour décrire la phase postcoloniale à laquelle s'attèle le gouvernement canadien et les Églises chrétiennes canadiennes ayant contribué à l'évangélisation et l'assimilation des autochtones. Ces termes sont largement utilisés par la Commission créée en 2008 pour éclaircir l'histoire liée aux écoles résidentielles en donnant la parole aux anciens élèves : la Commission de Vérité et de Réconciliation. Nous y reviendrons au chapitre 6.

45. Entretien réalisé avec le prêtre de la paroisse le 26 juillet 2015, Edmonton (Alberta).

46. J. BRUCHAC, 1993.

47. H. PRINS, 1994.

48. Pour un point de vue d'un père Oblat de Marie Immaculée initié à la spiritualité amérindienne sur la sweat lodge voir A. PEELMAN, 1995, p.167-169.

« La *sweat lodge*, c'est une purification. Dans une tente, ils mettent une roche avec du feu et c'est très chaud dans le milieu. Puis les gens s'assoient autour. Il ne faut pas avoir de métal sur soi, il faut que ce soit naturel. Les personnes entrent et puis ils vont vider de l'eau, ça va faire de la vapeur et ça s'appelle *sweat lodge*. Et puis là il y en a toujours un qui va diriger. D'habitude c'est un chef ou un *elder*, un plus âgé. C'est comme une confession, vraiment. Chacun va dire ce qui le blesse ou ce qu'il veut pardonner. Ensuite, ils vont encore vider de l'eau, faire la vapeur et tout le monde va prier pour ceux qui ont de la misère, quelque chose à souffrir. Quand, par exemple, quand quelqu'un perd une personne très chère, ils vont aller là pour faire comme une célébration de réconciliation avec le Maître qui est venu chercher la personne. Moi j'y suis allée une fois, c'était un prêtre qui présidait, c'était comme une confession. C'était, c'est le sacrement du pardon. Ils [les autochtones] font ça très sérieusement. Il n'y a pas de faste là-dedans. C'est très religieux »⁴⁹.

Ce témoignage nous confirme deux choses. Tout d'abord, les religieuses ont appris ce qu'est une cérémonie de *sweat lodge*, comment elle se déroule, ce qui est pratiqué à l'intérieur de la hutte et les occasions pour lesquelles cette cérémonie est donnée. Deuxièmement, et plus étonnamment, ce témoignage nous apprend qu'un prêtre a lui-même mené une telle cérémonie et qu'une religieuse y a participé. Cette même religieuse ajoute :

« Il y a quelques années les catholiques n'avaient pas le droit d'aller à la *sweat lodge*, ça, c'était pécher. Mais graduellement, certains prêtres ont compris et ont été acceptés ça dans la réserve »⁵⁰

De l'acceptation de certaines pratiques a priori assez éloignée de celles du catholicisme, l'exemple du prêtre dirigeant une cérémonie au cœur d'une hutte à sudation nous montre comment des pratiques simplement tolérées dans un premier temps peuvent être totalement réadaptées dans une liturgie catholique et reformulée à l'intérieur même de la culture autochtone. Là encore, il s'agit d'une initiative individuelle. La cérémonie traditionnelle de la *sweat lodge* est formulée en des principes catholiques par le prêtre officiant. Les missionnaires s'approprient alors une cérémonie de l'altérité autochtone pour l'énoncer en des termes contribuant à l'évangélisation. Ainsi, la *sweat lodge* traditionnelle amérindienne à vocation curative et influente pour entrer en contact avec les entités spirituelles supranaturelles se transforme en un « sacrement du pardon », une cérémonie de commémoration et de réconciliation guidée par un

49. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

50. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

missionnaire catholique. Cette idée d'une réconciliation lors d'une cérémonie de hutte à sudation est également exposée par une religieuse missionnaire enseignante :

« Ils ont leur dévotion, fumer la pipe, le calumet, et aussi la *sweat lodge*. Ça, ça veut dire qu'on va dans une tente et qu'ils [les Amérindiens] font beaucoup de feu à l'intérieur. Ils se parlent, ils se pardonnent. Ils se réconcilient. Se réconcilier quand on a quelque chose avec quelqu'un, c'est ça. Ils ont leurs droits, comme on a nos droits, d'aller vers Dieu de leur manière. »⁵¹

La tolérance des pratiques traditionnelles amérindiennes passe alors par la compréhension de la charge spirituelle inhérente à ces cérémonies. Cette compréhension est le résultat d'une transformation et d'une reformulation de la signification amérindienne de ces pratiques. Un discours convenable et intelligible pour le catholicisme est construit autour de ces pratiques auparavant désignées comme païennes⁵². Ceci peut également être mis en exemple par les propos d'une autre religieuse au sujet de la danse du soleil, de nouveau autorisée dans les réserves canadiennes en 1951 :

« Ils ont aussi la grande danse, c'est une fois par année. Ça s'appelle *Sun Dance*, la danse du soleil. Il y a un arbre planté dans le milieu, puis ils font des danses. Mais certains font des danses pendant trois jours sans arrêter, avec le tambour. Dans le bon vieux temps, c'était pécher d'aller à la *Sun Dance* pour les catholiques. Alors les Indiens qui voulaient devenir catholiques, ils n'avaient pas le droit d'y aller. [...] Becky Ross [une Amérindienne catholique de la réserve où la religieuse exerçait] a dit : "We are not adoring the Sun. [la religieuse continue à paraphraser, en français, les propos de la femme] On n'adore pas le soleil, c'est qu'on veut marcher et puis parler au Bon Dieu, au Créateur, en même temps qu'on danse aux alentours". C'était bien vrai, mais quand on ne sait pas ! »⁵³

Un discours justifiant la cérémonie de la danse du soleil est alors complètement reconstruit et se reflète, semble-t-il, même à travers les propos des Amérindiens pratiquants. Il est difficile, dans ce contexte d'énonciation rapportée, de savoir si les propos de la femme amérindienne démontrent une certaine forme de perméabilité et d'adoption des justifications insinuées par les missionnaires, ou bien si ces propos se contentent de rassurer, voire de duper, les missionnaires. Un véritable discours de légitimation apparaît, aussi bien de la part des missionnaires que des

51. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

52. Pour un autre exemple de construction de discours autour de la Sun Dance comme cérémonie non contradictoire avec le catholicisme voir A. PEELMAN, 1995, p. 213-218. Les pages suivantes (p. 218-223) sont également dédiées à l'explication, en termes intelligible pour le catholicisme de la pratique de la quête de vision.

53. S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

autochtones. Cette fabrication de discours permet aux missionnaires de tolérer des pratiques d'essences traditionnelles puisque celles-ci sont exprimées par reformulation en des termes lisibles pour le catholicisme.

Une autre pratique amérindienne semble avoir été acceptée par les missionnaires locaux grâce à une opération de reformulation : il s'agit des doubles funérailles. Ce principe de doubles funérailles, longuement étudié dans une perspective comparatiste à l'échelle mondiale par Robert Hertz⁵⁴, est généralisé en Amérique du Nord. Reprenant une citation du missionnaire Lafitau, R. Hertz décrit les doubles funérailles amérindiennes en ces termes :

« Parmi la plupart des nations sauvages, les corps morts ne sont que comme en dépôt dans la sépulture où on les a mis en premier lieu. Après un certain temps, on leur fait de nouvelles obsèques et on achève de s'acquitter envers eux de ce qui leur est dû par de nouveaux devoirs funéraires »⁵⁵.

En revenant aux sources textuelles des XVII^e et XVIII^e siècles, ce principe se retrouve également dans la description faite par G. Sagard, missionnaire récollet, de la Grande Fête des Morts chez les Hurons⁵⁶. Cette cérémonie est aussi décrite dans la *Relation des Jésuites* de 1636 par Jean de Brébeuf⁵⁷. Il s'agit donc d'une cérémonie funéraire se déroulant dans un second temps, parfois plusieurs années après les premières funérailles. Les restes des corps des défunts font l'objet d'un second traitement rituel. Ce second rituel, touchant alors avant tout aux os, serait nécessaire pour accomplir la transformation de l'individu vers le néant⁵⁸. Une religieuse enseignante en école de jour auprès des Cree des Plaines de l'Alberta, mentionne une pratique pouvant relever de ce principe de doubles funérailles :

« Ils ont aussi beaucoup le sens du repas ensemble et de l'offrande. On a participé à ça. Et l'exemple peut être plus concret, c'est la célébration au cimetière. Ils invitaient le prêtre de la paroisse, à venir célébrer l'eucharistie au cimetière, une fois par année. Traditionnellement au printemps, pour prier pour les morts. À ce moment-là, il y avait des offrandes de nourriture pour les personnes décédées. Tout le monde apporte, tout le monde partage et font l'offrande pour les personnes décédées. »

Cet acte du prêtre venant rendre hommage à l'eucharistie une fois par an, célébrant la transmutation le corps et le sang du Christ en pain et en vin, peut être alors directement mis en corrélation avec le principe des doubles funérailles. Le processus amérindien de transformation

54. R. HERTZ, 1905-1906.

55. J-F. LAFITAU, 1724, vol. 2, p. 444, cité dans R. HERTZ, 1905-1906.

56. G. SAGARD, 2007. Chapitre consacré à la fête des morts p. 303-306.

57. R.G. THWAITES, *JR.*, vol. 10, p. 278-310.

58. À ce sujet, voir E. DÉSVEAUX, 2001, p. 238.

rituel des restes du défunt est reformulé dans les termes catholiques de l'eucharistie. Ici encore, il ne s'agit non pas d'une adaptation telle quelle de pratiques autochtones, mais bien d'une reformulation de celles-ci afin d'être lisibles et compréhensible pour le catholicisme et ses missionnaires.

Pour les pratiques qui semblent plus éloignées de celle de la liturgie catholique, l'adaptation est nécessaire. Cette adaptation tend alors à se faire par une reformulation, à l'initiative des missionnaires, à l'intérieur même de la culture autochtone. La reformulation est non seulement linguistique, avec la construction de discours légitimant les pratiques, mais elle se fait également selon le schème de pensée des missionnaires. L'accomplissement de soi dans son interaction à l'autre et dans le service rendu à la collectivité nécessite ainsi la reconnaissance **de la différence culturelle**. À travers les exemples précédents, nous avons vu que les pratiques traditionnelles comme la danse du soleil ou les doubles funérailles sont totalement reconverties au sein du catholicisme. Si un simple argumentaire suffit parfois pour tolérer, l'acceptation demeure à l'appréciation individuelle de chaque missionnaire.

La concrétisation du changement

Nous l'avons souligné, le contexte émergeant dans la seconde moitié du XX^e siècle encourage les missionnaires, et particulièrement les religieuses qui sont au plus près des communautés autochtones par leurs activités, à s'adapter. Les nouvelles pratiques qui s'offrent au regard des missionnaires doivent être, d'une façon ou d'une autre, admises. L'étude des récits de vie et précisément de certaines brèves de vie nous permet de saisir les enjeux individuels lors de l'affirmation concrète du changement.

La reconnaissance d'une apparente compatibilité

La seconde moitié du XX^e siècle permet aux religieuses de poser un regard nouveau sur les pratiques religieuses autochtones. Avant de poursuivre avec le fait religieux notons une autre dimension qui fait écho dans l'esprit des religieuses :

« C'est du monde avec du cœur. C'est une autre mentalité, mais ils sont capables d'une grande spiritualité, ils croient en Dieu. Une grande spiritualité, pas comme nous autres, mais quand même ils sont pieux, ils sont bons. Ils s'entraident beaucoup, s'ils tuent un orignal ils vont partager avec les Indiens, puis de même s'ils tuent d'autres choses. Ils partagent beaucoup. »⁵⁹

Au-delà de la considération des croyances autochtones et de la reconnaissance qu'ils sont « bons » (considération allant de pair avec la notion chrétienne de l'amour de l'autre sur laquelle nous reviendrons), la religieuse mentionne ici l'esprit de partage qui anime les milieux autochtones. Cette idée du partage, du don et de l'entre-aide résonne avec le principe de charité sur lequel se fondent les communautés religieuses. Ce lien spirituel et moral qu'est la charité conduit les religieux et les religieuses à donner de manière désintéressée et renvoi la religieuse à sa propre identité basée, comme nous l'avons vu, sur le don de soi. C'est bien par cette qualité que, dans son discours, la religieuse qualifie les Indiens de « bons » ; non seulement parce qu'ils ont la capacité de croire, mais également parce que leur mode de vie les amène à partager et à s'entraider, deux valeurs fondamentales inculquées aux religieuses.

Poursuivant sur les remarques concernant la compatibilité du fait religieux autochtone et des principes généraux du catholicisme, deux aspects retiennent notre attention : tout d'abord le déni de la part des religieuses d'une croyance des autochtones en une entité spirituelle supérieure différente ; et d'autre part la volonté de rapprocher les pratiques et croyances autochtones des leurs (le principe d'adaptation par reformulation est ici au cœur du processus). Plusieurs religieuses notent que l'appellation « Créateur » est donnée par les autochtones à l'entité spirituelle principale au fondement de la vie sur terre et qu'elle est l'équivalent du Dieu des catholiques :

« Quand ils font des prières, c'est toujours avec le Grand Créateur. C'est toujours avec la création. »⁶⁰

« Il y a beaucoup de superstitions que nous autres on n'a pas. On n'est pas aussi superstitieux. Mais ils croient en Dieu, comme nous autres. Appelez Dieu du nom que vous voulez, c'est pareil. »⁶¹

La figure du Créateur, ou du Maître de la vie, est très certainement déjà une forme de syncrétisme, ou plus exactement d'appropriation de l'altérité religieuse. En effet, l'ethnohistorien D. Delâge souligne que cette figure « absente des premières relations des missionnaires, résulte

59. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisée le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

60. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

61. S. Agnès, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

probablement d'une influence chrétienne »⁶². L'auteur soutient également que les religions nord-amérindiennes ne relèvent pas d'une hiérarchie, ni entre les esprits et les humains, ni entre les esprits eux-mêmes. Nous rajouterons qu'une classification peut être bien présente, comme nous l'avons vu avec le totémisme, mais que la hiérarchisation n'est pas caractéristique de la pensée animiste⁶³. En mentionnant la figure du Créateur, les religieuses calquent leur propre savoir, issu et enraciné de la pensée chrétienne, selon lequel tout commence avec la Genèse et l'épisode de la Création.

Soulignant les rapprochements possibles entre religions chrétienne et catholique et religion autochtone, une religieuse enseignante en école de jour poursuit :

« Ils [les autochtones] pratiquent les deux formes de religion [chrétienne et d'essence animiste]. Et l'une n'empêche absolument pas l'autre ! En un sens, et dans mon expérience à moi, comme missionnaires on était là dans une attitude d'écoute et de communion et non pas d'imposition. Il y avait des harmonies qui se faisaient. Parce que quand même, ils étaient profondément ancrés dans la foi catholique, ce n'était pas superficiel, pas du tout. En fait, c'est chrétien. Et c'est plus que chrétien, c'est humain en ce sens que l'idée très claire qu'ils ont de la Création est très forte. »⁶⁴

Dans ce discours, la religieuse propose un rapprochement entre la culture nord-amérindienne et le catholicisme. En un sens, elle verbalise l'inculturation et le syncrétisme (« l'une n'empêche pas l'autre » ; « des harmonies se faisaient »). La pratique de deux formes de religion ne la surprend pas et elle ne condamne pas ces pratiques qui se superposent. Ce témoignage nous permet alors de souligner une nouvelle fois le choix fait par le catholicisme de la seconde moitié du XX^e siècle : la reformulation pour l'acceptation des pratiques de l'altérité. Cette reformulation va ici jusqu'à la négation de la différence culturelle. L'idée de la création revient encore comme point central de la religiosité des autochtones. Celle-ci semble faire sens universel dans le discours de la religieuse. Le point de compatibilité entre catholicisme et spiritualité nord-amérindienne se trouve, selon elle, dans la création. L'émergence de la vie sur terre ne peut alors provenir que d'une seule et même source, celle de la création divine.

Cependant, concernant la position de la relation entre les sexes dans ces récits fondateurs, notons une divergence entre monde autochtone et monde judéo-chrétien. En effet, les mythes de

62. D. DELÂGE, 1991(b), p. 56.

63. Les archives ethnographiques de Claude E. Schaeffer mentionnent, pour les Kootenay, une forme de hiérarchisation des entités supranaturelles variant selon les informateurs. Il ne s'agit cependant pas d'un positionnement de certaines entités supérieures à d'autres, mais d'une force d'action possiblement plus importante et plus forte de la part de certaines entités, variant ainsi d'un informateur à un autre. AGM, fond C.E. Schaeffer, série 1 : Kootenay, m-1100-91 : Principal Spirits.

64. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

création occupent une place importante dans la mythologie autochtone, comme ceux qui expliquent l'origine du soleil et de la lune, complexe mythique qui se retrouve dans l'ensemble de l'Amérique du Nord et que nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises⁶⁵. Dans ces mythes, l'origine des deux astres est expliquée soit par un inceste entre un frère et une sœur, soit par une union dans un degré de parenté très proche. Mais, là où, dans le catholicisme Dieu créa l'homme puis la femme (issue de l'homme)⁶⁶, les mythes fondateurs autochtones ne créent pas cette dissymétrie sexuée. On y trouve la présence simultanée d'un personnage masculin et d'un personnage féminin dès les premiers instants de la narration (les sexes de Soleil et de Lune s'interchangeant selon les différentes versions). Cette temporalité similaire de la création des sexes permettra une véritable complémentarité des sexes dans le monde nord-amérindien, aspect que nous avons déjà évoqué et sur lequel nous reviendrons plus longuement au chapitre suivant. De plus, de notre expérience de terrain, si de nombreux autochtones nous ont effectivement parlé du « Créateur », nous avons noté qu'ils ne situent pas cette figure de façon aussi centrale et imposante que ne le font les religieuses. La mention du Créateur est bien présente, mais elle n'occulte pas le complexe de pensée animiste, bien au contraire, elle y est ancrée et ne peut s'en détacher⁶⁷.

Les liens de compatibilité sont donc formés par les discours des religieuses par la juxtaposition d'éléments issus d'une part, de la pratique religieuse autochtone (provenant parfois déjà d'un syncrétisme comme c'est le cas avec la figure du Créateur) et d'autre part, du catholicisme. En projetant leur propre prisme sur la culture autochtone, les religieuses trouvent des points de jonction qui leur permettent de reconnaître des formes communes. C'est par l'établissement et la mise en valeur de ces points communs que les religieuses sont en mesure de revoir leur vision de l'altérité autochtone en considérant ces derniers, et leurs pratiques religieuses, comme relativement proches des leurs.

Malaises et incompréhensions

Sans toucher au statut général des religieuses en mission, le concile Vatican II permet à chacune d'entre elles de se confronter directement aux Amérindiens et à leur culture. De telles évolutions théologiques permettent de saisir les transformations des sensibilités personnelles des religieuses vis-à-vis des traditions amérindiennes, mais aussi leurs malaises à propos de pratiques

65. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 73 et suivantes.

66 . Nous y reviendrons au chapitre 5.

67. Informateur n° 5, Piikani (Alberta), le 30 juillet 2015 ; Informateur n° 6, Siksika (Alberta), le 2 août 2015.

qui étaient totalement proscrites lorsqu'elles sont entrées en religion. Elles doivent désapprendre le discours par lequel elles ont été formées et opérer un véritable réajustement de leur position.

Nous l'avons vu précédemment, les adaptations et acceptations de la *sweet grass* et du tambour ont pris du temps. Mais en ce qui concerne les pratiques tolérées, souvent reformulées comme nous l'avons suggéré mais non pas totalement adaptées, leur acceptation par les religieuses est plus complexe. Leurs propos révèlent souvent un certain malaise.

« S. Virginie : - Mais des éléments, par exemple de *sweat lodge*, ou bien de la *Sun Dance*, ou la *Ghost Dance*, je ne verrai pas que ces éléments-là soient automatiquement aux côtés de la religion catholique.

S. Aurore : - Oui, parce qu'il y a aussi les esprits. »⁶⁸

L'incompréhension et la crainte des entités spirituelles restent présentes pour les religieuses. Cette appréhension de l'animisme autochtone s'explique entre autres par le fait que des reformulations en des termes acceptables pour le catholicisme comme nous l'avons vu plus haut n'ont pas été proposées pour ces éléments inhérents à la culture autochtone. L'échange verbal, en notre présence, entre ces deux religieuses missionnaires enseignantes en écoles de jours dans les années 1960-1970 en Alberta, se poursuit :

« S. Aurore : - Moi entre 1964 et 1968 je n'ai pas beaucoup ressenti la renaissance de la religion amérindienne. Toi, tu l'as vécu davantage ?

S. Virginie : - Un peu plus oui.

S. Aurore : - Qu'est-ce que tu as perçu dans tout ça ?

S. Virginie : - Disons que ce n'était pas facile. Parce que c'est tout de même un domaine très religieux. Et c'est un domaine qui a été caché longtemps. [...] Je ne sais pas comment dire, il y a eu aussi en même temps un mélange avec le... Comment est-ce qu'on dit ? Dans leur religion là...

S. Aurore : - Elle n'est pas pure.

S. Virginie : - Oui, avec les *medicine men* comme on les appelait

S. Aurore : - Oui, les sorciers.

S. Virginie : - Il y avait beaucoup de ces éléments, alors ça, c'était...

S. Aurore : - Oui, il y en a qui avait peur de ça. Il y avait beaucoup, beaucoup, de chamanisme. »⁶⁹

68. S. Aurore et S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

Les religieuses cherchent leurs termes, elles peinent à définir ce qu'elles ne maîtrisent pas. Elles reconnaissent que ce moment passé à travailler avec les populations autochtones était une période de changement, où la religion et les traditions amérindiennes étaient en pleine revitalisation. L'une des deux religieuses mentionne l'impureté de la religion autochtone. La notion pureté nous permet ici de faire référence à la question du syncrétisme que nous avons déjà examinée. En évoquant « un mélange » pour décrire le fait religieux amérindien, la religieuse oppose la religion autochtone à la religion catholique. Cette dernière, par son dogme établi et institutionnalisé, n'a rien de comparable avec la spiritualité nord-amérindienne. Dans cet échange, l'impureté est directement associée aux *medicine men* et au chamanisme qui, nous l'avons vu, sont les signes plus visibles et même les outils de la pratique animiste. La manipulation des entités supranaturelles déstabilise et trouble les religieuses missionnaires. L'une de ces deux religieuses exprime ensuite son incompréhension des pratiques traditionnelles :

« On a assisté aussi à une *Sun Dance*. C'est assez particulier. C'est quelque chose qui dure trois jours. On a assisté aussi à une danse pour les morts. Mais nous, sans trop comprendre exactement le sens de ce qu'il se passe. Il y a des offrandes. On saisit que c'est, ça a un sens religieux particulier, mais exactement... »⁷⁰

Le fait que ces cérémonies et danses se déroulaient entièrement dans les langues autochtones locales ne favorisait pas la compréhension pour les religieuses. Elles assistaient donc, mais impuissante sans saisir ce qui se déroulait, ni pourquoi ces rituels avaient lieu. C'est bien l'incompréhension (car la reformulation en termes acceptables pour le catholicisme était ici plus complexe, voire impossible) qui positionnait les religieuses missionnaires dans un certain malaise.

Si Vatican II requiert l'inculturation, nous avons vu que les religieuses ne sont pas pour autant préparées à la confrontation avec la culture autochtone et ses pratiques rituelles. Les autorités catholiques proposent de s'adapter aux cultures locales, mais ne donnent pas concrètement les moyens aux religieuses de le faire. Les religieuses en territoire autochtone dans les années 1960 et 1970 ont été formées dans l'esprit des missions du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle. Rappelons que seule l'une d'entre elles a mentionné avoir eu une formation au sujet de populations autochtones, au début des années 2000. En propulsant les religieuses dans le monde, Vatican II les place en porte à faux : entre le statut de religieuse dans lequel elles ont été formées et une culture autochtone à laquelle elles doivent prendre part sans la

69 S. Aurore et S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

70. S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

connaître auparavant. Certaines individualités ont alors progressivement réussi à se situer entre ces deux mondes :

« S. Germaine : - Voilà quelques années, les catholiques n’avaient pas le droit d’aller à la *sweat lodge*. [...] Moi je me rappelle, il y avait une bonne vieille qui m’y emmenait.

S. Archange : - Dans la loge ? Oh... [Expression de surprise mêlée au dégoût]

S. Germaine : Oui, je ne pensais jamais. Moi, je me tenais à des milles. Elle a dit, “viens avec nous autres”. Alors, j’y suis allée. C’est très émouvant. C’est une célébration solennelle. C’est une célébration, je ne sais pas, mais il n’y a rien contre l’Église catholique⁷¹. »

Malgré l’incompréhension soulignée par le peu de détails donnés, la tolérance requise par les nouveaux préceptes du concile Vatican II se fait ici ressentir. Par cet échange entre deux religieuses, nous constatons que l’appréciation des pratiques culturelles autochtones est une question véritablement individuelle. Si l’une d’entre elles finit par conclure « qu’il n’a rien contre l’Église catholique » et donc contre ses principes, la réaction de la seconde religieuse, par son étonnement et son aversion ainsi que par le long silence qui suit cet échange, permet de saisir les nuances personnelles à l’œuvre concernant l’acceptation des traditions amérindiennes. L’une et l’autre ont des réactions différentes. Pourtant il s’agit de deux religieuses de la même congrégation, d’un âge sensiblement similaire, et ayant toutes deux passés entre quinze et vingt ans en territoire autochtone. Si la carrière de ces deux femmes semble se corroborer, leur réaction face une pratique autochtone difficilement assimilable à la religion catholique est bien différente. L’une accepte, l’autre rejette. L’individualité et la réaction personnelle relevant de l’intime sont ici nettes. Ceci conforte notre postulat selon lequel l’accomplissement des religieuses est individuel. Ces expériences de la confrontation à l’altérité culturelle sont des défis quotidiens à l’accomplissement personnel des religieuses.

Ainsi, les religieuses tentent de repenser leurs pratiques et leur rôle dans la diffusion d’un christianisme renouvelé en acceptant du mieux qu’elles le peuvent l’élan d’affirmation des pratiques culturelles amérindiennes. Les expériences des religieuses infirmières avec les croyances animistes amérindiennes évoquées au premier chapitre témoignent également de la nécessité d’une réévaluation des positions, ainsi que de l’attention et du jugement porté sur les pratiques autochtones. Les individualités ne sont alors pas toujours seulement spectatrices du nouveau culturel et spirituel amérindien, mais aussi parfois actrices.

71. S. Germaine, m.o., et S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

Des religieuses qui entrent dans la danse

Au-delà de la méfiance et du malaise produit par certaines incompréhensions, de nombreuses religieuses nous ont confié, avec une certaine fierté, avoir participé à des danses et autres cérémonies amérindiennes d'essences traditionnelles dans le contexte du renouveau culturel et spirituel nord-amérindien. Une enseignante en école de jour raconte qu'elle et ses compagnes ont été quelquefois invitées à la « cérémonie de la pipe ». Elles étaient conviées à y assister par les anciens depuis le cercle extérieur et, parfois, les Amérindiens leur proposaient de fumer avec eux⁷². Cette enseignante poursuit :

« Des fois, ils nous invitent pour aller à une cérémonie, par exemple dans une tente, comme pour la Danse de la Poule et ces affaires-là. Alors on essaie de danser comme eux. [...] Ils ne parlent pas, on n'entend rien pendant qu'ils font la danse. C'est comme si c'était une prière⁷³. »

Ici encore, pour accepter cette pratique amérindienne, la religieuse reformule selon un terme qui concorde avec son schème de pensée. La danse silencieuse menée au son du tambour, mais sans qu'un mot soit prononcé par les participants, devient prière. Étant délicat de refuser une invitation, les religieuses se joignent aux Amérindiens et tentent d'imiter leur pas de danse. C'est aussi sans doute un moment de récréation auquel les religieuses participent avec plaisir lorsqu'elles ont réussi à reformuler pour rendre compréhensible à leurs yeux cette renaissance de pratiques amérindiennes. L'individu est une nouvelle fois au cœur du processus d'acceptation de l'altérité autochtone.

Il est un exemple plus rare que nous souhaitons mentionner ici, il s'agit de l'intronisation à titre honorifique d'une religieuse dans une communauté amérindienne. Cet exemple d'adoption n'est pas unique⁷⁴, mais ne semble pas des plus communs. Cette religieuse était enseignante à école de jour à Saddle Lake Alberta de 1961 à 1991 et s'occupait des jeunes enfants de la réserve. Lors d'une cérémonie, elle a officiellement été introduite dans la communauté, les autochtones de la réserve lui donnant le nom de « Wapanatak »⁷⁵. Ce nom signifie « étoile du matin » et est justifié par le fait qu'un professeur est comme une étoile qui brille dans la nuit et montre le bon chemin. La sœur « Wapanatak » raconte qu'une cérémonie a été organisée un soir à son insu en son honneur. Lors de cette célébration, on lui offrit une cape en peau de caribou avec une étoile stylisée brodée dessus et une aînée la recouvrit également d'un châle. Habillée

72. S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

73. S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

74. Le cas de l'adoption du P. Peter Guthneck en 1996 par un membre de la communauté Chippewa-Cree de la réserve Rocky Boy dans le Montana (US) est rapporté dans M.S. CLATTERBUCK, 2009.

75. S. Louise, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

ainsi du costume traditionnel, elle est invitée à réaliser plusieurs tours de danse : le premier en compagnie du chef et de ses conseillers ; le deuxième avec tous ses élèves et anciens élèves ; puis toute la communauté est conviée à rejoindre la danse. Cette femme missionnaire participa par la suite à de nombreux pow-wow et autres danses. Il s'agit donc d'une pratique invitant explicitement la missionnaire à partager une part de l'identité des évangélisés. Ce cas de figure est intéressant puisqu'il entraîne un changement d'identité de la religieuse, inversant alors le schéma classique de l'évangélisation où les conversions provoquent une modification des identités des missionnés. C'est bien une forme de l'inculturation (de l'« amérindianisation ») qui se produit ici en entraînant une conversion culturelle de l'identité de la missionnaire. La religieuse « Wapanatak » précise :

«C'est une belle culture. Quand on va dans ces endroits, c'est cinquante/cinquante : tu ne vas pas là seulement pour donner, tu vas là pour recevoir aussi. Dans les débuts [au début des années 1960 lorsqu'elle est arrivée dans cette réserve], nous les religieuses on ne dansait pas tellement, puis après j'ai commencé doucement. Quand ils jouaient du tambour, c'était très rythmé, alors moi je tapais du pied, je battais la musique. Ça représente les battements du cœur, le pouls des Nations. Quand on m'a donné comme ça la permission d'aller danser et bien, je battais avec eux autres. Alors là [lors de la cérémonie d'intronisation] il y a une Indienne une grand-maman qui me disait : "si je vous donnais un châle, est-ce que vous danseriez avec ?" C'est comme ça que j'ai eu mon châle. Alors j'ai répondu : "Bah oui je vais danser avec". Dans ce temps-là, j'étais plus jeune, je sautillais. Alors j'ai mis son châle, puis j'ai mis la cape et là j'avais un costume, j'étais habillé en costume et j'ai été dansé avec eux. D'autres fois, je partais avec mes petites valises comme eux autres, j'allais m'habiller et puis je dansais ! »⁷⁶

On remarque ici à la fois l'autonomie de cette religieuse missionnaire dans ces territoires éloignés et qui s'indianise totalement le temps d'une danse, mais également le fait qu'elle soit sous la tutelle de la hiérarchie de la réserve. L'autorisation pour la religieuse de danser avec les autochtones ne vient pas des autorités ecclésiales, mais bien des autorités de la communauté autochtone : les chefs et les aînés. Les rôles préétablis entre missionnaires et communautés évangélisées sont renversés. Cette missionnaire s'affranchit des frontières de son statut de religieuse et se fait amérindienne, devenant ainsi un exemple d'amérindianisation et donc d'inculturation. En entrant dans la danse régulièrement elle choisit de ne pas faire de son statut

76. S. Louise, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

de religieuse un obstacle à la confrontation à l'altérité autochtone. Au contraire, elle fait le choix de changer temporairement d'identité (marqué par le port du costume lors des occasions spéciales que sont les danses). Nous insistons sur la notion de choix, car c'est bien son individualité et sa personnalité qui entrent ici en cause et qui déterminent la place qui lui est faite dans la communauté. S'il s'agit d'une cérémonie délivrant un titre honorifique, ce n'est pas pour autant une adoption complète de cette religieuse missionnaire. Le nom qui lui est donné ne l'inscrit pas dans un système de parenté. Il s'agit d'une appellation descriptive de son statut « Wapanatak : étoile du matin », reconnaissant son rôle et son dévouement au sein de la communauté. À l'invitation des chefs et des aînés, la religieuse est acceptée par la communauté, mais elle n'y est pas totalement incluse comme un membre à part entière. Si du point de vue de la religieuse il est possible de parler d'une véritable inculturation de sa personne, l'introduction (et non pas l'adoption) de celle-ci laisse à penser que, du côté autochtone, le processus d'acceptation et d'adoption (de la religieuse et du catholicisme plus généralement) n'est pas complet.

Seules certaines individualités, à l'image de « S. Wapanatak », ont réussi à s'inscrire durablement dans la communauté en ayant un accès privilégié à certaines pratiques autochtones. L'identité et le statut de certaines religieuses se confondent dans l'environnement dans lequel elles œuvrent en participant à la vie communautaire amérindienne. En interrogeant l'expérience personnelle de chacune, nous pouvons saisir les interactions précises que les religieuses ont pu avoir avec les communautés amérindiennes. S'il paraît clair que les enseignantes des écoles résidentielles se situent en dehors des réseaux communautaires amérindiens ; les infirmières, les animatrices pastorales et les enseignantes des écoles de jour ont pu prendre place en leur sein et développer des affinités particulières. Devenant des témoins privilégiés du quotidien amérindien, les religieuses nous informent au sujet des évolutions des pratiques sur le terrain et quant aux rapports privilégiés qu'elles ont pu entretenir avec les individus des lieux où elles étaient envoyées. Le résultat de cette interaction s'exprime donc autant que possible par une reformulation des pratiques autochtones. Dans cette interaction, situation de vis-à-vis, le statut de la religieuse s'accomplit pleinement. En racontant leurs anecdotes concernant les pratiques autochtones, elles se font actrices de la confrontation culturelle.

III. Un patrimoine matériel adapté à la culture locale

Jusqu'à présent nous nous sommes intéressés aux individualités des femmes missionnaires et à la narration de leur expérience de l'adaptation à la culture nord-amérindienne. Entre reformulation et tolérance, les pratiques autochtones sont progressivement incluses dans le monde catholique afin que les missionnaires puissent en accepter la diversité culturelle. Ainsi, nous l'avons vu, l'Église catholique par l'intermédiaire de ses missionnaires s'adapte localement et individuellement. Si nous avons déjà mentionné différents éléments de la culture nord-amérindienne qui prennent place dans les pratiques du catholicisme (comme le tambour ou la *sweet grass*), le principe d'inculturation par syncrétisme que nous avons décrit plus haut s'opère également dans la culture matérielle de l'Église catholique.

Au XVI^e siècle, en Europe, s'est jouée la controverse des images saintes entre théologies catholique et protestante⁷⁷. En un mot, le catholicisme encourage une dévotion des images et soutient l'art religieux, alors que le protestantisme bannit toute représentation artistique des temples, de la liturgie et des pratiques d'apprentissages. Avec cette querelle, catholiques et protestants ont pu affirmer leur identité confessionnelle et poursuivre leur distinction, à travers l'art cette fois-ci. Les églises anglicanes et celles de l'Église Unie du Canada, très présentes auprès des populations autochtones, issues donc d'une tradition protestante, ont préservé ce rapport à l'iconographie. Il est alors l'occasion de mettre ici en valeur les images de l'inculturation du catholicisme, ou tout du moins le patrimoine matériel de l'évangélisation en Amérique du Nord autochtone.

L'omniprésence de la figure de Kateri Tekakwitha

Dès l'arrivée des missionnaires en Nouvelle-France, l'iconographie sous forme de peinture ou de gravure a été un outil précieux pour les missionnaires⁷⁸. L'utilisation de l'image dans le cadre des missions catholiques au Canada a toujours eu pour objectif de transmettre le message

77. Au sujet de la littérature existante sur ce thème voir : O. CHRISTIN, 1996 ; O. CHRISTIN, 2002.

78. F-M. GAGNON, 1975.

chrétien aux populations autochtones. Il s'agit alors d'importer les formes artistiques et plastiques de la culture occidentale pour contribuer à l'assimilation des populations autochtones.

Nous avons déjà évoqué Kateri Tekakwitha au commencement de cette recherche, faisant de cette figure l'un des fils conducteurs de l'historiographie du catholicisme au Canada depuis le XVII^e siècle jusqu'à sa canonisation au XXI^e siècle. Au cours de nos différentes pérégrinations de terrain d'enquête, nous n'avons cessé de retrouver Kateri. D'est en ouest, la figure de Kateri est toujours présente, symbolisant tant la réussite missionnaire auprès des populations autochtones que la promotion d'une figure amérindienne porteuse d'une piété irréprochable, un modèle idéal.

Prenons tout d'abord un exemple au sein de la basilique-sanctuaire de Sainte-Anne de Beaupré au Québec (doc. 13). Nous avons déjà mentionné ce sanctuaire accueillant chaque année un grand pèlerinage en l'honneur de sainte Anne auquel de nombreux autochtones prennent part. À l'étage inférieur de la basilique se trouve la chapelle de l'Immaculée Conception entièrement dédiée donc à Marie. D'architecture romane, la chapelle est ornée d'une quinzaine de peintures réalisées par l'artiste Marius Dubois dans les années 2000. L'une d'entre elles représente Kateri Tekakwitha et de jeunes Amérindiens. Kateri est au cœur de la représentation. Debout, près d'une croix, elle tient dans ses mains une fleur de lys qu'elle montre aux cinq personnages regroupés autour d'elle. Ces personnages sont clairement amérindiens : torses nus, teints hâlés, leurs vêtements semblent être faits de peaux tannées et sont décorés selon un graphisme géométrique, leurs coiffes sont ornées de perles et de plumes. À droite de ce regroupement autour de Kateri se trouve une vieille femme, elle aussi amérindienne. À gauche, une femme, plume dans les cheveux, accompagnée d'un enfant et portant sur son dos un *cradleboard* dans lequel on aperçoit le minois d'un bébé. Elle semble s'approcher de Kateri sur les conseils d'un prêtre, représenté par sa robe noire, qui guide de sa main la famille vers Kateri. De cette peinture nous retiendrons la représentation de Kateri en train d'instruire les autochtones autour d'elle, ainsi que le féminin qui y est surreprésenté : la vieille femme, sans doute grand-mère à l'image de sainte Anne dont le sanctuaire abrite cette œuvre ; la mère de famille avec son bébé et son enfant plus âgé, et enfin les cinq Amérindiens autour de Kateri semble être de jeunes adolescents. Aucune figure masculine adulte amérindienne n'est représentée. Seul le prêtre missionnaire est porteur d'une certaine forme de masculinité⁷⁹. Rappelons également que cette peinture représentant la vierge amérindienne est située dans une chapelle dédiée à l'Immaculée Conception, contribuant donc à promouvoir le modèle de la chasteté. Cette représentation

79. Rappelons que les hommes d'Églises ont, comme les religieuses, fait vœux de chasteté. C'est par l'intermédiaire de ces vœux qu'ils acquièrent leur statut de religieux et nous verrons par la suite de quelle façon les portraits des hommes et des femmes d'Églises permettent de mettre en lumière une conception des genres, du masculin et du féminin, selon un modèle totalement construit par le catholicisme. Voir chapitre 5.

soutient alors l'hypothèse formulée plus haut, plaçant le féminin au cœur du propos concernant l'évangélisation des populations autochtones du Canada.

Les portraits de Kateri Tekakwitha sont relativement nombreux, bien que très généralement réalisés après sa mort⁸⁰. Le plus ancien est sans doute celui réalisé à la fin du XVII^e siècle par Claude Chauchetière, le confesseur de Kateri, dont il existait plusieurs versions. Ce portrait a été repris au début du XVIII^e siècle par de nombreux artistes, soit sous forme de copies, soit avec de légères variations, pour illustrer les impressions des récits biographiques de la jeune Amérindienne convertie. Une version, dont on ne se sait presque rien, se retrouve aujourd'hui au musée de l'église de Kahnawake (et dont des copies circulent facilement dans les églises nord-amérindiennes), semble être celle qui correspond le mieux à la « grande image » réalisée par Chauchetière vers 1681-1685⁸¹ (doc. 14). De ce portrait en pied, aucun élément ne rappelle l'origine amérindienne de Kateri. Vêtue d'un long châle noir et d'une tunique blanche, la jeune amérindienne tient une croix. Seul l'arrière-fond représentant une rivière dans une vallée avec un petit canoë en son milieu fait une légère référence au paysage canadien. L'œuvre est débarrassée de tout élément pouvant compromettre la pureté du portrait de cette jeune amérindienne.

De nombreux autres portraits de la vierge iroquoise ont été réalisés au XX^e siècle, comme celui de Mère Mary Nealis en 1927 (doc. 15) qui représente Kateri de pied dans un décor arboré et fluvial. Dans ce portrait, Kateri a retrouvé ses attributs autochtones : elle est parée d'un collier de perles, d'une tunique à franges et semble porter des chaussures en peaux. Elle a également le teint hâlé, notifiant ainsi la démarcation raciale du personnage. Cette mise en relief de l'esthétique d'une « race » correspond bien à l'air du temps du début du XX^e siècle. Cette marque d'un teint hâlé sera ensuite un trait constant des portraits de Kateri, permettant de caractériser cette figure comme celle représentant l'altérité amérindienne.

80. Un mémoire de maîtrise a été réalisé au sujet de l'iconographie de Kateri Tekakwitha : M. PAQUETTE, 2015.

81. Concernant les portraits de Kateri Tekakwitha par P. Chauchetière, voir F-M. GAGNON, 1975, p. 83-97

Doc. 13 : Peinture, *Kateri Tekakwitha*, par Marius Dubois vers 2000.

Peinture située dans la chapelle de l'Immaculée Conception de la basilique Sainte-Anne de Beupré (Québec). <http://www.sanctuairesainteanne.org/>

Doc. 14 : Peinture, *Catherine Tekakouitha*, d'après une version attribuée à Claude Chauchetière.

Huile sur toile, 91,44 cm x 76,20 cm
Musée de l'Église Catholique de Kahnawake (Québec)
<http://www.encyclopediecanadienne.ca/>.

Doc. 15 : Reproduction l'œuvre de Mère Mary Nealis, Kateri Tekakwitha, 1927.

Huile sur toile, 38,10 cm x 45,72 cm,

Musée de l'Église Catholique de Kahnawake, Québec.

Doc. 16 : Portrait de Kateri au sanctuaire du Lac Sainte Anne Alberta.

Photographie personnelle, juillet 2014



Doc. 17 : Iconographie diffusée à l'occasion de la canonisation de Kateri Tekakwitha

Photographie personnelle, juillet 2014

Dans le portrait de 1927, Kateri tient en sa main un chapelet et ses yeux sont rivés sur une croix. Outre le fait que ces deux portraits (celui de 1927 et celui réalisé d'après Chauchetière) soient de pieds, on peut constater que tous deux s'inscrivent dans un cadre bucolique avec un paysage fluvial. Autre point commun, la présence de la croix chrétienne vers laquelle le visage de Kateri est tourné. Dans le cas du portrait de Chauchetière, Kateri a le visage baissé, en signe d'humilité, vers la croix qu'elle tient dans sa main. Dans le second cas, celui de 1927, le regard de Kateri dirige sa tête vers le haut pour contempler une grande croix plantée dans le sol se confondant presque avec un tronc d'arbre. Ces deux portraits tendent à modéliser une figure de piété, douce et légère sans marques de faste. Ces iconographies participent à la création d'une figure sainte.

Un troisième portrait permet d'illustrer l'iconographie consacrée à Kateri, il s'agit de celui largement diffusé lors de sa canonisation en 2012 sous forme de petite carte avec une prière au verso (doc 17). Malgré nos recherches, nous n'avons pas trouvé qui était l'auteur de ce portrait, cette fois de trois quarts. Cette iconographie de facture stylisée dénote avec les portraits réalistes précédemment cités. Quelques attributs autochtones sont notables, bien que discrets : les cheveux bruns de la jeune Amérindienne sont tressés et coiffés d'un fin bandeau positionné sur le front. D'une main elle tient une fleur de lys, de l'autre une croix. L'arrière-plan n'est pas paysagé, seule une auréole dorée orne le visage de la sainte, conformément à l'iconographie chrétienne. Deux formules sont inscrites : la première de part et d'autre l'auréole : « Kateri Kaiatanoron » signifiant « précieuse Kateri » ; la seconde, au bas de la représentation : « Iesos Konoronkwa », signifiant « Jésus je t'aime », qui aurait été les dernières paroles de Kateri avant sa mort⁸². Ce dernier portrait correspond donc mieux aux canons iconographiques de l'Église catholique. C'est d'ailleurs ce portrait qui se retrouve au sanctuaire du Lac Sainte Anne en Alberta (doc. 16). Équivalent du sanctuaire de Sainte-Anne de Beaupré dans l'Ouest canadien, ce sanctuaire abrite lui aussi une iconographie de Kateri, au plus proche de l'autel.

Qu'il s'agisse des récits de vie faits de Kateri Tekakwitha ou de la construction iconographique de son personnage, la figure de Kateri, démontre un souci d'adaptation de l'Église catholique à ses missionnés, les populations autochtones. En créant ce modèle local, féminin et pieux, allant jusqu'à la canonisation de cette figure, le catholicisme s'empare d'un personnage autochtone et, par une opération relevant du syncrétisme, forge un personnage nouveau ayant la vocation de promouvoir la réussite de l'évangélisation en Amérique du Nord, mais également sur lequel il est possible de s'appuyer pour établir de nouvelles vocations parmi les autochtones nord-amérindiens. La féminité de ce personnage permet d'autant plus de mettre

82. Traductions et explications qui nous ont été données par un informateur de la Nation Huronne qui nous a offert un exemplaire de la carte reproduit ci-contre.

en avant l'importance du féminin comme vecteur d'évangélisation et de transmission parmi les siens (clairement illustré par l'œuvre de la chapelle de la basilique de Beaupré).

Des églises à l'esthétisme autochtone

Les iconographies ne sont pas les seules formes matérielles, et donc visibles, à s'adapter à la culture nord-amérindienne. En regardant les photos des chapelles et églises les plus anciennes, on ne pourrait pas distinguer celles des petits villages ruraux canadiens de celles des réserves autochtones. À partir des années 1960, face au renouveau des pratiques d'essences traditionnelles dans les communautés autochtones, les églises des missions commencent progressivement à prendre une esthétique faisant référence à l'art traditionnel autochtone. Ce qui sera accentué suite à la réunion du concile Vatican II. Ces édifices sont la marque d'un patrimoine matériel. Patrimoine religieux et patrimoine communautaire qui est cependant largement laissé de côté tant par les autorités canadiennes et que la communauté scientifique. À l'heure actuelle, au Canada, aucun inventaire du patrimoine matériel du catholicisme dans les réserves amérindiennes n'a été réalisé. Nous proposons alors ici non pas de dresser un tel inventaire, mais de soulever l'intérêt de ce patrimoine matériel. Nous présenterons trois exemples issus directement de nos terrains de recherches dans le sud des actuelles provinces de l'Alberta et de la Colombie-Britannique, aire géographique alors prise en étau entre la culture traditionnelle des Indiens des Plaines, celle de la côte nord-ouest et celle du Subarctique.

Dans la province de l'Alberta, sur les terres Blackfoot de la réserve Siksika se situe la petite église Holy Trinity, consacrée donc à la Sainte Trinité. Le territoire de la Nation Blackfoot a été l'un des principaux centres d'intérêt des missionnaires durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Pourtant, comme dans la plupart des églises amérindiennes, l'introduction d'éléments de la culture locale à l'intérieur de l'église Holy Trinity n'a lieu qu'à partir des années 1960. Soulignons dès lors que la présence de décors ou d'objets faisant référence à la tradition amérindienne dépend avant tout du prêtre alors en fonction. Nous l'avons vu, l'inculturation est le résultat de l'interaction entre l'Église catholique et les populations locales ; les individualités et les rapports personnels entre missionnaires et évangélisés sont au cœur du processus. Le prêtre en poste dans la réserve de Siksika, peu enclin à l'introduction d'éléments

autochtones au sein de l'église, n'a pu nous fournir d'informations concernant l'historique du décor de l'église Holy Trinity.

Ces éléments, installés par ses prédécesseurs et qu'il « laisse en place pour leur faire plaisir [aux fidèles autochtones] »⁸³, s'inscrivent pleinement dans le mouvement d'inculturation que nous tentons de décrire (doc. 18). S'il y a peu d'éléments rappelant la culture autochtone dans cette église, on note tout de même une peau de bison couvrant les quelques marches menant à la table d'autel où est célébrée l'eucharistie, ainsi qu'un tableau de Kateri. L'élément de décoration qui retient le plus notre attention est un autel dédié à la Sainte Famille situé à droite du chœur de l'église (doc. 19). Un arrière-fond peint représente un paysage de roches et de cascades, devant lequel se tiennent trois figurines représentant Joseph, Marie et Jésus enfant. Cette mise en scène nous rappelle ce que nous évoquions au sujet des portraits de Kateri Tekakwitha. Les figurines de Marie et de Joseph prennent ici une apparence totalement amérindienne : cheveux bruns, teints hâlés, les deux personnages sont vêtus de costumes faits d'un tissu de feutre simulant la texture des peaux tannées. L'homme représentant Joseph porte un gilet de fourrure et la robe de la figurine de Marie est pourvue d'ornement en coquillage. D'une main, la figurine de Marie porte un chapelet, de l'autre une couverture⁸⁴. De cette façon, le personnage de Marie présente un attribut catholique et un attribut amérindien situant le féminin à la croisée des mondes autochtone et catholique. Les parents de la Sainte Famille sont donc ici des autochtones, tout comme l'enfant représentant Jésus. Si à première vue, la robe blanche immaculée du costume de la figurine de Jésus ne semble pas correspondre à l'esthétique amérindienne, quelques détails concordent immédiatement : le motif géométrique de la robe fait de lignes en zigzag à points crénelés, les grelots à son poignet ainsi qu'une crosse faite de perles et ornée de plumes.

Malgré la réticence manifeste de certains missionnaires, quelques éléments significatifs de la culture autochtone trouvent leur place au sein des églises. L'exemple de ce petit sanctuaire dédié à la Sainte Famille nous permet de révéler l'inculturation menée à son terme sous la forme d'un syncrétisme. Le modèle amérindien et la doctrine religieuse fusionnent dans cet exemple artistique pour former une Sainte Famille amérindienne, faisant ainsi écho au titre de l'ouvrage d'A. Peelman, *Le Christ est Amérindien*, consacré à la thématique de l'inculturation chez les populations autochtones nord-amérindiennes.

83. Fr. Long Vu, entretien réalisé le 11 août 2015 à Siksika Nation reserve (près de Cluny, Alberta).

84. La couverture est un symbole nord-amérindien important sur lequel nous aurons l'occasion de revenir au chapitre 5.

Décor d'églises en territoires amérindiens

Doc. 18 : Intérieur de l'église Holy Trinity, réserve Siksika — Alberta
(Photographies personnelles, août 2015)



Doc. 19 : Autel dédié à la Sainte Famille dans l'église de Siksika

Un second exemple, encore plus à l'ouest, en Colombie-Britannique, permet de poursuivre notre itinéraire des décors d'églises inculturées. Dans la réserve de Chehalis se trouve une petite église à côté de laquelle vivait toujours, en 2013, une religieuse missionnaire de la congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus. Non loin de la ville de Chilliwack, sur les rives de la rivière Harrison, se trouve ici le territoire de la bande Sts'ailes, issue de la Nation Sto:lo. Dans cette église, Our Lady of Fatima Church (nomination féminine), les références à la culture amérindienne sont nombreuses (doc. 20). La nappe d'autel de cette église n'est pas un linge liturgique habituel, elle est constituée d'un tissu en laine épaisse et tressée avec un motif en losange. Le pupitre est recouvert d'une couverture similaire. Sur la table d'autel se trouve une croix faite d'un végétal tressé, une fleur séchée, une petite pomme de pin, une plume et deux petites pierres. Ces symboles naturels représentent liens indéfectibles de la culture autochtone avec l'environnement naturel. Sur l'une des statues du chœur de l'église, représentant Saint-Joseph à l'Enfant Jésus, une petite couronne de végétal tressé a été rajoutée sur la tête du Christ. Le porte encensoir est fait de bois sculpté rappelant l'esthétique des mâts totémiques de la côte nord-ouest représentant ici un aigle (doc. 21). Un attrape-rêve est également accroché en décoration murale. L'étole en laine blanche du prêtre est faite d'un tressage similaire au linge liturgique précédemment décrit, avec un motif triangulaire en laine rouge. Profitons de l'étole de prêtre de Chehalis déposé sur une chaise dans le chœur de l'église pour mentionner l'usage courant par les prêtres de vêtements liturgiques ayant un style ou un motif rappelant le monde autochtone. Ce sont le plus souvent les étoles qui adoptent un style amérindien, mais aussi les chasubles parfois. Soit dans les choix de tissus, en peaux tannées par exemple, soit par les motifs géométriques brodés, les prêtres donnant la messe au sein des réserves utilisent souvent un vêtement liturgique portant la trace d'un esthétisme nord-amérindien.

Notre dernier exemple d'église au sein d'une réserve au décor empreint de la culture amérindienne est celui de North-Vancouver en Colombie-Britannique. L'église Saint-Paul représente le cœur historique des missions auprès des Squamish qui ont débuté dans les années 1860. L'actuelle église trouve ses origines dans une première structure en bois consacré en 1873⁸⁵. Comme pour les exemples précédemment cités, l'église Saint-Paul n'a introduit des éléments de la culture autochtone dans son décor qu'à partir de la seconde moitié du XX^e siècle. Une reconstruction du bâtiment dans les années 1980 a été l'occasion de réellement « amérindianiser » cette église. Le comité des paroissiens décida d'introduire des éléments d'art autochtone dans l'église. Leur choix se tourna vers l'art traditionnel « Coast Salish » (Côte Nord-Ouest) alors en pleine revitalisation.

85. T. A. LASCELLES, 1984.

Décor d'églises en territoires amérindiens

Doc. 20 : Intérieur de l'église de Chehalis — Colombie-Britannique

(Photographies personnelles, juillet 2013)



Doc. 21 : Porte-Encensoir de style amérindien dans l'église de Chehalis

Décor d'églises en territoires amérindiens

Doc. 22 : Intérieur de l'église Saint-Paul, North-Vancouver — Colombie-Britannique
(Photographies personnelles, juillet 2013)



Doc. 23 : Siège et tabourets de célébrant, porte-encensoir et tambour peint. Église Saint-Paul, North-Vancouver



Doc. 24 : Bougeoir. Église Saint-Paul, North-Vancouver



Pour ce faire, ils ont fait appel à une artiste de la Première Nation Musqueam (dont la réserve est située au sud-ouest de Vancouver, sur les rives de la mer Salish), Susan Sparrow⁸⁶. Celle-ci conçoit un motif géométrique et non représentatif pour orner les arches intérieures de l'église (doc. 22). On retrouve également ici un porte-encensoir à l'esthétique amérindienne, ainsi qu'un tambour sur lequel est peinte une représentation du Sacré-Cœur de Jésus (doc. 23). Le diacre, amérindien, qui nous a fait la visite de son église a insisté sur le tissu recouvrant l'ensemble des bancs et sièges de l'église. Fait d'un motif coloré et triangulaire, ce tissu ajoute une touche supplémentaire à l'esthétique traditionnelle souhaitée pour cette église. Deux remarquables bougeoirs en bois sculpté représentent une tête d'aigle dans un style typique de la côte nord-ouest et sont installés sur la table de l'autel (doc. 24). Un portrait de Kateri Tekakwitha est également présent dans cette église, il s'agit de la représentation du P. Chauchetière. L'église de Saint-Paul est donc l'exemple plus récent que nous avons présenté, mais aussi celui où l'introduction d'éléments artistiques amérindiens est la plus poussée, car inscrit directement sur les murs intérieurs du bâtiment selon un motif créé par une artiste issue d'une Nation voisine.

À travers ces bâtiments que sont les églises, le catholicisme s'« inculture », il s'adapte aux populations à évangéliser en intégrant des éléments rappelant les traditions artistiques des cultures locales. L'art est à la fois le procédé le plus visible et le moins contraignant pour les missionnaires souhaitant l'inculturation. Dans l'Ouest, la présence dans les églises du motif géométrique non représentatif est le marqueur le plus manifeste de l'interaction entre missionnaire et populations locales sous l'influence principalement de l'art des Indiens des Plaines, mais aussi, comme nous l'avons vu, de la côte Nord-Ouest, également principal foyer artistique nord-amérindien.

Cette section sur l'inculturation matérielle de l'église catholique à la culture autochtone permet de relever deux principaux points. Tout d'abord la volonté individuelle est la condition *sine qua non* à cette adaptation. Dans ces communautés autochtones relativement isolées, le prêtre local, parfois soutenu par des religieuses, est autonome dans son choix d'intégration d'éléments culturels faisant référence à la culture locale. Ensuite, nous pouvons relever une nouvelle fois l'importance du féminin dans cette adaptation. La figure omniprésente de Kateri, représentant l'idéal féminin amérindien selon le dogme catholique ; les églises (et donc missions) ayant un nom connotant le féminin (Our Lady of Church, Holy Trinity) ; la représentation d'une Sainte famille aux allures autochtones ; l'appel à une artiste féminine pour la décoration à North-Vancouver. Ces éléments sont davantage que des détails au regard du contexte de féminisation général du catholicisme au Canada. Il était alors ici pertinent de soulever ces touches de féminin dans la forme matérielle que prend le catholicisme « inculturé » dans les communautés

86. *Ibid.*, p. 54.

autochtones de l'Ouest canadien. L'interaction entre missionnaires et populations nord-amérindiennes s'inscrit donc entre volonté individuelle du personnel ecclésiastique et affirmation du féminin vecteur de transmission.

Ce chapitre s'achève alors avec l'introduction manifeste de l'esthétisme nord-amérindien dans les églises catholiques. La culture dans son expression matérielle est l'un des éléments les plus visibles de l'inculturation du catholicisme à ses missionnés autochtones, mais l'interaction entre individualités reste au fondement de cette possible adaptation. En transcrivant ici les paroles des religieuses missionnaires et en nous intéressant à leurs discours, nous avons pu remarquer le cheminement personnel nécessaire pour accepter de prendre en considération la culture de l'Autre, celle des populations nord-amérindiennes. Si le contexte des années 1960, entre réunion du concile Vatican II et réveil autochtone, encourage les religieuses à s'adapter au monde changeant, les malaises et incompréhensions ne peuvent se transformer en acceptation que par la reconnaissance de la diversité culturelle. Le principe d'inculturation préconisé par le concile Vatican II permet non seulement cette reconnaissance, mais également la possible adaptation par syncrétisme en combinant certaines formes matérielles du catholicisme à plusieurs symboles autochtones. Ainsi l'inculturation représente un syncrétisme à double sens : une reformulation des pratiques (rituelles entre autres) autochtones en des termes lisibles et acceptables pour les missionnaires et une « amérindianisation » de ces derniers et de leurs lieux de culte.

Chapitre 4 : Premières Nations et le principe d'adoption-appropriation

Par ce chapitre, nous entrons au cœur de notre sujet dans son versant nord-amérindien. Si le chapitre deux s'attachait à dresser un premier portrait ethnographique, nous poursuivrons ici en tentant d'exprimer les moyens par lesquels les populations autochtones du Subarctique et des Prairies acceptent et intériorisent des influences extérieures telles que la religion catholique importée par les missionnaires. En décrivant un complexe défini comme d'«adoption-appropriation» qui s'inscrirait alors dans le système de pensée nord-amérindien, nous avancerons plusieurs pistes de réflexion concernant l'absorption de l'altérité. Ce complexe, véritable processus, semble se mettre en œuvre ou tout du moins se révéler à travers les systèmes de parenté et la complémentarité entre les sexes. Filiation et alliance seraient les meilleures clés pour comprendre ce processus d'«adoption-appropriation». Nous établirons un parcours transformationnel des nomenclatures de parenté des populations autochtones du Subarctique et des Prairies. Entre groupes de langue algonquienne à l'est et ceux de langue déné à l'ouest, nous décrirons un système de transformation où deux nomenclatures s'opposent aux extrémités géographiques, avec en position centrale des terminologies intermédiaires permettant la jonction des deux extrêmes. Cet itinéraire transformationnel sera alors mis en parallèle avec l'étude de la présence et de l'acceptation du catholicisme dans ces régions. La mise en évidence des différentes nomenclatures dans ces régions révélera des principes d'alliances divers et intimement liés à chaque terminologie. C'est par l'examen de cette variation des règles, ou du moins des possibilités, de l'alliance qu'une corrélation pourra être faite avec l'appropriation, ou la non-appropriation, du catholicisme exogène. Enfin, le pèlerinage, thème important du catholicisme amérindien, sera pris en considération dans ce chapitre afin de mettre en exemple le principe d'adoption-appropriation comme mécanisme agissant dans la reformulation de l'extériorité en termes faisant sens dans une logique interne. Là encore, la parenté et plus particulièrement la filiation seront des clés pour la compréhension de l'acceptation du pèlerinage dans une perspective nord-amérindienne.

I. Définition d'un complexe

Par ce premier point, nous souhaitons mettre en évidence un complexe ontologique qui trouve ses sources dans l'ethnohistoire des populations iroquoiennes : une logique d'adoption, couplée à celle d'appropriation (l'une et l'autre étant intimement liées), qui nous permettra ensuite de mettre en lumière le mécanisme selon lequel les populations autochtones nord-amérindiennes transforment l'altérité en quelque chose d'inhérent à soi. De l'extérieur du monde reconnu, ce processus permet d'intérioriser ce qui dans un premier temps est altérité de telle façon que celle-ci puisse être transformée, ingérée et donc totalement adoptée.

Logique d'adoption

Pratique commune, à différents niveaux, pour l'ensemble des populations du Subarctique et des Prairies, l'adoption de l'étranger pour le faire devenir membre à part entière de la communauté se trouve parfaitement explicitée par les épisodes de la « guerre de capture » iroquoise.

Guerre de capture et adoption

En s'intéressant à l'Est du continent au XVII^e siècle, la guerre de capture iroquoise retient notre attention. L'ethnohistoire relève non seulement un phénomène d'assimilation collective de groupes ennemis, mais également un processus d'adoption individuel de l'ennemi capturé¹.

Concernant l'assimilation collective, il s'agit de l'absorption de populations dans leur quasi-totalité. Ainsi, de nombreux groupes rejoignent les Iroquois durant les Guerres iroquoises des années 1640-50, comme une partie des Hurons ou encore les Neutres. L'intégration d'individus à un groupe est généralement le résultat d'une guerre : un groupe vaincu peut intégrer le groupe vainqueur dans le but d'être assimilé. R. Viau, s'appuyant sur les *Relations*

1. R. VIAU, 2000, p. 169-172.

des Jésuites, nous informe que les captifs de guerre représentaient près des deux tiers de la population Oneida² dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Parmi les Onondagas, on retrouve sept Nations différentes dans leur principal village. Le village principal des Sénécas aurait quant à lui été composé de onze Nations. Avec autant de forces étrangères en présence dans un village, un principe d'assimilation est requis. Du statut d'ennemi, ces étrangers doivent acquérir celui d'allié. Observons plus précisément cet exemple à travers le principe de l'adoption individuelle.

L'adoption individuelle est généralement la résultante de la guerre de capture. Les récits de captifs sont nombreux et plus de deux cents d'entre eux ont été réédités³. Mentionnons simplement l'exemple le plus courant, celui de John Tanner, coureur de bois, capturé par des membres de la Nation Ojibwa avec lesquels il passa plus de trente années. La guerre de capture est phénomène bien documenté pour les populations du Nord-Est et l'adoption des prisonniers est pratiquée sur l'ensemble du continent⁴. La guerre de capture a pour objectif de maintenir la stabilité démographique du groupe en remplaçant les défunts et non d'accroître la population. Les femmes jouent un rôle important dans la décision de partir sur le sentier de la guerre lors de certaines circonstances. En effet, les maîtresses de clan de ces sociétés à tendance matrilineaires, des doyennes d'âge mûr, ont la possibilité de demander la mise en place d'une expédition guerrière dans le but de remplacer un parent décédé. Il était ainsi commun, qu'au retour d'un raid, les guerriers ramenaient avec eux les scalps des ennemis, mais aussi des prisonniers.

Il semble que l'acte de scalper son ennemi était une pratique courante chez les populations iroquoïennes et qu'elle ait été encouragée par les Européens au XVII^e siècle. Traditionnellement, le scalp n'était pas un simple trophée de guerre. De nombreuses dispositions rituelles accompagnaient le traitement du scalp prélevé, notamment lorsque le sang n'était pas encore coagulé. De plus, la chevelure continuant à pousser après le prélèvement du scalp peut laisser à penser qu'il dispose d'une puissance particulière⁵. À plusieurs égards, des liens ont été établis par les ethnologues entre sang menstruel et sang de guerre ou chasse⁶. Il est possible de concevoir que le sang coulant d'un scalp prélevé appartient au même complexe que le sang de guerre. Nous avons évoqué plus haut le rapprochement fait par C. Lévi-Strauss entre le scalp et le sang des menstruations féminines. Si l'on suit cet enseignement, une première corrélation se

2. La Nation Iroquoise semble en réalité être une confédération de cinq, puis six, groupes, tous de langue iroquoïenne. La subdivision généralement admise est celle de la ligue des cinq feux des groupes suivants : Seneca, Cayuga, Onondaga, Mohawk et Oneida. Pour l'organisation sociale en confédération des Hurons et des Iroquois, voir E. TOOKER, 1970.

3. L'éditeur Garland à New York a réédité plus de 240 récits de captivités. Cité dans P. DÉSY, 1983, p. 12.

4. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 92.

5. R. VIAU, 2000, p. 110-115.

6. *Ibid.*, p. 114-115 ; A. TESTARD, 1986, p. 197. Ces deux premiers auteurs mettent en avant l'hypothèse du sang féminin considéré comme potentiellement dangereux, d'où l'éloignement rituel. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 170-181 propose, à la suite de C. Lévi-Strauss, de concevoir le sang dans son ensemble : sang de guerre et sang de menstruation faisant parti du même complexe rituel relevant de la temporalité et de l'alliance.

fait entre femme indisposée et scalp prélevé à l'ennemi remis à une sœur ou autre femme de la parenté du guerrier⁷. Une seconde corrélation équivalente se met immédiatement en place entre parenté et guerre⁸ – soit entre intériorité et extériorité. Au retour de l'expédition, les scalps font l'objet d'attentions particulières et c'est alors l'occasion de la « danse des scalps », essentiellement féminine, dont l'objectif est de s'approprier l'objet par son anonymisation⁹ et ce, de la même façon que l'on adopte un captif comme nous allons le voir.

Poursuivons donc avec le trophée vivant rapporté par les guerriers vainqueurs : le captif. Au retour de l'expédition guerrière, avant d'entrer dans le village, les captifs doivent passer entre deux rangées d'individus de la communauté qui les rouent de coups¹⁰. Cette bastonnade est le premier des sévices subis par les prisonniers. Ils sont ensuite installés sur une estrade à l'intérieur du village, attachés à un poteau puis torturés par coupures et brûlures. La torture permet de mesurer l'endurance et la force du captif. Le conseil du village se réunit ensuite pour répartir les captifs entre les différentes familles. À ce sujet, Pierre Deliette, commandant du fort Saint-Louis en 1690, nous informe à propos de la répartition des captifs chez les Illinois :

« Les Vieillards et Chefs de partis s'assemblent et voient entre eux a qui ces Esclaves seront donnez, ce qui étant résous, ils en conduisent un vis-à-vis de la Cabane de celui a qui ils le donnent et avec quelques marchandises, entrent et disent qu'ils sont ravis de ce que la Jeunesse a amené des hommes pour remplacer, s'ils le souhaitent ceux que le sort de la Guerre leur a enlevés, à quoi on fait de grands Remerciements peu de temps après ceux-là s'assemblent et voient ce qu'ils feront du prisonnier qu'on leur a donné s'ils veulent lui donner la vie ce qui n'arrive que très rarement chez les Illinois. »¹¹

Une fois les captifs répartis au sein de la communauté, chaque famille doit décider du sort qu'elle réserve à son prisonnier. Là encore, il semble que les femmes jouent un rôle important dans les choix de vie ou de mort des captifs, car c'est à elles que l'on remet le captif¹². Examinons donc les deux sorts possibles réservés aux captifs de guerre : la torture puis la mise à mort souvent suivie d'un repas anthropophage ou l'adoption.

Ceux qui ne sont pas éligibles à l'adoption, ou qui étaient considérés comme responsable de la mort de l'un des leurs, étaient torturés puis mis à mort¹³. La torture du captif dure au moins une nuit et une journée. Le feu est l'instrument le plus utilisé : on brûle la grande partie du corps

7. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 329 et 331.

8. *Ibid.*, p. 327-332. ; E. DÉSVEAUX, 2001, p. 47.

9. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 182-184.

10. R. VIAU, 2000, p.129-130 et suivantes.

11. DELIETTE, *Mémoire de De Gannes* : p. 383-384.

12. R. VIAU., 2000, p. 132.

13. Au sujet de la torture et de l'anthropophage iroquoise voir : R. VIAU, 2000, p. 172-184 ; Y. SIMONIS, 1977.

du captif avec de la résine de sapin chaude ou de l'eau bouillante. S'il proteste, on lui coupe les lèvres, on lui brûle l'intérieur de la bouche et on lui place des charbons ardents dans les yeux. Les derniers actes de torture sont les plus violents : on scalpe le prisonnier et on introduit des cendres chaudes directement à l'intérieur du crâne scalpé. Pour la mise à mort, le captif est soit poignardé soit son crâne est fracturé. On constate alors une montée en puissance de l'action tortionnaire entre l'arrivée des prisonniers au camp et le moment de leur exécution. La mise à mort est parfois suivie d'un repas anthropophage. Les modes de préparation de la chair des captifs sont variés : bouillie, rôtie et même crue. Les morceaux du corps sont répartis entre les différents membres du clan et dégustés lors d'un grand festin. Le repas anthropophage s'apparente à intégrer physiquement le corps du captif. Nous pouvons penser qu'il s'agit de s'approprier les forces et les éventuels pouvoirs de l'ennemi, mais plus encore en ingérant le corps étranger les Iroquois (comme les Illinois) le font disparaître. Nous pouvons avancer ici l'idée d'un anéantissement total de l'ennemi, l'autre, l'extérieur.

L'autre sort réservé au captif est l'adoption de celui-ci au sein de la communauté l'ayant fait prisonnier¹⁴. Il s'agit donc de véritablement remplacer un parent décédé puisque le captif prend l'identité de celui-ci. F-J Lafitau écrit au sujet de l'adoption chez les Iroquois :

« [...] comme en leur donnant la vie, on leur fait relever le nom de quelqu'un de cette famille, ils entrent dans tous les droits de l'adoption et représentent ceux ou celles qu'ils ressuscitent, comme si c'étaient eux-mêmes en personne. »¹⁵

Il faut noter ici qu'il est possible de faire un parallèle entre la femme qui enfante et le guerrier qui ramène un captif. Ce dernier enfante d'une certaine façon ; il s'inscrit dans une dynamique de création au même titre que la femme génitrice. L'ancien captif renaît dans sa communauté adoptante. Le rituel d'adoption d'un individu captif se déroule en deux temps. Tout d'abord, dans une phase relevant du rituel de deuil, les femmes à qui l'on a confié le captif et qui souhaitent l'adopter l'accueillent au sein de leur maison. La nuit durant elles chantent pour signaler la renaissance du défunt. Vient ensuite la cérémonie d'adoption au cours de laquelle les liens du captif sont défaits, il est lavé et les blessures infligées lors de la torture sont pansées. On lui donne un nouveau nom et on annonce publiquement que l'ennemi est devenu pair. L'ancien captif ne prend pas seulement le nom de la personne décédée, mais aussi son statut au sein du clan. Il devient alors un père, un époux et un fils. Seules la négation totale de son ancien statut et l'adoption complète au sein d'un réseau de parenté peuvent lui permettre de jouir de sa nouvelle identité. Le statut de ces individus nouvellement intégrés à une société qui leur est étrangère a

14. R. VIAU, 2000, p. 161-169.

15. J-F. LAFITAU, 1724, Tome 2, p. 249.

fait couler beaucoup d'encre parmi les ethnohistoriens et surtout autour de la question de l'esclavagisme qui avait également cours chez ces populations. Si certains pensent que ces prisonniers de guerre étaient traités comme des esclaves (tout du moins pendant un certain temps durant une période de transition)¹⁶, d'autres au contraire pensent qu'il n'y a pas de véritable opposition entre une classe de natif et une classe de captif¹⁷. Tous s'accordent sur le fait qu'il y a une intégration et une assimilation de certains captifs de guerre au sein du groupe social. Cette appropriation s'opère par l'action consistant à prendre un individu étranger et de l'intégrer à soi, en niant ce qu'il était auparavant.

L'intégration, quelle qu'en soit la forme, simple scalp, repas anthropophage ou adoption, est donc un impératif pour les groupes ayant capturé des ennemis. La torture peut être assimilée à la préparation de la cuisine anthropogique dans le sens où la première consiste en la destruction et l'anéantissement progressif du captif et la seconde consiste en un démembrement puis une ingestion du corps¹⁸. Après l'anéantissement psychologique par la torture, le repas anthropophage et l'adoption concluent le processus par l'anéantissement physique : l'incorporation de cette extériorité. Cette absorption peut être considérée comme une négation de l'autre, cette altérité qu'il faut s'approprier et faire devenir sienne. De l'ennemi extérieur situé à la périphérie du groupe social celui-ci se retrouve à l'intérieur après une anonymisation de son être, soit par une totale ingestion dans le cadre du repas anthropophage soit, par son adoption et la reformulation de son identité au sein d'un réseau de parenté.

Filiation et néantisation, cœur du système amérindien

Le complexe de la guerre de capture dans le Nord-Est du continent et l'adoption de l'ennemi parmi les siens qui peut en être consécutif nous donne un indice nous laissant penser que le principe de filiation biologique n'est pas fondamental pour les populations autochtones d'Amérique du Nord. A. Kroeber, référençant les huit déterminants à partir desquels sont fondées les nomenclatures de parenté, ne met pas en évidence un principe de filiation biologique mais celui de génération¹⁹.

Nous avons décrit le phénomène d'adoption à travers la guerre de capture, mais celle-ci n'en est pas toujours l'origine. En effet, la pratique de l'adoption est courante dans toute

16. W. STARNA et R. WATKINS, 1991.

17. D. DELÂGE, 1991(a).

18. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 394.

19. A. KROEBER, 1909.

l'Amérique du Nord sans être initiée par un acte de captivité. Bien que la captivité, l'esclavage et l'adoption soient souvent intimement liés et forment un objet d'étude difficile à démêler pour les anthropologues²⁰, il est possible de laisser de côté ces autres notions pour se concentrer uniquement sur les cas d'adoption. Dans le nord des Plaines, la pratique de l'adoption chez les Blackfoot est décrite sous la forme d'arrangements entre parents et autres membres de la famille proche, généralement les grands-parents, de l'enfant concerné. Une étude ethnographique menée auprès des Blackfoot de l'Alberta en 1939 révèle une forme d'adoption qui rappelle l'adoption du captif : « there are occasions when a child or adult is adopted in order to replace a deceased relative. This may often be, especially among adults, on the basis of actual physical resemblance. Closely allied to this type is that in which the special "friend" of the deceased is taken for adoption. In these circumstances the adopted person maintains a close relationship with the foster parents, but does not relinquish his place in his own family. »²¹. Sur la côte Nord-Ouest, des adoptions informelles sont également observées²². Dans le Subarctique, les Dogrib pratiquent aussi le don d'enfants à un couple apparenté. Cette forme d'adoption coutumière a été légalisée par gouvernement canadien dans les années 1960²³. Dans la Nation Hare, située au nord du bassin du Mackenzie, les enfants peuvent également être redistribués dans la communauté²⁴.

L'adoption permet d'instaurer un lien de filiation entre un individu et une communauté, en dehors des liens du sang si précieux à la conception occidentale de l'hérédité. Selon E. Désveaux, l'adoption, à travers la filiation alors engendrée, permet aux populations autochtones de se détourner de la mort : « La filiation est la réponse de la culture — sur le plan sociologique — à l'inclination naturelle [...] qu'à l'individu, en tant qu'entité biologique, à mourir.²⁵ ». Là où, en Europe, le principe de l'idéologie du sang est indissociable des concepts d'hérédité et de filiation, en Amérique du Nord autochtone la filiation repose avant tout sur la reconnaissance de l'autre. En donnant un nouveau nom à un individu de l'altérité (au captif par exemple), les populations autochtones donnent substance à ces individus auparavant anonymes, car non reconnus comme faisant partie intégrante du groupe social, du réseau de parenté. Les cas mentionnés plus haut de prise en charge des enfants qui ne sont pas biologiquement les siens, mais de parenté proche n'entrent alors pas dans cette considération ; la dation d'un nouveau nom n'est pas nécessaire pour ces individus déjà reconnus comme tels. C'est d'ailleurs la densité et la proximité au sein du réseau de parenté qui permet une redistribution aisée des enfants dans les communautés. Dans le cas des captifs, le principe d'adoption permet, en plus des moyens

20. R. VIAU, 2000, chapitre 6, p. 137-160 ; P. TURNER STRONG, 2004.

21. M. LISMER, G. GOLDFRANK ET E. S. GOLDFRANK 1974.

22. L. PETERSHOARE, 1985.

23. J. HELM, 1981(b), p. 301.

24. J. S. SAVISHINSKY et H. S. HARA, 1981.

25. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 158.

classiques que sont l'alliance et la filiation biologique, d'inscrire un étranger comme faisant partie des siens : de le prélever à l'extérieur et de le faire renaître à l'intérieur.

Le complexe de l'adoption, couplé au principe de l'appropriation est l'une des trames principales de l'ouvrage *Quadratura Americana* d'E. Désveaux²⁶. À travers de nombreux exemples, l'auteur s'attache à démontrer l'omniprésence de la filiation (non nécessairement ponctuée de biologisme) dans l'ontologie nord-amérindienne. Il opposera ensuite ce trait caractéristique à la conception de la parenté occidentale quant à elle basée avant tout sur l'alliance et plus précisément sur le mariage²⁷, condition nécessaire pour une affirmation de la filiation biologique bilatérale comme nous le verrons plus loin. Le concept de néantisation de l'altérité vient en argument principal dans le positionnement du principe d'adoption sur le devant de la scène sociologique nord-amérindienne²⁸. En effet, l'auteur considère que la guerre amérindienne est créatrice de mort et donc génératrice de néant. Plusieurs indices ethnographiques vont dans le sens de la non-reconnaissance de l'ennemi et plus généralement de l'autre, de l'extériorité sociologique : celui qui n'est ni un affiné ni un consanguin. En ce sens, le peu d'intérêt porté par les Amérindiens vis-à-vis du phénomène guerrier, qui est pourtant un trait caractéristique de leur culture, serait synonyme d'une négation totale de l'autre. Cette altérité n'étant pas considérée, elle représente le néant. Cependant, la conception du « néant » dans la pensée amérindienne n'est pas vide de substance, en témoignent les trophées rapportés lors des expéditions guerrières, qu'ils soient scalps ou autres parties du corps de l'ennemi ou bien encore captifs destinés à être torturés ou adoptés. Quoi qu'il en soit, cet « Autre » situé à l'extérieur est ramené à l'intérieur du groupe « vainqueur ». Cette non-reconnaissance de l'altérité dans la pensée amérindienne est bien définie par les ethnonymes des Nations qui, tous, signifie quelque chose qui ressemble à « Nous, les hommes », supposant alors qu'en dehors de membres du groupe les autres individus ne sont pas reconnus comme faisant partie de l'humanité.

Ajoutons que dans le modèle de parenté amérindien, la reconnaissance de l'altérité commence aux limites du groupe social formé de consanguins et d'alliés. Alliance et filiation constituent les marqueurs du monde reconnu. Le groupe social formé par la parenté peut parfois être élargi à quelques autres groupes voisins, soit de la même Nation, soit d'une autre, mais qui sont liés par des relations d'alliances. Par exemple, entre les Cree des Plaines et les Cree des Bois de l'Ouest les mariages ne sont pas rares²⁹. Cela permet aux deux Nations d'être alliées et de coopérer. Au-delà de ces alliances nouées et de la filiation reconnue comme telle, biologique

26. E. DÉSVEAUX, 2001.

27. Voir aussi à ce sujet, E. DÉSVEAUX, 2002.

28. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 277. L'essentiel du thème de la néantisation est traité dans le chapitre 12 : « L'impossible altérité », p. 275-306.

29. R. DARNELL, 2001, p. 638.

ou adoptive, c'est le néant : la non-reconnaissance de l'Autre. Ainsi, la filiation et l'hérédité amérindienne ne sont pas des questions d'ordre biologique. Distinguant fécondation et hérédité, le principe d'adoption recouvre en Amérique, comme nous l'avons souligné, l'ensemble des formes que peut prendre la filiation et se caractérise alors comme une construction culturelle. Selon cette même logique d'adoption-appropriation, l'alliance peut également être envisagée comme une appropriation d'un sexe par l'autre, quelles que soient les règles de parentés et de résidence³⁰. En effet, l'alliance permet de constituer un groupe d'alliés, de distinguer l'intérieur de l'extérieur et de donner à un « autre » un statut dans le groupe social. Ainsi, le complexe d'adoption-appropriation semble être le premier principe sociologique régissant les sociétés amérindiennes à travers la néantisation de l'altérité³¹.

Le principe d'adoption transposé au fait religieux

Suivant cet enseignement voyons comment poursuivre sur ce thème et l'enrichir pour décoder les formes de l'appropriation du catholicisme dans les communautés autochtones canadiennes. Rappelons qu'au chapitre deux nous avons avancé quelques pistes de réflexion autour de ce thème avec la logique d'incorporation.

Conception de la rencontre de deux religions en Amérique du Nord

L'adoption considérée dans son sens large comme une appropriation est donc le processus par lequel les Amérindiens font leurs ce qui est autre. D'une façon générale, de l'extérieur du monde (re)connu, l'altérité se retrouve à l'intérieur par une opération qui relèverait de l'appropriation. Ce processus d'appropriation se trouve ici au cœur de notre problématique. L'altérité religieuse que représente le catholicisme doit être incorporée pour être considérée comme un fait religieux à part entière. Dès lors, il est impensable d'exprimer la réalité religieuse nord-amérindienne avec le terme de syncrétisme. Tout d'abord, comme nous l'avons déjà souligné il ne s'agit pas d'une religion dogmatique qui puisse fusionner avec le catholicisme

30. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 158-161 et p. 168.

31. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 160.

pour qu'une nouvelle forme de religiosité émerge. Mais de plus, nous proposons que le principe d'adoption permet d'expliquer la présence et les pratiques du catholicisme au sein des communautés autochtones canadiennes.

De fait, le concept de syncrétisme n'a pas réellement trouvé d'ancrage en Amérique du Nord, alors qu'il est souvent employé concernant l'Amérique du Sud où de nombreuses traditions (européennes, africaines et amérindiennes) se côtoient. Pour faire face au problème terminologique de la notion de syncrétisme Roger Bastide propose : « Le terme de "syncrétisme" est juste, mais sans explications, il risque de prêter à confusion. Il ne s'agit pas de mélange, il s'agit comme dans le "role playing" de substitution de rôles, selon que l'on participe d'un compartiment du réel ou de l'autre »³². Selon cette proposition, il ne peut être question de logique de métissage et donc de mélange. R. Bastide distingue un syncrétisme en mosaïque qu'il oppose à un syncrétisme fusionnel qui confondrait les différents mondes. Pour éclairer la notion de syncrétisme en mosaïque, l'auteur propose un « principe de coupure » qui permet l'alternance ou la cohabitation chez un même individu, ou au sein d'une même culture, de logiques ou de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles³³. Ce principe permettrait de concevoir qu'il soit possible de vivre dans deux mondes distincts et incompatibles ; ceux-ci pouvant alors coexister sans pour autant se mélanger³⁴. Ce principe mis en avant par Bastide nous renvoie, pour l'aire nord-américaine et plus précisément canadienne, au concept de dualisme religieux proposé par Jean-Guy A. Goulet en 1982³⁵ dans la veine ouverte par Jacques Rousseau. Selon ce dernier, « les deux religions [chrétienne et autochtone] cheminent parallèlement chez le même individu, sans se compénétrer »³⁶. Ainsi, selon cette thèse, les Indiens d'Amérique du Nord utilisent deux systèmes de croyances (l'un tenant de leur système religieux relevant de l'animisme et l'autre émanant du christianisme) qui se complètent l'un et l'autre pour répondre aux divers besoins de la communauté. Selon le besoin, les Amérindiens feraient alors appel à l'un des deux systèmes pour répondre au problème en question. Cependant, J-G A. Goulet revient sur sa position quelques années plus tard dans son article « Visions et conversions chez les Dénés-Tha » de 1992. En espérant dépasser la thèse du dualisme religieux par l'identification des processus à l'œuvre il décrit une acceptation par les Dénés de « l'ensemble de la symbolique et de la pratique chrétienne, sans en modifier l'aspect extérieur, mais en le réinterprétant de manière à ce qu'il soit assimilable et utilisable à l'intérieur de leur vision du monde, elle-même

32. R. BASTIDE, 1955.

33. A. MARY, 2000, p. 37.

34. Pour une synthèse de la notion de « syncrétisme en mosaïque » chez Bastide, voir P. CHANSON, 2008, p. 65-84

35. J-G A. GOULET, 1982.

36. J. ROUSSEAU, 1952, p.186.

demeurée intacte malgré l'activité missionnaire dont ils sont l'objet depuis plus d'un siècle. »³⁷. Est-ce là du syncrétisme religieux ? Au vu des définitions précédemment évoquées, nous ne le pensons pas. J-G Goulet en emploie le terme, une fois, mais sans s'y attarder, comme pour classer son propos dans une catégorie existante sans pour autant y trouver ancrage.

Avant R. Bastide et J-G. Goulet, C. Lévi-Strauss s'était attaché à la métaphore du bricolage pour tenter de décrire les compositions hétérogènes et morcelées créées par la pensée autochtone concernant les mythes³⁸. Avec le concept de bricolage, C. Lévi-Strauss met en avant le principe d'assemblage. Ainsi, pour le bricoleur « la règle de son jeu est de toujours s'arranger avec les "moyens du bord", c'est-à-dire un ensemble à chaque instant fini d'outils et de matériaux, hétéroclites au surplus, parce que la composition de l'ensemble n'est pas en rapport avec le projet du moment, ni d'ailleurs avec aucun projet particulier, mais est le résultat contingent de toutes les occasions qui se sont présentées de renouveler et d'enrichir le stock, ou de l'entretenir avec des résidus de constructions et de déconstruction antérieures. »³⁹. Voici donc une notion-outil qui nous sera utile.

Les démonstrations concernant le syncrétisme religieux en Amérique du Nord restent hésitantes et peinent à refléter la réalité du fait religieux nord-amérindien depuis l'intronisation du christianisme sur le continent. Si le « syncrétisme » ne peut être défini par lui-même et si le dualisme est remis en question par les auteurs en ayant eux-mêmes formulé la proposition, reste à trouver un stade intermédiaire, à l'instar de ce que propose Goulet dans sa seconde thèse⁴⁰ ou encore à travers l'intermédiaire de la pensée du bricoleur, où catholicisme et système religieux amérindien cohabitent, s'entremêlent parfois de manière visible comme nous l'avons vu avec le principe d'inculturation, et dont les résultats sont avant tout réinterprétés selon les schèmes de pensés des communautés adoptantes grâce à des processus en mouvements constants. Certains parleraient ici de dynamisme, mais cette notion, largement usée lors des dernières années, est rarement l'objet d'argumentaires l'explicitant⁴¹. Faute de précisions sur ce que peut être la nature du « dynamisme » en question dans le contexte amérindien, nous préférons employer les notions de processus, ou de mécanisme, qui suggèrent à la fois le mouvement transformatif dans son expression concrète, mais aussi les moyens, souvent pluriels, par lesquels celui-ci se forme. L'idée de processus relèverait ainsi de la succession de moyens, de fait, d'objets, à travers lesquels un état premier serait modifié, transformé de façon incessante et dont la résultante serait

37. J-G. A. GOULET, 1992, p. 149.

38. C. LÉVI-STRAUSS, 2014 (1962).

39. *Ibid*, p. 31.

40. J-G. A. GOULET, 1992.

41. Nous pensons ici entre autres à l'ouvrage dirigé par M-P BOUSQUET et R. CRÉEPEAU, 2012, dans lequel la notion de dynamisme est le fil conducteur des contributions à l'ouvrage, mais seulement brièvement défini en termes de « continuité transformative » et sans être remise en question par une argumentation critique.

non figée et malléable. L'idée de processus à l'œuvre dans l'acceptation, par l'appropriation, d'influences religieuses extérieures en Amérique du Nord devient alors l'un de nos fils conducteurs.

L'appropriation du fait religieux

À la lumière des premières leçons de parenté nord-amérindienne que nous avons esquissées plus haut sur la filiation et l'adoption, nous mettrons en lumière un mécanisme d'appropriation reposant sur deux points qui, ensemble, nous permettent d'exprimer la réalité du fait religieux dans les communautés autochtones.

Le premier des deux piliers est celui que nous avons décrit à travers la guerre de capture. Prenant à l'extérieur un individu non reconnu par la communauté et psychologiquement anéanti par l'épreuve de la torture, les Iroquois se réapproprient le captif en lui donnant un nouveau nom et en l'introduisant dans le cercle de parenté, le faisant ainsi devenir un membre à part entière de la communauté.

Le second point sur lequel repose l'appropriation de l'altérité religieuse nous fait revenir au second chapitre où nous avons décrit le principe d'incorporation directement lié à la spiritualité amérindienne qui s'établit sur l'animisme et les pratiques chamaniques. Nous l'avons souligné, la méthode chamanique inclut tous éléments pouvant être performatifs dans le maintien de l'équilibre sociocosmique. Quelle que soit l'origine de ceux-ci, ils sont réappropriés selon des termes lisibles et intégrés à l'attirail animiste.

Ainsi, la négation de l'altérité considérée comme moteur du processus d'adoption-appropriation trouve son application dans le domaine du phénomène religieux grâce au principe d'incorporation qui relève d'un même complexe : se déployant selon un même mode de reconnaissance de l'« Autre » et par son incorporation selon des termes propres au groupe adoptant. À travers l'exemple de la filiation dans le système de parenté et celui de l'appropriation chamanique se dessine un mécanisme où l'altérité extérieure est adoptée et appropriée à l'intérieur d'un groupe donné. Il semble difficile d'appliquer un tel processus d'acceptation de l'altérité dans la culture euro-canadienne (Occidentale-catholique). En effet, adoption et appropriation ne sont pas des principes sociologiques et religieux premiers en Occident. Là où le monde amérindien adopte et s'approprié, les missionnaires tolèrent et acceptent.

Mettons en exergue cette distinction entre extérieur et intérieur avec un exemple issu de nos terrains de recherche qui permet de mettre en image la dichotomie sexuée du processus que nous tentons de décrire.

Alberta, été 2014, réserve Cree de Saddle Lake⁴² : Un père de famille, né en 1938, a vécu selon un mode traditionnel jusqu'à ses neuf ans, âge auquel il a été envoyé dans une école résidentielle où tout élément de la culture amérindienne était totalement proscrit. Sa femme vient de la réserve d'Enoch à environ deux cents kilomètres au sud-ouest de Saddle Lake. Elle n'a pas été scolarisée dans une école résidentielle mais dans une école de jour tenue par des religieuses. Tous deux ont été baptisés durant leur enfance et se sont par la suite ensuite mariés dans une église catholique. Ils se disent catholiques et le revendiquent (cet aspect doit être remis dans le contexte d'une querelle qui a eu lieu dans les années 1980 dans la réserve entre catholiques et anglicans). Les pratiques religieuses de ce couple Cree sont révélatrices pour notre propos. Ils ne vont plus à l'église le dimanche matin depuis plusieurs années, sous prétexte que le catholicisme et le christianisme en général imposent où et quand prier ce qui est contraire avec le principe « where you want, when you want, like you want » qu'ils mettent en avant comme une caractéristique de la spiritualité amérindienne.

Ouvrons une brève parenthèse à ce sujet. Plusieurs informateurs autochtones insistent sur la distinction des termes « religion » et « spiritualité ». La première notion représentant les dogmes et la seconde un mode de vie et pensée, une liberté de l'esprit. Cette distinction entre religion et spiritualité est, selon plusieurs d'entre eux, l'une des raisons pour lesquelles les Amérindiens n'ont jamais été assidus à la messe⁴³. Ils ajoutent de plus que, d'une façon générale, la fréquentation de l'église de la réserve dépend avant tout du prêtre en fonction. Si celui-ci parle beaucoup du diable et de l'enfer et fait beaucoup de prescriptions pour une vie dans les principes de la foi chrétienne, alors l'église sera vide. Par contre, si le prêtre a pour habitude de tourner ses sermons dans le sens positif d'une vie harmonieuse et prônant le savoir-vivre communautaire, alors les habitants de la réserve auront plus de facilité à venir à l'église le dimanche⁴⁴.

Si le couple de Cree que nous évoquons ne va plus à la messe hebdomadaire, ce n'est pas pour autant qu'ils ne se réservent pas des temps de méditation et de prière. La femme s'est aménagée un petit autel particulier dans l'une des pièces de sa maison où, agenouillée, elle prie presque quotidiennement durant de longues minutes sous le regard de plusieurs tableaux représentant le Christ en croix, La Vierge en Majesté, la Vierge à l'Enfant ou encore la Cène. Le mari quant à lui, préfère se recueillir de façon moins régulière et quand cela lui plaît durant

42. Les informations suivantes font alors référence à une expérience directe de notre enquête de terrain.

43. Informateur n° 1, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

44. Informateurs n°1 et 2, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

quelques instants sous sa véranda, assis dans son rocking-chair, mains posées sur cuisses, paumes tournées vers le haut. Tous les dimanches, son rituel se poursuit par une offrande de tabac qui, soigneusement conservé au réfrigérateur, est essaimé dans son jardin dont il fait le tour dans le sens des aiguilles d'une montre en s'attardant particulièrement auprès d'un arbre autour duquel il tourne plusieurs fois de suite avant de poursuivre son chemin dans le reste de son jardin. Il explique alors qu'il s'agit d'une offrande à la Terre pour la remercier de sa vie antérieure et pour qu'elle lui soit bénéfique dans sa vie à venir. Le rythme du dimanche matin ne lui est pas imposé, c'est plus ou moins une habitude, un moment où il a du temps pour lui, et cela ne l'empêche pas de prier et de faire des offrandes à la Terre et/ou au Créateur en toutes occasions, sans contraintes de calendrier.

Le mari, affirmant une nouvelle fois qu'il est catholique, explique qu'il participe également à des cérémonies panindiennes, comme les huttes à sudation et des danses cérémonielles. Il nous informe sur le fait que ces pratiques sont de plus en plus communes dans sa famille et dans son entourage, certains ayant fini par totalement rejeter les religions chrétiennes. Il conserve dans un sac ce qui s'avère être un véritable kit pour cérémonies traditionnelles. On y trouve alors du tabac, différentes herbes (entre autres des sauges et de la *sweet grass*), une petite poêle pour les faire brûler, une pipe et une *medicine wheel* en tissus patchwork. Cousu par sa femme, ce sac ne comporte aucun élément pouvant être rattaché au christianisme ; tout son contenu relève des modalités et caractéristiques du renouveau culturel et spirituel panindien. Dans ce même sens, le couple est spectateur régulier des pow-wow qui ont lieu l'été dans les environs et ils ne manqueraient sous aucun prétexte les festivités organisées régulièrement au sein de la réserve.

L'exemple de ce couple nous montre qu'ils se sont approprié, chacun à leur manière, certains symboles du christianisme et d'autres, issus du renouveau spirituel panindien. Cette appropriation s'est faite en fonction de leur besoin respectif, selon un mode indifférencié, indépendamment de la nature et l'origine de l'influence exogène en question. L'individuel joue alors également fortement dans ce mécanisme d'adoption-appropriation, ce qui ajoute une complexité supplémentaire à saisir ce processus⁴⁵. Cet exemple révèle que masculin et féminin n'ont pas le même rapport à l'altérité religieuse, confirmant ainsi l'hypothèse soulevée par Hamberger que nous évoquions plus haut. L'exemple de ce couple d'Indiens Cree reprend la dichotomie extérieur/intérieur et exprime cette complémentarité dans la pratique religieuse. Si la femme semble être plus proche du catholicisme, sa pratique est intérieure et intime : recluse dans une petite pièce de sa maison, elle prie en silence et reste très discrète concernant sa pratique de la foi. Le mari, quant à lui, s'exprime sans aucune difficulté aussi bien au sujet de ses propres

45. Nous pensons alors ici à la place de l'individualité dans l'acceptation, par les religieuses, des pratiques et rituels autochtones d'essences traditionnelles.

croyances qu'à propos de l'imposition du catholicisme et l'introduction récente des pratiques panindiennes. De surcroît, sa pratique religieuse personnelle se fait à l'extérieur, en plein air et souvent en collectivité lorsqu'il s'agit de cérémonies d'essences traditionnelles et/ou panindiennes. Il est donc résolument tourné vers l'extériorité. Nous ajouterons que, d'une façon plus générale, les entretiens réalisés auprès des religieuses informent que la piété féminine amérindienne est plus intime et intérieure, alors que celle des hommes est plus expressive, et ce quel que soit le modèle de croyance considéré : catholique ou relevant d'une forme de traditionalisme.

Au regard des considérations faites jusqu'à présent nous suggérons que le féminin agit comme un agent modificateur de l'altérité depuis l'intérieur ; alors que le masculin est celui qui rapporte cette altérité de l'extérieur. Nous avons vu également qu'il incombe au féminin de transmuter la vie en mort avec l'importance jouée par les femmes dans les cérémonies funéraires, dans le traitement post-mortem et dans la renaissance du captif. Rappelons que l'altérité représente alors le néant. Ce serait donc au féminin qu'incombe la charge d'inscrire dans l'espace et dans le temps ce qui est du domaine de la vie et ce qui est de celui de la mort. En d'autres termes, ce qui doit être considéré et ce qui ne doit pas l'être ou encore ce qui est intérieur et ce qui est extérieur. Le mécanisme d'adoption-appropriation appliqué à l'introduction du catholicisme au sein des cultures autochtones nord-amérindiennes fonctionnerait alors selon l'image suivante : le masculin chasseur et guerrier, au contact direct de l'extérieur, capture et s'empare de l'altérité pour la rapporter au cœur du mécanisme. Une fois à l'intérieur, le féminin s'attache à la remodeler de sorte que son enveloppe extérieure reste inchangée, alors que son fond intérieur est quant à lui totalement transformé.

Ajoutons encore que, de façon consciente et opportuniste ou non, le catholicisme par sa tendance à la féminisation des dévotions et plaçant le féminin comme intermédiaire principal dans la diffusion de la foi, entre pleinement dans le jeu amérindien de l'adoption-appropriation. Tous les efforts d'inculturation du catholicisme à la culture locale permettent de simplifier et de faciliter le mécanisme d'adoption-appropriation pour les populations autochtones.

À travers le processus d'adoption-appropriation, nous avons donc pu avancer quelques pistes concernant les moyens d'interprétation de l'acceptation du catholicisme par les individualités et communautés amérindiennes. Si l'adoption met à l'épreuve le principe de filiation, voyons comment l'étude des systèmes de parenté autochtones permet d'aller plus loin dans la compréhension des mécanismes de l'adoption et de l'appropriation de l'altérité religieuse catholique.

II. La parenté au cœur du processus de l'acceptation du catholicisme

La parenté désigne le réseau des relations interpersonnelles socialement reconnues centré sur Ego⁴⁶. Comme nous l'avons vu avec le principe d'adoption, ce réseau de parenté n'est pas nécessairement signification de relation de sang. De fait, ce réseau est constitué de relations d'alliance et de filiation. S'attacher à la parenté nécessite non seulement l'étude de ces relations, mais également des terminologies de parenté, c'est-à-dire les termes d'adresse ou de référence utilisés pour désigner ce réseau du point de vue d'Ego.

Systemes de parenté

Il sera alors ici question de revenir sur les concepts communément admis en Occident de l'exogamie et de l'endogamie et les situant dans une perspective autochtone. À travers l'étude de la parenté, nous avancerons que ces deux concepts ne trouvent pas sens dans l'aire culturelle nord-amérindienne. Pour comprendre les règles d'alliance dans ce contexte, un détour par les nomenclatures de parenté semble nécessaire.

Le problème des notions d'endogamie et d'exogamie

Si les cérémonies de mariage n'existent pas traditionnellement dans la grande majorité des populations nord-amérindiennes, l'affinité – c'est-à-dire la parenté créée par alliance – est un principe incontournable. La question du mariage préférentiel est généralement l'une des premières de l'ethnologue s'intéressant au système de parenté d'un groupe. L'exogamie et l'endogamie sont au cœur de la problématique. Dans les écrits des premiers missionnaires du XVII^e siècle, le sujet du degré de parenté dans l'alliance permet d'évaluer le degré de « sauvagerie » du peuple en question. Lafitau, dans *Mœurs des Sauvages Américains*, constate

46. L. BARRY, P. BONTE, S. D'ONOFRIO, 2000.

tout d'abord la polygamie et la monogamie chez les populations nord-amérindiennes puis s'intéresse au sujet des degrés de parenté permis pour l'alliance. Il précise très rapidement :

« Il n'était permis nulle part dans toute l'Amérique, de contracter au premier degré dans la ligne directe, ou dans la collatérale, excepté aux Incas légitimes héritiers du Trône »⁴⁷.

Pour exclure de suite le problème de l'inceste, le missionnaire exprime un degré de consanguinité interdit pour l'alliance. Les pages suivantes de l'ouvrage concernent les degrés de parenté dans le mariage avec des mentions telles qu'« Ils ne font point tant d'attention aux degrés d'affinité »⁴⁸, ou encore la description de pratiques du sororat ou du lévirat et du choix des épouses. La même problématique se retrouve dans les écrits du récollet G. Sagard :

« Or il faut remarquer qu'ils [les Hurons] gardent trois degrés de consanguinité, dans lesquels ils n'ont point accoutumé de faire mariage. »⁴⁹

Le problème de l'endogamie et de l'exogamie, au regard de la conception occidentale chrétienne qui requiert des degrés très éloignés pour l'alliance, se trouve au cœur du sujet de la parenté pour les anthropologues s'intéressant à la question. Morgan, considéré comme le père de l'anthropologie de la parenté, s'attache à décrire de façon comparative les systèmes de parenté à l'échelle mondiale dans *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*⁵⁰. Dans cet ouvrage publié en 1871, Morgan postule que l'ensemble des populations humaines partagent une même vision de la parenté, elle-même basée sur les liens de sang (consanguinity) et les liens de mariage (affinity). Et ce, sans concevoir que, dans certaines d'entre elles, ces deux notions ne sont pas de valeurs égales (en comparaison à l'Occident) et pourvues de nuances dans leurs significations. Malgré cette vision ethnocentrée, Morgan avait décelé à partir de la nomenclature de parenté des Iroquois, en la comparant à celle des Ojibwa, une distinction entre deux types d'oncles et tantes et entre deux types de cousins et cousines : entre croisés et parallèles depuis Ego⁵¹. Les parallèles (//) étant les enfants de germains de même sexe. Les croisés (#) étant quant à eux les enfants de germains de sexe opposé⁵².

Cette forme de nomenclature, dominée par le trait dravidien – c'est-à-dire la présence d'un dualisme affinal caractérisé par la distinction des parallèles et des croisés – est l'une des plus communes dans la zone du Subarctique et des Prairies, mais nous verrons par la suite qu'elle n'y est pas exclusive. Considérons pour le moment d'une façon générale que chez les

47. LAFITAU, 1724, Tome 2, p. 247.

48. *Ibid.*, p. 250.

49. G. SAGARD, 2007, p. 206.

50. H.L. MORGAN, 1871.

51. H.L. MORGAN, 1851.

52. L. BARRY, P. BONTE, S. D'ONOFRIO, et al., 2000.

populations de langue algonquienne, le principe classificatoire dominant est celui des cousins croisés. Ainsi, la distinction se fait entre cousins parallèles et cousins croisés, les premiers étant des consanguins, les seconds des conjoints potentiels.

Si le mariage avec les cousins parallèles n'est que peu référencé dans l'Amérique du Nord autochtone, celui avec les cousins croisés est bien plus commun. L'alliance est même souvent dite comme préférentielle entre cousins croisés. Ego masculin privilégiera généralement pour épouse sa cousine croisée patrilatérale, qui est donc la fille de la sœur de son père. Ainsi, la question de l'endogamie et de l'exogamie se pose en rapport avec la nomenclature de parenté, sur laquelle nous reviendrons. Cette cousine croisée est membre de la famille proche : trois degrés de parenté comptés en droit canon (on rejoint ici les trois degrés mentionnés par Sagard chez les Hurons). Au regard de la conception occidentale chrétienne des liens de mariage, cette alliance serait donc considérée comme de l'endogamie. Or, rappelons que pour les populations autochtones nord-amérindiennes, la reconnaissance du groupe s'arrête aux frontières du réseau de parenté, lui-même composé des « consanguins » et des affins (alliés). Dans le cadre du système de parenté des Iroquois par exemple, les consanguins sont les cousins parallèles et les alliés sont les cousins croisés. De fait, dans ce système, l'alliance entre les cousins croisés est la plus éloignée qu'il soit. Comment alors parler de système endogame ou exogame pour décrire une telle situation ?

C. Lévi-Strauss, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, propose le principe d'endogamie fonctionnelle pour décrire le système de parenté privilégiant les alliances entre cousins croisés. Selon l'auteur, l'endogamie fonctionnelle serait une fonction de l'exogamie puisque dans le mariage entre cousins croisés, la classe des conjoints possible ne se présente jamais comme une catégorie endogame, ceci étant inscrit dans la nomenclature de parenté où seuls les cousins parallèles sont assimilés à des frères et sœurs⁵³. Ici, la prohibition du mariage entre consanguins induit indirectement une prescription de l'exogamie : en l'occurrence, celle du modèle de mariage préférentiel avec les cousins croisés. Lévi Strauss poursuivra la description de l'endogamie fonctionnelle ainsi : « On peut appeler (l'endogamie fonctionnelle) endogamie de relation ; celle-ci n'est que la contrepartie de l'exogamie, sous une forme positive, elle exprime le caractère apparemment négatif de cette dernière. »⁵⁴. Trop concentré sur les questions d'alliance C. Lévi-Strauss, ne s'attache pas à la nomenclature de parenté qui fournit l'explication à la distinction croisés/parallèles au cœur de sa théorie de l'endogamie fonctionnelle. Celle-ci sera reprise et ajustée par E. Désveaux dans le cadre strict de la nomenclature des Ojibwa de Big

53. C. LÉVI-STRAUSS, 1967 (1949), p. 55-56.

54. *Ibid.*, p. 59.

Trout Lake⁵⁵. En parlant de la nomenclature dravidienne, distinguant des cousins parallèles assimilés à des consanguins et des cousins croisés assimilés à des affins, l'auteur positionne le dualisme à partir d'Ego inhérent à cette nomenclature classificatoire et note que celle-ci n'induit pas nécessairement le mariage préférentiel avec les croisés⁵⁶. Elle permet simplement de créer une bipartition du point de vue d'Ego en créant une catégorie de consanguin et une seconde catégorie qui peuvent être des conjoints potentiels. De plus, selon une logique booléenne, les affins des affins sont assimilés à des parallèles et de ce fait « la totalité du groupe est potentiellement intégrée dans l'espace social nomenclatural »⁵⁷. Cette bipartition du point de vue d'Ego est avant tout une division sexuée : c'est par l'intermédiaire du sexe des parents et de leurs frères et sœurs que la distinction entre cousins parallèles et cousins croisés se fait. Si la question de l'exogamie pose problème lorsqu'appliquée au contexte nord-amérindien, au regard du fondement européen du terme, le dualisme créé par la distinction sexuée se trouve comme un principe fondamental régissant les sociétés autochtones. Une forme d'exogamie est instituée par la nomenclature de parenté dans le cas dravidien : la distinction sexuée de la génération +1 établit une classe de conjoint potentiel. Le dualisme ici reprend la double dichotomie : masculin / féminin - extérieur (affins) / intérieur (consanguin). De plus, nous avons vu également avec le principe d'adoption la possible incorporation, dans le système de filiation, d'individus originellement extérieurs devenant de fait des conjoints potentiels. Ainsi, nous pourrions dire que le régime de filiation précède celui de l'alliance.

Si de telles précisions peuvent être apportées, nous pouvons éventuellement conserver le principe d'endogamie fonctionnelle, enrichie de ces explications, sous la notion d'« exogamie négative » qui fera alors avant tout référence à une distance spatiale moindre comme nous le verrons. L'utilisation de cette notion nous paraît plus claire que la distinction exogamie/endogamie telle que conçue dans la pensée occidentale et qui ne fonctionne pas pleinement dans les communautés autochtones nord-amérindiennes. Exprimée comme négative, cette exogamie permet de réaliser qu'à propos des degrés de parenté cette exogamie n'est pas si éloignée au regard de la conception occidentale chrétienne du modèle exogamique, mais qu'il s'agit bien d'une forme d'exogamie, de distance, selon la pensée amérindienne qui s'exprime alors à travers le dualisme.

Avec les nomenclatures de parenté, il est alors possible de définir les potentiels partenaires pour l'alliance, sans s'attacher au concept de consanguinité tel que nous le connaissons dans sa

55. E. DÉSVEAUX et M. SELZ, 1998.

56. Le lien entre nomenclature des termes de parenté et exogamie avait été mis en avant par R. Lowie, lorsqu'il suggérait en 1915 que la classification discriminant cousins croisés et parallèle engendrerait un principe d'exogamie. R. H. LOWIE, 1915.

57. E. DÉSVEAUX, 2001, p. 523.

définition occidentale. Il était important de faire ici un point sur les questions d'endogamie et d'exogamie dans le Subarctique autochtone pour la suite de notre propos. En associant d'une part, la notion de distance aux principes d'endogamie et d'exogamie et d'autre part, cet ensemble aux différents systèmes de nomenclature que nous allons de suite décrire, nous pourrons tenter d'exprimer la réception du catholicisme dans ces régions à travers le système de parenté.

Transformations des nomenclatures de parenté

Nous avons vu jusqu'à présent que les questions d'alliances dans le monde nord-amérindien ont un lien direct avec les nomenclatures de parenté, permettant de situer et de distinguer affins et consanguins. Dans cette section, nous proposons d'établir un panorama des nomenclatures de parenté d'est en ouest, des Ojibwa du Subarctique aux Salish de la côte Nord-Ouest⁵⁸. Dans une perspective transformationnelle, à l'image de ce que C. Lévi-Strauss propose pour les mythes, nous tenterons de déceler les différentes torsions et inversions des nomenclatures voisines qui forment ensemble une structure globale dans laquelle chacune d'entre elles trouve sa place, non pas au hasard ou sous l'influence européenne, mais bien dans un système transformatif logique. Il nous est important de démontrer ici cet ensemble structural avant de poursuivre la suite de notre développement au sujet de l'adoption-appropriation du catholicisme par les communautés autochtones.

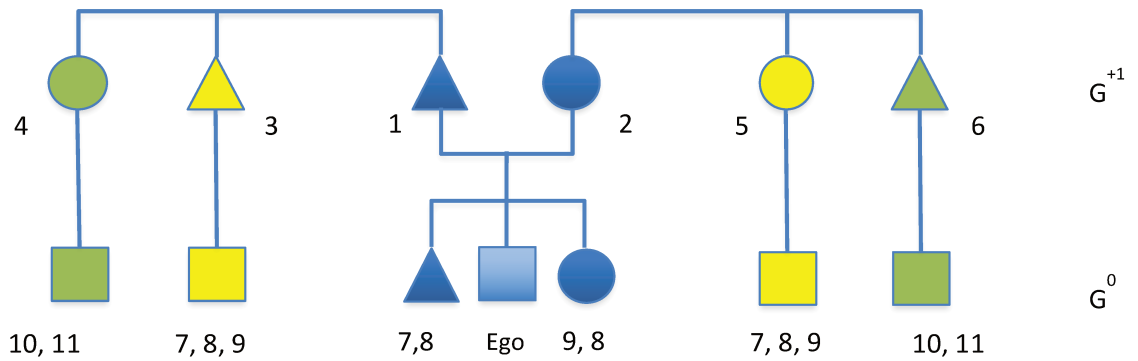
Voyons, en cinq étapes et à travers sept Nations autochtones le système transformationnel des nomenclatures de parenté en place dans l'Ouest canadien.

Ojibwa

Débutons avec les Ojibwas septentrionaux, de langue algonquienne dont le territoire s'étend globalement entre la baie d'Hudson au nord, la baie James à l'est, le système des Grands Lacs au sud et les Lac Winnipeg à l'ouest. La nomenclature de parenté des Ojibwa septentrionaux est au cœur du vaste système des nomenclatures pseudo-dravidiennes algonquiennes⁵⁹. Comme toutes nomenclatures dravidiennes, comme sa spécificité revient en une distinction des cousins en fonction du sexe des parents : les cousins parallèles et croisés. La nomenclature des Ojibwa septentrionaux se présente ainsi selon une logique dualiste affinale :

58. Cette sous-section se base entre autres sur le chapitre 23 « Transformations nomenclaturales » de E. DÉESVEAUX 2001, p. 538-561.

59. E. DÉESVEAUX et M. SELZ, 1998.



Doc. 25 : Schéma⁶⁰ représentant la nomenclature pseudo-dravidienne à G^0 et G^{+1}
 En jaune, les parallèles ; en vert, les croisés.

F ≠ FB ≠ MB
 M ≠ MZ ≠ MB
 B/Z = P.C. ≠ C.C

Carte 6 : Nations de nomenclature dravidienne dans la moitié ouest du Subarctique



60. Schéma réalisé d'après E. DÉESVEAUX et M. SELZ, 1998 et H. L. MORGAN, 1871, p. 203-205.

Pour ce schéma, et ceux à venir, les numéros correspondent aux différents termes d'adresse pour une position donnée dans la nomenclature d'après d'Ego. Par exemple, dans ce cas : « 3 » correspond uniquement à l'oncle paternel ; à G^0 , les sexes des cousins n'étant pas ici représentés par le schéma deux termes minimum s'appliquent dans le cas des croisés (un pour chaque sexe, ici « 10 » et « 11 »), alors qu'un troisième terme possible s'ajoute dans la catégorie des cousins parallèles pour notifié l'aînesse.

Pour la synthèse de chaque schéma nous reprenons les sigles anglophones communément admis dans les études de parenté : F = Father, M = Mother, B = Brother, Z = Sister ; d'où l'abréviation FB pour oncle paternel, MB pour oncle maternel, FZ pour tante paternelle et MZ pour tante maternelle, CC pour cousin croisé et PC pour cousin parallèle.

L'ensemble algonquien du pourtour sud et ouest de la baie d'Hudson (correspondant à la zone géomorphologique du Bouclier canadien), avec un déploiement dans le nord des plaines avec les Nations algonquiennes Cree, est basé sur le modèle empirique de la nomenclature dravidienne.

Cree

Poursuivons à l'Ouest, dans le Subarctique et les Prairies Algonquiennes, avec les Cree. Malgré les multiples subdivisions des Nations Cree évoquées au chapitre deux, nous généraliserons les nomenclatures Cree avec l'exemple des Cree des bois de l'Ouest et aux Cree des Plaines. Les différences de termes dans les nomenclatures de parentés de ces différents groupes Cree sont infimes, nous les regrouperons alors sous une même classification empirique. La nomenclature Cree est très similaire à celle des Ojibwa précédemment décrite. La distinction entre cousins parallèles et croisés est toujours bien présente⁶¹, le dualisme sexué est ici aussi au cœur du principe de la nomenclature avec également une distinction entre aînés et cadets dans la catégorie des consanguins. Une légère variation de la nomenclature précédente est notée par certains ethnographes : la sœur de la mère peut être nommée avec le même terme que cette dernière par Ego⁶². Ceci exprimant d'autant plus la proximité des cousins parallèle : si j'appelle ma tante maternelle, « ma mère », alors, ces enfants sont mes frères et sœurs. On trouve ici une inflexion du côté maternel. Ceci place les Cree dans une position intermédiaire entre les Ojibwa septentrionaux et les Déné auxquels nous allons ensuite nous attacher.

De fait, le dualisme sexué est au cœur et est moteur de la nomenclature dravidienne des Ojibwa septentrionaux et des Cree, avec de surcroît une distinction générationnelle (aînés/cadets) dans la catégorie des consanguins (frères/sœurs et cousin(e)s parallèles).

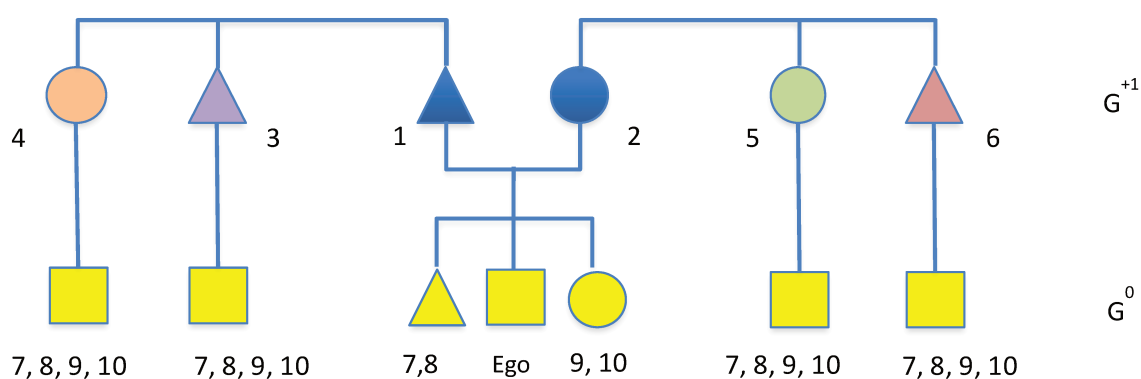
Le dualisme créé par les nomenclatures dravidiennes engendre alors une catégorie de consanguin (les frères et sœurs ainsi que les cousins et cousines parallèles) et une catégorie de potentiels partenaires et donc affins (les cousins et cousines croisés). Pour les missionnaires rencontrant ces populations, la possibilité de prendre partenaire parmi la catégorie des cousins croisés soulève la question de l'endogamie. Mais ce dualisme crée bien une forme une distance à l'intérieur d'un degré de parenté restreint. Ainsi, nous réaffirmons que les notions d'exogamie et d'endogamie ne sont pas adaptées pour décrire la situation. La notion de distance devra être privilégiée.

61. H.L MORGAN, 1971, p. 206-208.

62. H.L MORGAN, 1971, p. 208.

Déné du Nord-Ouest canadien

Il s'agit ici de décrire le « Mackenzie type » tel que nommé par les anthropologues de la parenté au XX^e siècle. Les populations du Nord-Ouest canadien, essentiellement dans la région du bassin du Mackenzie qui nous intéresse, sont de langue déné. Le « Mackenzie type » se distingue de la nomenclature dravidienne décrite précédemment par la non-distinction des germains et des cousins à la génération d'Ego. Seuls les sexes et l'aînesse sont alors pris en considération⁶³ :



Doc. 26 : Schéma représentant la nomenclature Mackenzie à G^0 et G^{+1}

F ≠ FB ≠ MB
M ≠ MZ ≠ MB
B/Z = P.C. = C.C

Old. B/ Z/ Old. P.C/ Old C.C

≠

Yng B/ Z/ Yng P.C/ C.C

Cette nomenclature se retrouve dans sa composition complète à G^{+1} et G^0 chez les Slavey. Le modèle générique du « Mackenzie type » emprunte au modèle dravidien à la génération G^{+1} , mais une torsion se fait à la génération d'Ego où germains et cousins ne sont distingués que par le sexe et par la position générationnelle par rapport à Ego. Cette nomenclature se fonde ainsi sur une logique de la génération. Dans le cas de cette nomenclature, l'ensemble des cousins étant associé à la catégorie des consanguins, aucun d'entre eux ne peut être considéré comme partenaires potentiels. Ceux-ci doivent alors être trouvés à une distance plus importante, qu'il s'agisse de degré de parenté ou de distance spatiale comme nous le verrons.

63. Schéma réalisé d'après L. SPIER, 1925, p. 76-77.

Carte 7 : Nations de nomenclature de type Mackenzie dans la moitié ouest du Subarctique



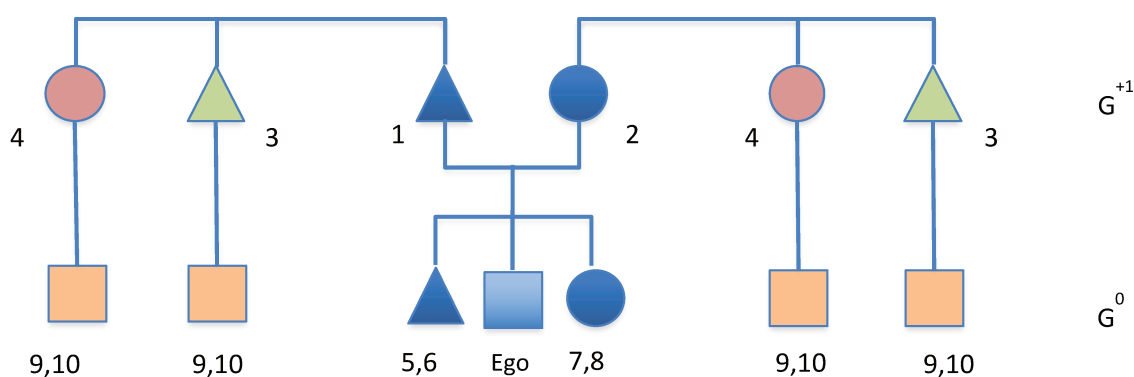
Répartition des nomenclatures de type Mackenzie, en vert et violet.

En vert, le modèle classique de la nomenclature Mackenzie.

En violet, une variation du modèle, que nous nommerons ici « variante Chipewyan ».

Les variations du « Mackenzie type »

La nomenclature Mackenzie, qui se trouve dans l'ensemble du Nord-Ouest canadien chez les populations de langue déné, n'est pas aussi stable que le modèle dravidien précédemment décrit. On retrouve la principale variante chez les Chipewyan et Beaver. Voisins septentrionaux des Cree des bois de l'Ouest, le territoire des Chipewyan s'étend entre les rives ouest de la baie d'Hudson et le Grand Lac des Esclaves. La nomenclature Chipewyan semble être instable tant géographiquement qu'historiquement⁶⁴, les différentes données recueillies sont confuses à plusieurs égards et partielles⁶⁵. Il est donc complexe de faire ressortir un modèle unique, mais voici comment il est possible de la synthétiser⁶⁶.



Doc. 27 : Schéma représentant la variante Chipewyan de nomenclature Mackenzie à G^0 et G^{+1}

F ≠ FB = FZ
M ≠ MZ = MB
B/Z ≠ P.C. = C.C

On constate alors chez les Chipewyan, une non-reconnaissance du dualisme affinal tel que décrit dans le cas des nomenclatures algonquiennes dravidiennes. La distinction parallèles/croisés de la nomenclature dravidienne a totalement disparu. Seul le critère de génération (ainé/cadet) à G^0 se retrouve à la fois dans les nomenclatures algonquiennes dravidiennes, dans le modèle générique du Mackenzie et dans celle des Chipewyan. Les cousins, alors indifférenciés entre parallèles et croisés, forment une catégorie distincte des germains. De fait, une distance est créée entre les germains et les cousins ce qui diffère du modèle classique de la nomenclature Mackenzie. Le dualisme et donc la distance n'étant pas créés à la génération des parents, les cousins ne peuvent être considérés comme des partenaires potentiels pour Ego.

64. J.G.E. SMITH, 1994.

65. J. HELM, 1960.

66. Schéma réalisé d'après H. HOIJER, 1956 ; et J.G.E. SMITH, 1981, p. 276.

L'alliance doit donc ici également se faire dans une distance plus lointaine, qui correspond, comme dans le cas de la nomenclature Mackenzie à une distance dans l'espace géographique.

La nomenclature des Beaver, voisins occidentaux des Chipewyan, est similaire à celle de ces derniers. Les ethnographes notent parfois une légère variante à G^0 lorsque le critère de l'aînesse n'est pas pris en considération pour les germains. Il semble alors que chez les Beaver ce critère de génération entre germains est tantôt considéré, tantôt pas⁶⁷.

Dès lors, nous pouvons souligner la position transitive des nomenclatures de type Mackenzie (Slavey) et de sa variante (Chipewyan). Empruntant au modèle dravidien à G^{+2} et dans les générations inférieures à Ego (G^{-1} et G^{-2})⁶⁸, des torsions se produisent à G^{+1} . Dans la génération des parents d'Ego, le critère de la distinction de sexe du référent est bien présent, bien que prenant parfois en considération la position du sexe des germains les uns par rapport aux autres (type Dravidien et Mackenzie), parfois pas (variante Chipewyan). Cette position intermédiaire du type Mackenzie dans l'itinéraire transformationnel des terminologies de parenté des Nations du Subarctique sera alors révélée par la nomenclature de type Salish où la marque générationnelle aîné/cadet à G^0 que l'on retrouve dans tous les modèles décrit jusqu'à présent, est également une caractéristique première.

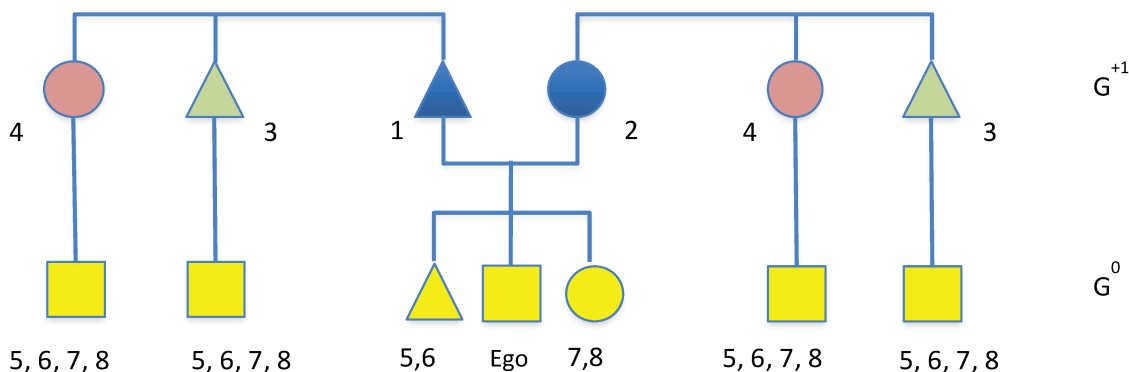
67. H. HOIJER, 1956 ; J. HELM, 1960.

68. À la génération +2, deux termes existent pour les grands-aprents : « grand-père » et « grand-mère ». Une nouvelle fois, pour cette génération, seulement deux critères sont pris en considération : la génération et le sexe du référent. À G-1 un seul terme désigne les « petits-enfants ». Voir E. DÉSVEAUX, 2001, p. 525 et A. HOIJER, 1956.

Dogrib et Salish

Considérons désormais les extrémités nord et sud-ouest de la zone étudiée. Si le territoire Salish nous fait sortir du Subarctique et des Prairies ici privilégiées, il semble important de poursuivre jusqu'à lui pour conclure notre raisonnement. La nomenclature Salish est l'un des grands modèles des terminologies nord-amérindiennes et est la même que celle des Dogrib.

Le territoire le plus nordique de notre démonstration et géographiquement, au cœur des Nations formant le « Mackenzie type », est celui des Dogrib. Le territoire de ceux-ci s'étend entre le Grand Lac des Esclaves et le Grand Lac de l'Ours. La nomenclature Salish/Dogrib⁶⁹ reprend à la génération d'Ego, le même schéma que le modèle générique du type Mackenzie : soit une non-distinction entre germains et cousins, tous étant assimilés les uns aux autres. On retrouve ici encore à G^0 une distinction générationnelle entre aîné et cadet. Mais à G^{+1} , la nomenclature Dogrib est calquée sur le modèle Chipewyan, ne reconnaissant que le sexe des oncles et tantes et non pas la caractérisation entre croisés et parallèles, comme dans le cas dravidien. Dans le cas de cette nomenclature, il n'y a alors absolument plus aucune trace de dualisme.



Doc. 28 : Schéma représentant la nomenclature Salish et Dogrib à G^0 et G^{+1}

F ≠ FB = FZ
M ≠ MZ = MB
B/Z = P.C. = C.C

69. L. SPIER, 1925.

Carte 8 : Nations de nomenclature de type Salish dans l'Ouest canadien



En bleu, les Salish et les Dogrib de nomenclature de type Salish.

Synthèse transformationnelle :

Aux extrémités du secteur jusqu'à présent décrit, se trouve d'un côté les groupes algonquiens et dravidiens et d'un autre côté, répartis entre le Nord et le Sud, ceux du modèle Dogrib et Salish. Ces deux modèles se présentent comme une inversion :

Là où chez les Algonquiens quatre termes coexistent pour nommer les oncles et tantes ($FB \neq MB \neq FZ \neq MZ$), qui induisent une caractérisation des parallèles et des croisés dès G^+ et qui se retrouvent alors à G^0 avec les germains assimilés aux cousins parallèles et un rejet des croisés discriminés par un second terme ; chez les Dogrib et les Salish, seulement deux termes décrivent les oncles d'une part et les tantes d'une autre part ($FB = MB \neq FZ = MZ$) et tous les germains et les cousins sont assimilés, seul le critère de l'aînesse est pris en considération. Ainsi l'opposition se fait : la formule dravidienne algonquienne créant du dualisme affinal permet de rejeter les cousins croisés du noyau des germains (comprenant alors les cousins parallèles), alors que la formule de type Salish/Dogrib qui ne crée par ce dualisme affinal permet l'inclusion de tous les cousins au titre de germains, laissant le critère de génération, de l'aînesse, comme seul discriminant.

De façon intermédiaire, le type Mackenzie et ses variantes, géographiquement insérés entre ces extrémités, se présentent comme un mélange des deux formules précédentes. Avec le type Mackenzie et ces variations, on retrouve les combinaisons intermédiaires à l'opposition des deux modèles nomencluraux précédents. Lorsque G^+ est subdivisé en quatre termes ($FB \neq MB \neq FZ \neq MZ$), à G^0 tous les germains et cousins peuvent être assimilés entre eux (c'est le cas du modèle type Mackenzie qui se retrouve chez les Salvey) ; lorsqu'à G^+ les oncles paternels et maternels sont assimilés, ainsi que les tantes paternelles et maternelles ($FB = MB \neq FZ = MZ$), à G^0 les cousins (parallèles et croisés) sont distingués des germains (cas des Chipewyan et Beaver).

Un cas particulier, celui des Carrier de langue déné, présente une nomenclature multiple, et nous permet de considérer les Nations de groupe linguistique comme absorbeurs de toutes influences. Mentionnés sur les cartes précédentes, mais jusqu'à présent jamais catégorisés comme faisant partie d'une des nomenclatures décrites, les différents groupes Carrier ne disposent pas tous de la même nomenclature de parenté. Selon si l'on se positionne au nord ou au sud du territoire Carrier, les termes de parenté varient. Les Carrier sont classés dans les nomenclatures de type « iroquois » (soit dravidien) par Spier. Cependant, il semblerait que la nomenclature des Carrier soit floue et que trois modèles coexistent au sein de cette Nation au

XX^e siècle⁷⁰. Dans deux cas, au nord à Bulkey (Colombie-Britannique) et au centre à Fort Fraser (Colombie-Britannique) on retrouve à G^{+1} quatre termes pour les germains des parents. Alors similaire au modèle dravidien et Mackenzie. Mais cette formule de base à la G^{+1} engendre deux situations différentes : soit trois termes (un pour les germains, un pour les parallèles et un pour les croisés) dans le cas Nord ; soit deux termes, un pour les germains et un pour les cousins (parallèles et croisés non distingués) dans le cas central de Fort Fraser. Ce qui revient dans ce deuxième cas de figure à une nomenclature similaire à une variante déjà exposée du type Mackenzie à G^0 , celle des Chipewyan et des Beaver. Enfin, un troisième modèle nomenclatural se retrouve au sud de la Nation Carrier, à Ulkatcho : à G^{+1} , les oncles paternels et maternels sont regroupés sous un même terme et les tantes paternelles et maternelles sont également regroupées sous un même terme (situation similaire également au Chipewyan à G^{+1}), mais à G^0 , tous les germains et cousins (parallèles et croisés) sont assimilés par un même terme. Nous nous trouvons là devant une formule nouvelle.

Si nous pouvons ici noter la capacité des Carriers à emprunter aux différentes nomenclatures voisines et à faire alors coexister plusieurs formules terminologiques, nous suggérerons que ce positionnement intermédiaire est bien une caractéristique des Nations autochtones de langue déné. Nous l'avons vu avec la nomenclature de type Mackenzie et la variante Chipewyan, ces deux formules de langue déné sont bien dans une position intermédiaire, empruntant alors tant au type dravidien, qu'au type salish. Nous concluons alors ici brièvement en remarquant la faculté d'absorption des influences voisines en les bricolant et recomposant.

À travers cet itinéraire, se dessine donc un système transformationnel avec deux modèles nomenclaturaux s'opposant et une zone de transition à variantes multiples qui emprunte à la fois au système Algonquien-dravidien et au système Salish-Dogrib.

Cette démonstration était importante pour la suite de notre propos lorsque nous allons tenter de mettre en perspective d'une part les principaux modèles de nomenclature, ainsi que les principes d'« exogamie » et d'« endogamie » ayant cours dans les différents groupes ; et d'autre part les phénomènes d'appropriations de l'altérité religieuse que constitue le catholicisme. Pour contrer l'argument historique d'une altération des nomenclatures de parenté au contact des Européens⁷¹, nous avons ici proposé un itinéraire transformationnel exprimant les variations observables dans le grand nord-ouest canadien et il en ressort un système logique. Poursuivons alors avec la mise en parallèle de ces modèles, mettant en avant soit le principe du dualisme

70. M. TOBEY, 1981, p. 424.

71. J. HELM, 1960.

affinal, soit le principe générationnel, ou encore une combinaison des deux, pour décrire l'acceptation du catholicisme dans le Subarctique canadien.

Système de parenté et réception du catholicisme

Après avoir montré le système transformationnel des nomenclatures de parenté dans les régions du Subarctique et des Prairies qui nous intéressent ici, revenons aux principes de l'affinité, elle-même basée non pas sur l'exogamie et l'endogamie mais sur la notion de distance définie par la nomenclature de parenté. Interrogeons-nous alors sur la façon dont l'affinité peut exprimer ou non la réception, ou plutôt l'appropriation, de l'altérité religieuse et plus particulièrement du catholicisme.

Nomenclature et difficultés du catholicisme : l'exemple des Cree

Reprenons l'exemple des Algonquiens, avec les Cree des Bois et des Plaines. En tant d'Algonquiens donc, la distinction entre cousins parallèles et croisés dans la nomenclature est un principe sociologique de base. Les ethnographies nous indiquent une préférence pour le mariage avec les cousins croisés, bilatéraux dans le cas des Cree des bois de l'Ouest et des Cree Plaines, ce qui permet d'étendre au maximum les possibilités de mariages⁷². La pratique du mariage entre cousins croisés semble être toujours en vigueur dans les années 1930 en Saskatchewan⁷³ où Cree des Plaines et des Bois se côtoient dans la région de l'Ile-à-la-Crosse et où l'intermariage entre ces deux Nations semble également assez commun⁷⁴. En conséquence, dans ces groupes, une forme de la règle d'exogamie est bien présente au regard de la proscription des consanguins engendrant la prescription des alliés ; que ceux-ci soient cousins croisés ou d'un autre groupe voisin avec lequel des relations de coopérations sont déjà nouées. Le mariage préférentiel avec les cousins croisés associés à la non-interdiction de mariage dans des groupes voisins alliés nous amène donc bien à parler ici d'une alliance à distance : distance créée dans le cadre du dualisme

72. R. DARNELL, 2001, p. 659.

73. M. ROSSIGNOL, 1938(a).

74. R. DARNELL, 2001, p. 638.

affinal de la nomenclature de parenté, ou bien distance spatiale lorsqu'il s'agit de mariage entre groupes Cree des Plaines et Cree des Bois.

Dans ces groupes, l'adoption du catholicisme et du christianisme plus généralement se révèle assez ambiguë. L'évangélisation de ces populations a été complexe et les résultats contemporains sont très contrastés. En effet, si plusieurs conversions au christianisme ont été effectuées dès les premières rencontres avec les missionnaires, les archives indiquent ensuite une forte résistance à l'évangélisation et à l'acculturation. Pensons, entre autres, au rôle joué par les Cree dans les révoltes dites « des Métis de la colonie de Rivière-Rouge » ou encore « Résistances du Nord-Ouest » dans les années 1880 menées par Louis Riel à laquelle certains Cree des Plaines, menés par le chef Big-Bear prendront part lors de l'épisode du « Massacre de Frog Lake » en avril 1885⁷⁵. Lors de cet assaut mené par les Cree sur la population de colons, l'Église catholique et les prêtres locaux ont été pris pour cible. Si la politique des traités et la dépendance des Indiens vis-à-vis du gouvernement étaient aux origines du mouvement de rébellion, l'Église catholique, alors complice du processus d'assimilation, a également été prise à partie.

Aujourd'hui, plusieurs réserves sont, comme celle de Saddle Lake, divisées entre catholiques d'une part, anglicans d'une autre part et une troisième part importante d'individus qui revendiquent leur attachement aux spiritualités d'essences traditionnelles. Si cette tripartition est commune dans les communautés autochtones contemporaines, elle démontre bien tant l'ambiguïté religieuse de ces groupes que leur capacité à se mouvoir dans des univers religieux divers et variés. Dans un rapport concernant l'évangélisation des Indiens et des Métis en Alberta Saskatchewan rédigé en 1942 par l'oblat Henri Routhier suite à une visite canonique de la province du vicaire général l'année précédente, la situation est ainsi décrite :

« Depuis un siècle que les Oblats travaillent dans l'Ouest auprès des Indiens et Métis, il en est résulté un changement notable ; pas le même partout. Certaines réserves sont complètement chrétiennes. D'autres sont encore entachées de paganisme, mais donnent des consolations et des promesses pour l'avenir. Parfois, on est porté à se décourager devant le peu d'esprit chrétien de nos populations et à crier à la faillite de notre apostolat missionnaire.⁷⁶ »

Le rapport se poursuit ainsi dans une section intitulée « Maux et échecs à déplorer » :

« Il est assez difficile de formuler un jugement complet qui s'appliquerait absolument à toutes les réserves. On peut tout de même affirmer que sur chaque réserve il y a un petit noyau assez fervent. La grâce du baptême y a

75. J. CHAPUT, Entrée « Frog Lake Massacre », *The Encyclopedia of Saskatchewan*, 2007.

76. PAA - Archives SASV - Hobbema : dossier 94.115.18 : « Évangélisation des Indiens et Métis en Alberta-Saskatchewan – 1942 ».

opéré un changement substantiel. Plusieurs sont encore sous l'influence du paganisme. "La majorité n'a qu'un bon verni religieux". On a donc la quantité, mais pas la qualité. "Le Christianisme n'est donc pour la plupart qu'une religion de surface". La religion n'a pas l'influence qu'elle devrait avoir sur la majorité.⁷⁷ »

Ce rapport, concernant essentiellement les populations Cree des Bois de l'Ouest et des Plaines, démontre bien les difficultés rencontrées par les missionnaires auprès de ces populations. Le terme de « paganisme », reflétant ici les pratiques animistes et chamaniques des Amérindiens, reste le cœur du problème. La capacité des autochtones à se mouvoir simultanément dans des univers religieux différents est une nouvelle fois constatée. L'acceptation partielle, par les communautés autochtones Cree, de l'altérité religieuse que représente le catholicisme a été possible par appropriation pour répondre à un besoin, celui d'un monde changeant. Nous avons déjà démontré plus haut que la réception du catholicisme par les autochtones relève d'un complexe d'adoption/appropriation grâce auquel les populations adoptent une forme religieuse extérieure en la recomposant selon leur propre schème de pensée. Nous pouvons ici brièvement conclure que l'acceptation, et donc l'appropriation et la reformulation du catholicisme en termes amérindiens, n'est ni stable ni franche parmi les groupes Cree. Cette partielle appropriation est bien une réponse à une sorte de déséquilibre posé par l'introduction des nouvelles croyances et pratiques chrétiennes et est corollaire à un mode d'alliance dans une distance interne : une reconnaissance des cousins croisés comme conjoints potentiels et donc une reconnaissance d'une bipartition à l'intérieur de la société reconnue comme telle.

Le rapprochement entre la possibilité de pratiquer le mariage entre cousins croisés et la possibilité de saisir le catholicisme exogène, une fois incorporé comme un moyen religieux disponible parmi d'autres (d'où la sensation missionnaire d'un résultat de l'évangélisation de qualité moindre), peut ainsi être fait. Si une telle corrélation peut être faite entre populations où la nomenclature de parenté crée du dualisme au cœur de la société, où le mariage entre cousins croisés est possible (voire préférentiel) et où l'on retrouve des pratiques multiples utilisant différentes formes de religiosités disponibles, reformulant alors certains fragments exogènes, voyons ce qu'il en est dans les populations où la nomenclature de parenté ne crée pas de bipartition.

77. *Ibid.*

Prenons l'exemple des Dogrib population des Territoires du Nord-Ouest considérés comme très catholiques et qui, comme nous l'avons vu, n'appliquent pas la distinction des cousins croisés à la génération 0 et où il n'y a donc aucune trace de dualisme affinal. Dès la seconde moitié du XIX^e siècle et les premiers contacts entre les missionnaires catholiques et les Dogrib, cette Nation a, selon les dires des missionnaires de l'époque, facilement accepté le christianisme⁷⁸. Les premières conversions ont été faites très rapidement et les Dogrib sont considérés comme très religieux au regard d'autres populations auprès desquelles l'évangélisation a été plus complexe (comme les Cree que nous mentionnons précédemment). Au pèlerinage du Lac Sainte Anne sur lequel nous allons revenir, les Dogrib sont bien représentés. Un voyage en minibus de plusieurs centaines de kilomètres est organisé chaque année, pour que plusieurs dizaines de membres de la communauté se joignent au pèlerinage. Une messe leur est consacrée. En 2014, cette messe est donnée en langue Dogrib et menée par le prêtre de Behchoko, le groupe amérindien vivant dans la réserve de Fort Rae, cœur et capitale du territoire des Dogribs.

June Helm, principale ethnographe de la Nation Dogrib, a démontré le lien important entre le mouvement prophétique qui s'est développé dans la Nation Dogrib dans les années 1960 et 1970 et le catholicisme⁷⁹. Les mouvements prophétiques amérindiens peuvent être décrits comme un discours inspiré ou révélé par une entité divine. Le prophète est alors un leader spirituel porteur d'un message positif, d'un enseignement moral mettant en garde contre certains maux comme l'alcool, les drogues ou les jeux qui sont de véritables fléaux chez les Amérindiens. Il est précisé que l'on ne retrouve pas, dans le cas du prophétisme des Dogrib, l'aspect prédiction/prémonition que l'on trouve dans de nombreux mouvements prophétiques⁸⁰. L'ethnographe narre la rencontre entre la communauté Dogrib et le catholicisme que nous résumerons ainsi : Sur la route retour du pèlerinage au Lac Sainte Anne de 1966 un aîné influent de la communauté Dogrib rencontra plusieurs prophètes amérindiens, dont la figure centrale du mouvement. À Noël de la même année, ce prophète rend visite aux Dogribs à Fort Rae. L'année suivante en 1967, le bus de Dogribs s'arrêta pendant plusieurs jours, au retour du pèlerinage du Lac Sainte Anne, à la rencontre des prophètes qui se réunissaient de nouveau. Parmi les Dogribs présents, l'un d'entre eux retourna chez lui sous le statut de prophète. L'hiver suivant et par la suite, de nombreux échanges entre la communauté Dogrib et les prophètes du sud se succédèrent.

78. E. PETITOT, 1889 ; P. DUCHAUSSOIS, 1927.

79. J. HELM, 1994.

80. *Ibid.*, p. 2.

C'est donc sur le chemin du pèlerinage au Lac Sainte Anne que le mouvement prophétique débuta chez les Dogribs. Dans son étude, J. Helm montre les corrélations entre le mouvement prophétique Dogrib et, d'un côté les pratiques chamaniques d'essences traditionnelles, et d'un autre côté le christianisme. Dans leur discours, les prophètes Dogribs ont totalement intégré l'idée d'une échelle de vie qui mène au paradis ou à l'enfer ou encore l'idée de « salut »⁸¹. Le mouvement prophétique n'est pas unique aux Dogribs et se retrouve dans toute l'Amérique du Nord à cette période. Cependant, il nous intéresse ici de coupler cette nouvelle pratique, issue d'une double reformulation (celle des croyances déjà acquises telles que le chamanisme traditionnel et le catholicisme), aux règles d'alliance ayant cours dans ce groupe.

Dans la nomenclature de parenté Dogrib (type Salish), il n'y a pas de distinction entre cousins parallèles et cousins croisés. À la génération 0, tous les cousins sont appelés « mon frère » ou « ma sœur » en fonction des sexes⁸². Ainsi, il n'y a pas de suggestion de mariage entre cousins croisés puisque tous sont soumis au régime endogamique avec l'appellation frères/sœurs. L'alliance d'Ego doit donc se faire en dehors des consanguins, soit de façon lointaine quant au degré de parenté. Cette forme d'alliance est plus commune à la conception occidentale chrétienne. Cet éloignement se caractérise chez les Dogribs sous la forme d'une distance spatiale : la règle de l'alliance privilégiée par le choix du conjoint dans un autre groupe résidentiel⁸³. Selon cette nomenclature, du côté de la femme d'Ego, tous les membres de la famille de cette dernière sont alors appelés par des termes de parenté relatifs à Ego : à la génération 0 tous sont nommés « mon parent par alliance », sauf le mari de la sœur de la femme d'Ego est quant à lui nommé « mon frère » démontrant bien le lien de coopération et d'unité qui se crée entre les familles (l'ethnographie ne faisant pas mention d'une organisation sociale à échange restreint où deux groupes échangeraient leurs femmes).

Ici, la distance spatiale comme règle de l'alliance traditionnelle est alors en corrélation à une appropriation et adoption franche et rapide du catholicisme, ainsi que du mouvement prophétique. Autrement dit à une reformulation complète et instantanée de savoirs préexistants pour répondre à un besoin à un instant défini. La nuance que nous pouvons alors éventuellement apporter au regard des groupes Cree que nous évoquions auparavant, est la tendance un plus rapide et un peu moins éphémère de l'adoption et peut être le fait que celle-ci soit plus prononcée. Un rapprochement se fait donc ici entre populations dans lesquelles la nomenclature de parenté ne crée pas du dualisme immédiat du point de vue d'Ego, où le mariage de deux

81. *Ibid.*, p. 21-22.

Les échelles de vie sont des catéchismes picturaux employés par les missionnaires comme support visuel pour l'enseignement du catholicisme. Voir entre autres M. G. THIEL 2009 et D. GAGNON et L. DRAPEAU, 2015

82. J. HELM, 1981(b), p. 291-309.

83. *Ibid.*

individus est lointain, tant au sujet du degré de parenté que géographique (ce qui correspond nettement mieux à la conception du mariage catholique) et où l'on retrouve également des pratiques de religiosité piochant dans la diversité disponible de croyances : chamanisme traditionnel, prophétisme et catholicisme.

Conclusion des corrélations entre nomenclatures, exogamie et catholicisme

Pour conclure cette section, nous pouvons donc suggérer que le principe d'adoption-appropriation, dont nous avons vu le modèle étroitement lié à la parenté et précisément à la filiation, est bien le principal système par lequel s'exprime l'acceptation du catholicisme par les populations nord-amérindiennes. En nous attachant aux questions de nomenclatures de parenté et aux règles d'affinité, nous avons pu déceler une double corrélation : d'un côté des populations (telles que les Dogrib) ne distinguant pas cousins parallèles et croisés et pratiquant une alliance doublement éloignée qui acceptent facilement et rapidement le catholicisme ; et d'un autre côté des populations (telles que les Cree) distinguant cousins parallèles et croisés, pratiquant donc potentiellement, voir préférentiellement, une alliance proche en degré de parenté et qui ne se sont pas pour autant approprié aussi systématiquement et profondément la religion catholique. Dans le premier cas, la nomenclature Dogrib et les formes privilégiées de l'alliance sont plus proches du système imposé par les missionnaires. Ces derniers n'ont donc pas à sermonner ces populations au sujet de leurs pratiques de mariage. Les Dogrib trouvant ainsi plus facilement des repères dans le modèle sociétal imposé par le catholicisme, le travail d'appropriation pour l'adoption d'une religiosité exogène en est facilité. Ceci contrairement au second cas où le modèle de parenté Cree se révèle plus contradictoire face à la conception catholique de l'alliance en raison de la potentielle proximité des degrés de parenté dans lesquelles les alliances sont permises. Les Cree ont alors adopté et bricolé seulement certains éléments de l'influence religieuse extérieure, laissant les missionnaires constater le résultat peu convaincant de leur travail apostolique.

Ainsi, l'appropriation du catholicisme dans l'Ouest canadien est corollaire aux différentes variantes de nomenclatures de parenté présentées. Si chez les Algonquiens dravidiens c'est plutôt le rejet du catholicisme, ou au mieux l'acceptation de quelques fragments, qui est constaté ; le type Dogrib correspond à un mode d'acceptation de l'altérité religieuse (bien que toujours réassemblé selon le schème de pensée autochtone). Dans cette mise en parallèle, les populations de langue déné (type Mackenzie et sa variante) se trouvent également dans une situation

intermédiaire où le catholicisme n'est ni généralement rejeté ni totalement adopté. Le trait caractéristique des Chipewyan et des Déné-Athapascans voisins serait alors celui d'absorbant d'influences extérieures :

« an extraordinary susceptibility to extraneous influences [...] The receptivity of the Chipewyan is shown by the strong influence exerted by the Catholic missions and The Hudson's Bay Company, both of which have profoundly modified primitive conditions. »⁸⁴.

Le positionnement d'intermédiaire des Nations Déné de nomenclature de type Mackenzie leur permettrait ainsi de s'approprier toutes formes d'influences exogènes. La capacité à se mouvoir entre deux systèmes nomenclaturaux et à composer de nouvelles formules classificatoires intermédiaires comme nous l'avons vu, leur donneraient les meilleurs outils pour assembler différents matériaux, dont ceux issus de l'extérieur.

Le complexe d'adoption-appropriation mettant alors à l'œuvre les systèmes de parenté (ainsi que le principe d'incorporation) se trouve mis en exergue à travers les nomenclatures de parenté et donc le langage. Si la filiation est indispensable pour comprendre le mécanisme d'adoption et d'appropriation, les nomenclatures (et les règles d'alliance induites par celles-ci) permettent de définir des strates dans le groupe « intérieur » ; l'extérieur étant constitué d'individus non considérés, ceux qui représentent le néant, les ennemis avec qui l'affinité n'est possible que s'ils sont auparavant adoptés. À l'intérieur du groupe, les nomenclatures définissent donc les consanguins et les conjoints potentiels (les alliés) : ceux qui se retrouvent à l'intérieur, au plus proche, par l'alliance. Le féminin joue ici de nouveau le rôle d'« opérateur interne », d'agent qui refaçonne le groupe. Le sous-groupe des affins, constituant une certaine forme d'altérité au sein du groupe, est ramené au centre, à l'intérieur, par l'alliance. Dans le cas des Déné, l'image est nette : les conjoints doivent être choisis à distance spatiale lointaine et sont donc rapprochés du centre de la parenté par l'alliance.

En établissant un parallélisme avec le catholicisme considéré comme une altérité des plus éloignée (et cette fois-ci religieuse), nous postulons que les caractéristiques des règles d'alliance établies par les nomenclatures peuvent, d'une façon équivalente, expliquer les modalités (et le degré) de rapprochement à soi, autrement dit de l'adoption et de l'appropriation de cette altérité qu'est le catholicisme.

84. R. LOWIE, « An ethnological trip to Lake Athabasca. » *American Museum Journal*, 1909, cité dans J. HELM, 1960, p. 295.

III. Pèlerinages catholiques nord-amérindiens

Si les pèlerinages amérindiens sont reconnus dans l'Est canadien, ceux de l'Ouest sont plus souvent passés sous silence. Or, nous avons vu qu'il s'agit d'une pratique commune depuis l'établissement du catholicisme et des écoles résidentielles. Essentiellement organisés là où une grotte à la Vierge a été bâtie, les centres de pèlerinage en milieux autochtones sont multiples. Nous nous attacherons ici au plus important d'entre eux, celui du Lac Sainte Anne (Alberta) en revenant sur son histoire, son déroulement contemporain et surtout en tentant d'exprimer la persistance de la présence autochtone annuelle en ce lieu en replaçant cette pratique dans une perspective nord-amérindienne.

Le pèlerinage au Lac Sainte Anne (Alberta)

Le Lac Sainte Anne, situé à quelques dizaines de kilomètres à l'ouest d'Edmonton (Alberta), est depuis la fin du XIX^e siècle le principal centre de pèlerinage autochtone dans l'Ouest canadien. Mis en place par les oblats de Marie Immaculée, le pèlerinage a, depuis son origine, attiré nombreux d'entre eux. Aujourd'hui, l'organisation du pèlerinage est faite conjointement par l'Église catholique et la Nation Nakoda Sioux.

Retour historique sur la mission et son pèlerinage

La mission au Lac Sainte Anne trouve ses origines en 1842, lorsque le premier prêtre missionnaire, le Père Jean-Baptiste Thibault, est envoyé à l'ouest de Saint-Boniface (Manitoba)⁸⁵. L'année suivante, un second prêtre rejoint l'Ouest, le Père Joseph Bourassa. Après plusieurs repérages de la part des deux ecclésiastiques, *Manito Sakahigan*, signifiant « lac des esprits » en langue vernaculaire, leur semble être le lieu le plus propice à l'établissement d'une mission permanente. Thibault rebaptise le lieu Lac Sainte Anne, auparavant surnommé « lac du

85. Pour un bref historique du pèlerinage, voir E. O. DROUIN, 1973.

diable» par les colons vivant dans la région du fait des nombreux noyés qui y avaient été retrouvés. La mission du Lac Sainte Anne est donc la première mission permanente à l'ouest de Saint-Boniface.

À partir de 1852, la mission au Lac Sainte Anne devient un véritable centre de mission⁸⁶. Elle n'est plus seulement un camp de base pour missionnaires explorateurs, mais une petite unité catholique au cœur des prairies canadiennes : la première chapelle est construite, les champs sont cultivés, un cimetière est créé, et d'année en année, l'installation permanente des prêtres se fait ressentir. En 1859, la congrégation des Filles de Marie s'installe dans la mission du Lac Sainte Anne. Les archives de la mission indiquent que chaque été les autochtones viennent traiter en grand nombre près de la mission. En 1872, « Ils [les Assiniboine] ont célébré un grand festival », note l'un des prêtres de la mission⁸⁷. Le Lac Sainte Anne est un lieu traditionnel de rassemblement et d'échanges, ce que les P. Thibault et Bourassa avaient bien compris.

En 1889 la mission prend un caractère particulier : celui d'un centre de pèlerinage. Deux années auparavant, l'oblat Lestanc, alors prêtre de la mission du Lac Sainte Anne fait un voyage en France, précisément à Auray en Bretagne où un grand pèlerinage en l'honneur de la Sainte se tient chaque année. Lors de ce pèlerinage en France, le P. Lestanc aurait entendu la Sainte lui parler de son champ d'apostolat de l'Ouest canadien. Fort de cette expérience mystique il décide, dès son retour au Canada, de faire construire une nouvelle chapelle dédiée à la Sainte. Le premier pèlerinage y est organisé dès que celle-ci fût terminée. Soixante et onze personnes participèrent à ce premier pèlerinage⁸⁸. Le *codex historicus* du pèlerinage indique qu'outre les faveurs habituellement demandées à la sainte thaumaturge, la plupart des prières requéraient la pluie dans l'espoir « de faire cesser cette sécheresse qui commence à être alarmante »⁸⁹. Il est intéressant de remarquer que nos informateurs Cree de la réserve de Saddle Lake avaient connaissance de cette demande originelle et soulignaient que chaque année, lors des quelques jours du pèlerinage, la pluie tombait (ce fut effectivement le cas lorsque nous nous sommes joints au pèlerinage en 2014)⁹⁰.

Dans les chroniques du pèlerinage, « des faveurs et des grâces sensibles »⁹¹ attribuées à la Sainte sont constatées dès la deuxième année. Dès lors, chaque année, les soulagements offerts par sainte Anne à ses pèlerins sont mentionnés. L'un des principaux attributs de la sainte étant

86. PAA – O.M.I : Lac Sainte Anne : « Codex historicus de la mission 1852-1872 ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4212.

87. *Ibid.*

88. Il y eu en réalité deux pèlerinages en cette première année de 1889. Le premier organisé au mois de juin n'eut que peu de succès du fait de la période de travaux intense dans les champs. Un second pèlerinage a donc été organisé en juillet pour que le plus grand nombre puisse s'y joindre.

89. PAA – O.M.I : Lac Sainte Anne : « Codex historicus du pèlerinage 1889-1899 ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4214.

90 . Informateur n° 1, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

91. *Ibid.*

ses pouvoirs thaumaturgiques, le Lac Sainte Anne devient rapidement un lieu de guérison. En 1891, sont notés quatorze cas de personnes guéries ou soulagées de leurs maux après un passage au pèlerinage. Lors de ce quatrième pèlerinage un petit miracle semble s'être produit :

« Un qu'on avait entré couché dans l'église, couché sur un matelas, après la messe il s'est levé et est sorti de lui-même, marchant comme il faut sans aucun secours. Il a laissé dans l'église un bâton dont il se servait quelquefois pour faire bien péniblement quelques pas. Sans être parfaitement guéri, il sent pourtant qu'il est beaucoup plus fort ».⁹²

D'année en année, la composition du programme du pèlerinage se répète : grande messe, communions, confessions, bénédiction du saint sacrement, vénération des reliques, bénédiction des malades et des objets de piété, sont des étapes indispensables lors de chaque pèlerinage.

Le pèlerinage au Lac Sainte Anne accorde une place importante aux autochtones qui peuplent la région. Dès le premier pèlerinage de juin 1889, le P. Lestanc prononçait un prêche en langue cree⁹³. Au moins un sermon en langue autochtone a toujours été donné au pèlerinage du Lac Sainte Anne et ce, jusqu'à aujourd'hui où, comme nous le verrons, plusieurs messes sont désormais totalement données en langues vernaculaires. Le cree reste la langue autochtone la plus commune dans les sermons du pèlerinage (en lien avec le territoire d'implantation, au cœur de la Nation des Cree des Plaines), mais la langue des Montagnais fait son apparition en 1926, celle des Blackfoot en 1959 et celle des Chipewyan en 1967⁹⁴. Si les autochtones sont nombreux, les colons sont aussi présents lors de ce pèlerinage annuel. Dès 1900, deux grandes messes étaient organisées dans une même journée, une en langue française, l'autre en cree. À partir de 1925, les organisateurs décident de séparer « Blancs » et « Indien » en établissant un premier jour de pèlerinage uniquement pour les Blancs et un second jour dédié aux Métis et Indiens. Cette division s'inscrit clairement dans l'esprit ségrégationniste de l'époque où les « Blancs » et les autochtones devaient se côtoyer le moins possible (les deux journées centrales des festivités n'étaient alors pas consécutives de sorte que les Blancs puissent être repartis avant l'arrivée des Indiens. Cette forme de discrimination perdura jusqu'en 1973 ; soit même après que Vatican II ait appelé à reconnaître le « génie » chez chaque peuple et ait enjoint les missionnaires à se mêler aux populations locales. À ce sujet, le missionnaire au Lac Sainte Anne et de fait directeur du pèlerinage écrit en 1973 :

92. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus des relations des pèlerinages faits à la Bonne Ste-Anne à la mission du Lac-Ste-Anne ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4214.

93. *Ibid.*

94. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus des relations des pèlerinages faits à la Bonne Ste-Anne à la mission du Lac-Ste-Anne ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4215.

« Depuis de nombreuses années, il y a eu le pèlerinage des blancs et le pèlerinage des Indiens. La raison pratique de cette séparation est connue. Mais avec le nombre décroissant de pèlerins le dimanche [pèlerins blancs], je me demande si la raison existe encore... et est-ce que cela ne sent pas un peu la ségrégation ? Après en avoir discuté avec quelques missionnaires, le Père Provincial et l'Archevêque, j'en arrive à la décision que, dorénavant, il y aura un pèlerinage au Lac Sainte Anne auquel tout le monde pourra venir, comme autrefois, et non pas deux : celui des blancs et celui des Indiens, trois jours plus tard. Ce pèlerinage aura lieu le mercredi le plus près de la fête de Sainte-Anne le 26 juillet comme décidé auparavant ; et cette année, ce sera les 24 et 25 juillet. »⁹⁵

Depuis plusieurs années, le nombre d'autochtones présents au pèlerinage dépassait largement celui des Blancs. Déjà, en 1925, lors de la première année où un double pèlerinage est organisé, deux mille Indiens et Métis étaient présents pour mille Blancs. En 1940, deux milles Indiens et Métis sont également comptés, mais « de Blancs, presque personne »⁹⁶. Le nombre de pèlerins autochtones ne cessa d'augmenter : six mille en 1950, dix mille en 1967⁹⁷ et plus de vingt mille personnes, dont 90 % d'autochtones en 1977⁹⁸.

Assez rapidement, les missionnaires du Lac Sainte Anne constatent la présence à leur pèlerinage d'autochtones venant de loin. En 1938, est noté la présence de Cree, Montagnais, Assiniboine, Beavers, Blood :

« Les uns viennent du Sud : de Calgary, de la réserve de Sarcis, d'Hobbema... d'autres de l'Ouest, des Rocheuses, Jasper, Entrance, Marlborough, d'autres du Nord, Grande Prairie, Slave Lake, Wabaska, Athabasca, Fort McMurray, Lac la Biche, d'autres de Beaver Lake, Lac la Selle, Cold Lake, Meadow Lake, Lake oignon, Vermillon, et les alentours, Gibbons, Edmonton, Rivière-qui-Barre, Wabanum, etc. »⁹⁹.

95. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne : « Articles de journaux et correspondances. Lettre du P. P-A Hudon, omi, missionnaire au Lac Ste Anne, directeur du pèlerinage. Aux R. Pères et Frères. Le 12 mars 1973. Edmonton. » Cote 71.220, boîte 101, dossier 4249.

96. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus des relations des pèlerinages faits à la Bonne Ste-Anne à la mission du Lac-Ste-Anne ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4214.

97. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus des relations des pèlerinages faits à la Bonne Ste-Anne à la mission du Lac-Ste-Anne ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4215.

98. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne « Articles de journaux et correspondances », Cote 71.220 boîte 101 dossier 4249.

99. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus des relations des pèlerinages faits à la Bonne Ste-Anne à la mission du Lac-Ste-Anne ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4215.

À croire que le missionnaire ayant rédigé la chronique du pèlerinage pour l'année 1938 a cité toutes les villes et réserves qu'il connaissait dans l'Ouest canadien. Au fil des années donc, le nombre de pèlerins s'accroît et la part d'autochtones ne cesse d'augmenter. Dès les années 1980, le rassemblement dure cinq jours et aujourd'hui le pèlerinage réunit plus de trente mille personnes lors six journées consécutives.

Déroulement du pèlerinage contemporain

Un premier élément du pèlerinage qui n'avait pas lieu les premières années est la bénédiction du lac. Dans les archives, nous retrouvons la première mention de la bénédiction du lac en 1981, soit près d'un siècle après les débuts du pèlerinage¹⁰⁰. Ce moment est désormais devenu le point culminant du pèlerinage. En 2014, 2015 et 2016, la bénédiction du lac intervenait dès le deuxième jour du pèlerinage, à 15h, après une messe. Les prêtres présents, suivis de l'ensemble des pèlerins, sortent silencieusement du sanctuaire où se tiennent les cérémonies (doc. 29) et parcourent les quelques dizaines de mètres qui les séparent du lac. Aux abords du lac, un édifice en bois circulaire et surmonté d'une croix accueille les officiants pendant que la foule des pèlerins s'avance dans le lac (doc. 30). Muni d'un mégaphone, le prêtre bénit le lac avant d'enlever sa soutane et de pénétrer lui aussi dans les eaux du lac pour bénir les pèlerins qui se présentent à lui. Les eaux du Lac Sainte Anne sont considérées comme ayant des vertus miraculeuses. De nombreuses personnes en fauteuil roulant, déambulateur ou se déplaçant à l'aide de béquilles sont accompagnées par leurs proches dans les eaux du lac. Nos informateurs présents au pèlerinage ont peiné à décrire l'origine des vertus en ce lieu. Est-ce l'aura de sainte Anne, figure thaumaturgique, qui s'est transmise dans les eaux du lac ou bien est-ce l'eau elle-même qui contient des pouvoirs particuliers ? Les avis sont partagés et nombreux sont ceux à noter la profusion de poissons que l'on trouvait anciennement dans ce lac. Quoi qu'il en soit, tous les jours et particulièrement le dernier, il est commun de voir de nombreuses personnes prélever de l'eau du lac à l'aide de contenants de toutes tailles pour les rapporter chez eux et distribuer ce précieux liquide à leurs proches qui n'ont pas pu faire le déplacement. Tous s'accordant à dire que cette eau a des vertus régénératrices et purifiantes¹⁰¹.

Le second élément nouveau que nous souhaitons mentionner ici, qui apparaît seulement en 2015, est une cérémonie relevant de la tradition autochtone : la cérémonie de la pipe.

100. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne « Articles de journaux et correspondances », Cote 71.220 boîte 101 dossier 4249.

101. Un lien entre les eaux baptismales et celles du Lac Sainte Anne peut alors éventuellement se faire ici.

Le pèlerinage au Lac Sainte Anne - Alberta

Doc. 29 : Sanctuaire du Lac Sainte Anne - Alberta



Photographie personnelle, juillet 2014

Doc. 30 : Bénédiction du Lac Sainte Anne



Photographie personnelle, juillet 2014

En 2015 et 2016, cette cérémonie est la première des festivités du pèlerinage. Le premier jour, à 15h le programme indique « Pipe Ceremony and Flag Raising ». L'ensemble des célébrations sont ainsi sous l'influence directe du monde autochtone. Lorsque nous étions au pèlerinage du Lac Sainte Anne en 2014, le soir dans le campement il était commun d'entendre le son des tambours et de voir des gens danser selon un mode traditionnel. Cela participait des festivités se déroulant à la marge des célébrations officielles. Désormais, avec l'inscription de la cérémonie de la pipe dans le programme, l'inculturation du pèlerinage catholique du Lac Sainte Anne à la culture nord-amérindienne s'affiche volontairement. En 2016, le programme est enrichi pour la première année d'une « Head dress ceremony ». Cette cérémonie de coiffes est un nouveau marqueur de l'inclusion d'une forme de traditionalisme autochtone au pèlerinage du Lac Sainte Anne.

Hormis les quelques références à la culture nord-amérindienne que nous venons de référencer et le fait que l'encens est remplacé par la *sweet grass*, le programme du pèlerinage n'est composé que de cérémonies liturgiques catholiques. Chaque journée débute par une récitation silencieuse au rosaire dans le sanctuaire. La foule de campeurs n'est que peu représentée. Chaque matin, seules quelques dizaines de personnes se joignent à cette première cérémonie à 9h. S'en suit la première messe de la journée à 10h30 où l'assemblée est cette fois plus nombreuse. Trois à quatre messes sont données chaque jour. Chacune d'entre elles est dédiée à une communauté autochtone différente et généralement menée par le prêtre de la communauté en question. En 2014, les Nations et paroisses suivantes sont représentées : Alexander First Nation et Enoch First Nation (Alberta) ; Nakoda Sioux First Nations (Alberta) ; Pelican Narrows et Sandy Bay (Saskatchewan) ; Guadalupe Parish, Saskatoon (Saskatchewan) ; Tlicho First Nation (Territoires du Nord-Ouest) ; St. Theresa Point (Manitoba) ; Sacred Heart Church of the First People (Alberta) ; Archdiocese of Keewatin the Pas (Manitoba) ; Hobbema First Nation ; Blackfoot Confederacy (Alberta) ; Dene First Nation of Cold Lake (Alberta).

Si de nombreuses Nations géographiquement proches du Lac Sainte Anne sont représentées, plusieurs entreprennent un pèlerinage véhiculé de plusieurs centaines de kilomètres. Nous avons déjà mentionné les Dogrib (Tlicho First Nation) qui organisent des voyages en minibus. En 2014, la messe qui leur est consacrée est donnée en grande partie en langue vernaculaire. La veille, une autre messe avait été conduite en langue cree par un prêtre local. Si les langues autochtones ne sont pas toujours utilisées pour les messes (les prêtres indiquent souvent en introduction qu'ils regrettent de ne pas assez maîtriser la langue pour mener une messe complète), elles sont tout de même extrêmement présentes lors des différentes cérémonies du pèlerinage. De nombreux chants (pendant les messes où en interlude entre deux moments cérémoniels) sont donnés en langues vernaculaires, majoritairement en cree.

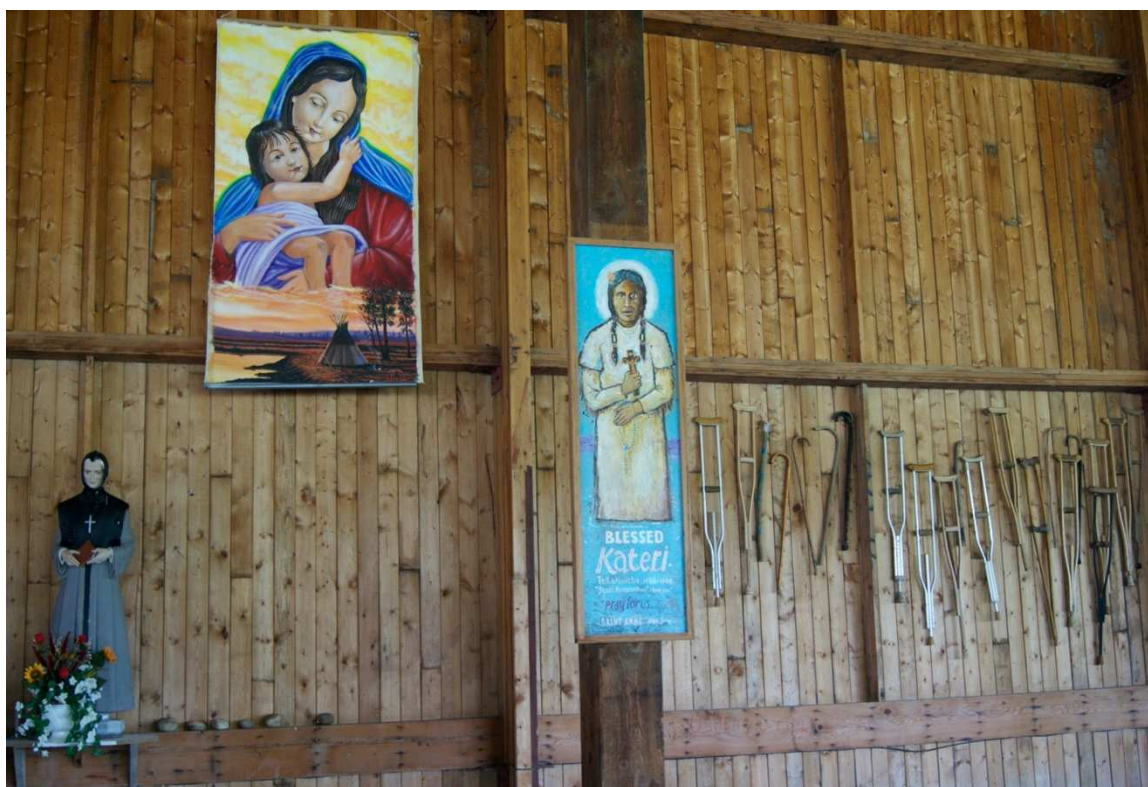
Pour conclure cette esquisse du pèlerinage au Lac Sainte Anne, attardons-nous rapidement sur l'édifice du sanctuaire. Celui-ci, tout en bois, comporte de nombreux éléments décoratifs et picturaux. Une représentation du Christ en croix sous une apparence amérindienne est attachée au plafond de l'édifice et surplombe l'autel (doc. 31). Les stigmates sont représentés sur cette sculpture par des points rouges aux pieds et à l'intérieur des mains. De ces derniers, des morceaux de tissus multicolores pendent. L'habit du personnage retient les codes esthétiques nord-amérindiens avec une tunique à franges de couleur beige (rappelant la peau tannée), ainsi que le symbole circulaire à quatre couleurs du cercle de vie. Plusieurs autres éléments décoratifs du sanctuaire sont « amérindianisés ». Une grande fresque occupant tout un pan de l'édifice symbolise la découverte de Dieu par les autochtones nord-amérindiens ; plusieurs œuvres picturales représentent un autochtone (masculin) agenouillé devant Dieu ou devant la croix de Jésus crucifié ; un tableau met en scène une vierge à l'enfant sous des traits amérindiens (cheveux bruns et représentation d'un tipi) (doc. 32) ; deux tableaux sont à l'effigie de Kateri Tekakwitha (notons parallèlement ici un petit autel réservé à la sainte amérindienne à l'extérieur de l'édifice). Sur un même pan de mur, à droite de l'autel, se trouve un condensé de ce que l'on pourrait désigner comme le catholicisme en territoire amérindien (doc. 32). Se retrouve alors côte à côte, la représentation de la vierge à l'enfant que nous évoquions plus haut, un portrait de Kateri Tekakwitha, une statue de Marguerite d'Youville (fondatrice des Sœurs Grises de Montréal, premières missionnaires féminines dans l'Ouest dont certaines d'entre elles avaient rejoint la mission du Lac Sainte Anne entre 1859 et 1862), ainsi qu'une exposition de cannes et béquilles laissées au sanctuaire par des pèlerins en signe de guérison après leur passage en ce lieu. Ces quatre éléments : les femmes missionnaires, l'inculturation de la vierge à l'enfant, le portrait de l'iroquoise Sainte Kateri et les miracles imputés à sainte Anne par l'intermédiaire de l'eau du lac et donc du pèlerinage résument bien la présence catholique et surtout les moyens par lesquels le catholicisme pénètre la culture nord-amérindienne. Les résultats de l'inculturation présentés au chapitre précédent sont alors ici également aisément constatables. Remarquons également une statuette de *Maria Rosa Mystica* (doc. 33) qui fait référence au mystère de l'Incarnation et qui, placée sur un piédestal, est recouverte d'une couverture sur laquelle sont représentés des tipis et des empreintes d'animaux. Le personnage est doté d'une petite couronne constituée de perles dans un tissage aux motifs géométriques rappelant une fois de plus l'esthétisme autochtone. Remarquons enfin l'ensemble du linge liturgique de l'autel fait de couvertures tissées en motifs stylisés et très colorés (doc. 34).

Doc. 31 : Christ amérindien surplombant l'autel du sanctuaire du Lac Sainte Anne.



Photographie personnelle, juillet 2014

Doc. 32 : À l'intérieur du sanctuaire du Lac Sainte Anne



Photographie personnelle, juillet 2014

Doc. 33 Statuette de *Maria Rosa Mystica* au sanctuaire du Lac Sainte Anne.



Photographie personnelle, juillet 2014

Doc. 34 : Autel du Sanctuaire du Lac Sainte Anne



Photographie personnelle, juillet 2014

Par ce sanctuaire, nous nous trouvons dans une situation similaire à celle des églises de réserves précédemment décrites. Il s'agit bien d'un sanctuaire catholique, voué à sainte Anne, mais entièrement aménagé et adapté à la culture locale autochtone, inculturé donc. Qu'il s'agisse de l'édifice et de son esthétisme ou bien du pèlerinage et de ces festivités, tout semble désormais axé autour des autochtones et leur participation.

Mise en perspective du pèlerinage autochtone

Après avoir donc décrit les origines du pèlerinage au Lac Sainte Anne, ainsi que son histoire et sa contemporanéité résolument tournée vers les populations autochtones, nous tenterons dans cette sous-section d'interpréter la persistance de l'importance de ce pèlerinage pour ces populations. Nous puiserons alors des éléments de réponse à travers des caractéristiques nord-amérindiennes tels que la parenté ou l'alternance saisonnière.

Les pèlerinages à sainte Anne, le positionnement de la figure de la grand-mère

Le pèlerinage amérindien du Lac Sainte Anne en Alberta trouve ses antécédents au Québec et particulièrement à Beaupré. Dès le XVII^e siècle, les missionnaires jésuites encouragent la dévotion envers sainte Anne auprès des communautés autochtones de l'Est du continent¹⁰². Si les précisions historiques font défaut concernant l'implantation d'une chapelle dédiée à sainte Anne à Beaupré, près de la ville de Québec, il semble que le site a fait l'objet d'un pèlerinage avec présence amérindienne dès 1688 où se trouvaient Hurons, Algonquins, Abénakis, Montagnais et Micmac. En 1670, avec l'importation, depuis Carcassonne en France, d'une relique de sainte Anne, Beaupré devient un véritable sanctuaire¹⁰³. Dans les années 1760, un nouveau pèlerinage est référencé à destination de la chapelle Sainte-Anne à Chapel Island en Nouvelle-Écosse. Ces sanctuaires dédiés à la sainte dans l'Est canadien trouvent à leur tour leurs origines dans l'Ancien Monde et particulièrement à Auray en France où se situe l'un de ses principaux sanctuaires et où

102. Au sujet des premières traditions entretenues entre sainte Anne et les autochtones de l'est canadien voir H. CHABOT, 2003, p. 16-23.

103. Pour un historique du pèlerinage à Sainte-Anne de Beaupré voir L. GAGNÉ et J-P. ASSELIN, 1984.

se déroule un pèlerinage depuis 1625¹⁰⁴. Rappelons alors que le lien entre Auray et le Lac Sainte Anne est directement établi sans autres intermédiaires que le P. Lestanc. Mais c'est avec l'expérience des pèlerinages à sainte Anne dans l'Est canadien où affluaient de nombreux autochtones que les missionnaires du XIX^e siècle implantent un pèlerinage dans l'Ouest dans le contexte du second élan missionnaire.

Les études sont nombreuses concernant les pèlerinages amérindiens canadiens et la facilité d'adoption de la figure de sainte Anne par les communautés autochtones. A. Morinis s'intéresse particulièrement au rapprochement qui peut être fait entre les rassemblements estivaux autochtones et les pèlerinages catholiques¹⁰⁵ (analogie sur laquelle nous nous pencherons également plus loin). Mais c'est essentiellement autour la figure tutélaire de sainte Anne, principal objet de dévotion des grands pèlerinages autochtones nord-amérindiens, que les recherches se sont axées. Le lien est parfois immédiatement établi entre sainte Anne, grand-mère de Jésus, et la figure générique des grands-mères autochtones qui semblent disposer d'un statut particulier au sein des communautés. C'est par exemple le cas avec Aataentsic, personnage fondateur mythique chez les Hurons ayant pour positionnement générationnel celui de la grand-mère¹⁰⁶. D. Gagnon a longuement étudié le pèlerinage amérindien à Sainte Anne dans l'Est et concernant notamment les Innus (anciennement nommés Montagnais)¹⁰⁷. Outre le fait que le site de Chapel Island était un site de rassemblement traditionnel estival (ce qui est également le cas pour le site du Lac Sainte Anne), l'auteur relève avant tout une adaptation de la cosmologie autochtone à la dévotion à sainte Anne. Rejetant les notions de syncrétisme et de dualisme basé sur l'alternance saisonnière et en s'attachant à celle du métissage religieux, l'auteur propose le principe d'une adaptation sélective de cette dévotion. Si l'on résume ses propos au sujet de cette dévotion, l'appropriation de la grand-mère de Jésus est permise d'une part, par la persistance du chamanisme qui peut être mis en parallèle avec la faculté de la sainte à exaucer les vœux et ses pouvoirs thaumaturgiques rappelant alors *Grandmother Bear*, figure mythique Innus¹⁰⁸; et d'autre part, par un contexte favorisant le rassemblement familial dont sainte Anne est le modèle. À ce sujet l'auteur écrit : « durant cette période de changements sociaux qui ébranlent les religions, les structures sociales et les systèmes de parenté amérindiens, sainte Anne, en tant que matriarche d'une famille multigénérationnelle, demeure pour ces communautés la figure la plus accessible de la nouvelle religion. Elle permet de valider l'importance de la grand-mère en tant

104. NOLAN et NOLAN, 1989 p. 100.

105. A. MORINIS, 1992.

106. D. DELÂGE mentionne que « le culte des Hurons à sainte Anne [...] n'est pas sans rappeler la place d'Aataentsic dans cette société matrilineaire où l'appartenance relève de la lignée des grand-mères ». voir D. DELÂGE, 1991(b).

107. D. GAGNON, 2005 ; 2007.

108 . Nous avons pourtant souligné que la persistance du chamanisme s'exprime par un principe d'incorporation et non pas par une simple association où un élément remplace ou fait référence un autre.

que pôle de la famille étendue et multigénérationnelle. »¹⁰⁹. En ce sens, c'est bien la position générationnelle de la sainte comme grand-mère qui permettrait son adoption dans le système religieux et culturel autochtone. C'est alors la mise en évidence d'un simple truchement : sainte Anne permet l'interprétation de la figure de la grand-mère autochtone selon une dévotion catholique. Les deux figures devenant intermédiaires de l'une et l'autre permettent ainsi la transition, soit l'adaptation et l'appropriation, de la sainte catholique.

Cependant, ces arguments ne nous convainquant que partiellement, nous pouvons essayer d'aller plus loin sur le thème de la génération. Au regard des considérations que nous avons faites concernant les systèmes de parenté autochtone, voyons comment exprimer d'une autre façon l'adoption de sainte Anne par les communautés amérindiennes. Certes, la lignée maternelle s'avère l'argument le plus commun, surtout dans le contexte de l'Est canadien où de nombreuses Nations semblent être caractérisées par une structure matrilineaire. Or, nous avons souligné auparavant que la question de filiation ne se présente pas uniquement comme un problème de parenté biologique chez les populations nord-amérindiennes. La prépondérance de la notion d'hérédité dans les sociétés occidentales chrétiennes est remplacée, dans les cultures nord-amérindiennes, par la mise en valeur d'une logique d'adoption et d'un principe générationnel. La filiation biologique constitue ainsi ce que l'on pourrait nommer « un espace vacant » dans la culture autochtone. On peut alors éventuellement interpréter l'adoption de la figure de sainte Anne comme un manque progressivement comblé. Pour toutes les nomenclatures précédemment exposées, le principe générationnel se présente comme une caractéristique continue. Ce principe est toujours présent, même chez les Algonquiens-dravidiens pour qui le dualisme affinal prévaut. Ainsi, ce n'est pas spécialement le statut de grand-mère qui intéresse les Indiens, en témoigne le peu de termes de parenté utilisé pour distinguer les différents grands-parents¹¹⁰, mais bien la question de l'aïnesse. Peu importe le fait qu'une personne soit la mère de la mère d'untel, ce qui compte c'est que cette personne fasse partie des aînés de la communauté. Le terme d'*elders*, largement employé dans la langue anglophone pour désigner cette classe de la communauté, marque bien la distinction générationnelle. C'est parce qu'ils sont « elders » qu'ils sont respectés, considérés comme sages disposant de la connaissance et parfois de pouvoir spirituel important. La filiation n'entre pas ici en compte, contrairement au critère de l'aïnesse qui promeut cette catégorie à un rang spécial dans la communauté. Nous voici donc avec une nouvelle approche de l'appropriation de sainte Anne par les Amérindiens : celle d'une mise en perspective du personnage selon un point de vue générationnel.

109. D. GAGNON, 2005, p. 144.

110. Cf note 68 de ce quatrième chapitre.

Pour poursuivre selon l'idée d'un espace vacant comblé par la grand-mère de Jésus, nous pouvons effectuer un parallèle avec le captif adopté. Nous avons éclairci le problème du captif introduit dans une nouvelle communauté et famille par sa néantisation. Ne pouvons-nous pas alors considérer Sainte Anne comme, elle aussi, vide de substance ? Telle que présentée par les missionnaires, la sainte est un personnage fictif, mythique, non matérialisé. L'adoption pleine du captif se fait généralement dans le contexte d'une guerre de capture où une mère demande le remplacement de son défunt fils. L'adoption se fait ainsi dans le cadre d'un espace vacant. En ces termes, l'adoption de la figure de sainte Anne et du principe de filiation maternelle qu'elle incarne se fait aussi dans le cadre d'un espace vacant : la filiation n'étant de fait pas constituée chez les populations autochtones, la sainte prend sens et donc substance dans le principe générationnel.

Les missionnaires avaient-ils conscience de proposer à la dévotion une figure qui ne résonnait pas en termes de lignée maternelle dans l'ontologie autochtone et que cet aspect d'hérédité et de filiation si importante pour eux n'avait pas d'écho pour les populations évangélisées ? Volontairement ou non, c'est bien sur ce créneau que les missionnaires ont positionné sainte Anne dans les dévotions autochtones.

S'il est alors possible d'interpréter la figure dévotionnelle de sainte Anne dans un mécanisme propre aux autochtones (figure substantialisée par sa position d'aînée dotée de pouvoirs de guérison), poursuivons en interrogeant le rythme annuel du pèlerinage.

La notion de rassemblement, ou le pèlerinage réapproprié.

Dans l'Ouest canadien, le pèlerinage au Lac Sainte Anne n'est pas le seul auquel les autochtones prennent part. De plus petits centres de pèlerinage que nous avons déjà mentionnés attirent quelques centaines d'Amérindiens chaque année (rappelons ceux de Keheewin et de Beaver Lake, géographiquement proche du Lac Sainte Anne, mais aussi celui de Eleske [nord Alberta] ou de Little Red River [nord Alberta]). Nous constatons alors une forte concentration de pèlerinages au cœur des réserves dans cette région. La sainte Famille, Marie, sainte Anne et même Bernadette Soubirou y sont à l'honneur. Outre la dévotion catholique expliquant le succès des pèlerinages auprès des Amérindiens, plusieurs auteurs, tels que A. Morinis, proposent d'envisager ces déplacements annuels dans la continuité des déplacements saisonniers traditionnels et plus précisément au regard des regroupements cérémoniels estivaux¹¹¹. Si cette

111. A. MORINIS, 1992. Voir également H. CHABOT, 2003.

explication est communément donnée, également par les religieuses missionnaires interrogées, nous tenterons ici d'aller plus loin en considérant les déplacements saisonniers dans le cadre des stratégies d'alliances.

Pour interpréter la présence amérindienne aux pèlerinages annuels, une religieuse missionnaire ayant passé plusieurs années dans le nord des Prairies propose un lien entre les centres de pèlerinages contemporains, les rassemblements traditionnels annuels et d'une façon générale avec le besoin constant des communautés amérindiennes à se mouvoir dans l'espace. Elle explique :

« Le pèlerinage au Lac Sainte Anne est devenu le symbole de l'adaptation du nomadisme ». ¹¹²

« Ils vivent beaucoup dans l'immédiat. Psychologiquement, c'est lié au cycle de la nature et c'est lié au fait de suivre les troupeaux. Alors c'est structurel chez eux et cela se traduit, entre autres, à travers le pèlerinage. »¹¹³

Expliquant son discours en le replaçant dans l'aspect cyclique qui caractérise la pensée autochtone (« Ils sont sur un cycle. C'est un cycle lunaire et encore, je ne suis pas sûre »¹¹⁴), la religieuse propose de concevoir le pèlerinage amérindien comme étroitement lié aux cycles de l'environnement naturel. Ne pouvant poursuivre leurs déplacements réguliers suite à l'assimilation (ici par la sédentarisation), les Amérindiens auraient trouvé dans le pèlerinage une substitution.

Plus en détail, les déplacements saisonniers sont calqués sur le rythme de déplacement des gibiers de subsistance. Marcel Mauss dans son *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, dont l'alternance dispersion/regroupement est inverse à celle qui nous intéresse, exprime les déplacements saisonniers ainsi :

« Il y a [...] un véritable phénomène de symbiose qui oblige le groupe à vivre à la façon de son gibier. Celui-ci se concentre ou se disperse, suivant les saisons. [...] En résumé, tandis que l'été étend d'une manière presque illimitée le champ ouvert à la chasse et à la pêche, l'hiver, au contraire, le restreint de la manière la plus étroite. Et c'est cette alternance qui exprime le rythme de concentration et de dispersion par lequel passe cette organisation morphologique. La population se condense ou se dissémine comme le gibier.

112. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

113. *Ibid.*

114. *Ibid.*

Le mouvement qui anime la société est synchronique à ceux de la vie ambiante. »¹¹⁵

Par exemple, pour les Chipewyan, le plus important gibier est le caribou de la toundra. Au début de l'hiver, au mois de novembre, les troupeaux migrent vers les forêts où il leur est plus aisé de trouver de la nourriture durant la période hivernale. Pendant plusieurs mois, le troupeau est dispersé et se déplace en petits groupes au cœur des forêts. Avec les beaux jours d'avril et de mai, ces petits groupes se redirigent vers la toundra, où ils mettent bas et passent l'été dans ces vastes étendues parsemées de lac. L'organisation socioterritoriale des Chipewyan est alors tout à fait similaire : l'été, la population est concentrée dans la toundra en un vaste groupe appelé « bande régionale », et ce tant que le caribou est lui aussi concentré. Durant l'hiver, la population est dispersée dans les forêts en bandes locales et les multiples campements sont déplacés autant de fois que nécessaire entre novembre et, mai pour suivre les caribous¹¹⁶. Cette situation se répète avec d'autres gibiers et d'autres populations, par exemple avec le bison plus au sud, dans les régions occupées par les Cree des Plaines et les Blackfoot. De la même façon, l'hiver est un temps où les bisons et les communautés sont dispersés, alors que durant l'été, tous se retrouvent dans les grandes plaines pour des chasses collectives. Le temps de dispersion annuelle est alors beaucoup plus important que celui de concentration qui ne dure jamais plus de quelques semaines.

La dispersion hivernale des bandes régionales en plusieurs petits groupes de commensalité est associée à la notion de rupture. La société, la bande régionale dans son ensemble, se divise pour subsister. L'hiver est le temps de la chasse par excellence et c'est l'activité principale des hommes durant cette période. De façon individuelle ou en groupe de deux à cinq hommes en moyenne, le gros gibier est traqué tout l'hiver et le piégeage est aussi pratiqué, parfois également par les femmes. Ce petit groupe de quelques hommes solidaires dans la chasse hivernale est à la base de l'unité sociale d'hiver. Ces hommes avec leurs femmes et leurs enfants sont liés par des liens de parenté : soit des liens de consanguinité, soit des liens d'affinité. Ensemble, ils forment une unité sociale autonome pour une période précise. Cette micro-unité marque les limites de la sociabilité durant la période hivernale, formant alors une cellule quasi incestueuse. Nous rajouterons ici que bien que l'exogamie manque dans ces petites unités hivernales, au regard du groupe régional ces microgroupes sont eux-mêmes la marque de l'exogamie : ces groupes d'hiver sont le fruit de la circulation des familles et donc des femmes. En effet, dans l'ensemble des groupes Déné, Algonquiens du Subarctique et des Prairies, l'appartenance aux bandes

115. M. MAUSS, 1904-1905, p. 43.

116. J.G.E. SMITH, 1981(b), p. 275-277.

d'hiver est flexible de façon familiale ou individuelle¹¹⁷. Cette flexibilité d'appartenance aux bandes d'hiver répond premièrement aux besoins de subsistance, mais elle est aussi la base de la coopération, du partage et de l'hospitalité entre les membres de la bande régionale qui forme un vaste réseau de parenté. Dans le cas des Chipewyans, les petites unités hivernales sont généralement dispersées à distance raisonnable pour former un réseau de communication et d'entre-aide si nécessaire¹¹⁸. L'« exogamie » n'est donc pas présente dans le microcosme de l'unité hivernale, mais elle l'est bien dans le macrocosme de la société globale formée par le groupe régional ; l'idée de distance entre chaque unité étant présente. L'unité hivernale, de composition flexible et reformée chaque année, est l'une des composantes de cette distanciation.

Le rassemblement estival, à l'inverse ne reflète pas l'exogamie, mais est plutôt un temps d'endogamie, la distance est réduite à son minimum. En parlant de la station comme unité de rassemblement des Eskimos, Mauss écrit : « En définitive, le seul caractère du clan qui manque à la station est l'exogamie. »¹¹⁹. Pendant quelques semaines, c'est l'ensemble de la communauté, le groupe régional, qui vit ensemble dans un camp appelé parfois « camp tribal »¹²⁰. Il s'agit de l'unité coopérative la plus large du groupe, alors que l'unité de chasse hivernale est la composante la plus réduite. Une Nation, par exemple les différents Cree (des Plaines, des Bois) ou encore les Chipewyan et les Dogrib, peut être subdivisée en plusieurs bandes régionales. Les regroupements d'été des bandes régionales peuvent réunir plusieurs centaines de personnes. Pour les Chipewyan, le groupe d'été représente deux cents à quatre cents personnes, voire plus, et tous liés par des liens de parenté¹²¹. L'appartenance au groupe régional peut-être également flexible, dans le cas des Cree des Bois de l'Ouest par exemple¹²², ce qui démontre alors un large réseau de parenté à l'échelle de la Nation complète. Le regroupement estival est le temps des grandes cérémonies rituelles et de nombreuses danses sont organisées. C'est le vivre ensemble qui est fêté. Les familles dispersées pendant de longs mois se retrouvent. Ces rassemblements sont alors l'occasion de renforcer les liens sociaux, mais aussi de recomposer les familles et de s'organiser pour la nouvelle dispersion à venir. C'est le moment de renouveler la composition des groupes d'hiver et de nouer des alliances.

La structure de ces rassemblements en une vaste communauté durant quelques jours ou plusieurs semaines, à une période fixe et centrée avant tout autour de cérémonies rituelles,

117. Voir H. A. DEMPSEY, 2001, p. 608 pour les Blackfoot ; R. DARNELL, 2001, p. 643 pour les Cree des Plaines ; pour les Woodland Cree : J.G.E. SMITH, 1981(a), p. 259 ; pour les Chipewyan : J.G.E. SMITH, 1981(b), p. 275 et J. HELM, 1981(b), p. 297 pour les Dogrib.

118. J.G.E. SMITH, 1981b, p. 276.

119. M. MAUSS, 1904-1905, p. 57.

120. H. A. DEMPSEY, 2001, p. 609.

121. J.G.E. SMITH, 1981b, p. 275-276.

122. J.G.E. SMITH, 1981a, p. 259.

permet d'être mise en parallèle avec la typologie du pèlerinage catholique¹²³. En effet, les personnes qui viennent au pèlerinage du Lac Sainte Anne restent sur place généralement plusieurs jours et campent aux abords du lac. C'est pour eux l'occasion de faire la fête ensemble et les archives du pèlerinage notent souvent la crainte des religieux face aux éventuellement débordements que ce rassemblement entraîne¹²⁴. Nous avons déjà souligné qu'en 2014, il était commun d'entendre le son des tambours dans les campements et d'y voir des gens danser. Nous rajouterons que les messes n'étaient pas si fréquentées que cela au regard du nombre de personnes présentes sur l'ensemble du site (camping compris). Nous retiendrons alors que la notion de rassemblement, réduisant la distance entre les individus, semble être au cœur du pèlerinage au Lac Sainte Anne. Les personnes que nous y avons rencontrées en 2014 ont plus tendance à parler de « gathering »/« rassemblement », que de « pilgrimage »/« pèlerinage ». L'idée d'être ensemble prévaut par-dessus tout. Une femme de la Nation Sioux Nakoda (nation coorganisatrice du pèlerinage) qui travaille et vit à Yellowknife (Territoires du Nord-Ouest) depuis de nombreuses années fait le déplacement chaque été, à l'occasion du pèlerinage, pour voir sa famille et ses amis. C'est donc pour elle un véritable prétexte pour retrouver les siens indépendamment de l'objet du pèlerinage. Cette notion de rassemblement est prise en compte dans le rapport réalisé en 2003 par les services des Parcs Nationaux canadiens au sujet du site du Lac Sainte Anne. Il en est l'une des deux conclusions principales : après la possibilité pour les Amérindiens d'exprimer leur dévotion à la grand-mère de Jésus, est rapportée l'opportunité pour ces populations de rencontrer famille et amis de la même façon que lors des rassemblements traditionnels d'été¹²⁵.

On peut alors considérer le lac Sainte Anne comme doté d'une double force d'attraction : celle d'origine traditionnelle et celle importée par le catholicisme. Cette multiplication des possibilités peut expliquer sa renommée et son importante fréquentation. Les pèlerinages, instaurés par les autorités religieuses catholiques peuvent donc être interprétés dans la continuité des rassemblements estivaux traditionnels où la notion de distance alors amoindrie renvoie aux thèmes du chamanisme, mais aussi aux questions de parenté et plus précisément d'affinité. Avec la figure de la grand-mère, objet de dévotion central du pèlerinage, nous avons également démontré la continuité avec le principe générationnel, principe incontournable des systèmes de

123. A. MORINIS, 1992.

124. PAA – O.M.I. : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus des relations des pèlerinages faits à la Bonne Ste-Anne à la mission du Lac-Ste-Anne ». Cote 71.220, boîte 99, dossier 4215.

125. H. CHABOT, 2003.

parenté autochtone. Les concepts de distance, d'intériorité et d'extériorité qui semblent régir les systèmes de parenté dans leur ensemble (alliance, filiation et nomenclature) sont alors déterminants et caractéristiques des systèmes de pensée autochtone du Subarctique et des Prairies ; ceux-là mêmes qui ingèrent les influences extérieures avant de les remodeler par un processus d'adoption-appropriation.

TROISIEME PARTIE
REVELATION DES GENRES

Chapitre 5 : Récits de vie des religieuses

Après avoir dressé un portrait général des religieuses missionnaires au Canada et constaté les évolutions du XX^e siècle qui se caractérisent alors par une adaptation aux cultures missionnées locales, ce dernier chapitre viendra clore notre étude comparative dans son versant portant sur les religieuses catholiques. À travers leur interaction avec l'autre, avec les populations autochtones nord-amérindiennes, nous pouvons mettre en lumière une dernière fois les mémoires de missions. Mémoires qui se retrouvent alors objet de patrimonialisation et vecteur de reconnaissance de la variété culturelle. En effet, à travers le statut et les récits des religieuses, l'idéal féminin occidental et catholique se dessine. Il nous faut remarquer l'urgence à prendre en considération l'activité des femmes missionnaires au Canada au XX^e siècle. Comme nous le verrons, depuis le début du XXI^e siècle, le gouvernement canadien et l'Église catholique tentent de mettre en avant cette histoire dans une dynamique de patrimonialisation. Cependant, sans un travail recueil des mémoires directement auprès des religieuses missionnaires, les archives écrites, bien qu'abondantes, ne permettront pas dresser un tableau complet de la relation entre deux cultures. Écrit et oralité sont dans ce cas indissociables pour établir une ethnographie à caractère totalisante. Au-delà de l'ethnographie des missions, en nous intéressant de près au discours des religieuses sur leur fonction de femmes missionnaires, nous pourrions révéler certaines spécificités du genre, et plus particulièrement du féminin, dans la pensée occidentale chrétienne. En confrontant le monde des religieuses à celui de l'altérité amérindienne à évangéliser un portrait idéal de la femme catholique apparaît alors, une sorte archétype du féminin occidental. Enfin, toujours en étudiant les discours des religieuses missionnaires et en empruntant le prisme de leurs considérations évoluant à la fin du XX^e siècle, nous pourrions jeter un dernier regard sur le constat qu'elles portent sur la diversité culturelle, dont l'une des altérités est ici établie par les populations autochtones.

I. Mémoires de missions au féminin

Nous l'avons noté en introduction, l'histoire des missions est avant tout une histoire masculine et écrite par des hommes. Dans ces écrits, les femmes missionnaires ont tendance à être laissées à la marge. Si leur statut de pionnières a pu être mis en avant par quelques récits héroïsés, c'est le statut d'auxiliaires que nous avons défini qui perdurera malgré les adaptations permises suite à la réunion du concile Vatican II. Ce n'est que depuis le début du XXI^e siècle et certainement en considérant la diminution des effectifs au sein des congrégations de religieuses que le gouvernement canadien entreprend une phase de patrimonialisation de l'activité des religieuses sur son territoire.

Une ethnographie d'urgence

Comme nous l'avons souligné en introduction, l'ethnographie des religieuses missionnaires canadiennes est une ethnographie d'urgence. À l'image de celle réalisée par les ethnographes américains à partir de la fin du XIX^e siècle auprès des populations autochtones du continent nord-américain, l'ethnographie des religieuses missionnaires en ce début du XXI^e siècle est d'une situation comparable.

Patrimonialisation de la mémoire

D'une façon générale, les religieuses se font de plus en plus rares. Les missionnaires en territoire autochtone au Canada sont, pour leur part, aujourd'hui presque inexistantes. La diminution des effectifs dans les congrégations religieuses n'est plus à démontrer, le fait était souligné il y a plus de vingt ans¹, il est désormais attesté. En mai 2016, la congrégation des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec, la première congrégation religieuse féminine établie au Québec, ne comptait plus que sept religieuses. De cette réduction d'effectif et de la présence

1. M. DUMONT, 1990.

amoindrie de la figure de la religieuse dans le paysage social canadien s'opère un processus vers la patrimonialisation de l'activité des religieuses pour la collectivité. Précisons en ce sens que par « processus de patrimonialisation » nous entendons mentionner la construction de la reconnaissance de l'empreinte laissée par quelque chose qui tend à s'effacer.

De fait, les congrégations religieuses s'inscrivent progressivement dans le champ du patrimoine. Ceci est constaté par la reconnaissance d'un intérêt public avec, entre autres, un mandat d'étude proposé par la Commission de la culture québécoise en 2005², mais aussi par l'attention croissante portée par les universitaires envers ces sujets dont les informateurs tendent à disparaître³. Le patrimoine religieux est alors double : il repose tant sur la dimension d'un patrimoine physique et matériel (édifices religieux, archives entre autres) que sur celle immatérielle qui entoure les congrégations religieuses (les récits de vie). Si les objets peuvent traverser le temps, les mots, les discours, les récits de vies des religieuses et des religieux risquent de disparaître sans laisser de traces. C'est en ce sens que nous parlons d'une ethnographie d'urgence. Cet aspect immatériel des congrégations de religieuses au sein des communautés canadiennes peut s'exprimer pour part comme étant celui d'un « patrimoine social »⁴. Celui-ci valorise l'héritage légué par les congrégations à une société. Le processus de patrimonialisation n'étant que réflexivité, c'est bien la sensation de perte qui en est à l'origine. Dans ce contexte, nous suivrons alors les précisions de F. Harvey soulignant que « la notion d'héritage implique l'idée de transmission d'une génération à l'autre d'un bien, qu'il soit matériel ou symbolique ; et la notion de patrimoine suggère à son tour que cet héritage revêt une valeur symbolique importante pour une société donnée ou, à tout le moins, pour certains groupes qui la constituent »⁵. Cet héritage transmis par les congrégations de religieuses est celui du soin apporté à tous. De nombreux aspects de la vie quotidienne empruntent, parfois sans le savoir ou tout du moins sans l'affirmer, aux programmes d'actions des congrégations religieuses⁶. Éducation, santé, assistantat social, bénévolat, etc. sont des domaines dans lesquels se retrouve l'esprit influé par les congrégations de religieuses. Ces champs d'action, tournés vers la personne, correspondent bien à la pensée du *care*, du soin de l'autre : cœur de l'ouvrage que se sont donné les congrégations religieuses, et *a fortiori* féminines.

Depuis les années 2000, ce patrimoine social et immatériel s'ancre dans la pierre et prend alors une dimension matérielle. Plusieurs projets menés par des associations, tels que « Catholic Sisters' Legacy Recognition Project » en Alberta ou « Sisters Legacy » au Manitoba, ont

2. Commission de la culture de l'Assemblée nationale du Québec, 2005.

3. Nous pensons ici entre autres au travail de recueil de données orales mené sous la direction de J. Simard. Une partie des résultats sont publiés dans J. SIMARD, 1999.

4. E. BERTHOLD, 2015.

5. F. HARVEY, 2000.

6. P. LUCIER, 2012.

entrepris la mise en valeur du patrimoine légué par les congrégations féminines. Les résultats les plus visibles de ces projets sont sans aucun doute l'érection de monuments commémoratifs dans l'espace public (doc.35). En Alberta, une sculpture de bronze implantée en 2011 sur les pelouses de l'Assemblée législative d'Edmonton, officiellement nommé « Catholic Sisters' Legacy Recognition Monument », rappelle l'héritage laissé par les congrégations féminines dans la province. Commémorant les soixante-quatorze congrégations ayant œuvré dans la province depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, cette sculpture a été réalisée par un artiste local, Herman Poulin qui l'a originellement nommée « Service through Christ ». En 2015, la province de la Saskatchewan se dote d'une œuvre comparable. Intitulé « Call to Serve », le monument érigé à Regina a également pour vocation de commémorer la soixantaine de congrégations religieuses féminines ayant contribué à la fondation de la province. En juin 2016, c'est la province du Manitoba qui inaugure un monument à Winnipeg dédié à la mémoire des quarante-neuf congrégations de religieuses qui ont servi la province depuis 1844. Le titre donné à cette dernière œuvre est des plus évocateurs : « The legacy of Care, Courage and Compassion Commemorative Monument ». Voici donc les trois principales qualités pour lesquelles les congrégations féminines ayant œuvré au Canada sont aujourd'hui reconnues : le soin apporté à autrui, la compassion et le courage. Si les deux premiers attributs relèvent pleinement de leur statut de religieuse, le courage quant à lui s'applique spécialement aux conditions de missionnaires et au rôle de pionnière de ces femmes, ainsi que nous l'avons souligné dans le chapitre premier. Les provinces canadiennes ont donc décidé de manifester la reconnaissance du service rendu par les communautés de religieuses à la collectivité par l'inauguration de monuments dans l'espace public. Remarquons qu'il ne s'agit pas de l'ensemble de l'activité du catholicisme au sein du pays qui est alors valorisé, mais bien la présence et les activités des congrégations féminines. Ces monuments sont une façon de rendre visible le patrimoine social et immatériel et d'affirmer des traces qui tendent à disparaître.

Ces monuments et le patrimoine social qui y est associé confortent l'idée précédemment évoquée au sujet de la nature de l'identité des religieuses missionnaires de l'Ouest. Leurs activités et le don de soi par les services rendus contribuent à forger la catégorie sociale « religieuse et missionnaire ». L'accomplissement individuel se fait dans l'interaction à l'autre, dans une situation de vis-à-vis telle que créée par le contexte des missions, et dans l'action menée auprès de l'autre. Ces marques de reconnaissance d'un patrimoine social soutiennent la capacité des religieuses à agir dans le monde au travers de leurs activités de services.

De haut en bas :

- Jack Jensen, « Call to Serve », 2015, Regina (Saskatchewan)
[www. calledtoserve.ca](http://www.calledtoserve.ca)

- Madeleine Vrignon, « The legacy of Care, Courage and Compassion. Commemorative monument », 2016, Winnipeg (Manitoba)
, www.sisterslegacy.ca

- Herman Poulin, « Service through Christ », 2011, Edmonton Alberta,
www.acsta.ab.ca

Si, nous l'avons vu et nous y reviendrons, les religieuses missionnaires sont en mesure de s'identifier comme telles (de se reconnaître dans cette position), ainsi que de raconter leurs expériences consécutives, ces monuments commémoratifs confirment l'identité des femmes missionnaires : celles qui servent l'autre, compatissent et prennent soin de tous ; le gouvernement canadien reconnaissant lui aussi les caractéristiques que se sont données les congrégations de femmes.

Les commémorations : une mémoire réactivée.

Se raconter et livrer des brèves de vie est comparable au fait de commémorer. Au sujet de l'ouvrage *Batailles pour la mémoire* de G. Namer, et reprenant celui-ci, L. Moreau de Bellaing décrit la commémoration en ces termes : « La commémoration est un « choix sacré », toute commémoration est une « préférence » ; elle est « un rejet dans l'oubli d'autres choses, d'autres événements que l'on aurait pu commémorer ce même jour. »⁷. Dans le contexte des missions auprès des autochtones du Canada, cette action de commémoration prend parfois la forme de cérémonie. Ces cérémonies sont alors organisées pour se souvenir, se rappeler à la mémoire un événement particulier, fondateur et collectif.

Nous prendrons ici en exemple les festivités du centenaire de la présence des Sœurs de l'Enfant Jésus auprès de la Nation autochtone Squamish, et plus généralement au Canada. Lorsque les quatre premières religieuses missionnaires de cette congrégation arrivent, depuis la France, en Colombie-Britannique en 1896, elles s'installent à la mission St Joseph, familièrement appelée « Cariboo ». Deux années plus tard, elles fondent l'école Saint-Paul auprès de la Nation Squamish. Le centenaire de la présence des Sœurs de l'Enfant Jésus au Canada est intimement lié à leur travail de missionnaires parmi les populations autochtones et particulièrement la Nation Squamish.

En 1996, pour fêter le centenaire de la présence de la congrégation au Canada auprès des Premières Nations, des festivités sont organisées au printemps, le 18 mai à North Vancouver, territoire Squamish⁸. L'ouverture de cette journée de commémoration se fait par l'arrivée de quatre religieuses dans un canot, remettant ainsi en scène la première arrivée des Sœurs de l'Enfant Jésus en 1896. Lors de cette théâtralisation, les religieuses portent le costume

7. MOREAU de BELLAING, 1985.

8. Cette section a été rédigée en compilant les récits recueillis en juillet 2013 de S. Denece, s.e.j., de Rennie Nahanee, diacre à l'église St. Paul's Catholic Church de North Vancouver, réserve Squamish, et d'une vidéo amateur filmant le déroulé de la journée (vidéo réalisée par Rennie Nahanee).

traditionnel de leur congrégation, qui n'est plus porté par ces religieuses depuis la levée de l'obligation par le concile Vatican II. La mise en actes est commune dans le travail des religieuses avec les populations autochtones comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises. L'imitation et la mise en acte permettent de réactualiser les mémoires. Par la théâtralisation, la commémoration prend vie lors des festivités de 1996. Il ne s'agit alors pas simplement de se souvenir, mais de rejouer lors d'une occasion éphémère l'histoire de la rencontre entre populations autochtones et religieuses.

Un second aspect imitant les temps de rencontre est rejoué en 1996 : il s'agit de l'offrande de couverture. L'offrande de couverture est un marqueur dans la pensée autochtone. Marqueur temporel du moment où on l'offre, mais aussi marqueur des relations entretenues entre l'offrant et le receveur : de la relation qui s'est créée. Lors de cette cérémonie commémorative, les religieuses arrivées en canot apportent avec elles des couvertures. Les religieuses décrivent ce don de couverture comme une offrande à leurs hôtes autochtones, mais les traditions nord-amérindiennes liées à la couverture, chez les Kootenai voisins des Squamish par exemple, concernent avant tout les liens entretenus entre un individu, ou une communauté, et ses esprits gardiens. La *Blanket ceremony*, qui a fait l'objet de bonnes descriptions ethnographiques dans la Nation Kootenai, consiste en une communication établie entre un chamane et une entité spirituelle⁹. Pieds et mains liés, sous une couverture, dans une loge faite de peau tannée, le chamane entre en contact avec les esprits dans une transe rythmée par de nombreux chants. Cette cérémonie de prestidigitation peut être considérée comme une variante de la cérémonie de la tente tremblante que l'on retrouve chez les populations algonquiennes des plaines et du Subarctique et qui a également pour objet la communication avec l'altérité, nous l'avons vu au second chapitre¹⁰. La couverture est le symbole d'une communication qui s'établit entre soi et l'autre. Dans la pensée nord-amérindienne, l'altérité ne concerne pas uniquement les entités spirituelles, mais aussi les étrangers, ceux qui n'appartiennent pas au réseau de parenté d'une communauté donnée, comme expliqué au chapitre précédemment. Ainsi, une relation se crée avec l'offrande de couverture des Européens aux autochtones au XIX^e siècle et est rejouée lors des festivités commémoratives en 1996¹¹. Ce renouvellement de l'offrande de couvertures par les religieuses des Sœurs de l'Enfant Jésus au chef de la communauté Squamish reconduit la relation

9. AGM, fond C.E. Schaeffer, serie 1 Kootenay, m-1100-30 ; N. MCLEOD, 1971.

10. Ce lien transformationnel est proposé par J. M. COOPER, 1944.

11. Concernant les liens établis grâce à l'offrande / échange de couvertures, nous pourrions également mentionner l'importance de cet objet dans le Potlatch des Kwakiult décrit par F. Boas. Dans cette « coutume consistant à payer les dettes et à acquérir de la distinction en donnant une grande fête et en faisant des cadeaux à tous les invités » où « la dilapidation apparente de la propriété est en réalité, ni plus ni moins, un investissement profitable », « l'unité de valeur est la couverture simple [...] Ces couvertures sont la monnaie d'échange des Indiens ; tout est payé en couverture ou bien en objet dont la valeur est elle-même fixée en nombre de couverture ». F. BOAS, 2017, p.181, 182, 212.

jusqu'alors entretenue. La commémoration répond donc avant tout à un besoin de mémoire. Cette réactivation constante de la mémoire correspond bien aux principes de l'Église catholique souhaitant mettre en avant ses réussites d'implantations auprès des populations qui, jusqu'à l'arrivée de ses missionnaires, ne connaissaient pas de religion dogmatique à proprement parler. D'une façon plus générale, la notion de commémoration est commune dans l'Église catholique et ce, depuis ses temps primitifs¹². L'ensemble des pratiques du catholicisme sont axées sur la commémoration et le souvenir d'un temps biblique. Les commémorations anniversaires de la présence de religieuses en territoires autochtones relèvent de ce même complexe mémoriel. Il s'agit de se souvenir des étapes importantes de la construction du catholicisme au Canada. Ces festivités, organisées par l'Église catholique, sont alors l'occasion pour les religieux et religieuses, ainsi que pour les autochtones, de maintenir l'héritage construit en commun lors de décennies de côtoiement. Il s'agit avant tout pour les congrégations religieuses de marquer la persistance de l'héritage de leur œuvre auprès des communautés amérindiennes. Durant cette journée, quelques personnes de la Nation Squamish prennent la parole lors des différents discours et quelques chansons au rythme du tambour traditionnel sont données. Cependant, cette journée de festivités est avant tout une commémoration organisée par et pour le personnel religieux. La messe donnée ce jour-là est légèrement « amérindianisée » avec le remplacement de l'encens par des herbes traditionnelles (*sweet grass*) et quelques offrandes d'artisanat autochtone sont faites. Il s'agit cependant bien du personnel de l'Église catholique et des services rendus par ces personnes auprès de la Nation Squamish qui sont fêtés. La mémoire d'un temps de rencontre primitive est alors réactivée. L'exemple des festivités commémoratives de la présence missionnaires en territoires autochtones permet un véritable retour aux origines de la rencontre entre autochtone et allochtones. Par ce biais mémoriel, c'est le patrimoine de plusieurs siècles de rencontre et d'interaction qui est rappelé.

Il est intéressant de mettre ici en relation commémoration et récit de vie. L'un comme l'autre est le résultat de choix : le catholicisme et ses religieuses choisissent de réactiver à leur mémoire certains événements (et donc d'en omettre d'autres). Dans le cas de la commémoration prise en exemple précédemment, il s'agit du souvenir du temps de rencontre entre nouvelles missionnaires et populations autochtones. En ce qui concerne les récits de vie, il ne s'agit que de brèves de vies, triées et choisies puis livrées sous forme de témoignages. Nous ne négligeons pas le fait que lors de nos échanges de nombreux aspects des expériences vécues par nos interlocutrices ont été volontairement passés sous silence. L'héritage transmis par les congrégations religieuses et par les individus qui les composent est alors un choix. Celui de raconter et de se remémorer des éléments à valeurs symboliques forts. Dans ce cas collectif, cet

12. N. A. DAHL, 1947.

élément symbolique est celui de la période de rencontre avec l'altérité, alors que dans le cas individuel, celui-ci est constitué des brèves de vies significantes. La narratrice juge la potentialité performative de ses propos tant pour elle-même que pour son interlocuteur. Ce choix est sans aucun doute fait en gardant à l'esprit que la perfection induite par le statut de religieuses ne doit pas être amoindri par ce discours offert.

Récit de mission

Les fonds archivistiques des congrégations religieuses sont l'occasion pour nous d'entrevoir une autre facette de cet héritage légué au sujet des missions autochtones. Une histoire rédigée sur le moment, écrite pour laisser une trace. Cependant, il semble que seul le témoignage oral peut permettre de reconstituer l'intégralité de l'héritage précédemment mentionné. Nous prendrons ici l'exemple de la réserve de Saddle Lake (Alberta). Lieu qui détient une attention toute particulière dans cette recherche par l'étude de terrain qui y a été menée. Entre histoire collective écrite et récit individuel raconté, l'histoire de la mission de Saddle Lake prend forme. Écrits et oralité se complètent pour dresser un portrait, du point de vue du catholicisme, d'une réserve autochtone territoire de mission. Rapport sur l'état de la religion catholique en ces lieux et concurrence avec la confession anglicane sont alors les principaux éléments mis en avant dans le récit de la mémoire de cette mission.

Le codex historicus de Saddle Lake.

Lieu originellement nommé par des francophones «Lac La Selle», une mission y fût fondée en 1873 par le P. Lacombe, omi. Située en Alberta, à 170 kilomètres d'Edmonton, cette petite mission prend de l'importance en 1898 lorsqu'une école résidentielle initialement bâtie à la mission de Lac La Biche y est déplacée. Cette nouvelle école, aux origines du «Blue Quills college» sur lequel nous reviendrons au prochain chapitre, est placée sous le patronat de Saint-Joseph. La gestion de cette école est déléguée aux oblats de Marie Immaculée qui y sont secondés par les Sœurs Grises de Montréal. La réserve de Lac La Selle/Saddle Lake a été pour sa part fondée en 1902, suite à la signature du Traité n° 6. À cette période la réserve semble

occupée conjointement par quatre tribus appartenant aux Nations des Cree des Plaines et des Cree des Bois¹³. Cette subdivision s'atténue avec le temps puisque la communauté s'auto-désigne aujourd'hui comme issue de la Nation des Cree des Plaines¹⁴ (nous avons déjà souligné la perméabilité de la division des Nations autochtones). Outre l'école résidentielle, qui se sera de nouveau déplacée en 1931, à quelques kilomètres hors de la réserve¹⁵, la communauté de Saddle Lake reste un lieu de mission commun, desservi par un prêtre qui sera ensuite épaulé par une congrégation féminine. Celle-ci alors en charge l'enseignement dans l'école de jour créée au sein de la réserve.

Dans les *Codex Historicus* de la mission de Saddle Lake du XX^e siècle, tenus par les prêtres responsables de la mission et mis à jour plusieurs fois par semaine, sont notés les aspects de la vie quotidienne ainsi que des observations au sujet des pratiques religieuses de la population. Le 12 juillet 1904 par exemple, est mentionné le crucifix observé dans une maison que le prêtre visite. Suite à la visite d'une seconde maison, il écrit :

« Nous arrivons à la maison du vieux Matsuk. C'est là que se trouve une vieille sauvagesse qui a été baptisée autrefois par le P. Thibeau et qui reste toujours attachée à sa religion. J'ai pris l'habitude d'aller la voir au moins une fois l'an. [...] Chez le vieux Matsuk, un chapelet pend à côté de la cheminée. »¹⁶

Mentionnant une personnalité de la réserve, le prêtre ne manque pas l'occasion de décrire l'ensemble des relations qu'entretiennent tous les membres de la famille avec la religion catholique. On apprend ainsi que la femme de Matsuk a elle aussi été baptisée par un missionnaire catholique, mais qu'elle n'a jamais pratiqué réellement cette religion. Au sujet de la mère de cette dernière, le prêtre note que « son scapulaire pend ostensiblement sur sa poitrine découverte »¹⁷. Matsuk, pour sa part, a été baptisé protestant mais le prêtre indique que celui-ci a beaucoup de difficultés à se situer entre les deux religions chrétiennes, considérant « qu'il n'y a qu'un Bon Dieu »¹⁸. Comme nous le verrons ensuite, la concurrence entre les anglicans et les catholiques a toujours été importante à Saddle Lake. Avec ces observations, le prêtre rédigeant le *codex historicus* fait état de la religion catholique au sein de sa mission. L'exemple de la famille de Matsuk permet de relever une grande diversité de l'attachement aux religions, chrétiennes et autochtones. Le *codex historicus* se présente alors comme une compilation de relations,

13. H. A. DEMPSEY, 1988, p. 49-56.

Pour un résumé historique du regroupement des groupes autonomes de la région en la réserve de Saddle Lake voir http://www.saddl lake.ca/noflash/?page_id=223

14. http://www.saddl lake.ca/noflash/?page_id=224. Les multiples informateurs de cette réserve rencontrés se désignent également comme « Plains Cree ».

15. ASGM, Maison d'Youville, Montréal (Québec), fond : L022 Blue Quills Residential School.

16. PAA, Saddle Lake – Codex Historicus, 71.220, item 5405, Mi 23.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

familiales ou individuelles, aux religions chrétiennes et particulièrement au catholicisme. Lors d'une autre visite, celle « au vieux Akamasinis », une altercation entre concubins ayant conduit à l'expulsion de la femme hors de la maison est notée. Akamasinis explique son geste en des termes retranscrits par le prêtre : « elle me réprime trop dit-il et elle ne veut pas prier catholique comme moi »¹⁹. Dans son rapport quotidien, le prêtre suggère que la division de confession au sein d'un couple peut mener à de sérieuses discordes. La question de la confession dans laquelle ont été baptisés deux futurs époux et leurs pratiques respectives de ces religions occupent une place importante dans les observations des religieux. Le *codex historicus* de la mission de Saddle Lake relate plusieurs épisodes où le prêtre s'interroge sur l'attitude à avoir lorsqu'un tel problème se pose à lui. Relevons ainsi l'exemple d'un homme catholique et de sa future femme protestante. La mère de celle-ci tend à s'opposer à la conversion au catholicisme de sa fille (conversion préalablement nécessaire à l'union). Le prêtre transcrivant les propos de la mère écrit :

« J'aime la religion catholique, mais je sais qu'il faudrait mieux suivre la Religion dans laquelle on est né »²⁰.

Une nouvelle fois, relations de parenté et religions sont indissociables. Le mariage est occasion de conversion, c'est une problématique de chiffre et une politique de statistique pour les prêtres : avoir le plus de catholiques possibles dans la réserve et convertir, par le mariage, des baptisés anglicans est l'un de leurs principaux objectifs. Les mentions de conversion d'adulte à l'occasion du mariage sont donc communes dans le *codex historicus* et font l'objet de plusieurs questions du formulaire « Rapports spirituels » rempli annuellement par le prêtre responsable de la mission²¹. Dans ces rapports, après la question « combien de mariages célébrés durant l'année », la suivante est « combien des deux conjoints étaient catholiques », suivit de « combien de couples vivent dans le concubinage »²². Ainsi, nous remarquons l'attention portée par l'Église catholique au sujet du sacrement du mariage. En un sens, le mariage dans les communautés autochtones peut être envisagé par les missionnaires comme un indice de progrès de l'évangélisation et d'une forme d'acceptation du catholicisme et des modes de vie consécutifs. Les cérémonies de mariage n'existant pas dans l'alliance traditionnelle autochtone, la pratique de ce sacrement par les populations autochtones est un indice fort pour les missionnaires, qu'ils n'omettent donc pas de mentionner.

La compilation des données dans le *codex historicus* est alors l'occasion d'un état des lieux des pratiques catholiques des évangélisés. Sont ainsi inscrit la liste des personnes venues pour le

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*

21. Nous avons déjà mentionné les « Rapports Spirituels » de Saddle Lake au chapitre 3.

22. PAA, Saddle Lake – Rapports spirituels annuels 1959 – 1967, 71.220 – 5414, box 122.

sacrement à l'occasion de la fête de Pâques en 1905, la mention des Cantiques chantés en Cree par des enfants en 1908, ou encore que « l'assistance à la messe sur la Réserve de Lac-la-Selle est généralement assez satisfaisante »²³. Chaque année, la fête de Pâque retient l'attention de l'auteur du codex en mentionnant le nombre de personnes venues à la messe à cette occasion. En 1952, la situation semble se dégrader : « Affreux, à peine la moitié des Indiens concernés se sont approchés des sacrements »²⁴.

À travers le *codex historicus* de la mission et les rapports spirituels, il pourrait être possible de dresser un portrait de la pratique religieuse catholique dans cette communauté. Cependant, les changements successifs des prêtres responsables de la mission se ressentent à la lecture du *codex*. Tous n'accordent pas la même importance aux mêmes événements et la non-objectivité de l'auteur sur ses ouailles se fait parfois nettement ressentir. Ce dernier aspect pourrait être compensé par les rapports spirituels, véritable formulaire de questions que les prêtres n'ont qu'à remplir, généralement avec des chiffres. Pourtant de nombreuses questions posées restent sans réponses et ces manquements ne correspondent que rarement d'année en année²⁵. Il semble alors complexe de décrire au plus juste l'évolution de la pratique du catholicisme par les autochtones de la réserve de Saddle Lake. C'est donc un autre point, mentionné à plusieurs reprises dans le *codex historicus*, qui retiendra ici notre attention : l'arrivée de religieuses missionnaires au sein de la communauté.

En août 1949, est noté dans le *codex historicus* : « Le gouvernement, c'est-à-dire le Département Indien, veut donner des écoles de jour sur la Réserve »²⁶. L'implantation d'une école au sein de la réserve avec l'aide de l'Église nécessite la présence de religieuses pour prendre en charge les plus jeunes élèves. Si des religieuses sont déjà présentes près de la réserve dans l'école résidentielle Blue Quills, il n'en est pas de même au cœur de la réserve.

23. PAA, Saddle Lake – Codex Historicus, 71.220, item 5405, Mi 23.

24. *Ibid.*

25. PAA, Saddle Lake – Rapports spirituels annuels 1959 – 1967, 71.220 – 5414, box 122.

26. PAA, Saddle Lake – Codex Historicus 1954-1955, 71.220, item 5406, Mi 23.

17 août. *Aujourd'hui pic-nique! Mais voilà que le chef James Steinhauer, protestant, s'oppose à l'entrée des sœurs sur la Réserve! En voilà une nouvelle! Les Catholiques sont interloqués : et que dire du missionnaire et du Frère! Mais que dire, il va falloir agir et vite. Monseigneur est déjà parti pour Québec et il doit ramener les Sœurs! Alors je téléphone à Monseigneur à Québec pour le mettre au courant des derniers développements!*

Le conseil de Bande, après un meeting fort orageux où je ne suis pas invité, mais où je me rends en observateur et d'où je me fais révolter! Sur motion de James Steinhauer secondé par un autre protestant, je me fais dire de m'en aller chez moi, ce je fais.

18 août. *Aujourd'hui, on m'apprend que le Conseil a décidé qu'il y aura Vote secret de tous les membres de la Bande incluant Good Fish Lake pour décider si les Sœurs entreront sur la Réserve ou s'en verront fermer l'entrée!*

Le soir même, avec le Frère Comeau je me rends chez James Houle* où nous arrivons vers onze heures du soir! James est un des Indiens qui veut nous aider! James propose d'aller avec sa femme chez les adeptes d'un nouveau ministre qui a tourné plusieurs protestants en sa faveur, et les inviter à voter en faveur des Sœurs!*

Je décide d'aller aussi à Good Fish Lake où demeure sa parenté et leur demander de voter en notre faveur! On ne néglige rien pour assurer un vote positif! Le vote autre lieu le 29 août à Saddle Lake et le 30 août à Good Fish Lake.

19 août. *La semaine va se passer à visiter les Indiens et à les encourager à voter!*

25 août. *C'est aujourd'hui qu'arrivent les Sœurs, et la Réserve leur est encore fermée! Alors Monseigneur les emmène à Cold Lake en attendant le résultat du vote!*

26 août. *Le P. Lyonnais va voir Monseigneur qui propose d'emmener deux des Sœurs au pique-nique et à la grand-messe le lendemain, dimanche pour que les Indiens les voient et soient favorablement impressionnés.*

29 août. *Aujourd'hui, jour de votation pour déterminer si les Sœurs vont être admises sur la Réserve. Nous avons confiance que le vote sera favorable à Saddle Lake.*

30 août *Votation à Good Fish Lake! La majorité des Indiens étant protestants, nous ne savons pas.*

31 août. *Comptage des votes à l'Agence de Saint-Paul. Vers dix heures du matin, on ne tient plus en place; alors on se rend à Blue Quills en quête de nouvelle. Vers midi moins le quart, on se rend à Saint Paul. Comme on passe devant l'Agence, les Indiens compteurs dont le chef James Steinhauer en sortent avec un grand sourire... et sont heureux de nous avouer le résultat qui est favorable : positif à Saddle Lake avec grosse majorité; aussi à Good Fish Lake à majorité. Avec le Frère Comeau omi* je reviens dîner à Blue Quills.*

Après avoir dîné je cours annoncer la nouvelle à Mgr. Lusser. Celui-ci est très content et téléphone de suite aux Sœurs qui sont à Cold Lake attendant avec patience.*

« 20 mai 1955. Il est question que nous ayons des Religieuses à l'automne ! Nous commençons à parler d'organiser leur arrivée »²⁷.

Suite à cette annonce, un couvent ou plus exactement un modeste bâti commence à être construit au cœur de la réserve. Le prêtre rédigeant le *codex historicus* note que « la plupart des catholiques sont enthousiastes »²⁸. Si une part de la communauté semble ravie de la décision gouvernementale de la création d'une école de jour gérée par des religieuses catholiques, il n'en est pas de même pour les anglicans de la réserve. En effet, il semble que, jusqu'à cette période, la communauté de Saddle Lake est un terrain d'évangélisation privilégié pour les anglicans²⁹. Le courant protestant est largement institué dans cette région comme le remarque l'ethnographe H. Dempsey en indiquant que la région de Saddle Lake était sous domination principale de l'Église Méthodiste à la fin du XIX^e siècle³⁰. L'arrivée prochaine des femmes missionnaires catholiques suscite un large débat au sein de la communauté. Débat qui est alors retracé dans le codex. Ce débat porte essentiellement sur deux points : la présence de missionnaires catholiques, qui plus est des missionnaires féminines, demeurant à temps plein au sein de la réserve ; ainsi que le fait que ces religieuses, venant de Québec, soient francophones³¹.

L'extrait du *codex historicus* de la mission présenté (doc. 36) souligne la controverse qui anime la réserve durant les deux dernières semaines du mois d'août 1955. Du point de vue du *codex historicus*, et donc du prêtre, une véritable campagne en faveur de l'arrivée des religieuses s'instaure dans la communauté. Les anglicans de la réserve s'opposent pour leur part à l'installation de religieuses catholiques sur le territoire de la réserve. Suite à une réunion où le prêtre n'est pas convié, la population Saddle Lake décide d'organiser un vote conjoint avec la réserve de Goodfish Lake, communauté voisine et administrativement liée à celle de Saddle Lake. C'est alors une course contre la montre qu'engage le prêtre catholique afin de rassembler le plus de voix possible en faveur de l'arrivée des religieuses. Lorsque celles-ci arrivent, depuis Québec, le vote n'a pas encore eu lieu et elles se voient refuser l'entrée de la réserve jusqu'au résultat ayant lieu six jours plus tard. Le 31 août, le comptage des voix est majoritairement favorable à l'installation des religieuses et donc à l'école de jour. Si l'école résidentielle Blue Quills à quelques kilomètres de la réserve draine la majorité des enfants de la communauté,

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. Informateur n°1, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

30. H. A. DEMPSEY, 1988, p. 61-62.

31. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

désormais certains d'entre eux pourront aller à l'école située au cœur de la réserve et rentrer dans leur famille chaque soir après la classe.

Le 2 septembre 1955, quatre religieuses de la congrégation des Dominicaines Missionnaires Adoratrices de Beauport arrivent : Sœur Jean de l'Eucharistie qui sera la supérieure en cette mission, Sœur Jeanne d'Oza, professeur, et deux autres religieuses en soutien : Sœur Jeanne d'Orléans et Sœur Marie du Rosaire.

Cette année-là, le codex historicus de la mission s'achève. Le journal de bord de la communauté catholique de Saddle Lake ne sera plus tenu à jour et les Dominicaines Missionnaires Adoratrice commencent leur travail d'enseignement. Les archives des religieuses devraient éventuellement permettre de compenser l'interruption de la rédaction du codex, mais celles-ci sont, à l'heure actuelle, toujours sous embargo et donc non disponibles à la consultation. Pour poursuivre le récit de la mission de Saddle Lake, nous avons uniquement les témoignages que les religieuses missionnaires désormais retraitées ont bien voulu nous livrer. De l'histoire collective, écrite pour rendre compte, nous basculons dans l'histoire individuelle et personnelle.

La concurrence avec les confessions issues du protestantisme reste un sujet délicat dans la communauté de Saddle Lake. La religieuse missionnaire nous expliquant le contexte d'arrivée de sa communauté dans la réserve, puis l'année suivante dans la réserve voisine de Goodfish Lake, mentionne très rapidement cette question :

« Il y a un phénomène lié aussi à l'histoire du Canada, à l'histoire de l'évangélisation et aussi à l'histoire de l'insertion des Blancs au Canada. C'est qu'au XIX^e siècle, il y a eu des missionnaires méthodistes, anglicans, surtout dans le Grand Nord et catholiques. Et alors, la réserve de Saddle Lake c'était les catholiques et Goodfish Lake c'était les méthodistes qui sont devenus United Church, l'Église Unie. Alors là Good Fish Lake, c'était surtout l'Église Unie qui était là, mais y'avait aussi des catholiques, alors nous autres on desservait les catholiques. Il y avait un conflit entre les deux communautés, en ce sens que les protestants trouvaient qu'on n'avait pas notre place là, parce qu'on était des catholiques et en plus des francophones. Alors en 1968 on a pris la décision, la Supérieure générale qui était aussi notre fondatrice, a pris la décision que nous quittions Goodfish, pour les laisser régler leurs problèmes. Souvent c'est ça, souvent il faut faire attention, quand on va dans un milieu, pour aider les gens, à un moment donner quand il y a un conflit qui se fait au niveau local, nous on est de l'extérieur, qu'on le veuille ou pas, faut être très prudent et leur permette de trouver leur propre solution. [...] Et c'est ce qui s'est passé. Dans les écoles, ils ont pu mettre l'école catholique et protestante

ensemble, et faire une école pour tout le monde. Alors moi c'est comme ça que je me suis trouvée à quitter. C'est un peu l'histoire de notre présence dans cette communauté amérindienne. »³²

Malgré le vote réalisé dans les deux communautés, les conflits n'ont pas cessé à Goodfish Lake (tout comme à Saddle Lake, mais de façon moins intense) poussant les religieuses missionnaires de la congrégation à se retirer de ce lieu de mission. Concernant Saddle Lake, les Dominicaines Missionnaires Adoratrices y seront présentes jusqu'en 1990, année où elles prennent résidence non loin, à Saint-Paul (Alberta) et continuent l'animation pastorale dans la réserve quelques jours par semaine jusqu'en 1994. Durant trente-cinq années, les religieuses de Beauport (Québec) ont pris en charge l'école de la réserve, enseignant ainsi à plusieurs générations³³. La religieuse poursuit son discours en mentionnant le rôle qu'elle avait dans l'école, les tensions qu'il y a pu avoir entre autres avec la part de la population protestante, ses relations avec les enfants et les parents d'élèves, son regard sur les pratiques religieuses des autochtones, les concessions qu'elle a dû faire pour accepter la différence³⁴. C'est ainsi que se déploie le récit de vie. Sur les quatre religieuses rencontrées au sein de cette congrégation, toutes ont commencé par nous situer le contexte, ici houleux, de leurs missions en Alberta avant d'en venir à des propos plus personnels que nous avons déjà évoqués et sur lesquels nous poursuivrons ce chapitre. L'histoire collective se fait individuelle. Ces témoignages sont des traces personnelles à travers lesquelles il est encore possible de percevoir une part de l'histoire globale.

De cet exemple de récit de mission, entre archives et témoignages individuels, nous retiendrons la volonté des congrégations de religieuses et missionnaires de transmettre non seulement l'histoire du catholicisme auprès des autochtones du Canada, qui prend la forme d'un héritage patrimonial, mais également de transmettre une dimension plus précise, locale et individuelle de cette « grande histoire ». Nous avons vu la microhistoire conservée dans le *codex historicus*. Les anecdotes et les observations au sujet d'individus précis rythment l'écriture des prêtres. À travers ces détails, le codex permet de rendre compte, autant que possible et à échelle restreinte, de l'état de l'évangélisation dans la communauté concernée. De la même façon, les brèves de vie (qui ici complète le *codex*, mais plus généralement les extraits cités dans les différents chapitres de cette thèse) laissent entrevoir les dimensions locales et personnelles de l'expérience missionnaire. Archives et récits de vie permettent alors d'observer les interactions ayant cours dans le contexte des missions, de constater à travers le regard missionnaire les résultats de ces interactions d'évangélisation, mais également de dresser le portrait identitaire des

32. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

33. Informateur n° 3, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014. Une mère de famille mentionne avoir eu la même religieuse enseignante que sa fille.

34. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

religieuses : entre le statut officiel nécessitant actions dans le monde au service de tous et perfection représentant le féminin idéal dans les missions.

II. Ce que les religieuses révèlent du genre occidental catholique

Le statut de femme religieuse et missionnaire que nous avons jusqu'à présent décrit est révélateur du féminin dans sa construction culturelle dans l'Occident catholique. Les genres, masculins et féminins modélisés par le catholicisme, sont d'autant plus mis en exergue dans la confrontation à la diversité culturelle. Le catholicisme propose une idéologie des genres précise, une conception du masculin et du féminin qui trouve sa pleine expression dans le personnel ecclésiastique. En ce sens, la religieuse missionnaire est la figure idéale pour une description du féminin selon la doctrine catholique. Figure qui se veut être un modèle auquel doivent se conformer toutes les populations converties.

Le statut de la religieuse

Le statut de la religieuse en mission, femme de l'Église représentant son sexe en pays non évangélisé, se trouve pleinement défini dans les rapports qu'elles entretiennent premièrement avec les hommes missionnaires avec lesquels elles partagent leur obéissance et secondement avec l'altérité culturelle représentée par les populations autochtones. Engagement et dévouement à autrui façonnent l'identité des religieuses en mission.

Leur vision de ce qu'elles sont : femmes et missionnaires

À travers les discours des religieuses rencontrées lors de nos enquêtes de terrain, nous tenterons de déceler leurs propres visions de ce qu'elles sont en tant que femmes et

missionnaires. Si nous avons auparavant décrit l'image donnée par l'Église catholique de ces femmes de terrain, nous nous appuyerons ici directement sur leurs témoignages.

Concernant tout d'abord la place des femmes dans l'Église catholique, plusieurs religieuses mentionnent une hiérarchie ecclésiale exclusivement masculine. L'une d'entre elles en va jusqu'à affirmer «Moi là-dedans je suis juste un instrument»³⁵. Suggérant ainsi le peu d'autonomie des religieuses dans le monde catholique. Parlant des différents Papes successifs, une religieuse enseignante en école résidentielle relève :

« On ne peut pas dire que la femme a eu beaucoup de place quand même. On se bat pour avoir une place, partout. Pour que notre charisme ressorte davantage. On a besoin des mamans. La maman elle est tendre, elle a ses qualités. La qualité de la femme, ce n'est pas la qualité de l'homme, on est complémentaire. »³⁶

Voici donc qu'en échangeant au sujet des femmes dans l'Église catholique la religieuse missionnaire propose une analogie entre féminin et maternité. Le féminin est immédiatement, voire exclusivement, réduit à sa valeur reproductrice. De la non-place de la femme dans la hiérarchie ecclésiale, la religieuse rapporte l'importance des qualités féminines qui sont des qualités maternelles. Pour résumer, celles-ci sont de l'ordre du maternage et du *care* — de l'attention à autrui — qui semblent compléter les qualités masculines que la religieuse ne mentionne pas. Dans le discours de cette enseignante, le « besoin des mamans » s'inscrit alors en contrepoids de l'omniprésence du masculin dans l'Église. Ainsi, le féminin maternel n'est pas seulement complémentaire au masculin, il est équivalent. Là où le masculin dispose de l'autorité hiérarchique, le féminin quant à lui dispose de qualités relevant de la maternalité. Nous pouvons encore une fois souligner l'attribution « polymaternelle » comme étant indissociable du statut des religieuses.

Dans le discours de cette même missionnaire, les capacités révélées par les activités des congrégations de femmes semblent uniquement féminines :

« Je ne pense pas que les hommes auraient pu faire ce qu'on faisait. Non. »³⁷

Les femmes excellent dans les domaines que les hommes ne maîtrisent pas. Les religieuses et leurs dispositions féminines au *care* contrebalancent et équilibrent dans un jeu d'équivalence les domaines masculins. À chaque sexe ses domaines de compétences privilégiés à tendance exclusifs. Il ne s'agit alors pas simplement d'une forme de complémentarité dans le sens de rendre complet. Les deux sexes s'équilibrent en se compensant mutuellement. La religieuse

35. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013 à Winnipeg (Manitoba).

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

susmentionnée emploie le terme de complémentarité pour décrire la relation de genre dans lequel son esprit a été formé. Cependant, nous proposons la notion d'équivalence pour décrire cet état de fait. Nous avons déjà suggéré le rôle régulateur du féminin vis-à-vis du masculin. Le poids des attributs féminins modérant les attributs masculins permet un équilibre dans la dissymétrie des sexes : l'un annulant l'autre, le principe d'équivalence se construit.

Une seconde missionnaire de la même congrégation revient également sur l'importance des femmes dans les missions canadiennes et les qualités féminines qui semblent faire la différence avec le masculin :

« Nous autres, les femmes, on est plus délicates. La maman elle prend soin de l'enfant depuis la naissance. Je pense c'est ça la différence, on comprend mieux les enfants. »³⁸

Le rapprochement entre les femmes et leurs qualités maternelles à prendre soin des enfants est ici une nouvelle fois révélateur. Tout comme l'informatrice précédente, cette dernière est issue de la congrégation des Sœurs Missionnaires Oblates. Nous pourrions alors penser que cette assimilation automatique entre femme, maternalité et *care* est éventuellement due à un discours acquis au sein de cette congrégation. D'autant plus lorsqu'on garde à l'esprit l'histoire de la fondation de cette congrégation : équivalente féminine des missionnaires oblats de Marie Immaculée, fondée en 1904 par Mgr Langevin à Saint-Boniface (Manitoba) dans l'objectif de soutenir l'effort missionnaire masculin sur le terrain canadien en apportant les qualités des activités féminines³⁹. Cependant nous venons d'évoquer le caractère généralisant de ce rapprochement au sujet de l'attribution aux femmes des rôles issus de leurs capacités relevant de leur valeur reproductrice.

Se pose alors la question du rapport entre religieuses et missionnaires masculins, hiérarchie la plus proche en territoire de mission. Une missionnaire ayant passé une vingtaine d'années dans les Territoires du Nord-Ouest livre ses impressions sur la cohabitation avec les missionnaires :

« Avec les prêtres, ça ne se passait pas toujours très bien. C'est un peu comme le rôle de la femme dans l'Église. Dans le temps où j'étais dans le nord, il y avait des curés qui étaient bien ouverts. Mais il y en avait d'autres..., ça n'avait rien à voir. »⁴⁰

Une encore fois, tout est question d'individualités. De la même façon que certains religieux adaptaient leurs pratiques aux milieux autochtones, certains étaient ouverts à la présence des

38. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

39. Voir introduction, note 50.

40. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

congrégations féminines, d'autres moins. Il semble donc que l'importance du travail missionnaire féminin ne soit pas toujours reconnue par les missionnaires masculins. Une autre religieuse exprime la relation avec les prêtres dans les écoles résidentielles :

« On travaillait ensemble. Alors, c'était eux autres [les missionnaires hommes] qui étaient vraiment les "boss". Alors on les consultait. Pour que ça marche bien, faut bien consulter. Il ne faut pas être "boss" quand tu es à notre place. Tu ne peux pas "bosser" un homme. »⁴¹

L'anglicisme prend ici alors le dessus dans le discours de cette religieuse bilingue pour décrire une certaine forme de domination des prêtres sur les religieuses. La religieuse doit négocier avec les représentants de la hiérarchie ecclésiale sur le terrain. Dans cet exemple, la complémentarité n'est plus d'actualité. Masculin et féminin sont bien deux forces qui s'opposent et tentent de s'équilibrer : le masculin voulant s'affirmer est modéré par le féminin qui négocie par consultation. Cette hiérarchie, prédominance du masculin sur le féminin, est tout de même amoindrie en prenant mesure de l'indispensabilité des femmes missionnaires, auxiliaires de terrain. En étant indispensable, la présence de ces femmes en mission est d'une valeur équivalente à celle des hommes. Si le travail missionnaire féminin peut ainsi être considéré comme équivalent au travail masculin, cet équilibre se trouve dans les activités respectives des missionnaires. Cependant au niveau des interactions individuelles entre missionnaires, le masculin tente de dominer le féminin par l'imposition d'une autorité hiérarchique. Le statut (et la nature communautaire) des congrégations de religieuses ne permet pas de passer outre ces enjeux hiérarchiques. Nous l'avons vu, au sein du groupe de femmes missionnaires une hiérarchie interne existe, en plus de celle de la congrégation, elle-même placée sous l'autorité de la hiérarchie du Vatican. Cette superposition des strates semble parfois avoir une influence dans la relation créée entre femmes missionnaires et populations autochtones. En effet, la présence religieuse féminine en groupe ne facilite pas toujours la relation avec les populations autochtones et ce, malgré les qualités naturelles dites féminines à prendre soin d'autrui sans cesse rappelées par le discours du catholicisme. Constatant l'attention portée par les autochtones aux missionnaires masculins solitaires, vision sans doute édulcorée par les lectures de récits de missions, une religieuse exprime de quelle façon le fait d'être une congrégation féminine peut desservir le travail de missionnaire :

« Ils [les autochtones] ont une grande attache aux missionnaires. Ils en prenaient soin de leurs missionnaires. Parce qu'ils savaient qu'ils venaient de loin. Ils leur apportaient à manger, ils prenaient vraiment soin des

41. S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

missionnaires. Nous autres, les sœurs, parce que nous vivions en groupe, on n'était pas aussi près d'eux dans un premier temps. Les missionnaires arrivaient, parfois avec les Frères, ils étaient juste deux, trois et très souvent il y avait juste un prêtre. Tandis que nous autres, on a toujours été là en groupe. C'est notre vie communautaire. Les femmes n'avaient pas autant de proximité que les missionnaires hommes. »⁴²

Le constat semble faire sens. Si les missionnaires hommes allant seuls dans les contrées éloignées sont plus susceptibles d'interagir directement avec les populations autochtones, le spectre du cloître communautaire instaure une certaine distanciation. Bien que, nous l'avons vu, les communautés missionnaires féminines ne sont plus soumises à la clôture et que Vatican II incite les missionnaires à se mêler à la culture locale, l'autonomie et les libertés de déplacements et d'initiatives sont tout de même restreintes par leur statut des religieuses. Arrivant toujours en groupe de quatre ou cinq dans un nouveau lieu de mission, elles sont installées dans une maison qui leur est dédiée. Seules les infirmières et animatrices pastorales sont mandatées par leur hiérarchie (il s'agit généralement des directives de la supérieure de la congrégation en réponse aux évêques et archevêques locaux) pour se déplacer dans les communautés satellites au lieu de mission principal. De fait, et nous l'avons déjà remarqué, les enseignantes en école résidentielle sont les religieuses qui ont le moins d'interaction avec les communautés autochtones. Conscientes d'être « des femmes en mission », les religieuses ne cessent de souligner l'interaction et l'engagement dans l'attention portée à l'autre comme étant au cœur de leur identité (alors avant tout définie par leurs activités).

« On ne peut pas mettre les Indiens dans un coin et moi dans un autre, c'est une relation. »⁴³

La relation de vis-à-vis instaurée par le contexte des missions (alors entre missionnaires et évangélisés) est consécutive du statut et de l'identité des religieuses missionnaires. Cette relation s'instaure dans le don désintéressé de sa personne⁴⁴. Ce don de soi au service de l'autre définit la vocation des religieuses en mission : femmes qui, par leurs activités relevant de leur nature féminine, prennent soin de tous suivant les principes du *care*.

42.. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

43. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisée le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

44. P. RICOEUR, 2005.

En prononçant ses vœux perpétuels, la religieuse s'engage envers elle-même et envers autrui. Le vœu de chasteté, que nous avons déjà mentionné au chapitre premier et sur lequel nous reviendrons, engage la religieuse avant tout dans son propre corps. Celui de pauvreté n'engage non pas spécifiquement le corps ni l'esprit de la religieuse, mais sa matérialité : le renoncement à ses biens pécuniaires. Le vœu d'obéissance concerne sa soumission à la congrégation et régit ces relations avec l'autre : tout d'abord avec sa hiérarchie directe, la supérieure de la congrégation, mais également avec ses compagnes et les congrégations masculines et même avec le monde extérieur : « Elles éviteront les correspondances inutiles. Pendant l'Avent et le Carême elles n'écriront que les lettres indispensables »⁴⁵. Par ces trois vœux, la religieuse s'engage ainsi à se restreindre et à accepter de devenir figure et représentation physique dans l'espace social du catholicisme féminin. En prononçant ses vœux, la religieuse passe un contrat avec l'Église. L'aliénation de la religieuse est décrite par Diderot dans son ouvrage publié à titre posthume en 1796. Certes anticlérical, l'auteur tend à dépeindre l'engagement comme un renoncement⁴⁶. L'engagement de la religieuse est bien un renoncement de soi au profit d'autrui. Le vœu de chasteté est en effet la première marque de ce renoncement : à une sexualité et à une maternité. Si le propre du féminin dans la conception catholique est de perpétuer l'espèce humaine, la vocation des religieuses – nous parlons ici toujours des congrégations actives et non pas contemplatives – est de prendre soin des autres. Le renoncement peut-être définit comme un sacrifice, soit une privation imposée volontairement. C'est sur cette notion de sacrifice que l'Église chrétienne, et catholique tout particulièrement, s'est construite ; l'Eucharistie en est l'avatar ultime et l'iconographie du sacrifice du Christ s'offrant totalement à Dieu sur la croix⁴⁷ en est l'une des principales représentations. Le Christ en croix est omniprésent dans l'art chrétien. Le corps est au cœur de la pensée sacrificielle chrétienne, il est le vecteur de l'engagement de la religieuse, et du croyant plus généralement.

45. *Constitution de la Congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus du Puy* de 1925, p. 11 (ASEJ, Coquitlam (Colombie-Britannique) dossier 207).

46. D. DIDEROT, 1796.

47. Dans le contexte canadien, et Inuit, nous pensons alors à la représentation faite par Bill Nasogaluak d'une Sedna (femme de la mer) crucifiée. Cette œuvre artistique autochtone met en relief une nouvelle forme d'art Inuit, « nouvelle étape dans la culture visuelle chrétienne reliée à cette profonde réception du christianisme par les Inuits ». Voir à ce sujet F. LAUGRAND, 2012, p. 456.

Doc. 37 : Claude François, dit Frère Luc, *Hospitalière soignant le seigneur dans la personne d'un malade*



1670, Huile sur toile,
Collection du Monastère des Augustines, Hôtel-Dieu de Québec, classée « bien historique ».

Le *Dictionnaire de théologie catholique* définit le sacrifice ainsi :

« Ce mot, dérivé de *sacrificium*, *sacrum facere*, évoque littéralement l'idée d'action sacrée par excellence, que l'on fait sur des biens sensibles, en vue de les mettre à part, de les réserver symboliquement à Dieu, pour les lui offrir et les lui transférer en signe de la dépendance que l'on a à son égard et du respect unique qu'on lui doit »⁴⁸.

Quoi de mieux du point de vue de la religieuse que d'offrir à Dieu son bien sensible le plus intime, son corps.

L'huile sur toile de Claude François (doc. 37), dit Frère Luc, « Hospitalière soignant le seigneur dans la personne d'un malade », réalisée en 1670 et conservée au monastère des Augustines de l'Hôtel-Dieu de Québec illustre un double engagement du corps : celui du corps de la religieuse déterminé dans le soin du corps de l'autre. Le corps engagé de la religieuse s'inscrit tant dans l'espace social par son dévouement auprès des plus faibles que dans sa démarche personnelle du salut⁴⁹. L'accomplissement des religieuses est alors intimement lié au dévouement de leur propre corps. C'est par ce dévouement que la religieuse se définit et s'accomplit comme telle. La privation sexuelle, inscrite dans les vœux prononcés par la religieuse, est l'exemple le plus explicite dans cette démarche du sacrifice. De l'unique chose qui ne soit donnée qu'aux femmes, la maternité est retirée aux religieuses par le principe de chasteté, sacrifice ultime du corps féminin. Le corps sexué et surtout sexuel de la religieuse doit s'effacer.

Pourtant, les discours encadrant la pratique de la chasteté par les religieuses au XX^e siècle ne semblent pas décrire ce vœu comme un renoncement ou un sacrifice, mais plutôt comme une capacité à réguler et maîtriser la nature humaine⁵⁰. Conserver le vœu de chasteté c'est dompter la nature humaine. Ce discours s'accorde alors parfaitement avec le contexte où les congrégations de religieuses s'activent dans le monde commun par leurs fonctions et où les corps, jusqu'alors enfouis derrière les cloîtres, font surface dans l'espace public. Le corps matériel dont l'Église se dote à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, formé de la main-d'œuvre des femmes religieuses, est ainsi dissimulé sous un discours spirituel justifiant de la maîtrise de la faute originelle. Nous avons déjà mentionné la fonction de la figure féminine modératrice du genre masculin en soulignant les capacités féminines à former les consciences au sein de la famille et à modérer les maris⁵¹. Le féminin, qu'il soit profane dans l'espace domestique ou sacré par les vœux prononcés de la religieuse, se retrouve confronté à la tâche de réguler la nature humaine, sexuée et sexuelle,

48. DTC, vol 14, p. 662.

49. N. LAURIN, 1999.

50. *Ibid.*

51. Cf. chapitre 1.

et de s'extirper de la relation charnelle pour contrôler et maîtriser la pulsion qui, quant à elle, est très généralement associée au masculin.

Voici donc tout l'enjeu de l'engagement féminin : un sacrifice de son propre corps, qui dans les discours n'en est pas vraiment un, au bénéfice de la régulation de la nature humaine. Ceci appliqué dans le monde des religieuses, s'exprime par un sacrifice non seulement du corps, mais également de sa capacité reproductrice au profit de la collectivité. Seuls l'engagement envers autrui et les activités relevant du principe du *care* permettent aux religieuses de s'exprimer en tant que femmes. Elles ne sont pas mères biologiques, mais tendent de devenir les mères de chacun. La religieuse sacrifie son corps au profit du salut de son âme et de sa relation à l'autre. Nous aurons l'occasion de revenir sur la question de la neutralisation du corps féminin de la religieuse, sujet sur lequel nous venons d'avancer quelques pistes, mais retenons ici avant tout que si la fonction de religieuse néglige le corps, « l'âme », se construit et s'accomplit dans son interaction à l'autre. C'est par ses activités au sein des communautés et par son dévouement à autrui que la religieuse se définit. Nous suggérons alors que la fonction de missionnaire est l'un des exemples les plus aboutis de la féminité selon la doctrine catholique.

Pour la plupart des religieuses rencontrées, la présence en territoire autochtone est l'engagement d'une vie. La grande majorité d'entre elles ont passé plus de vingt ans avec des populations autochtones canadiennes, soit une part importante de leur carrière de religieuse. Nombreuses sont celles qui ont choisi de s'engager envers l'altérité à la fois la plus marquée et la plus proche d'elles géographiquement. En demandant obédiences en missions autochtones, ces religieuses canadiennes font le choix de représenter le catholicisme sous sa forme féminine auprès de ces populations qui reste à évangéliser. La rencontre avec l'autre, autochtone, plus faible et plus démuné, auquel les religieuses tentent de rendre service par l'apport de l'éducation, de l'instruction religieuse ou encore de soins médicaux, semble naturellement provenir d'une considération et d'un amour envers cette altérité à évangéliser. Si la distinction entre missionnaires et les autochtones semble propice à soulever la supériorité des premiers sur les seconds, le discours des religieuses et de la théologie catholique transforme, par la notion d'« amour de l'autre », ce rapport inégal en positionnant religieux, religieuses et populations à évangéliser de façon équivalente.

« Ce sont des personnes d'une qualité extraordinaire. C'est un peuple attachant. »⁵²

« Si j'avais l'expérience que j'avais aujourd'hui, je n'agis pas comme ça. Ça ne serait pas pareil du tout, parce que maintenant, je les ai connus. *On a été*

52. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

entraîné à aimer les personnes, à les respecter, on est tous égaux, il n'y en a pas plus haut que d'autres. »⁵³

« On dit toujours missionnaires, mais pour moi c'est une présence, aimer les gens »⁵⁴

L'amour de l'autre offert par les missionnaires ne fait pas de distinction en convertis et non-convertis. Et les religieuses sont « entraînées » à donner cet amour ; faute de ne pas être formées à la culture locale à évangéliser. De fait, l'amour de l'autre comme principe général de la religion catholique et l'affection envers des personnes particulières doivent se confondre l'un dans l'autre. « L'affectivité appartient à l'ordre naturel, mais elle ne doit plus être battue en brèche, elle doit être spiritualisée, orientée vers Dieu »⁵⁵. La notion d'affect ne doit donc plus être réfrénée comme c'était le cas avant Vatican II ni associée à l'amour naturel qui tend vers un caractère sexuel, elle doit être orientée vers Dieu et s'exprimer par l'amour des autres. « L'amour chaste se caractérise par la gratuité, l'absence d'égoïsme et le refus de l'attachement : l'autre doit être aimé en Dieu, pour l'autre et non pour soi »⁵⁶. L'engagement est ici celui de la renonciation à recevoir quoi que ce soit en échange de cet amour de l'autre : le don de soi désintéressé. C'est dans cet amour inconditionnel de l'autre que la religieuse doit interagir avec l'altérité, renonçant une fois de plus à soi au profit total de l'autre.

Être femme, religieuse et missionnaire tient donc du renoncement de soi pour se mettre au service d'autrui. Le féminin, par la sensibilité naturelle relevant de la maternité, est mis en avant pour équilibrer les capacités masculines. Par ses attributs de femmes potentiellement mères, les religieuses font contrepoids aux missionnaires masculins. Cependant, cette potentielle maternité ne doit pas se concrétiser, au contraire, le principe de chasteté est indissociable du statut de religieux. Entre renoncement à soi et à son corps et dévouement à l'autre, la religieuse s'identifie. Ces principes identificatoires fonctionnent alors aussi bien pour nous, lorsque nous portons un regard ethnographique sur cette catégorie sociale, que pour elles-mêmes, lorsque les religieuses caractérisent l'accomplissement de leur statut dans le dévouement au service de l'autre.

53 S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisée le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

54. S. Juliette, s.g.m., entretien réalisé le 12 juin 2013, Montréal (Québec).

55. N. Laurin, 1999, p. 239.

56. *Ibid.*

Définition dans la confrontation à l'altérité amérindienne

Nous avons souligné à plusieurs reprises l'importance des questions de consanguinités et de filiations par le sang pour le catholicisme. Au fondement du mariage chrétien et catholique, attardons-nous sur ces deux principes qui se trouvent mis en exergue par la variation culturelle. C'est dans la comparaison avec l'altérité autochtone qu'il nous sera possible de dégager des pistes de réflexion concernant le modèle féminin idéal qui, selon le dogme catholique, s'incline vers un principe de neutralisation des genres sexués.

Le catholicisme et le mariage vs l'alliance autochtone.

Depuis la colonisation du Canada, qu'il s'agisse de l'époque de la Nouvelle-France ou bien lors de la période du second élan missionnaire qui débute dans les années 1840, le mythe du bon sauvage tendant à se dissiper sous les écrits des missionnaires décrivant l'immoralité des pratiques autochtones. O. Servais parle « d'une sorte de schizophrénie missionnaire »⁵⁷ pour exprimer le tiraillement dû à l'évangélisation entre, d'un côté le ton moralisateur nécessaire pour transmettre la foi chrétienne, d'autant plus affirmé au XIX^e avec la pensée ultramontaine et d'un autre côté, l'inculturation, l'adaptation des missionnaires aux cultures locales qui prend parfois des allures de pratiques syncrétiques. S'il y a bien un aspect sur lequel les missionnaires ne peuvent admettre le syncrétisme et insistent avec un ton moralisateur, c'est sur les questions de sexualité et de mariage. Les formes de pratiques sexuelles et d'alliance comme la polygamie sont, aux yeux des missionnaires, les premières choses à éradiquer des habitudes amérindiennes pour en faire de bons chrétiens⁵⁸. Au chapitre quatre, avec entre autres le missionnaire Lafitau, nous avons vu l'importance portée par les missionnaires au degré de parenté permis pour l'alliance entre deux individus. Pourtant l'alliance entre cousins est permise parmi de nombreuses Nations autochtones, essentiellement au sein de celles où la nomenclature de parenté crée du dualisme : les terminologies dravidiennes. Cependant, rappelons que jusqu'au concile de Latran en 1215 la prescription exogamique de l'Église catholique en vigueur nécessitait de trouver un conjoint au-delà du septième degré de parenté compté en droit canon, réduit à quatre

57. O. SERVAIS, 2014, p. 432.

58. *Ibid.*, p. 444-445.

degrés à partir de cette date⁵⁹. La question de la consanguinité est alors au cœur du propos. La consanguinité est l'une des problématiques principales de la société occidentale et n'a pas de valeur égale dans la pensée autochtone. Le sang et les substances corporelles, vecteurs d'une hérédité biologique, sont centraux dans le système de parenté occidental⁶⁰. La transmission biologique doit être garantie et seul le mariage monogame unique peut résoudre ce problème en évacuant la question de la présomption de paternité. Par l'institution du mariage et avec la prescription des degrés de parenté, l'Église catholique se débarrasse du problème de consanguinité et érige du même coup la question héréditaire comme fondement essentiel de la société occidentale⁶¹. Un modèle de la relation entre les sexes de l'Occident catholique est donc promu : le mariage par consentement mutuel qui implique l'exclusion de la consanguinité et qui instaure une filiation biologique unique : celle de l'époux et d'aucun autre homme. Cependant, la rencontre avec l'altérité amérindienne et ses pratiques d'alliance fait prendre conscience aux missionnaires que le modèle de mariage, définissant alors consanguinité et hérédité, n'est peut-être pas si universel qu'ils l'auraient souhaité. En effet, le mariage comme sacrement chrétien suppose quatre aspects : l'exogamie, la monogamie, le consentement mutuel et l'indissolubilité de ce lien de mariage. Chez les populations autochtones, aucune de ces quatre caractéristiques ne vaut pour règle. Cette supposition d'une universalité des questions de consanguinité dans la parenté n'est pas seulement à imputer aux missionnaires. Les anthropologues ayant pour objet d'étude la parenté sont également tombés dans cet écueil, positionnant l'alliance et la consanguinité au centre du questionnement⁶². Il faut pourtant se détacher de cet ethnocentrisme pour comprendre les alliances nord-amérindiennes, parfois très proches en degrés de parenté. C'est ce qu'essaient de faire les religieuses missionnaires de la seconde moitié du XX^e siècle, encouragées par les nouvelles consignes de l'Église catholique.

« J'ai beaucoup aimé la culture. J'ai gardé mes convictions à moi, mes principes. Mais il faut faire du chemin pour arriver à comprendre que ce n'est pas pareil. C'est eux autres. »⁶³

Une nouvelle fois, la tolérance de la différence s'applique dans discours de la missionnaire. Si les religieuses tendent vers l'ouverture et la compréhension de la diversité des pratiques, nous avons vu que, pour les autochtones, le régime du mariage catholique et les principes qui en découlent peuvent être un frein à l'adoption de cette religion. Dans le cas des Nations qui appliquent une nomenclature de parenté dravidienne, les missionnaires doivent lutter contre les

59. J-C. BOLOGNE, 1995.

60. E. DÉSVEAUX, 2002.

61. E. DÉSVEAUX, 2014.

62. E. DÉSVEAUX, 2002.

63. S. Louise, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

formes d'alliances traditionnelles souvent contractées dans un degré de parenté rapproché. Nous avons également souligné que les notions d'endogamie et d'exogamie, corollaires et indissociables du principe de consanguinité tel que défini par le catholicisme, ne trouvent pas de sens égal dans le monde autochtone nord-amérindien. Ces notions ne résonnent aucunement en des principes préexistant à l'introduction du catholicisme dans ces territoires.

Cependant, depuis la sédentarisation et la politique assimilationniste menée au XX^e siècle, les populations autochtones canadiennes empruntent de plus en plus les modalités de mariage selon le modèle chrétien. Les mariages à l'Église catholique sont courants. Par exemple, entre cinq et dix mariages sont célébrés chaque année à l'église catholique de la réserve de Saddle Lake entre les années 1959 et 1967⁶⁴. Les rapports indiquent également qu'en moyenne seulement une dizaine de couples (catholiques, pratiquants ou non) vivent dans le régime du concubinage. Les rapports ne mentionnent pas le nombre de couples non convertis. Il est donc complexe de saisir la proportionnalité de couples mariés et de couples non mariés dans cette communauté. Cependant, il est intéressant de souligner que, dans ces rapports, est inscrit combien de couples étaient catholiques au moment du mariage et combien de conversion ont eu lieu à l'occasion du mariage. Nous l'avons auparavant remarqué, le mariage est objet de conversion. Selon les missionnaires, et plus généralement l'Église catholique, mariage et conversion sont indissociables. D'une alliance autochtone qui est avant tout une relation socio-économique, le mariage catholique impose une dimension religieuse dont il n'était nullement question dans le monde traditionnel nord-amérindien. De fait, le mariage catholique introduit différents aspects étrangers à l'alliance autochtone : un principe de consanguinité, la question de l'hérédité biologique résolue (alors que celle-ci ne se pose pas dans le monde autochtone où le principe d'adoption l'emporte sur celui d'hérédité) et de surcroît la participation à une religion dogmatiquement définie.

Ajoutons que le mariage catholique érige le consentement mutuel (positionnant homme et femme à égalité) comme élément fondamental sans lequel la dissymétrie entre les sexes serait trop importante. Cette dissymétrie proviendrait de la nature masculine et de son impétueuse et constante pulsion sexuelle, le féminin ayant pour rôle de la réguler :

« Mais les hommes, se sentant poussés à l'acte charnel, ont établi le mariage ; ils épousent une femme et peuvent alors faire ce que permettent les lois du mariage et donner satisfaction à cette passion d'une manière légitime et sans qu'il en résulte le moindre désordre. »⁶⁵

64. PAA, Saddle Lake – Rapports spirituels annuels 1959 – 1967, 71.220 – 5414, box 122.

65. Mgr Claret, « Pieuses exhortations. La clé d'or offerte aux nouveaux confesseurs pour les aider à ouvrir le cœur fermé de leurs pénitents », dans Léo TAXIL, 1901, p. 28-29.

Le mariage, par le consentement mutuel qu'il implique, permet de résoudre la pulsion masculine par le devoir des femmes à répondre à cette pulsion.

« Exhortations aux femmes qui refusent de rendre le devoir conjugal à leurs maris :

Si vous achetez un vase, un plat, etc., et que vous en preniez possession, vous vous en servez quand il convient ; il est devenu votre propriété et a cessé d'appartenir à celui qui vous l'a vendu. Il en est de même des choses qui ont trait au mariage. Lorsque vous vous êtes mariée, vous avez fait un contrat avec votre mari ; celui-ci vous a cédé sa personne, et vous lui avez cédé votre corps ; alors la personne de votre mari est à vous et votre corps lui appartient ; chacun de vous a droit de se servir du corps de l'autre, mais d'une façon licite et raisonnable. Vouloir se soustraire à cette obligation serait vouloir commettre une injustice qui entraînerait des dissensions et qui deviendrait l'occasion de péchés... »⁶⁶

Cette exhortation confirme le règlement d'une dissymétrie des sexes par le mariage : l'homme donne sa personne, la femme donne son corps, mais dans le mariage chacun a le droit d'user du corps de l'autre. La double dichotomie ici mentionnée (femme/corps – homme/personne) est évocatrice de la valeur du féminin concédée par l'Occident catholique. Cette valeur provient uniquement de la capacité reproductrice naturelle des femmes : être femme par la potentialité d'être mère et par ses dispositions relevant de la maternalité consécutive. Le masculin, quant à lui, est une personne à part entière. Le féminin est premièrement corps ne devenant que potentiellement individu qu'à travers les aptitudes offertes par ce corps.

Nous aurons l'occasion de revenir très prochainement sur le principe de consentement mutuel dans le mariage catholique, mais soulevons une dernière incompatibilité entre mariage catholique et alliance autochtone. L'importance accordée au consentement mutuel par le catholicisme suggère qu'en son absence les sexes masculin et féminin seraient inégalitaires, entre autres face au mariage, alors que nous verrons au chapitre suivant que la complémentarité du masculin et du féminin autochtone n'implique aucune dissymétrie ou hiérarchie devant être comblée par une modalité comme celle du consentement mutuel.

Le mariage catholique résout alors la dissymétrie des sexes masculins et féminins. Si le mariage prend une telle importance à partir du XII^e siècle, c'est avant tout pour faire face et contrer la dissymétrie sexuelle. Masculin et féminin deviennent équivalents face à l'institution du mariage et tendent à être régulés, voire annulés, par une mise en équilibre des sexes dans celle-ci.

66. *Ibid.*, p. 45-46.

En poursuivant sur cette piste et en regardant de plus près le modèle de la religieuse, l'équivalence par neutralisation de la polarité sexuelle s'esquisse.

Les religieuses catholiques : une définition des genres vers la neutralisation

Nous avons vu que le second élan missionnaire canadien du XIX^e siècle s'inscrit dans le contexte d'une féminisation du catholicisme. Le féminin comme genre sexué et sexuel est alors au cœur des préoccupations théologiques de cette période. Le dogme de l'Immaculée Conception propose de percevoir une filiation biologique établie par le sang, mais sans acte sexuel. La question de la négation de la sexualité dans le catholicisme, en particulier ici dans sa tournure féminine, et consécutivement comme nous le verrons la question de la neutralisation des sexes se dessine progressivement.

Nous avons souligné plus haut la position de la femme comme un vecteur privilégié de la transmission de la foi catholique auprès des siens (idée déjà présente au XVII^e siècle lorsque les jésuites font appel aux Ursulines pour l'instruction des jeunes filles autochtones de l'est du continent ; réaffirmée par l'appel aux religieuses pour l'évangélisation de l'Ouest à partir de 1844 et également confortée par les conclusions du concile Vatican II). De cette conception du féminin comme agent de transmission des savoirs, nous avons conclu en une possibilité de considérer les femmes comme des antidotes à la sauvagerie et l'incroyance des hommes. Or, nous pouvons tout de suite souligner que cette idée de l'homme prédateur et de la femme pieuse et vertueuse est une construction de l'occident chrétien. Ces fonctions données à chaque sexe ne sont pas universelles comme nous le verrons au chapitre suivant avec la description des rapports entre les sexes dans les populations autochtones nord-amérindiennes. Si, selon les principes du catholicisme, l'homme se situe du côté de la nature qu'il faut éduquer, la femme, pour sa part, est plutôt située du côté des rôles construits, multiples et complexes : elle est à la fois objet, valeur et personne⁶⁷. En ce sens, le caractère de l'homme prédateur doit être dompté et le féminin, par son aptitude au *care*, à prendre soin d'autrui, à la meilleure place pour s'en charger. Le féminin doit donc, dans la conception catholique de la différenciation sexuelle, jouer le rôle de modérateur, de régulateur. C'est dans cette idéologie du féminin que les religieuses missionnaires du XX^e siècle ont été formées. En nous arrêtant ici, nous pourrions brièvement conclure en une complémentarité des sexes masculins et féminins, ce dernier domptant le premier. Mais c'est en poursuivant la réflexion autour de la question du mariage catholique que nous pourrions revenir à

67. E. DÉSVEAUX, 2014.

la notion de neutralisation des sexes déjà brièvement évoquée. Le mariage dans sa conception occidentale et catholique a donc deux vocations : modérer les hommes en les inscrivant dans le cadre familial qu'offre le mariage, mais également les faire devenir pères. Nous avons plus haut suggéré ce point : en tant qu'époux, il devient naturellement père des enfants de sa femme, l'institutionnalisation du mariage évacuant le problème de la présomption de paternité. Mais le mariage catholique, c'est aussi et avant tout le consentement mutuel, précédemment mentionné comme signe d'une inégalité latente. La nécessité du consentement mutuel se développe dès le XIV^e siècle avant de devenir l'un des piliers de l'institution à partir du XVII^e siècle⁶⁸. Le consentement mutuel se fait à deux, l'homme et la femme ne formant plus qu'une seule et même chair dans le mariage. Hommes et femmes sont alors sur un pied d'égalité, ils s'équivalent. Ce consentement concerne un non-dit généralisé dans le catholicisme, la sexualité. Les rapports sexuels sont bien le sujet central des extraits d'exhortations rapportées plus haut. Entre autres, le consentement mutuel confirme la légitimité des époux à entretenir des rapports sexuels⁶⁹. En reportant la notion de consentement mutuel dans la sphère du personnel ecclésial et missionnaire, nous trouvons, dans une forme d'inversion, les vœux de profession. Parmi ceux-ci, le vœu de chasteté, de renonciation au plaisir charnel est l'un des principaux. Les religieux et religieuses s'engagent totalement, corps et âme, dans une relation avec Dieu. C'est en se soustrayant à la sexualité que le personnel de l'Église accède à son statut. En ce sens, les portraits des religieux, notamment vis-à-vis des pratiques sexuelles et de mariage, sont les meilleurs pour décrire la vision idéale des sexes selon l'Église catholique⁷⁰, celle où justement le féminin et le masculin n'existent pas. D'une certaine façon, on peut le dire, le catholicisme nie la dissymétrie sexuelle en niant la relation sexuelle. Cette dissymétrie des sexes est pourtant créée dans l'Ancien Testament dès les temps de la Création :

« Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena vers l'homme. Et l'homme dit : Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair ! On l'appellera femme, parce qu'elle a été prise de l'homme. »⁷¹

Cette distinction entre hommes et femmes se retrouve également dans les écrits de Paul :

« L'homme ne doit pas se couvrir la tête, puisqu'il est l'image et la gloire de Dieu, tandis que la femme est la gloire de l'homme. En effet, l'homme n'a pas été tiré de la femme, mais la femme a été tirée de l'homme ; et l'homme n'a

68. J-C. BOLOGNE, 1995, p. 127.

69. E. DÉSVEAUX, 2014.

70. N. LAURIN, 1999.

71. Genèse 2 : 22-23.

pas été créé à cause de la femme, mais la femme a été créée à cause de l'homme »⁷².

Une hiérarchie, à la fois temporelle et conceptuelle, est alors créée. L'homme vient avant la femme, celle-ci étant issue du premier. Nous sommes ainsi tentés d'affirmer que le catholicisme, par le mariage ou par les vœux de profession des religieuses, s'efforce de neutraliser la dissymétrie des sexes masculin et féminin créée par les textes. Le texte de *l'Épître aux Galates*, également attribué à Paul, indique ce modèle idéal d'un corps neutre et par conséquent d'une sexualité neutralisée :

« Il n'y a plus désormais de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme ; vous ne faites tous qu'un dans le Christ Jésus. »⁷³

Par la dé-catégorisation du féminin et du masculin, c'est l'identité sexuée et donc la potentielle sexualité qui est neutralisée. Les sexes sont dé-catégorisés et la relation disjonctive entre les sexes est anéantie par le mariage et par les vœux. Le catholicisme participe alors d'une certaine façon à une mise en équivalence du masculin et du féminin par la négation et la neutralisation de ceux-ci.

Rajoutons que cette neutralisation des sexes se retrouve dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine⁷⁴, qui narre l'histoire des martyrs tant féminins que masculins. Dans ces récits, le corps de martyrs des femmes est tout aussi performant que celui des hommes. Il y a une vraie égalité des corps dans l'habilitation à supporter la douleur et la rendre performative. Le corps serait donc ici la partie visible de l'identité sexuée, hommes et femmes ; il n'est que symbole de ce qui est fait pour être réuni : la polarité sexuelle. Le corps du personnel ecclésial et donc son identité sexuée tendent à être effacés par les vœux de profession. Par ses vœux, la religieuse s'engage à se restreindre et à accepter de devenir figure et représentation physique dans l'espace social du catholicisme féminin. Le corps commun, de ceux qui ne sont pas entrés en religion, est quant à lui celui qui a vocation à l'union conjugale. Homme et femme font alliance, ils ne forment plus qu'une seule chair dans le mariage. Cette chair, dé-sexuée par l'union (formant alors une entité commune), est bien celle dans laquelle le corps masculin et le corps féminin sont symbolisés de façon équivalente dans une relation horizontale.

Remarquons enfin que la notion d'amour de l'autre que nous mentionnons plus haut tend aussi vers cette neutralisation du désir, sexuel, de l'autre et de fait de la sexuation. En latin, « *amor* » signifie le désir sexuel de l'autre. L'un des génies du christianisme est d'avoir repris et

72. Corinthiens 11 : 7-9.

73. Épître aux Galates, 3 : 28.

74. J. de VORAGINE, 2014 [première édition v. 1260]. Sur 122 narrations de vie de Saints, 25 sont exclusivement consacrées à des personnages féminins et 4 narrations impliquent un personnage masculin et un personnage féminin.

transformé cette notion d'amour en un médiateur universel désincarnant totalement l'objet du désir. Les notions d'amour de Dieu et d'amour de l'autre neutralisent totalement la dimension sexuelle de la notion originelle. En généralisant la notion d'amour à l'humanité, le désir sexuel en est étouffé.

On note donc un paradoxe : en Occident, une cristallisation se forme autour du consentement féminin, lui-même construit au regard de l'homme qu'il faut réguler. Les manuels de confessions et les sources qui émanent de l'Église catholique expliquent aux femmes comment réguler la sexualité masculine⁷⁵. La sexualité étant une zone de péché spécifique, les femmes disposent d'un pouvoir dans cette régulation. On se situe alors ici dans le régime de la dissymétrie. Avec les principes du *care*, les femmes ont une responsabilité : le modèle de la maternité implique que les femmes sont plus légitimes à s'occuper de tous et particulièrement des enfants. Or nous venons de relever de multiples indices qui expriment une dé-catégorisation des sexes et une neutralisation des genres, ce qui révèle alors un régime de la symétrie.

Le portrait de la religieuse nous permet d'expliquer ce paradoxe : refusant la sexualité, s'y soustrayant, les religieuses nient la différence sexuelle et donc la dissymétrie entre masculin et féminin. Bien que de par leurs engagements leur dévouement et leurs activités les religieuses représentent l'une des formes les plus abouties de la théorie du *care*, leur dénégarion de l'acte sexuel conduit à la négation de la différence des sexes et donc des genres. La figure des religieuses « mettant en scène une représentation achevée de la féminité »⁷⁶ comble l'antinomie mentionnée plus haut par leur choix de renoncer au corps pour privilégier l'âme en s'accomplissant dans les services offerts à la collectivité. Si le régime de la dissymétrie des sexes est celui qui prime dans le monde commun, dans la sphère du religieux, du monde catholique, la dissymétrie tend à ne pas être reconnue et à être minimalisée le plus possible. Remarquons en dernier exemple les tenues des missionnaires (avant l'autorisation donnée par Vatican II de quitter les costumes). Les hommes missionnaires, jésuites essentiellement, habillés de leurs longues soutanes, sont nommés les « Robes noires »⁷⁷. Aucune forme du corps ne se laisse voir au travers de l'habillement des hommes et des femmes de religion. Une fois de plus, la dimension corporelle et sexuée doit s'effacer pour le personnel de l'Église.

75. N. LAURIN, 1999.

76. *Ibid.*, p. 241.

77. Nous pensons alors ici également à la mention des « robes noires » reprises dans le titre d'ouvrages historiques sur les missions de la Nouvelle-France : R. TOUPIN, *Arpents de neige et Robes Noires: Brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Québec, Bellarmin, 1991. I. et J-L. VISSIÈRE, *Peaux-Rouges et Robes Noires; Lettres Edifiantes et Curieuses des Jésuites Français au XVIIe Siècle*. Paris, ELA, 1993.

L'Église catholique place donc féminin et masculin à équivalence. La sexualité et les sexes doivent être régulés à tel point qu'ils tendent à ne pas exister. Par différents moyens, l'Église catholique s'efforce de résoudre la dissymétrie sexuée. L'institution du mariage et les vœux de chasteté prononcée par les religieux et religieuses sont alors révélateurs des genres masculin et féminin tels que conçus par le catholicisme, conception qui a tendance à se retrouver dans l'ensemble de la société occidentale.

III. Mémoire et Reconnaissance de l'altérité autochtone

Cette dernière section consacrée à l'ethnographie des religieuses missionnaires permettra un retour sur leur point de vue concernant l'autre, autochtones nord-amérindiens objet de l'évangélisation. En empruntant le regard que les religieuses missionnaires portent sur cette altérité évangélisée, nous pourrions alors mettre en relief la connaissance qu'elles ont acquise de la culture nord-amérindienne ainsi que le regard qu'elles portent sur le féminin et le masculin dans ces sociétés. Un dernier point nous permettra d'actualiser les mémoires de missions de ces religieuses. En reconnaissant une « non-incompatibilité » entre les pratiques autochtones d'essences traditionnelles et le catholicisme, les religieuses entrent pleinement dans un processus de réconciliation consécutif à la politique assimilatrice dont elles ont été complices, volontairement ou non.

À travers le prisme des religieuses

Au regard des considérations faites précédemment sur la figure et l'identité de la religieuse, nous proposons désormais observer le monde autochtone à travers le prisme de son regard. Grâce à leurs discours, nous pouvons alors non seulement constater le regard qu'elles portent sur les populations à évangéliser, mais également mettre en évidence la force de leur propre ancrage culturel lorsqu'il s'agit de parler du masculin et du féminin autochtones.

Nous avons souligné au chapitre trois les modifications dans perception des autres cultures encouragées suite à la réunion du concile Vatican II. De la proscription de pratiques culturelles autochtones, le catholicisme de la seconde moitié du XX^e siècle s'inscrit dans une rupture en suggérant l'acceptation de l'altérité avec le principe de l'inculturation. La tolérance, l'adaptation et la reformulation des pratiques autochtones en des termes acceptables par l'Église et ses missionnaires ont suscité malaises et incompréhensions que nous avons essayé de décrire. Mais ce renouveau a également permis à de nombreuses religieuses missionnaires de relativiser les milieux dans lesquels elles travaillent. Une religieuse exprime les préjugés qu'elle a pu avoir concernant les populations autochtones durant son enfance :

« Nous autres, on les considérait comme du monde étrange, auxquels on ne pouvait pas se fier. On n'avait pas vraiment confiance. C'était du monde qui vivait de la chasse et puis de la pêche. On ne les voyait pas beaucoup, mais quand ils arrivaient on avait un petit peu peur. C'est donc triste quand même, parce que c'est une opinion générale. On ne les considérait pas beaucoup. »⁷⁸

La religieuse poursuit ensuite son discours en expliquant que c'est par l'entraînement à l'amour de l'autre qu'elle a reçu lors de sa formation de religieuse qu'elle a pu progressivement abandonner ses préjugés et reconsidérer ses voisins autochtones. Le regard de cette religieuse sur l'altérité s'est donc modifié par son engagement dans les ordres. Dès lors, les autochtones n'étaient plus « du monde étrange », mais bien des communautés à comprendre pour les aimer, les servir et de fait, mieux les évangéliser. L'après-Vatican II invite les religieux et les religieuses à prendre en considération la diversité culturelle. Si nous savons que le missionnaire masculin se doit d'apprendre de la culture locale avant de missionner⁷⁹, les discours des religieuses au sujet des populations autochtones montrent un intérêt similaire une fois au contact de celle-ci. En effet, de nombreuses religieuses décrivant les populations autochtones auprès desquelles elles ont travaillé soulignent l'hétérogénéité de cette culture :

78. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisée le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

79. La connaissance de la culture à évangéliser est indispensable pour le missionnaire. De nombreux missionnaires ont été par la suite affublés du titre d'ethnologue. Soit par une véritable conversion, soit en ayant laissé des descriptions de nature ethnographique importantes, les relations entre missionnaires et ethnologues sont étroites. Voir à ce sujet, F. LAUGRAND et O. SERVAIS (dir.), 2012.

Cette nécessité pour les missionnaires de connaître la culture locale est explicitée dans les premiers articles de la revue *Anthropos*, déjà mentionnée au chapitre premier. Voir entre autres, A. Le Roy, 1906.

« Les Chipewyan, les Cree, les Saulteaux, tous sont différents. Ils ont différentes mentalités. »⁸⁰.

« Il y a beaucoup de variétés dans chaque réserve. Les Cree vont faire d'une manière, les Saulteaux vont faire d'une autre manière, alors on ne peut pas généraliser facilement »⁸¹.

Il y a ainsi chez les religieuses une véritable conscience de la diversité du monde autochtone. À travers leurs différentes obédiences, les religieuses saisissent une non-uniformisation des cultures nord-amérindiennes. Ce constat est fait d'autant plus facilement par les enseignantes ou les surveillantes en écoles résidentielles où sont alors regroupés de jeunes autochtones de Nations différentes. Ces observations permettent aux religieuses de s'adapter en fonction des divers groupes régionaux avec lesquels elles travaillent. Cette adaptation facilite leur travail de missionnaires, comme nous l'avons vu avec le principe d'inculturation, mais leur permet également de dégager certains traits culturels qui leur semblent spécifiques à la culture autochtone canadienne.

« Les Amérindiens ils ont une caractéristique : ils sont très lents à parler. Ce sont des sages, et le non verbal est très fort chez eux. Alors un mot ici, et puis un mot là. »⁸²

À travers l'interaction avec les populations autochtones et par l'observation de celles-ci, la religieuse constate l'importance de l'oralité dans cette culture. Lors de sa mission chez les Cree des Plaines dans laquelle elle était épaulée par une autre religieuse d'origine autochtone, la religieuse poursuit ces multiples observations sur la culture amérindienne :

« Vivant pendant trois ans avec une Amérindienne [compagne religieuse d'origine autochtone], ça a été très riche pour moi parce que j'étais constamment introduite à leurs manières. L'une des premières choses que j'ai découvertes, c'est qu'ils sont un peu comme les Orientaux, ils sont circulaires dans leur façon de réfléchir. Par exemple, moi si je pense noir, puis un autre pense blanc, jamais il ne va dire blanc, il va dire gris pâle, puis moi je vais dire gris foncé. C'est toujours circulaire et ça prend du temps. La dernière parole, on ne peut jamais être certain que c'est réellement la dernière de l'autre côté, parce qu'ils peuvent cheminer encore. Alors ça, ça demande toute une adaptation de notre côté, parce que nous on est dialectique. C'est vraiment quelque chose que j'ai découvert très vite. Et puis ma compagne amérindienne

80. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisée le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

81. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

82. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

elle me le montrait en me disant : “là tu as été trop vite, attends, laisses les dialoguer”. Petit à petit, il faut cheminer avec eux. ⁸³»

La religieuse missionnaire entreprend ici un discours à vocation anthropologique. Grâce à ces observations, elle déduit les moyens par lesquels elle peut s’adapter à la culture autochtone. Par l’analyse des faits observés, la religieuse prend en considération la différence culturelle.

L’engagement, le don de soi et l’amour de l’autre, ainsi que l’adaptation préconisée par le concile Vatican II permet sans aucun doute aux religieuses qui le souhaitent de poser un regard neuf sur l’altérité en acceptant les variations culturelles.

Regard sur le genre autochtone

Si elles sont conscientes de certaines spécificités qui font de la culture autochtone ce qu’elle est, les religieuses saisissent également la conception des rapports entre les genres dans cette culture différente de la leur. En tant que femmes dans un monde bousculé par l’émergence et l’affirmation du féminin dans la sphère publique depuis les 1970 elles observent avec d’autant plus d’attention le féminin autochtone. Une religieuse note ainsi la prise de pouvoir récente des femmes dans les communautés nord-amérindiennes :

« De plus en plus, la femme autochtone prend le dessus et des initiatives. La femme peut devenir leader, chef. Elles ont la délicatesse que l’homme n’a pas. Et puis, elles sont plus constantes. La femme est souvent plus constante dans ces décisions. » ⁸⁴

D’une remarque au sujet de ce qui se déroule en réserve, à savoir la valorisation progressive du féminin au même titre que le masculin dans le leadership, le propos de la religieuse s’écarte de la spécificité autochtone pour conclure sur une généralité relevant de la conception occidentale et catholique du genre que nous avons déjà mentionné : le féminin constant, celui qui est régulateur. L’observation de la culture évangélisée ne semble donc pas ici suffire à détourner la religieuse de son propre ancrage culturel.

Lorsqu’il s’agit d’interroger le rapport du féminin et du masculin autochtone au catholicisme, et particulièrement à propos des pratiques de la religion catholique, deux types de discours se distinguent : un premier discours sur la relation entre les sexes qui situe le masculin et le féminin dans son rapport à l’autre à travers le prisme de la conception occidentale et

83. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

84. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

catholique de ces rapports ; et une seconde forme de discours dans laquelle les religieuses tentent de caractériser chaque sexe, masculin et/ou féminin, mais en les situant cette fois-ci dans la culture autochtone avec un essai de spécification au sein de celle-ci.

Revenons tout d'abord sur la remarque d'une religieuse au sujet de ce que nous avons relevé plus haut concernant le féminin comme vecteur de transmission :

« Ce sont les grands-mères qui souvent élèvent les enfants, qui leur montrent à prier. »⁸⁵

Le rôle du féminin comme agent transmetteur des savoirs, que nous avons jusqu'à présent décrit comme un fait relevant d'une idéologie de l'Église catholique et de ses missionnaires est alors reporté et donc constaté dans le monde autochtone. Une animatrice pastorale mentionne, pour sa part, la présence plus fidèle des femmes amérindiennes aux réunions de catéchisme.

« Quelques hommes qui sont venus de temps en temps, mais c'étaient surtout des groupes de femmes. La plupart c'était des femmes. Les hommes sont plus difficiles à attraper, je suppose. »⁸⁶

Ici encore se distingue le prisme occidental et catholique de la conception du masculin et féminin : les femmes plus constantes étaient plus souvent présentes aux rendez-vous, alors que les hommes sauvages étaient « difficiles à attraper ». Même en tentant de noter des particularités autochtones en caractérisant le masculin et le féminin, le discours des religieuses ne peut s'écarter totalement de son ethnocentrisme en soulignant les compatibilités avec le catholicisme :

« J'essaie de regarder mon expérience, à Goodfish Lake et à Saddle Lake. Les femmes sont très pratiquantes, elles sont très religieuses. C'est un senti global. Mais le père a quand même un rôle symbolique important. Je pense à certains hommes qui avaient un rôle important dans la communauté chrétienne parce que justement le lien se faisait entre leur rôle de père de famille et le catholicisme. [...] Je serai porté à dire qu'il y a différente façon d'aborder la religion. Et il faut noter que la pratique est relative chez les Indiens, alors on ne peut pas trop comparer avec régularité. Les femmes, comme la mère, sont très importantes. La grand-mère l'est encore davantage, elle est très importante autant pour les hommes que les femmes. »⁸⁷

La religieuse évoque une analogie entre le chef de famille masculin autochtone et la résonance patriarcale du catholicisme et de l'Occident du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle. Nous avons soulevé à plusieurs reprises la question de la hiérarchie, essentiellement masculine,

85. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

86. S. Archange, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

87. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

en mission. Nous ajouterons ici que cette dimension patriarcale est transmise aux populations autochtones. Ce discours est révélateur quant à la construction des genres autochtones effectuée par les missionnaires. Le genre, masculin et féminin, dans sa forme occidentale et chrétienne est transposé dans le monde autochtone. Les missionnaires proposent non seulement l'établissement d'une nouvelle religion, mais également de nouveaux traits culturels : tel que celui l'homme et son inhérent rôle de chef de famille.

Dans son regard sur le genre autochtone, cette religieuse propose ensuite une seconde analogie entre l'importance de la grand-mère qu'elle décrit ici et l'importance du culte à sainte Anne et la popularité du pèlerinage au Lac Sainte Anne. Nous avons étudié cette question au chapitre précédent en notant la possibilité permise par le catholicisme de combler un espace vacant dans la pensée de la filiation (biologique) chez autochtones en introduisant le culte de la grand-mère de Jésus. Celle-ci n'étant non pas considérée comme une grand-mère au sens de la filiation et de l'hérédité biologique, mais comme une aînée dont le seul statut générationnel force le respect. Remarquons qu'aucune religieuse rencontrée n'envisage, dans leur discours, de prendre en considération une explication alternative à l'adoption du culte à sainte Anne que celui d'une attention portée spécifiquement aux grands-mères. Dans leurs paroles, la concordance entre la figure de la grand-mère autochtone et celle de la grand-mère de Jésus se fait automatiquement. Le prisme de la parenté héréditaire occidentale est alors intuitivement calqué aux systèmes de parenté autochtones. Si les religieuses observent et font preuve d'un certain relativisme culturel pour certaines pratiques, il semble inenvisageable pour elles de faire de même concernant les thèmes de la famille, soit ceux de l'alliance et de la filiation.

Poursuivant la question de la considération des genres autochtones, certaines religieuses missionnaires s'inscrivent dans une seconde forme de discours en tentant de catégoriser le masculin et le féminin à la recherche de spécificités relevant autant que possible d'un trait culturel autochtone :

« De ce que je connais les femmes sont plus pratiquantes que les hommes. Même si, dans les années où j'y étais [années 1980], dans les églises c'était encore les femmes d'un bord et les hommes de l'autre. [...] Est-ce que les affaires d'église, de prières, tout ça, c'est quelque chose de plus féminin, qui existe autant chez l'homme et que l'homme ne laisse pas le pénétrer ? C'est peut-être réel quelque part, c'est culturel. Tout ce qui est compassion, dans sa sensibilité, on est plus naturelle si je peux dire. Ce n'est pas que ça n'existe pas chez les hommes, parce que je connais une multitude d'hommes qui sont doux,

charmants, compatissants, mais la démonstration est moindre. Les hommes démontrent moins, ils montrent moins. La femme exprime plus». ⁸⁸

La religieuse s'interroge sur la perméabilité des hommes aux discours et aux pratiques de l'Église. Une fois de plus, la nature sauvage et donc non convertie de l'homme ressort du prisme à travers lequel la religieuse regarde la pratique catholique chez les autochtones. Cependant la religieuse questionne la part culturelle de ce phénomène que nous décrivons dans cette thèse : la femme qui éduque, régule et équilibre la sauvagerie de l'homme. Si la religieuse soulève une hypothèse concernant la variation culturelle en ce domaine, elle ne s'aventure pas plus loin sur cette piste préférant revenir à l'archétype de la femme sensible, caractéristique de la culture occidentale. La tentative de décentrement culturel du discours semble un échec. Elle conclut avec une scission classique appliquée au féminin dans sa relation au catholicisme : la femme exprimant sa dévotion que l'homme réfrène.

Il semble donc que les femmes s'expriment plus que les hommes dans le cadre du fait religieux. C'est par l'action que le féminin autochtone semble réellement prendre le dessus sur le masculin en ce domaine. Portant lorsqu'il s'agit d'expression verbale le masculin semble l'emporter. Un échange entre deux religieuses ayant travaillé en Alberta exprime l'importance de la verbalisation pour le masculin autochtone :

« S. Aurore : Ce qu'on réalisait aussi, c'est que quand ils faisaient une réunion un pow-wow ou quelque chose, l'homme parle beaucoup. Il fait des discours de long discours.

S. Virginie : Oh, oui. Ce n'est pas dit ouvertement, mais on l'a bien compris. Plus il parle longtemps, mieux c'est.

S. Aurore : C'est très important pour eux le discours. Le long discours. » ⁸⁹

Nous venons pourtant de remarquer à travers les propos précédents d'une autre religieuse que « la femme exprime plus ». La contradiction de ces deux discours s'évanouit lorsque l'on s'attache à la nature du discours autochtone concerné. La femme s'exprime plus quant aux choses relevant de la piété et du catholicisme ; alors que le long discours masculin concerne les affaires autochtones traditionnelles et publiques (nous aurons l'occasion de constater de nouveau ce trait particulier au masculin nord-amérindien au chapitre suivant). Ainsi, la religieuse décrit et saisit ce qui semble une caractéristique de la culture autochtone nord-amérindienne. Enfin, une dernière remarque d'une religieuse permet de souligner une nouvelle particularité du masculin dans la culture autochtone :

88. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

89. S. Aurore & S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

« Et puis il y a une fierté aussi chez l'homme. L'homme indien est un homme, ils en sont fiers. C'est sûr que quand ils glissent dans l'alcoolisme, c'est difficile, mais il y a une fierté chez l'Indien. Le rôle de la bravoure est important chez eux. Un exemple très concret, quand l'infirmière venait donner des piqûres, des vaccins, bah c'est entendu que les garçons ne pleuraient pas. Il ne fallait pas pleurer. Les filles, elles pleuraient un peu, mais elles essayaient d'être fortes. Les garçons, il fallait qu'ils soient braves. Et ça, ce n'est rien nous autres, chez les blancs, comparé aux Amérindiens. »⁹⁰

Pensant relever une spécificité plus marquée chez les autochtones que dans la culture occidentale, la religieuse ne fait que réactiver un discours stéréotypé datant du XIX^e siècle au sujet de la bravoure du masculin. Stéréotype existant alors en Occident et déplacé dans le monde autochtone dès cette période.

Concluons ces descriptions des sexes autochtones dans les propos des femmes missionnaires en soulignant que si les genres masculin et féminin tentent d'être situés dans la culture autochtone l'ancrage idéologique des religieuses ne permet pas une réelle distanciation. Un effort de décentrement de la pensée est tout de même fait, peut-être plus facilement face au masculin qu'au féminin. Cette nuance peut, peut-être, être expliquée par le fait que les religieuses, elles-mêmes femmes, envisagent difficilement un féminin autre que le leur, ce dernier étant imprégné du choix de l'engagement du corps et de l'âme vers autrui. En portant un regard sur l'altérité autochtone, les religieuses nous en apprennent un peu plus à leur sujet par effet de miroir.

Mémoires actualisées

« Il a fallu quand même qu'on apprenne à accepter leurs traditions, leurs manières de voir et leurs manières de réagir. »⁹¹

90. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

91. S. Germaine, m.o., entretien réalisé le 3 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

L'impulsion donnée par Vatican II (qui rappellerons-le encourage les missionnaires à entrer dans le monde autochtone et à se redéfinir à travers l'univers local de leur mission) permet aux religieuses de prendre en considération la différence culturelle et de poser autant que possible un regard réflexif sur leur travail auprès des autochtones.

À partir de la fin des années 1990, avec la fermeture des dernières écoles résidentielles et les débuts de la reconnaissance des torts causés aux populations autochtones par la politique assimilatrice, les autorités ecclésiastiques et consécutivement les religieuses commencent à remettre en cause non pas leur présence en territoires nord-amérindiens, mais la façon d'agir auprès de ces communautés. Certaines admettent que les écoles résidentielles et les pratiques envers les enfants autochtones au sein de celles-ci n'étaient sans doute pas le meilleur procédé pour l'évangélisation de ces populations. Nombreuses sont celles qui reconnaissent la difficulté à maintenir les enfants autochtones dans une salle de classe pendant plusieurs heures et plus encore lorsqu'il s'agit de les garder dans l'enceinte d'une école résidentielle. Ainsi, dans le discours d'une enseignante en école résidentielle la nécessité de l'enfant autochtone de courir les bois⁹², à passer du temps au contact de la nature, est relevée :

« Quand j'étais à McIntosh, en Ontario, les enfants venaient de différents endroits. Leurs occupations, c'étaient vraiment la pêche et puis la chasse, alors ils ne tenaient jamais en place. [...] Prendre ces enfants et les mettre dans un pensionnat... On sait que c'est des règlements ! On a fait comme il avait été fait quand on était jeune nous autres. Mais quand même, ce n'était pas fait pour eux. [...] Moi, j'ai été pensionnaire et je n'aimais pas ça. C'est en groupe et c'est telle heure le repas. Eux autres, ce sont des enfants des bois. Les enfants des bois ils étaient habitués à tout faire, quand ils le voulaient. Alors, s'en venir pensionnaire, c'est très dur, c'est très difficile »⁹³.

En ce sens, dans le discours de cette religieuse, l'enfant autochtone a toujours en lui cette nature sauvage qui l'incite irrémédiablement à retourner dans la nature. La religieuse semble faire preuve d'un certain relativisme culturel en soulignant que les écoles résidentielles, ça « n'était pas fait pour eux ». Cette mention suggère alors que la culture autochtone est différente des autres, en l'occurrence de la culture occidentale. S'il a été possible d'établir et de faire perdurer

92. Par cette expression, nous faisons ici référence au travail de G. HAVARD, 2016. La notion de coureur de bois qui, bien que s'attachant principalement aux traiteurs de pelleteries européens, suggère l'idée d'une nature sauvage de l'homme dans sa pulsion à s'ensauvager en passant du temps au contact de l'environnement naturel.

93. S. Marie-Anne, m.o., entretien réalisé le 2 juillet 2013, Winnipeg (Manitoba).

des pensionnats en Europe ou au Québec, il semble difficile d'en faire de même en territoire autochtone. À travers ce discours c'est également le sujet de la sédentarisation qui surgit. L'enfermement (à dimension monastique comme nous l'avons vu précédemment) se retrouve ici en opposition à la liberté de déplacement qu'offrait « le bois » et le mode de vie traditionnel.

Avec le recul, les religieuses missionnaires se montrent plus critiques envers le système d'assimilation autochtone dans lequel elles ont pourtant joué un rôle crucial. Une enseignante en école de jour s'exprime concernant le système des écoles résidentielles :

« Le drame qui a prolongé ce que les pensionnats amérindiens ont fait, c'est que le gouvernement voulait l'assimilation des Indiens. On avait tout le temps des documents de travail pour l'assimilation : ils voulaient que les enfants aillent à l'école. Alors il y avait beaucoup de pression sur nous autres pour débarrasser les écoles de jours, pour que les enfants soient assimilés dans les écoles comme les Blancs. Je ne dis pas que leurs intentions étaient mauvaises, c'était leur apporter les mêmes opportunités que les Blancs. Mais ils oubliaient que ce n'était pas la même culture. »⁹⁴

Un regard critique est alors porté entre autres sur la non-reconnaissance de la diversité culturelle de la part du gouvernement. Pourtant, dans son discours, la religieuse élude la place des Églises et particulièrement du catholicisme dans cette machine assimilatrice. Comme si les missionnaires n'en avaient été que les instruments dépourvus de conscience. Avec le recul, en affirmant que « ce n'était pas la même culture », la religieuse fait preuve d'une ouverture sur l'altérité en considérant la variété des cultures. Une prise de conscience semble alors s'être opérée entre le moment où les religieuses étaient en fonction et ce moment où, désormais retraitées, elles racontent leurs expériences.

Ces paroles s'inscrivent dans un contexte plus large de discours officiels. Les révélations faites par les autochtones sur cette période de l'histoire ont conduit les congrégations religieuses à présenter leurs excuses. Si les premières excuses proviennent de l'Église Unie du Canada en 1986⁹⁵, il faut attendre cinq années de plus pour que l'Église catholique fasse de même. C'est en 1991, à l'occasion de la Conférence oblate du Canada, que des excuses officielles sont présentées aux Premières Nations du Canada. Celles-ci s'inscrivent dans le contexte du cinquantième centenaire de la découverte des Amériques par Christophe Colomb :

« Les Oblats du Canada tiennent à se montrer solidaires des nombreux autochtones dont la vie et l'histoire ont été perturbées par l'avènement des Européens, en leur présentant leurs excuses. L'anthropologie et la sociologie en

94. S. Aurore, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013 à Beauport (Québec).

95. Commission de vérité et de réconciliation du Canada, 2015, p 416.

cette fin du 20e siècle ont démontré combien profondément s'enracinait le naïf complexe de supériorité culturelle, ethnique, linguistique et religieuse chez les peuples européens de la Chrétienté, lorsque ceux-ci sont entrés en contact avec les peuples autochtones de l'Amérique du Nord. [...] Nous nous excusons du rôle que nous avons joué dans l'impérialisme culturel, ethnique et religieux qui a marqué la mentalité avec laquelle les peuples européens ont abordé les peuples autochtones et qui a constamment teinté la façon dont les gouvernements civils et les Églises ont traité les peuples autochtones. D'une manière naïve et peut-être inconsciente, cette mentalité a été la nôtre et nous avons souvent été les premiers à l'exhiber. Nous reconnaissons que cette mentalité, dès le commencement et par la suite, a constamment mis en péril les traditions culturelles, linguistiques et religieuses des peuples autochtones. »⁹⁶

De cet extrait, nous retiendrons avant tout la reconnaissance de part de l'Église catholique de l'erreur de jugement dont elle a fait preuve dans son contact avec les populations autochtones canadiennes ; complétant ainsi le discours de la religieuse susmentionnée pour qui le gouvernement était l'unique responsable. Ces excuses s'inscrivent alors dans la veine ouverte par Vatican II dans son ambition à revenir sur l'ethnocentrisme de l'Église, ainsi que dans un contexte contemporain par la reconnaissance des conséquences de ce jugement de valeur. Une allocution officielle au nom de congrégation de religieuses en activité dans les écoles résidentielles propose des excuses similaires :

« Nous étions des produits de l'époque dans laquelle nous vivions, avec les méthodes d'enseignement, les malentendus culturels, les attitudes sociales et la théologie de cette époque. De plus, certains de nos membres souffraient de problèmes affectifs dont les enfants ont subi les effets. Nous savons aujourd'hui que le système même des écoles résidentielles, mis sur pied par le gouvernement fédéral et auquel nous avons participé, était raciste et discriminatoire, provoquant une forme d'oppression culturelle et de honte individuelle qui a laissé des séquelles durables non seulement sur ceux qui ont fréquenté les écoles, mais aussi sur les générations suivantes. »⁹⁷

Il est complexe d'en savoir plus sur les « problèmes affectifs » mentionnés. Cependant, nous pouvons supposer, au regard de ce que nous avons évoqué au premier chapitre, que l'isolement induit par le statut de religieuses missionnaires pouvait entraîner de tels troubles. La solitude du

96. D. CROSBY, 2015, p. 422-423.

97. M. ZAROWNY, 2015, p. 428.

petit groupe de femmes, les conditions de vie parfois difficile, ainsi qu'un lien familial restreint (les longues périodes sans courrier, les retours auprès des familles très rares, etc.) peuvent être la cause de problèmes affectifs. Le dévouement désintéressé et sans retour de ces femmes peut probablement engendrer de telles conséquences.

Par la reconnaissance de l'« oppression culturelle » ou de l'« impérialisme » dont ils ont pu faire preuve, les missionnaires débutent une nouvelle approche dans leurs relations avec les autochtones. Ainsi ces excuses sont les prémices de la guérison pour les autochtones et de leur réconciliation avec les Églises chrétiennes. Guérison et réconciliation sont les thèmes sur lesquels nous poursuivrons le chapitre suivant à travers le prisme de la culture autochtone. Ils sont désormais devenus un enjeu politique, culturel et identitaire pour le monde autochtone comme l'indique cette discussion entre deux anciennes missionnaires :

« - Il y a une espèce de "healing".

- Éternellement

- Ils sont toujours en train de guérir.

- Ils parlent beaucoup de guérison, mais c'est comme si pour eux : "tant que je suis dans le processus de guérison, je revendique, je peux obtenir des choses, je peux." »⁹⁸

La guérison et la réconciliation sont alors des termes vecteurs d'unité de la cause autochtone au Canada. À travers ces notions, entre autres, l'autochtonie contemporaine se redéfinit.

Les discours des religieuses missionnaires permettent alors d'observer l'évolution de leurs propres considérations concernant les populations autochtones. Le portrait des religieuses missionnaires se complète en observant l'évolution vers la patrimonialisation de leurs activités dans sa confrontation à l'altérité. Idéal du féminin le plus abouti du catholicisme, la religieuse est un modèle, voire un archétype de la société dont elle est issue. Malgré des efforts de décentrement, la reconnaissance de l'autre, altérité culturelle et sexuée, se fait à travers leur propre prisme culturel.

98. S. Aurore et S. Virginie, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

Chapitre 6 : Autochtones nord-amérindiens et mémoire de missions

Par ce dernier chapitre au sujet des populations autochtones du Subarctique et des Prairies, nous souhaitons nous intéresser au monde contemporain depuis les premiers des mouvements de revendications et de revalorisation culturelle des années 1970⁹⁹. Nous envisagerons alors le contexte nord-amérindien contemporain comme celui d'un réapprentissage en considérant celui-ci comme la forme visible et contemporaine du principe d'adoption et d'appropriation qui occupait les chapitres précédents. Le cas spécifique d'une ancienne école résidentielle transformée en établissement scolaire géré par un personnel autochtone et à destination de jeunes étudiants amérindiens sera l'occasion de saisir les liens immédiats entre appropriation, ou plus exactement désormais réappropriation, et réapprentissage de la culture nord-amérindienne perdue. Ceci sera également mis en lumière dans une section consacrée aux pratiques artistiques, marqueurs d'une forme d'expressivité : entre mémoire et renouveau. À travers cette actualisation des mémoires de mission dans une perspective autochtone, nous tenterons d'y déceler la place du féminin. Avec plusieurs exemples, dont celui de la pratique artisanale de la broderie, nous poursuivrons l'argumentaire qui positionne le féminin du côté de l'intériorité, complétant ainsi le masculin pour sa part contact direct de l'extériorité. Nous postulerons alors que la double dichotomie « intérieur/extérieur - féminin/masculin » qui anime notre réflexion sur la complémentarité des genres dans le monde autochtone est toujours opérante dans le processus de revitalisation contemporaine de l'identité autochtone.

Suite à la publication du Livre Blanc par le ministre des Affaires Indiennes en 1969 qui a pour objet la modification du statut des autochtones, ceux-ci répondent en juin 1970 par un pamphlet d'une centaine de pages : le *Citizens Plus*, cosigné par les « Indians Chiefs of Alberta »¹⁰⁰. Communément appelé *Red Paper* cette réponse souhaite faire-valoir les promesses inscrites dans les Traités numérotés signés entre 1871 et 1920¹⁰¹.

99. Voir à ce sujet A. WALLACE, 1956 ; J. ROSTKOWSKI, 2001 ; M-P. BOUSQUET et R. CRÉPEAU, 2012.

100. La totalité du document a été reproduit dans : Indian Chiefs of Alberta, « Foundational Document : Citizens Plus », *Aboriginal policy studies*, 1-2, 2011, p.188-281.

Notons que, bien que rédigé par les chefs indiens de l'Alberta, sous couvert de l'*Indian Association of Alberta*, de nombreux chefs d'autres provinces ont également contribué à l'élaboration de ce document.

101. La question des possessions territoriales est au cœur des discussions entre le gouvernement canadien et les autochtones depuis les premières heures des négociations des traités, jusqu'aux revendications les plus contemporaines. La notion de « cession » n'avait pas été clairement définie lors de la signature des Traités et est désormais l'origine de nombreux désaccords. Voir à ce sujet J.L. TAYLOR, 1985, p. 36-45.

I. La mémoire apprivoisée des écoles résidentielles

C'est autour de la question de la cession de terres et sur les différentes interprétations qui peuvent être faites des traités que les revendications des années 1960 se cristallisent. Dès lors, les populations autochtones du Canada s'unissent pour faire valoir leurs droits. Les revendications nord-amérindiennes, tant politiques et identitaires soient-elles, comportent une importante dimension culturelle. De leur unité affirmée face aux problèmes territoriaux se dégage une solidarité culturelle et religieuse. Dans cette veine, l'assimilation et les écoles résidentielles (outil privilégié de la première) deviennent un nouveau sujet de crispation à l'échelle panindienne canadienne. Après les différentes églises chrétiennes, le gouvernement présente à son tour ses excuses et reconnaît les conséquences néfastes de cette politique désignée comme « un triste chapitre »¹⁰². Les écoles résidentielles font partie intégrante de l'histoire des missions et des missionnaires au Canada. À travers une étude de cas, nous prendrons connaissance des moyens par lesquels les populations autochtones se sont réapproprié cette période de leur histoire. Entre ce cas précis et renouveau de la spiritualité trouvant ces sources dans certaines formes de traditionalisme, le complexe de réappropriation se fait ressentir.

Le cas de l'école Blue Quills (Alberta)

Près de la réserve de Saddle Lake, à quelques pas de la ville de Saint-Paul (Alberta), une ancienne école résidentielle, administrée conjointement par les autorités gouvernementales et l'Église catholique avec des missionnaires oblats de Marie Immaculée, a été totalement réhabilitée en 1971 pour devenir le premier centre éducatif géré par les autochtones au Canada. Anciennement école-pensionnat, le « Blue Quills First Nation College » est aujourd'hui autogéré par un regroupement de sept communautés des réserves indiennes avoisinantes.

102. Discours de Stephen Harper, premier ministre, « Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens », le 11 juin 2008, à Ottawa. [En ligne]

L'école Blue Quills trouve son origine dans l'histoire des missions catholiques en Alberta. En 1844, l'Abbé Thibault (premier missionnaire à l'ouest de Saint-Boniface que nous avons déjà croisé au sujet de la mission du Lac Sainte Anne) fonde une mission permanente dédiée à Notre-Dame des Victoires au Lac La Biche, auprès des populations Cree. Une école y est construite en 1857 et des religieuses sont requises pour prendre en charge les enfants. Les Sœurs Grises y arrivent le 26 août 1862¹⁰³. En 1892, une décision du gouvernement fédéral permet de financer la construction d'une école résidentielle pouvant accueillir une vingtaine d'enfants du district pour lesquels sera payée la somme de 70 \$ annuellement pour chacun d'entre eux. En 1898, l'école est transférée près du Lac La Selle (actuelle communauté de Saddle Lake), où une mission a été fondée en 1873. En 1929, pour administrer au mieux l'école, un premier contrat est rédigé entre la congrégation des oblats de Marie Immaculée et celle des Sœurs Grises. Ce contrat définit les rôles et devoirs respectifs des deux communautés ainsi que leurs relations telles que nous en avons donné un exemple au chapitre premier. La direction administrative de l'école, les travaux de la ferme et l'éducation des grands garçons sont confiés à la congrégation masculine tandis que la régie interne de la maison et l'éducation des plus jeunes et des grandes filles sont laissées aux soins de la communauté féminine. Ces contrats seront régulièrement renouvelés jusqu'à ce que la congrégation des Sœurs Grises quitte l'école en 1970¹⁰⁴. Entre temps, en 1931, pour des raisons pratiques telles que les facilités de ravitaillement, l'école est relocalisée à cinq kilomètres au nord-ouest de St-Paul-des-Métis, aux portes de la réserve de Saddle Lake. L'établissement sera alors nommé *Blue Quills Indian Residential School*. C'est à cette même période, en 1932, que le gouvernement fédéral renforce sa politique d'assimilation par l'éducation en imposant à tous les parents d'amener leurs enfants à l'école, faute de quoi la police s'en chargera¹⁰⁵.

Avec l'arrivée d'un corps professoral laïque au cours des années 1960, les Sœurs Grises quittent progressivement l'école pour s'en retirer définitivement au moment de la fermeture de l'établissement à la fin juin 1970. Dans cette période du « réveil indien »¹⁰⁶, les revendications dans la région de Saddle Lake trouveront leur expression dans la fondation du *Blue Quills Native Education Center* (qui prendra, en 1990, son appellation actuelle « Blue Quills First Nations College »). Profitant de la mise en marche d'un mouvement collectif impulsé suite à l'affaire du

103. ASGM fond L022 Blue Quills Residential School.

104. ASGM fond L022 Blue Quills Residential School Dossier A,3,*,01: Contrats avec les Pères Oblats.

105. LEFORESTIER, 2012.

106. J. ROSTKOWSKI, 2001.

White Paper de 1969, les populations du district de Saddle Lake/Athabasca¹⁰⁷ souhaitant le maintien de ce lieu d'éducation pour leurs enfants¹⁰⁸ s'organisent et forment le *Blue Quills Native Education Council*. Ce conseil a pour premier objectif d'obtenir le statut d'organisation à but non lucratif et de prendre le contrôle des opérations au sujet de cette école. Il est intéressant de souligner ici que ce premier conseil est composé de quatorze membres, dont sept hommes et de sept femmes. Cette mainmise des autochtones sur leur propre système éducatif est inscrite dans le *Citizen Plus* (« Red Paper »). Le pamphlet insiste sur la nécessité de l'ouverture d'*Indian Education Centre* et d'un développement de programmes scolaires spécifiques¹⁰⁹. À la fermeture de l'école résidentielle, fin juin 1970, les communautés du district organisent une « occupation pacifiste » pour prendre possession des lieux et démontrer au gouvernement fédéral leur volonté de prendre en main cette école. Les négociations sont ardues et il est reproché aux autochtones de ne pas avoir les qualifications nécessaires pour gérer une telle structure. Jusqu'à la fermeture de l'école résidentielle, très peu d'autochtones y travaillaient : seulement deux hommes et deux femmes autochtones y travaillaient la dernière année, le personnel était donc essentiellement blanc et la plupart d'entre eux étaient francophones¹¹⁰. Après plusieurs semaines d'occupation, le ministre Jean Chrétien donne l'autorisation au Blue Quills Native Education Council de prendre pleine possession des lieux au 1^{er} janvier 1971¹¹¹. La croix chrétienne surplombant le bâtiment sera finalement détruite et remplacée par le nouveau symbole de l'école : deux plumes se croisant (doc. 38). C'est ainsi que débute le renouveau de l'école Blue Quills. Dans un mouvement d'autodétermination, les populations autochtones du district Saddle Lake/Athabasca participent à la réappropriation d'une ancienne école résidentielle faisant de celle-ci un nouveau lieu d'apprentissage dans une mouvance traditionnelle.

107. Le district Saddle Lake/Athabasca correspond, à cette période, à une population d'environ 6000 personnes dispersées dans une douzaine de réserves.

108. Une école de jour où enseignaient des religieuses de la congrégation des Dominicaines Missionnaires Adoratrices était toujours ouverte à ce moment au centre de la réserve de Saddle Lake mais elles ne pouvaient se charger que des plus jeunes.

109. Indian Chiefs of Alberta, « Foundational Document: Citizens Plus », *Aboriginal policy studies*, vol. 1, n° 2, 2011, p.188-281.

110. Informateur n° 2, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

111. S. Redcrow, directeur du *Blue Quills Native Education Council*, dans une interview de 1972 pour le *Saskatchewan Indian*, dont des extraits sont reproduits dans *Pimohtheskanaw, 1971-2001*, Commemorative Edition, 30 th Anniversary, Blue Quills First Nations College, p. 2 - 3.

Blue Quills First Nation College

Doc. 38 : Façade du Blue Quills First Nation College

Entrée principale et aile ouest



Photographie personnelle, juillet 2014

Doc. 39 : Aire cérémonielle du Blue Quills First Nation College



Photographie personnelle, juillet 2014

Blue Quills First Nation College

Doc. 40 : Aire cérémonielle du Blue Quills First Nation College



Photographie personnelle, juillet 2014

Doc. 41 : Aire cérémonielle du Blue Quills First Nation College



Au premier plan, structure d'une sweat lodge

Photographie personnelle, juillet 2014

Réapprendre à Blue Quills

Le nom de « Blue Quills » fait référence à l'un des anciens chefs de bandes qui ont signé le Traité n°6 en 1876. Le chef Blue Quills a fait déplacer son groupe dans la réserve de Saddle Lake en 1890 où l'école des missionnaires sera transférée quelques années plus tard¹¹². Le Blue Quills First Nations College fondé en 1971 offre dans un premier temps un enseignement primaire et secondaire avant d'évoluer pour devenir un établissement d'études postsecondaires, collaborant désormais avec les plus grandes universités de la province. Dès 1973, le centre d'enseignement Blue Quills signe un accord avec la province de l'Alberta concernant le développement d'un cursus scolaire en langue cree. La direction de ce « comité de promotion de la langue cree » sera confiée à une femme, Roseanna Houle. Cette femme, née en 1922, ancienne élève de Blue Quills dans sa version école résidentielle s'engagea pour le développement du cree comme langue seconde et en développant de nombreux ouvrages et outils d'apprentissage¹¹³.

Si en ce début des années 1970, les programmes scolaires sont toujours administrés par le Département des Affaires Indiennes, le personnel de l'école change progressivement. Les emplois liés à l'administration, à la maintenance générale du bâtiment et à la surveillance des étudiants ne sont plus gérés par l'extérieur, mais par des membres des communautés autochtones participants au projet. En 1975, des écoles primaires (grade 4 à 8) sont construites dans les réserves alentour, ce qui permet à l'établissement Blue Quills de se concentrer sur les grades supérieurs et de devenir une *high school* (école secondaire). Cinq enseignants s'occupent alors de soixante-cinq étudiants des grades 9 à 12. En 1975 est inauguré le projet « Morning Star » en association avec l'Université d'Alberta (Edmonton), destiné à fournir à la province un corps professoral autochtone. En 1977 un programme délivrant le Certificat d'administration publique est ouvert en partenariat avec l'Athabasca University. S'en suivront les propositions de plusieurs formations telles que des diplômes en art, en études générales, en administration, en travail social, en soins à la petite enfance ou encore en commerce. En 1985, l'école se dote d'un nouveau bâtiment, le *Blue Quills Health Science-Trade Center* où sont enseignées la charpenterie, la plomberie, la soudure et la mécanique automobile. En 1988, après douze années d'existence, le *Blue Quills High School* avait permis à cent cinquante-deux étudiants de compléter leurs études secondaires, recevant alors une plume d'aigle en plus de leur diplôme.

La particularité de cet établissement tient sur des bases traditionnelles autochtones dans lesquelles l'enseignement est donné. En 1984, un projet pilote intitulé « Lifes Value » est

112. Informateur n° 2, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

113. *Pimohtheskanaw, 1971–2001*, Commemorative Edition, 30th Anniversary, Blue Quills First Nations College, p. 9.

expérimenté à Blue Quills. Pendant deux années, une trentaine d'étudiants ayant auparavant abandonné le système scolaire apprennent à enseigner et à valoriser leur culture autochtone. La philosophie d'enseignement donnée à ce nouvel établissement est ainsi décrite :

« Through its evolution, Blue Quills has walked full circle to return our people to the original teachings of, love, honesty, sharing, and determination. This basic law has been the driving force of our people since time immemorial and is the story of group process. »¹¹⁴

La réappropriation de l'éducation se fait selon des principes amérindiens. Il s'agit de promouvoir la fierté de l'héritage autochtone et de réapprendre des savoirs et pratiques d'essences traditionnelles. « It gives people the opportunity to come back to the land, to learn the values of our grandparents. »¹¹⁵. Ce discours est appuyé par des pratiques mises en œuvre à Blue Quills. Par exemple, chaque lundi matin, les membres du personnel du collège, accompagnés par les anciens de la communauté, pratiquent une séance de purification (*smudging*) à l'aide de sauge que l'on fait brûler. Les cérémonies tiennent une place prépondérante aujourd'hui à Blue Quills. Dans le champ jouxtant l'école, séparée par un bosquet, se trouve une aire cérémonielle où sont implantées une dizaine de structures. Il s'agit des squelettes, des armatures, d'édifices à vocation rituelle et culturelle : tipi, sweat lodge, chicken dance lodge, ghost dance lodge, etc. (doc. 39, 40 et 41).

L'année à Blue Quills est rythmée par les saisons et les cérémonies qui les accompagnent¹¹⁶. L'hiver est le temps des mythes et légendes au coin du feu, à l'abri des tipis. C'est une période où sont racontées les histoires sacrées, mais également la période durant de laquelle se déroule la cérémonie du *Give Away*, cette cérémonie du don est offerte par un leader cérémoniel de la région au cours de laquelle chacun apporte des présents à partager et c'est l'occasion de remercier pour les dons reçus durant de l'année et de mettre l'accent sur la préciosité de la vie. La *night lodge ceremony*, tenue le dernier jour de l'année civile est un moment de prière pour une vie paisible dans l'avenir et c'est aussi le moment de rendre hommage aux personnes décédées lors de l'année écoulée par des offrandes de nourriture.

L'été, quant à lui, est le moment des grandes cérémonies en extérieur et plus particulièrement à l'occasion du *Cultural Camp*. Il s'agit d'un temps d'enseignement où les participants sont conviés, durant six jours, à se réapproprier leurs traditions perdues. Les objectifs sont clairement énoncés : il s'agit d'une expérience collective visant à rassembler les générations pour nourrir et célébrer l'esprit de famille. Les activités sociales et spirituelles qui

114. *Pimohtheskanaw, 1971–2001*, Commemorative Edition, 30th Anniversary, Blue Quills First Nations College, p. V.

115. L. STEVENS, 2005.

116. Informateurs n° 1 et 2 Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

s'y déroulent doivent permettre aux communautés de rompre les cycles néfastes des abus (sous-entendu alcool et drogue) et contribuer au processus de guérison et de réappropriation de l'identité autochtone pour le bien-être des générations futures. Après une cérémonie matinale quotidienne à 7h, les journées aux *Cultural Camp* sont divisées en deux temps. Les matinés et début d'après-midi sont consacrés à l'apprentissage de savoirs, mais surtout de savoir-faire. Trois types d'ateliers sont proposés : construction d'un tipi ; cercles d'apprentissages concernant la médecine traditionnelle, les rites de passage, les cérémonies quotidiennes ou encore au sujet des enseignements relatifs au tipi correspondant aux valeurs corollaires à chacun des quinze pôles nécessaires à la construction ; une troisième forme d'atelier concerne les arts traditionnels et l'artisanat. Sont alors enseignées la confection de tambours et de hochets, la peinture et la sculpture, la confection de pointes de flèche, mais aussi la couture et les activités de perlage. Les fins après-midi sont ensuite consacrés à une cérémonie spirituelle. Chaque jour, à partir de 16h une cérémonie différente est organisée.

En 2016, quatre cérémonies sont au programme : « Four Fires Ceremony », « Bear Lodge Ceremony », « Tea Dance » et « Chicken Dance ». Le dernier jour est également totalement dédié à la Chicken Dance. Cette cérémonie est issue d'un mythe ayant donné naissance à la Prairie Chicken Society, société qui exerce encore aujourd'hui. Ce mythe raconte comment les tétras des prairies ont pris leur envol et l'origine de la danse des costumes associés¹¹⁷. Le *Cultural Camp* de Blue Quills est donc bien l'occasion de réapprendre les savoirs et pratiques traditionnelles. Il est intéressant de noter que l'ensemble de ces savoirs, qu'ils soient techniques ou cérémoniels, constitue les signes distinctifs les plus communs des Indiens d'Amérique du Nord : le tipi, les tambours, les flèches, les perles, les danses et les huttes à sudation. Cet apanage est en réalité celui des cultures autochtones des Plaines qui se s'est progressivement diffusé à l'échelle nord-américaine et qui est désormais promoteur de la reconnaissance identitaire et culturelle autochtone. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette culture panindienne et son rôle dans la réappropriation de l'identité autochtone.

L'exemple de l'établissement scolaire Blue Quills nous permet de constater que la réappropriation d'une mémoire d'un temps de mission est possible à travers le retour aux enseignements traditionnels. La période d'évangélisation des missions et des écoles résidentielles est loin d'être oubliée, mais à l'instar de ce qui se déroule à Blue Quills, les communautés autochtones trouvent des solutions de réapprentissage pour se réapproprier leurs éléments culturels distinctifs.

117. Provincial Museum and Archives of Alberta, *One Gun, how the prairie chicken society originated*, Blackfoot reserve, cote IH-AA.036.

Réappropriation et spiritualité renouvelée

À la suite de la fermeture des dernières écoles résidentielles dans les années 1990 et pour tenter de réparer les torts causés par ces pensionnats, la mémoire d'un temps de mission commence à s'institutionnaliser avec pour principal objectif la réconciliation et la guérison.

« La “réconciliation” consiste à établir et à maintenir une relation de respect réciproque entre les peuples autochtones et non autochtones dans ce pays. Pour y arriver, il faut prendre conscience du passé, reconnaître les torts qui ont été causés, expier les causes et agir pour changer les comportements. »¹¹⁸

« Le processus de réconciliation doit soutenir les Autochtones pendant la longue *guérison* qui leur permettra de panser les blessures directement associées à l'héritage de colonisation destructeur qui a complètement ravagé leurs vies. »¹¹⁹

Ainsi « la réconciliation est un processus de guérison des relations qui nécessite le partage public de la vérité, la présentation d'excuses et la commémoration, qui reconnaît et corrige les torts passés. »¹²⁰. La guérison est alors le moyen employé pour contrer la mémoire d'un temps de l'assimilation par les écoles résidentielles et se réapproprier des brides de l'identité autochtone. En 2014, lors d'un forum portant sur les gardiens du savoir traditionnel organisé par la Commission de Vérité et de Réconciliation (CVR) il est rappelé que :

« Le travail de réconciliation devait se poursuivre de manière à honorer les ancêtres, à respecter la terre et à rééquilibrer les relations »¹²¹.

Réappropriation de l'identité amérindienne par la guérison traditionnelle

L'expérience commune et l'héritage partagé se retrouvent dans les formes de la guérison. Le processus de guérison dont il est question au Canada est essentiellement constitué de la réappropriation des savoirs ancestraux. Il s'agit pour eux de retrouver des repères, de réapprendre et l'objectif des *Cultural Camps* qui se déroulent à Blue Quills chaque printemps y

118. COMMISSION DE VERITE ET DE RECONCILIATION DU CANADA, 2015a, p. 3.

119. *Ibid.* p. 4.

120. *Ibid.*, p. 18.

121. *Ibid.*, p. 38.

répondent. Un rapport compilé en 2008 pour la Fondation Autochtone de Guérison (FADG) mentionne un « mouvement de guérison » parallèle au « renouveau culturel »¹²². Le lien est fait entre la revitalisation des identités autochtones largement exprimée dans les années 1970 et la « guérison », processus institutionnel débuté à la fin des années 1990. Si l'écart chronologique peut sembler important, c'est dans la notion d'héritage partagé qu'il faut y trouver correspondance. En effet, le « renouveau indien »¹²³ aux États-Unis, comme au Canada, se fonde sur une solidarité inter-Nations autochtones pour défendre leurs droits. Sur ce sentiment d'une injustice commune, les communautés autochtones comptent faire-valoir leur existence et leurs particularismes¹²⁴. Ils sont soumis à un régime législatif différent de la population canadienne, parce qu'ils sont des Premières Nations autochtones. Le projet politique d'une assimilation totale a finalement échoué. Le traitement appliqué aux populations autochtones a plutôt eu l'effet de les unifier. De l'expérience et de l'héritage commun a surgi une identité indienne plus uniformisée ; bien que l'appartenance à telle ou telle Nation soit toujours une fierté pour chaque autochtone¹²⁵. De ces mouvements politico-identitaires émerge alors un « panindianisme », notion que nous avons déjà évoquée. Le préfixe « pan- » introduit l'idée d'ensemble et de totalité, abolissant les frontières entre les différents groupes autochtones. Ce processus globalisant s'applique tant au domaine politique qu'au domaine spirituel. Au-delà de la reconnaissance des droits civiques et territoriaux, la revitalisation autochtone s'ouvre également aux pratiques spirituelles. La « spiritualité panindienne » renvoie à des pratiques spirituelles traditionnelles et ancestrales qui sont réactualisées dans un mouvement de revitalisation¹²⁶. Prenant ses marques dans le grand Ouest canadien dès les années 1970, le mouvement panindien s'étend sur un mode diffusionniste et se fait ressentir au Québec dans le courant des années 1980. Ceci est facilement constatable par l'adoption progressive de croyances et de pratiques, telles que la danse du soleil ou encore les huttes à sudations, historiquement associées aux Amérindiens des Plaines et que l'on observe aujourd'hui dans l'ensemble du Canada (côte Nord-Ouest alors ici exclue)¹²⁷. C'est dans la reconnaissance d'un héritage commun et par la réappropriation des savoirs autochtones que le processus de guérison se met en place. Pour ce faire, la FADG apporte un soutien financier à plusieurs projets de guérison basés sur le patrimoine traditionnel autochtone :

« L'équipe de guérison, Nimishomis-Nokomis Healing Group, [...] est formée d'un consortium de guérisseurs traditionnels qui ont joint leurs forces, leurs savoirs et savoir-faire et leurs ressources traditionnelles pour dispenser des

122. M. BRANT CASTELLANO, L. ARCHIBALD, M. DEGAGNÉ, 2008, p. 9.

123. Expression empruntée à J. ROSTKOWSKI, 2001.

124. M-P. BOUSQUET, 2005.

125. Informateur n° 3, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

126. WALLACE, 1956.

127. PRINS H., 1994.

services de guérison et de thérapie à des personnes, sans distinction de sexe, de nationalité, d'âge ou de lieu de résidence. »¹²⁸

Nous pouvons alors penser ici à un retour aux pratiques chamanistiques. La spiritualité amérindienne que nous avons auparavant décrite comme animiste et dont le chamanisme en est l'une des modalités se trouve au cœur du processus de réappropriation qui s'exprime dans le renouveau culturel panindien. « La tente tremblante, les sueries, le calumet sacré et les tambours et chants traditionnels des Anishinaabe sont des éléments essentiels de la démarche de guérison »¹²⁹. D'un point de vue personnel également, une identité est à reconstruire. Pour ce faire, la guérison peut passer par l'apprentissage (ou le réapprentissage) de la langue autochtone locale, la dotation d'un nouveau nom ou encore l'inscription d'une individualité dans un système clanique.

« Des noms peuvent être attribués pour des raisons d'affection, d'hommage, pour demander des forces et même le rétablissement d'une maladie. Dans un tel cas, un nom devient guérison, la cérémonie d'attribution du nom étant thérapeutique et partie intégrante d'un processus personnel de réconciliation [...] Les Anishinaabe qui veulent parvenir à la guérison et à la réconciliation au niveau personnel doivent donc connaître leur clan. C'est un élément absolument vital lié à l'identité spirituelle »¹³⁰.

Si l'exemple du Nimishomis-Nokomis Healing Group est Anishinaabe (Nations algonquiennes de l'Est comprenant, entre autres, les Algonquins, les Nipissing, les Ojibwa et les Cree), de nombreux « healing group » ou « healing centre » ont émergé à travers tout le pays dans de nombreuses réserves. « Il est essentiel pour parvenir à la guérison de passer par l'affirmation culturelle. »¹³¹. En un sens, le programme de guérison n'est rien de plus que celui d'un processus de réappropriation. Réappropriation de l'identité autochtone qui se fait alors collectivement et à l'échelle continentale. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces « health centres » (ou centres de bien-être), mais mentionnons tout de suite l'« Eagle Healing Lodge » de Saddle Lake. Dans cette réserve, toute une tranche d'âge de la communauté a été dans l'obligation de rejoindre l'école-pensionnat voisine de Blue Quills. La communauté est aujourd'hui dévastée par toutes sortes de maux consécutifs à une perte de repère : alcoolisme, drogues et suicides en sont les marques les plus visibles. Des rencontres sont organisées entre jeunes et aînés de la communauté dans ce centre de bien-être pour partager des savoirs traditionnels. De nombreuses conférences de

128. M. BRANT CASTELLANO, L. ARCHIBALD, M. DEGAGNÉ, 2008, p. 34.

129. *Ibid.*, p. 37.

130. *Ibid.*, p. 45- 46.

131. *Ibid.*, p. 67. Voir également à ce sujet E. DURAN and. DURAN B., 1995.

prévention ponctuent également l'année. Le bâtiment peut accueillir des patients à plein temps, sur une durée de quelques jours, voire de plusieurs semaines si nécessaire ; l'objectif étant d'aider les personnes en difficulté à se reconstruire en réapprenant leur identité autochtone¹³². Dans un bois tout près de l'« Eagle Healing Lodge » différentes structures cérémonielles ont été installées, essentiellement des huttes à sudation, où des sessions à caractères chamanistiques sont organisées très régulièrement pour guérir des maux de la colonisation¹³³.

Outre les centres de bien-être et les processus de guérison grâce aux médecines traditionnelles, la FADG a également largement contribué à mettre en place de nombreux projets centrés autour de savoir-faire artisanaux et artistiques. Le réapprentissage des techniques traditionnelles de perlage, broderie, vannerie, confection de tambour (tel que nous l'avons décrit pour le *Cultural Camp* annuel de Blue Quills) participe pleinement au processus de guérison¹³⁴. Avec ces initiatives, la guérison trouve ses assises dans les savoir-faire artisanaux, dans la médecine traditionnelle et dans la spiritualité au travers des cérémonies telles que la hutte à sudation ou encore la tente tremblante. La création d'une mémoire collective autochtone est au fondement du processus de guérison. Cette mémoire collective concerne alors tant la reconnaissance des dommages causés par plusieurs décennies de politique assimilatrice qu'une réappropriation des savoirs et savoir-faire ancestraux qui peuvent être mis à profit dans le cadre de la guérison.

Le genre dans la spiritualité renouvelée

La revitalisation de la culture autochtone nord-amérindienne est indissociable d'un mouvement panindianiste comme nous l'avons suggéré. Dans ce renouveau spirituel, la place du féminin et du masculin se laisse entrevoir. Le rôle des *elders*, ceux qui savent et qui ont la possibilité de transmettre des savoirs et techniques ayant une essence traditionnelle, est primordial dans ce renouvellement contemporain. Deux anciens rencontrés en Alberta retiennent ici notre attention pour leur discours centré particulièrement sur la notion de réapprentissage : « *relearn* ». Tous deux sont passés par les bancs des écoles résidentielles durant plusieurs années durant leur enfance et militent désormais pour faire valoir leurs traditions autochtones, qu'elles soient de la Nation Cree ou bien de la Nation Blackfoot.

132. Informateur n° 4, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

133. Informateur n° 1, Saddle Lake, (Alberta), juillet 2014.

134. COMMISSION DE VERITE ET RECONCILIATION DU CANADA, 2015a, p. 305.

Le premier, Cree des Plaines, né à Saddle Lake (Alberta), préfère être désigné comme « Aboriginal » et non pas comme « Amerindian », « Native », ou encore « First Nation » et considère sa culture comme une culture spirituelle, face à une culture occidentale matérielle qu'il tend à réprouver. Dans ce même jeu d'opposition, il compare « religion » et « spiritualité » selon ces termes :

« Dans la religion le prêtre te dit où et quand prier, alors que dans la spiritualité, c'est quand tu veux, où tu veux, comme tu veux »¹³⁵.

L'informateur poursuit en exprimant que le catholicisme dit ce qu'il ne faut pas faire, alors que la spiritualité apprend à vivre ensemble. Dans ces propos, une véritable confrontation s'instaure entre les religions importées de l'Occident européen (le christianisme en général) et les croyances amérindiennes intimement liées aux principes de l'animisme. Concernant la transmission des savoirs ancestraux, notre informateur insiste sur l'importance de « savoir qui tu es et d'où tu viens ». Il explique les difficultés conséquences aux écoles résidentielles par le fait que ces dernières, durant une longue période, ont créé d'importantes césures au sein des communautés autochtones par la séparation totale de milliers de familles. Cette coupure, comme il la nomme, a engendré une perte de repère et de savoir-être et c'est pourquoi, selon lui, la transmission est la chose la plus fondamentale dans le processus de réapprentissage de l'identité autochtone. En tant qu'*elder* ayant appris les fondamentaux de l'identité autochtone grâce à ses parents avant de rejoindre une école résidentielle, notre informateur a développé une importante sensibilité à la reconstruction intergénérationnelle. Cela l'a conduit à parcourir la province de l'Alberta et les provinces voisines pour échanger et transmettre ses savoirs lors de réunions et de cercles d'apprentissages. Désormais retraité, c'est sa principale activité.

Selon un second informateur, né dans la réserve Blackfoot de Piikani (Alberta), le réapprentissage nécessite la connaissance des croyances traditionnelles. Après avoir passé plusieurs années en écoles résidentielles, lorsqu'il rentra chez lui (désormais adolescent) il avait la chance d'avoir sa grand-mère et plusieurs autres membres de sa famille toujours en vie. Ces personnes âgées lui ont donc permis de réapprendre les traditions et les croyances de sa communauté. L'informateur souligne que la conscience individuelle de l'identité autochtone est primordiale pour le réapprentissage des savoirs spirituels. Il apporte une précision importante sur la question du réapprentissage en ajoutant qu'il est avant tout nécessaire de « recreate in today's context ». Ainsi, selon lui, réapprendre n'est pas suffisant, la création d'une nouvelle forme de spiritualité et situer la propre culture autochtone dans le monde contemporain est indispensable

135. Informateur n° 1, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

pour extraire les populations nord-amérindiennes de la « confusion culturelle » dans laquelle ils sont plongés depuis l'introduction du christianisme et les politiques d'assimilation¹³⁶.

Les femmes rencontrées et interrogées sont toujours restées très discrètes concernant les questions de spiritualité, se reposant sur l'habileté de leur mari à parler de telles choses. Si nous savons que certaines femmes sont également considérées comme des *elders* disposant de savoirs importants, mentionnons également que les sauges et *sweet grass* sont aussi bien manipulées par les hommes que par les femmes dans la spiritualité contemporaine.

Si les hommes disposent principalement des savoirs et savoir-faire rituels et de la parole qui permet la transmission, les femmes disposent des savoir-faire artisanaux, pratiques et visibles qui accompagnent ces cérémonies traditionnelles et/ou panindiennes. En ce sens, la broderie est l'un des meilleurs exemples sur lequel nous nous attacherons plus loin. Par leurs savoir-faire artisanaux, les femmes permettent aux hommes de reproduire et de faire perdurer et évoluer les traditions cérémonielles. Ces savoir-faire féminins, conçus à l'intérieur, au sein des maisons dans l'intimité des familles, s'affichent à l'extérieur par le biais du masculin. Ils sont transmis de génération de femmes en génération de femmes et là encore, les anciens et ici plus particulièrement les anciennes jouent le rôle d'agents transmetteurs. Ces savoir-faire de l'intime, affichés à l'extérieur, sont également sollicités et soutenus par les institutions de la réconciliation pour valoriser la transmission des pratiques autochtones. Par exemple, la CVR a soutenu le projet *Living Healing Quilt*. D'anciennes élèves d'écoles résidentielles de tout le Canada ont fabriqué des carrés de courtepoinette représentant leurs souvenirs dans ces pensionnats. Ces carrés ont été ensuite assemblés pour former trois courtepointes intitulées respectivement : *Schools of Shame*, *Child Prisoners* et *Crimes Against Humanity*¹³⁷. Ces savoirs artisanaux des couturières et des brodeuses, qui se transmettent de génération en génération sont partie intégrante de la spiritualité renouvelée. Nous y reviendrons, mais soulignons dès lors l'aspect éminemment symbolique et spirituel de la création féminine artisanale. Les travaux d'aiguille féminins, représentent alors tant un côté traditionnel qu'une pratique culturelle partagée et réapprise que l'on retrouve au programme du *Cultural Camp* annuel de Blue Quills. Ils sont la marque d'une transmission de savoirs et de pratiques renouvelées dans une période contemporaine où l'identité autochtone se définit avant tout un processus de réapprentissage. Si le féminin est beaucoup plus discret lorsqu'il s'agit d'exprimer verbalement des aspects ayant trait à la spiritualité ou la religion, c'est par les pratiques que l'on pourrait caractériser d'internes et d'intimes que les femmes s'illustrent dans la transmission d'un phénomène religieux renouvelé. Nous reviendrons sur la broderie, mais soulignons ici que cette pratique nécessite d'utiliser des matériaux du

136. Informateur n° 5, Piikani (Alberta), le 30 juillet 2015.

137. COMMISSION DE VERITE ET RECONCILIATION DU CANADA, 2015a, p. 306.

monde animal (poils, peaux, coquillages, etc.). Il s'agit donc de rapporter de l'extérieur ces éléments vers l'intérieur du groupe, de les travailler, de les refaçonner et de leur redonner une nouvelle vie, un nouvel usage. La broderie est alors une pratique de l'entre-femmes qui, comme nous le verrons, donne une charge spirituelle à l'objet conçu dans l'intimité du groupe des brodeuses et dans l'activité de couture. Les matériaux externes sont appropriés par leurs transformations dans les mains des femmes : un processus interne et intime donc.

II. Pratiques artistiques et artisanales, vecteurs du renouveau

Qu'il s'agisse des pratiques artistiques contemporaines ou de l'artisanat traditionnel, l'art est ici considéré comme un vecteur du renouveau de l'identité autochtone et est marqueur du principe d'adoption-appropriation. Si l'art contemporain semble exprimer pleinement la réappropriation, les ouvrages d'essences traditionnelles comme la broderie permettent de poursuivre notre argumentation au sujet du rôle de la dichotomie sexuelle dans l'appropriation des éléments exogènes.

L'art comme moyen d'expression

La mémoire d'un temps d'assimilation et d'évangélisation laisse des traces dans les représentations artistiques autochtones canadiennes. Le processus de guérison et de réappropriation de l'identité autochtone se donne à voir à travers la pratique artistique et artisanale. À la fois moyens d'expression et vecteurs totalisants représentant une forme de panindianisme, l'art et l'artisanat nord-amérindiens permettent d'exprimer la situation contemporaine des populations autochtones.

La prise de parole par les populations autochtones dans ce contexte renouvelé de la réappropriation de l'identité nord-amérindienne s'exprime à travers les pratiques artistiques. L'art autochtone dans ces formes contemporaines et non plus seulement artisanales et traditionnelles s'offre aux yeux du grand public lors de l'exposition universelle de 1967 à Montréal (Expo 1967), avec l'exposition intitulée « It's Our Country ». Pour la première fois, des artistes autochtones (comme Alex Janvier sur lequel nous allons revenir) exposent leurs œuvres contemporaines dans un pavillon distinct du pavillon canadien. Plus récemment, en 2012 à Vancouver, une exposition « Beat Nation. Art, Hip-Hop and Aboriginal Culture » propose de refléter la jeune génération d'artiste autochtone. La même année, à Montréal, est organisée la première biennale d'art contemporain autochtone dans l'objectif de faire connaître au plus grand nombre la pluralité des pratiques artistiques issues des Premières Nations. En 2013, l'exposition « Sakahàn » au Musée des Beaux-Arts du Canada (Ottawa, Ontario) permet à quatre-vingts artistes autochtones venant de seize pays à travers le monde d'exposer leur œuvre et de représenter et d'exprimer l'autochtonie. De telles initiatives s'inscrivent dans le contexte de réconciliation défini plus haut. En effet, le rapport final de la Commission de Vérité et de Réconciliation (CVR) conclut en 2015 que :

« L'expression créative peut jouer un rôle vital dans le processus de réconciliation nationale, car elle fait place à d'autres voix, d'autres véhicules et d'autres occasions d'exprimer les vérités de l'histoire et les espoirs du présent. L'expression créative soutient les pratiques quotidiennes de résistance, de guérison et de reconnaissance des individus et de la communauté, ainsi qu'aux échelons régionaux et nationaux. »¹³⁸

L'expression artistique des minorités étant l'une des premières choses condamnées par la politique assimilationniste, la CVR porte une attention toute particulière aux arts autochtones. De fait, un rapport intitulé « Practicing Reconciliation : A Collaborative Study of Aboriginal Art, Resistance and Cultural Politics », commandé par la CVR, conclut sur le considérable potentiel des pratiques artistiques dans le processus de guérison et de réconciliation¹³⁹. L'art est également un moyen d'institutionnaliser la mémoire. Par exemple, le gouvernement du Canada a décidé d'inscrire le souvenir des écoles pensionnats indiens avec l'installation d'un vitrail dans l'édifice

138. COMMISSION DE VERITE ET RECONCILIATION DU CANADA, 2015a, p. 303.

139. *Ibid.*, p. 305.

central de la Colline du Parlement à Ottawa. Réalisée par Christine Belcourt, artiste métisse, l'œuvre s'intitule *Giniigaaniimenaaning*, ou *Regard vers l'avenir*¹⁴⁰.

Quasi inévitablement donc, les écoles pensionnats et l'acculturation par l'évangélisation sont des thèmes récurrents de l'art contemporain autochtone. Par exemple, lors de la biennale d'art contemporain autochtone de Montréal en 2016, l'artiste Karine Giboulo présente une œuvre intitulée *Broken Circle* (doc. 42). Cette maquette représente l'environnement autochtone : prairies boisées, tipis, cervidés. Sont représentés deux personnages portant l'uniforme de la Gendarmerie royale du Canada qui guident un petit groupe d'autochtones à emprunter un ponton pour les mener sur un navire, symbolisant alors le déplacement de populations. On voit également deux petites habitations « en dur », symbole de la sédentarisation, le tout dans une atmosphère colorée. Un élément chromatique dénote dans la maquette. L'école-pensionnat, grand bâtiment surplombant l'ensemble du paysage, est soulignée par le noir et le blanc. Cette distinction chromatique est également employée pour la représentation du bateau. Le noir et le blanc symbolisent donc dans cette œuvre le déracinement. La maquette de l'école résidentielle se déploie sur trois niveaux. Au rez-de-chaussée, cinq petits garçons habillés à l'européenne avec une plume sur la tête semblent s'adonner à une danse circulaire autour d'une religieuse en guise de poteau central. L'une de leurs mains est placée devant la bouche, symbolisant le son « wooh wooh wooh » généralisée dans la culture populaire au sujet des Indiens d'Amérique. Dans une autre pièce, un jeune autochtone se fait sermonner par un prêtre. Dans une autre pièce encore, une religieuse coupe les cheveux longs d'un jeune garçon (doc. 43) : à droite de l'image, une tresse est coupée, gisant au sol, une part de l'enfant bascule donc dans le noir et blanc, alors que son autre moitié, avec une tresse que la religieuse s'apprête à couper, est encore colorée. Par ces différentes saynètes, ce niveau représente donc l'ignorance des religieux au sujet des pratiques traditionnelles autochtones, ainsi que le passage de l'état d'Indien à celui d'élève à assimiler. À l'étage supérieur, une salle de classe. Une figurine représente un jeune garçon au coin, tandis que de l'autre côté de la salle de classe, les sévices parfois subits dans ces institutions sont symbolisés par une religieuse fessant un jeune élève (doc. 44). Au dernier niveau, le pensionnat : des dizaines de petits lits occupent l'espace. L'école résidentielle et son code chromatique sont bien l'enjeu de cette œuvre. Sans aucun doute, l'artiste a souhaité mettre en lumière l'aspect négatif de ce procédé d'assimilation et la dénaturalisation imposée par ce système.

Autre exemple, celui d'une œuvre bien plus provocatrice. Lee Derangers, artiste Chipewyan, femme d'un ancien élève de l'école pensionnat « Holy Angels » de Fort Chipewyan (Alberta), propose en 2014 à l'occasion du festival d'art et de design « The Work » à Edmonton une œuvre intitulée « Apology my ass ».

140. *Ibid.* p. 38.

Doc. 42 : Installation *Broken Circle*, par Karine Giboulo, 2015-16

Bois, sable, argile de polymère, acrylique et matériaux divers. 170x279x244 cm

Biennale d'Art contemporain autochtone — Montréal, 2016

Doc. 43 : *Broken Circle*, détail

Doc. 44 : *Broken Circle*, détail

Photographies personnelles, octobre 2016

Cette installation consiste en la reproduction, sur du papier hygiénique, des excuses présentées lors du discours de Stephen Harper au sujet de l'implication de gouvernement canadien dans la politique ayant mené les autochtones dans les écoles résidentielles. Dans ce discours du 11 juin 2008, le Premier ministre canadien reconnaît « que les conséquences de la politique sur les pensionnats indiens ont été très néfastes et que cette politique a causé des dommages durables à la culture, au patrimoine et à la langue autochtone »¹⁴¹. Lee Derangers, très critique envers le gouvernement canadien, exprime sa frustration et son indifférence avec cette œuvre polémique.

Concluons cette série d'exemples d'art autochtone mettant en image les malaises causés par les écoles résidentielles avec l'artiste Robert Houle, Ojibwa, né en 1947. Ancien élève d'école pensionnat, désormais artiste internationalement reconnu, commissaire d'expositions, auteur et professeur, Robert Houle a une grande influence dans le milieu de l'art contemporain autochtone¹⁴². En 2009, il consacra une série d'huile sur papier à l'école résidentielle de Sandy Bay (Saskatchewan) où il a été élève. En vingt-quatre œuvres, l'artiste dépeint l'univers de l'école pensionnat : le bâtiment, les prêtres oblats de Marie Immaculée, l'église, les prières, la peur, la honte, les dortoirs, etc¹⁴³. Le thème du lit revient régulièrement dans cette série, tout comme celui de la croix chrétienne et de la petite maison noire symbolisant la part d'ombre de ces institutions. Si les œuvres de l'artiste sont généralement de caractères abstraits, cette série dénote par sa qualité expressive. Ceci démontre une nouvelle fois que le sujet des écoles résidentielles est progressivement approprié par le biais artistique.

Si les artistes autochtones se sont emparés du thème des écoles pensionnats dans une volonté manifeste de révéler une mémoire marquée par cette période sombre de l'histoire canadienne, ils se sont également réapproprié leur histoire et leur identité à travers le renouveau culturel.

La réappropriation et la revitalisation de l'art autochtone

Un artiste symbolise à lui seul la mémoire des écoles résidentielles et l'art autochtone contemporain. Il s'agit d'Alex Janvier, ancien élève de l'école pensionnat Blue Quills (Alberta) et artiste autochtone de renommée nationale et progressivement internationale. Né en 1935 à la

141. Discours de Stephen Harper, premier ministre, « Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens », le 11 juin 2008, à Ottawa. [En ligne]

142. Au sujet de Robert Houle voir, entre autres, C. HARGITTAY, 1988.

143. Pour le détail des œuvres de Robert Houle et particulièrement cette série : <http://ccca.concordia.ca/> entrée : Robert Houle.

réserve Le Goff en Alberta dans une famille Chipewyan, Alex Janvier est envoyé à *Blue Quills Indian Residential School* à l'âge de huit ans. Sa passion pour l'art, essentiellement pictural, s'exprima dès cette période de sa vie en école pensionnat. À ses douze ans, le directeur de l'école, olat de Marie Immaculée, remarqua et encouragea le talent artistique d'Alex. Trois années plus tard, en 1950, il demanda à Alex Janvier de contribuer à la restauration de la chapelle de l'école résidentielle Blue Quills. Pour l'école, Alex Janvier réalisa alors trois tableaux représentant saint Joseph, le Sacré-Cœur et la Sainte Vierge « d'inspiration indienne »¹⁴⁴ (doc. 45). Cette restauration s'inscrit dans un processus d'inculturation généralisée comme nous l'avons souligné au chapitre trois. L'ensemble des éléments de la chapelle comportent dès lors des « décorations d'art indien ». Mais c'est essentiellement pour ses œuvres qui s'inspirent directement de sa vie au rythme du XX^e siècle (de l'oppression du système d'assimilation par l'évangélisation, aux luttes pour l'émancipation culturelle) qu'Alex Janvier fait aujourd'hui référence dans le milieu de l'art autochtone.

L'une de ces œuvres majeures est la peinture « *Morning Star* » qui occupe la coupole de la Grande Galerie du Musée des Civilisations à Ottawa (Ontario). Réalisée en 1993, cette peinture qui se déploie sur 418 m², soit dix-neuf mètres de diamètre, représente cinq cents ans de relations entre autochtones et non-autochtones au Canada¹⁴⁵. Le titre de l'œuvre fait référence à l'étoile repère : le peuple d'Alex Janvier était guidé par l'étoile du matin qui situait géographiquement le groupe social grâce aux étoiles. L'hiver, le campement était déplacé chaque jour et l'étoile du matin permettait de trouver la bonne direction à prendre. Notons également la figure mythique du fils de Soleil et de Lune souvent nommé Morning Star et qui a un rôle de messager¹⁴⁶.

« *Morning Star* » est composé de cinq zones circulaires imbriquées les unes dans les autres (doc. 47). Au centre, la plus petite zone circulaire représente la lumière qui guide chacun. L'artiste a souhaité donner une dimension spirituelle à cette œuvre en plaçant des lignes convergentes en pointe vers le centre de la représentation. Par effet de distanciation, ces lignes convergentes donnent un effet de vibration et de mouvement à l'œil du visiteur qui se déplace et qui est positionné vingt-sept mètres plus bas. Par cette technique, l'artiste souhaite représenter le thème d'une puissance spirituelle plus grande que tout. S'en suit un nouveau cercle. Puis le cercle des Nations. Fait de multiples lignes en pointe convergente vers le centre, ces lignes de couleurs variées représentent les différentes Nations autochtones du Canada. Ensuite, une nouvelle zone circulaire, plus fine, rappelle le cercle de vie que nous avons déjà évoqué. Il s'agit du cercle subdivisé en quatre quadrants de couleurs différentes : jaune, bleu, rouge et blanc.

144. ASGM, fond L022 Blue Quills - photographies F/09 dossier : école et chapelle.

145. Commentaire de l'œuvre rendu possible grâce à l'application du Musée de l'histoire canadienne et des commentaires filmés de l'artiste : <http://www.museedelhistoire.ca/etoiledumatin/explorer/>

146. M. GOYON, 2006.



Chapelle de l'École Blue Quills à Saint-Paul, Alberta [c.1955] L022-Y01-42A Archives des Sœurs Grises de Montréal

Dans l'album photographique du fond archivistique de l'école résidentielle Blue Quills est noté sous cette photo :

« En avril 1950, tout le sanctuaire subit une transformation. De nouveaux autels sont installés, lesquels ainsi que le baldachin, la table de communion, la banquette, les crédences, les consoles, etc., portent tous des décorations d'art indien. Le tout est en bois naturel verni. Les trois tableaux : de saint Joseph, patron de l'École, au-dessus du maître-autel, du Sacré-Cœur et de la Sainte Vierge (au-dessus des autels latéraux) sont aussi d'inspirations indiennes, et sont l'œuvre d'un élève, Alex Janvier. »

Doc. 46 : Œuvre, *Morning Star*, Alex Janvier, 1993
19 mètres de diamètre.

Cette division en quadrants colorés est reprise pour la dernière zone circulaire, la plus éloignée du centre, qui celle contenant le plus de symboles et qui relate l'histoire entre autochtones et non-autochtones.

Dans un équilibre de formes et de couleur, le quadrant jaune représente la période avant l'arrivée des Européens où les autochtones vivaient en connivence avec la nature. Des formes triangulaires stylisées symbolisent l'arrivée des bateaux européens tandis qu'un petit cercle, à l'allure d'un noyau, représente les petits groupes communautaires qui préservent leurs langues et spiritualités de l'importation de la culture européenne.

Le quadrant bleu symbolise l'affaiblissement des cultures autochtones. Dans ce quadrant, un cercle fait de lignes convergentes similaires au cercle des Nations représente l'imposition des croyances et pratiques européennes aux cultures autochtones. Dans une superposition des motifs, l'artiste souhaite symboliser la faiblesse de la culture autochtone à cette période. Un point noir au milieu de ce quadrant représente les personnes traditionnelles, les chamanes entre autres, que les missionnaires européens ont désignées comme néfastes.

Le quadrant rouge symbolise les luttes autochtones pour l'affirmation de leur culture. La période de transition : les autochtones adoptant une attitude différente, celle de l'affirmation de leur identité. Le renforcement des croyances et pratiques autochtones est alors symbolisé.

Enfin, le dernier quadrant, blanc, représente la période de la guérison. Des formes stylisées évoquent les huttes à sudations et le retour des pratiques traditionnelles à l'échelle du continent nord-américain. Le cercle blanc et relié au cercle jaune par un mince trait symbolisant la réappropriation de la culture autochtone selon un modèle préeuropéen.

À travers cette œuvre, Alex Janvier livre un récit historique pictural. Il exprime la mémoire autochtone en quatre grandes étapes : de l'état originel, l'œuvre permet de circuler dans le temps depuis la période de la colonisation et de l'assimilation, avant de terminer son parcours par les luttes d'autodétermination et le processus de guérison par la réappropriation. En un sens, *Morning Star* résume en 418 m² la mémoire autochtone contemporaine.

L'art contemporain autochtone n'est qu'expression de mémoire et de revendications identitaires et culturelles. Traditionnellement, l'art autochtone met en graphisme ce qui ne peut pas être verbalisé, la part intime et non matérialisée du rapport entre l'individu et le surnaturel, à savoir l'essence même du rêve et de la « vision »¹⁴⁷. Au contraire, l'art contemporain exprime pleinement. L'iconographie et le graphique sont équivalents aux mots. Dans ce contexte contemporain, hommes et femmes artistes prennent la parole par le moyen artistique. L'art est vecteur de réappropriation. Réappropriation d'un temps de l'assimilation par l'évangélisation dans un dynamisme propice à la guérison, mais également réappropriation de l'identité

147. E. DÉSVEAUX, 2007, chapitre 6, p. 137-156.

autochtone à travers un retour à un esthétisme puisant son inspiration dans les formes d'arts traditionnels et un retour aux savoir-faire artisanaux.

Ouvrages féminins : L'artisanat entre mission et panindianisme

L'artisanat féminin en Amérique du Nord est généralement présenté sous deux formes : la vannerie et la broderie. Avec le cas de la broderie, art féminin par excellence, il sera alors l'occasion de dresser de nouvelles pistes de réflexion concernant le genre féminin nord-amérindien. Forme artisanale d'expression, la broderie parle pour les femmes qui confectionnent vêtements, objets (contenants et amulettes entre autres), sacs médecine, etc.

L'art féminin autochtone nord-amérindien

En Amérique du Nord autochtone, il semble difficile de distinguer art et artisanat. L'artisanat pouvant être considéré comme le résultat des productions artistiques. Les productions artistiques traditionnelles nord-amérindiennes et les techniques employées ne manquent pas de subtilités et nécessitent un réel savoir-faire. L'art du pétroglyphe a perduré jusqu'au XIX^e siècle. En témoigne les pétroglyphes du parc provincial Writing-on-the-Stone en Alberta dont la principale et plus importante pièce représente une scène de bataille, à l'aide d'armes à feu, entre Blackfoot et une coalition ennemie de guerriers Gros Ventre, Crow et Cree des Plaines¹⁴⁸.

Les peintures ornant les tipis des autochtones des Plaines sont une des premières formes artistiques qui s'offre aux yeux des colons et missionnaires de l'Ouest au XIX^e siècle. Cette forme d'art semble être une forme renouvelée de l'art rupestre qui représente graphiquement des visions, ou plutôt des sensations, reçues d'une entité surnaturelle lors d'un rêve et généralement obtenues grâce à un jeûne¹⁴⁹. Ceci rappelle alors la quête de vision que nous avons déjà mentionnée. De ces visions, très souvent obtenues par des hommes, résulte un art figuratif. Des animaux, des végétaux et êtres mythiques ornent couramment les tipis des Plaines. Nombreux auteurs ont mis en avant la question de la division sexuelle des styles artistiques nord-américains

148. Documentation du Writing-on-the-stone Provincial Park, Áísínai'pi National Historic Site, Alberta Parks, Avril 2014.

149. E. DÉSVEAUX, 2007, p. 140.

et particulièrement dans l'aire culturelle des Plaines¹⁵⁰. Une distinction se fait entre le style géométrique des femmes et le style figuratif des hommes qui sont alors complémentaires. Ces deux styles représentent un langage contextuel à charge spirituelle, car relevant d'expériences visionnaires. De plus, « le géométrique, dans les mains des femmes, semble revêtir une puissance sociologique importante »¹⁵¹. À travers deux techniques que sont la vannerie et la broderie, voyons le rôle du féminin dans la transmission de ce langage spirituel.

La vannerie est une technique principalement féminine. Les femmes vont cueillir les ressources végétales nécessaires, les font sécher et les tressent pour former, entre autres, des contenants et des pièces d'habillement. Du tressage résulte de fait des motifs géométriques abstraits, répétés par une multitude de manipulations similaires. S'intéressant à l'art de la vannerie E. Désveaux met en évidence le lien entre le féminin et le panier, soit la vannerie¹⁵². Tous deux sont des contenants : la femme contenant l'enfant à venir au monde, le panier contenant la récolte, les provisions, l'eau de cuisson, etc. Ensuite, par métonymie l'auteur souligne que les paniers peuvent être considérés comme anthropophages : le panier percé « dévore par expulsion son contenu » et les tiges pointues renvoient au mythe du vagin denté. Enfin, l'affinité entre femme et mort, que nous avons déjà explorée au chapitre deux, se retrouve ici avec la vannerie. En niant la nécessité du feu et de tout autre moyen technique « culturel », mais en nécessitant une réflexion et une technique précise, la vannerie se pose comme intermédiaire entre nature et culture renvoyant ainsi au féminin maître du traitement post-mortem. La vannerie est confusion, en témoigne le fait que le panier ne « meurt » jamais instantanément lorsqu'il se casse. Contrairement à la poterie qui se répand en mille morceaux, le panier se répare autant de fois que nécessaire troublant alors la conception bipartie « vie/mort ». De plus, cuisine et mort étant indissociables dans l'univers mental des autochtones des Amériques, l'auteur conçoit une « affinité entre la vannerie et une conception culturalisée (car propre à ménager des transitions) de la séparation entre vivants et morts »¹⁵³. Ainsi, féminin et vannerie semblent se positionner dans un même ensemble dans le rapport à la mort, celui de l'intermédiaire, de la transition.

Situer le féminin dans une position d'intermédiaire, comme vecteur de transition et de transmission se retrouve également dans le lien qu'entretiennent les femmes et la broderie. M. Goyon exprime nettement la thématique du lien qu'établit la brodeuse avec différents éléments tels que la tradition, les générations, le passé mythique ou encore entre les catégories du

150. Entre autres, parmi les francophones, E. DÉSVEAUX, 1993 ; M. GOYON, 2006, 2008.

151. M. GOYON, 2006.

152. E. DÉSVEAUX, p. 25-35.

153. *Ibid.*, p. 32.

vivant¹⁵⁴. S'attachant aux brodeuses des Prairies canadiennes qui travaillent les piquants de porc-épic, l'auteur propose de concevoir cette pratique comme métonymique et métaphorique. Cet art, transmis de génération en génération, est vecteur de transformation car il s'inscrit dans une tradition mouvante et évolutive en ayant la capacité d'incorporer des aspects nouveaux en fonction des contextes. Souvent guidés par un rêve, les motifs inspirés aux brodeuses sont des médiateurs dans la circulation des pouvoirs transmis par les entités surnaturelles. Les brodeuses sont alors des médiatrices entre le monde des rêves et des esprits et celui des vivants. Par les motifs créés dans la broderie, les femmes « transfèrent des bénédictions accordées par les esprits »¹⁵⁵. De plus, dans les mythes relatifs au cycle des épouses des astres, les brodeuses représentent l'idéal féminin et sont de véritables héroïnes au fondement des représentations féminines de la culture nord-amérindienne¹⁵⁶. Les brodeuses sont ainsi considérées comme « médiatrices aux dons d'une extrême portée symbolique et pratique, ouvrières d'un contexte sociologique global »¹⁵⁷. Par l'entremise de cet art de la broderie, les femmes permettent de créer des passerelles tout d'abord entre les humains eux-mêmes à travers la transmission d'un savoir-faire, mais également entre le monde des humains et celui des non-humains, par le transfert de « puissance ». Opérateur de lien, l'art de la broderie place le féminin comme médiateur et vecteur de transmission.

L'art féminin, qu'il soit peinture sur tipi, vannerie ou broderie est une forme de langage. Ces pratiques féminines peuvent donc être considérées comme un moyen d'expression sexué, un langage interne non verbal que les femmes expriment et extériorisent à travers la technique.

Artisanat de mission et artisanat identitaire : la broderie

Au-delà des considérations précédentes, l'artisanat autochtone féminin s'inscrit depuis le XVII^e siècle dans le paysage des missions catholiques. Avant même toutes volontés officielles d'inculturation, d'adaptation des missions et des missionnaires aux cultures locales, les travaux d'aiguille trouvent place dans l'éducation proposée par les religieuses aux jeunes filles amérindiennes. Le travail du fil, de la laine, de la soie puis, pour les plus avancées, de la broderie et de la dentelle, était enseigné. Dans le couvent des Ursulines, les jeunes élèves confectionnaient des petits « agnus dei » : petites bourses formées de deux pièces de tissu taillées en forme de

154. M. GOYON, 2006.

155. *Ibid.*

156. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 203-206.

157. M. GOYON, 2006.

cœur et cousues ensemble à l'intérieur desquelles on introduisait un petit morceau de cire provenant du cierge pascal¹⁵⁸. Savoir-faire indispensable de toutes les jeunes filles européennes¹⁵⁹, le travail de la broderie est tout autant un attribut féminin essentiel dans le monde autochtone. C. Lévi-Strauss notera à ce sujet : « Les broderies ne représentent donc pas seulement un mode exceptionnel de la culture, dans des sociétés comme celle des Menomini où “bordé de piquants” se dit d'un mot qui signifie « enrichi ». C'est aussi le talent le plus relevé qu'on puisse souhaiter aux femmes, et qui démontre leur parfaite éducation »¹⁶⁰.

Au XX^e siècle, l'artisanat dans son esthétisme autochtone se retrouve dans les écoles résidentielles. Tout comme les religieuses, les jeunes élèves étaient mises à contribution pour la confection ou la réparation des linges d'autel ou encore pour l'habillement de leurs camarades. L'artisanat autochtone était aussi un moyen de récolter des fonds pour faire quelques activités avec les enfants ou payer le trajet pour qu'ils retournent dans leurs familles à la période de Noël :

« On avait des sœurs qui étaient très habiles dans le travail des autochtones, avec les perles. C'est comme ça qu'on faisait nos levées de fonds, parce que les filles [religieuses et élèves] faisaient des colliers, des bracelets, des mocassins, toutes sortes de choses. Et on vendait tout ça et ça rapportait bien »¹⁶¹.

C'est donc à partir de la seconde moitié du XX^e siècle avec la mise en avant du principe d'inculturation que la broderie dans son esthétisme autochtone s'insère dans les activités missionnaires. Si dans ce cas on peut parler d'artisanat de mission, une religieuse révèle une autre forme de l'importance de la couture et la broderie dans le monde autochtone :

« A l'occasion de certaines fêtes comme à Pâques, les hommes allaient à l'église avec un nouveau manteau, nouvellement brodé, et puis éventuellement de nouveaux mocassins aussi. Alors là, ils avaient une fameuse bonne femme. Si l'homme arrive à l'église à Pâques ou à Noël et qu'il n'a pas de nouvelles affaires, alors ça signifie que sa femme ne vaut rien et qu'il n'a pas une bonne femme. Celui qui va avoir le manteau le plus brodé, le plus beau, lui il a une fameuse femme. Ça, c'était réellement très typique chez eux. Une fois j'avais tricoté pour eux autres et pour me remercier ils m'ont offert une paire de pantoufles avec des perles. Mais c'est sacré tout ça. Il y a quasiment une compétition, toutes les femmes vont faire leur ouvrage le plus beau possible. Elles vont travailler jour et nuit, car elles ne font pas ça quatre mois à l'avance.

158. C. GOURDEAU, 1994.

159. Y. VERDIER, 1979.

160. C. LÉVI-STRAUSS, 1968, p. 205.

161. S. Cécile, s.g.m., entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

Mais c'est de toute beauté, c'est beaucoup d'ouvrage, c'est beau, c'est bien fait. »¹⁶²

Plusieurs points retiennent notre attention ici. Tout d'abord le fait que la religieuse mentionne que ces ouvrages de broderie sont « sacrés », c'est-à-dire qu'ils ne sont pas anodins mais emplis de significations telles que nous le suggérons plus haut. Ensuite, la religieuse ne mentionne pas d'ouvrages réalisés par les femmes pour elles-mêmes. C'est pour leurs hommes, leurs maris, qu'elles s'attardent avec tant de soin à confectionner un manteau brodé. Il semble que cela participe de la reconnaissance de leur statut de femme et de bonne épouse, comme le révélait C. Lévi-Strauss. En un mot, l'homme qui aura le plus beau manteau aura, de fait, la meilleure femme. À travers ces broderies à destination de leurs époux, les femmes autochtones expriment non seulement un savoir-faire, mais également une reconnaissance sociale, sans compter la signification des symboles brodés, qui comme nous l'avons vu, sont également gage d'une forme d'expression et de transmission entre les sphères humaines et non-humaines. Ici encore, nous remarquons que la femme brode chez elle, dans l'intimité de sa maison un objet destiné à être montré à tous, à s'afficher à l'extérieur.

Un dernier point retient notre attention dans l'extrait du discours de la religieuse : l'aspect compétitif. La compétition du plus beau costume se retrouve dans l'une des variantes du pow-wow. Le pow-wow est une fête généralement profane rassemblant les autochtones (soit d'une même Nation, soit de façon intertribale) autour de danses et de chants codifiés. Désormais pratiqués sur l'ensemble du continent nord-américain, les pow-wow font partie des pratiques panindiennes qui trouvent un véritable écho à partir des années 1970. S'il existe des pow-wow à vocation cérémonielle et d'autres dans un but unique de divertissement, depuis 1987 des pow-wow compétitifs sont organisés¹⁶³. Dans ce dernier cas, le danseur n'est pas uniquement jugé sur sa maîtrise et technique de danse, mais également sur son costume. Il ne fait alors aucun doute sur le fait que les femmes sont directement impliquées dans la confection de ces costumes. C'est d'ailleurs le costume qui fait toute l'expérience folklorique de tel événement pour les visiteurs de passage. Lors des pow-wow, les costumes, souvent de couleurs vives, sont les éléments les plus spectaculaires et les plus visibles (doc. 47). Ils sont marqueurs de l'identité indienne et le féminin et sa pratique des travaux d'aiguille en sont à l'origine.

162. S. Agnès, sgm, entretien réalisé le 13 juin 2013, Montréal (Québec).

163. A. GARRAIT-BOURRIER, 2006.



Photographies personnelles, juillet 2014

Il est alors intéressant de revenir à l'ethnographie de ce sujet lorsque l'ethnographe D. Mandelbaum, par l'intermédiaire d'un informateur, décrit l'origine du pow-wow, appelé *Moving Slowly dance* par les Cree des Plaines :

« the moving slowly dance came from the south. A woman of the Mud House People (one village tribes of the Missouri, probably the Mandan) had four adopted children. She made feather bonnets for them and showed them how to dance. She said 'this dance will be all over and everybody will dance in it'. So it is.

They would make a special feather bonnet which was worn by the woman leader of the dance. A different woman would wear the bonnet for each song. That is what I heard when I visited the Rocky Boy Reserve in Montana. The Moving Slowly dance as we do it now (without a bonneted leader) was the first danced by the Stoney. This was at the time of the rebellion (1885). They danced four times around and then would capture one of our men. That is how we got it. »¹⁶⁴

Relevons alors l'importance de la plume (d'aigle) dans ce récit, élément à la charge spirituelle conséquente que l'on retrouve dans de nombreux costumes de pow-wow et qui est aujourd'hui un élément d'apparat distinctif de l'identité autochtone panindienne (doc. 48). Remarquons également l'origine féminine de cette danse et la confection de bonnet en plume d'une mère pour ses enfants adoptés et qui leur enseigne la pratique de cette danse. Les thèmes du féminin, de l'adoption et du captif se retrouvent ici directement associés à l'origine du pow-wow dans cette narration.

Nos informateurs en Alberta ne tarissaient pas d'éloges sur leurs femmes en matière de couture, broderie et perlage. Nos informatrices féminines, quant à elles, répondaient en toute modestie que c'était une passion comme les autres, qu'elles tenaient ce savoir-faire de leur mère ou de leur grand-mère (aucune d'entre elles n'a mentionné avoir appris cette pratique en école résidentielle) et que cela leur faisait plaisir de partager cet art et de faire de tels ouvrages pour leurs maris, d'autant plus lorsqu'ils étaient remarqués par les autres membres de la communauté. Outre les costumes de danses pour les pow-wow, nous avons déjà noté le sac cérémoniel de l'un de nos informateurs, également confectionné par sa femme¹⁶⁵. Orné de broderies ce petit sac contient tout le nécessaire pour les cérémonies spirituelles d'essences traditionnelles. Parmi les objets contenus se trouvait aussi une roue de médecine en tissus de différentes couleurs

164. D.G MANDELBAUM, 2012 (1940), p. 215.

165. Cf. chapitre 4.

également assemblées par la femme de l'utilisateur. La charge spirituelle transmise par les femmes brodeuses est alors ici explicite. En un mot, les femmes se doivent d'être de bonnes brodeuses. Il en va de leur statut social ainsi que de celui de leur famille. Une bonne brodeuse sera donc une bonne épouse qui contribuera au prestige de sa famille par la maîtrise de cet art¹⁶⁶.

Sans nous éloigner de notre propos, mentionnons simplement l'importance de l'artisanat dans le tourisme contemporain. Les petits mocassins faits de cuir tanné et brodé sont sans doute l'exemple le plus commun souvenir rapporté d'un détour touristique dans une réserve autochtone. Une fois de plus, c'est à travers le savoir-faire féminin que l'esthétisme autochtone, et par son intermédiaire l'identité autochtone, se donnent à voir à l'altérité. L'art est donc bien un langage au féminin qui s'exprime entre autres par la manipulation et le savoir-faire relatif à la broderie. Nous l'avons suggéré et nous le réaffirmons, le féminin refaçonne des éléments extérieurs (peaux et poils d'animaux, perles, coquillages, etc.) à travers leur savoir-faire des travaux d'aiguille avant de remettre ces éléments transformés au contact de tous et de l'altérité avec les costumes cérémoniels, les sacs médecines, les amulettes ou encore les souvenirs pour touristes. Le traitement post-mortem évoqué plus haut est ici une nouvelle fois à l'œuvre : prélevés à l'extérieur et désincarnés, les différents éléments d'un ouvrage d'aiguilles reprennent vie dans les mains des femmes. Ceci nous permet d'établir un nouveau lien avec le thème du captif et donc le principe d'adoption par l'appropriation.

III. Genre et mémoire exprimée

Ce dernier sous-chapitre consacré aux populations autochtones canadiennes dans leur confrontation à l'altérité missionnaire sera l'occasion d'aborder les thèmes les plus contemporains de la réaction autochtone face à l'évangélisation et au catholicisme. La double dichotomie jusqu'à présent décrite (intérieur/extérieur - féminin/masculin) sera ici introduite dans le contexte autochtone du XXI^e siècle. Le renouveau amérindien que nous avons précédemment décrit sous la forme d'un panindianisme et qui se fait clairement ressentir aux

166. De véritables sociétés féminines de brodeuses existaient dans la période précoloniale dans l'aire culturelle des Plaines et des Prairies. L'habileté des femmes et leur participation à des sociétés de brodeuses leur consacraient reconnaissance sociale et prestige, de même façon que les sociétés guerrières masculines. Voir M. GOYON, 2008.

yeux des missionnaires à partir des années 1970 se trouve empreint d'une dimension genrée non négligeable.

De l'oralité à l'écrit

Les sociétés nord-amérindiennes font partie des cultures de l'oralité. Nous avons suggéré que les arts étaient une forme d'expression visuelle de ce langage oral. Traditionnellement, tout comme dans la période contemporaine, l'art de s'exprimer et de raconter est caractéristique de la culture autochtone nord-amérindienne. L'importance de la tradition orale pour les autochtones se retrouve dans les discussions connexes à la signature des Traités de la fin du XIX^e siècle. Les autochtones demandent aujourd'hui la reconnaissance de ces discours au même titre que l'action écrite de la signature¹⁶⁷. Au chapitre précédent, nous avons également mentionné le fait que les religieuses avaient conscience de l'importance de l'oralité dans la culture nord-amérindienne. Dans un même ordre d'idée, l'un de nos informateurs Blackfoot n'a cessé de nous rappeler l'importance pour lui-même, ainsi que pour l'ensemble des autochtones, de savoir qu'elle est son identité personnelle. Ces savoirs concernant la filiation généalogique et mythique de chacun sont transmis uniquement oralement¹⁶⁸.

J. Goody, distinguant culture orale et culture écrite, évoque le sujet des universités médiévales comme « moyen de constituer une bibliothèque », où copies et reproductions ne laissent pas de place à une éventuelle déviation du modèle original. Dans ce contexte « La suppression de la créativité, de la liberté d'expression était donc nécessaire à la transmission de la culture ; et non seulement à sa transmission, mais aussi à son développement cumulatif. La différence essentielle entre une culture orale et une culture écrite tient aux modes de transmission : la première laisse une marge étonnamment grande à la créativité, mais une créativité cyclique, tandis que la seconde exige la répétition exacte comme condition d'un changement positif. »¹⁶⁹. Voici donc toute la force des cultures orales, celle où la transmission de traditions peut s'accompagner de créativité et se situe donc dans un processus en constante mutation. Ainsi, ce que nous appelons tradition n'a aucun sens dans les cultures orales telles que les autochtones d'Amérique du Nord. La tradition est, de fait, elle aussi sous l'emprise du régime

167. J.L. TAYLOR, 1985.

168. Informateur n° 5, Piikani (Alberta), 30 juillet 2015.

169. J. GOODY 1977.

cyclique qui tend vers un renouvellement constant et une adaptation permanente¹⁷⁰. Dans ce contexte, l'oralité peut être considérée comme vecteur d'adaptation ou au contraire comme une contrainte formelle faite pour ne pas s'altérer, alors élément stabilisateur (comme nous l'avons vu avec les nomenclatures de parenté). Les « *elders* », les anciens de la communauté reconnus pour leur sagesse et les enseignements qu'ils dispensent, illustrent bien cette dualité. De nombreux mythes ont été adaptés et transformés au cours des siècles, sans que le fil narratif soit altéré. Les enseignements des *elders* se basent sur un système de connaissances cycliques et holistes, apportant une vision globale sur le monde qui les entoure¹⁷¹ et non pas selon un point de vue linéaire caractéristique des cultures occidentales de l'écrit. Les *elders* sont donc ceux qui possèdent le savoir et qui le transmettent oralement. Pensons alors également aux *story-teller* qui, à travers la culture orale, ont transmis les mythes de génération en génération. Si communément on pense les *elders* et conteurs au masculin, de nombreuses femmes assument également ce rôle. Ces anciens ayant pour principal rôle aujourd'hui de « renforcer » la culture autochtone par la diffusion des croyances traditionnelles¹⁷².

La culture autochtone, grâce à sa capacité d'adaptation et d'appropriation que nous n'avons cessé de décrire, a su adopter les codes de la culture occidentale et de fait, l'écriture. Ce maniement incontestable de l'oralité combiné à l'appropriation des codes de l'écriture permet désormais aux autochtones d'être représentés sur la scène publique nationale et internationale, particulièrement dans le domaine du politique¹⁷³. L'Indien s'affirme donc progressivement sur la place publique¹⁷⁴.

L'expérience autochtone se raconte alors désormais également à travers la littérature. Qu'ils s'agissent de littératures engagées ou de littératures romanesques, les écrits des autochtones nord-américains prennent de plus en plus d'importance¹⁷⁵. Le renouveau autochtone, ayant désormais acquis les codes d'expressions occidentalisés, se ressent à travers la multitude d'écrits, édités et disponibles au grand public. La littérature engagée prenant le parti de raconter une histoire du point de vue autochtone se situe alors à mi-chemin entre le politique et le faire-valoir des revendications et la réécriture des sciences sociales : V. Deloria est ici certainement le meilleur exemple. Avec des ouvrages tels que *Custer Died for Your Sins : An Indian Manifesto* (1969) ou encore *God is Red, a Native view of religion* (1994), Vine Deloria s'est imposé comme

170. M. GOYON, 2006.

171. INDIAN AND NORTHERN AFFAIRS CANADA, 1996, p. 107–108 [en ligne].

Notons cependant que la vision holiste du monde autochtone tel que référencé par Louis Dumont n'est sans doute qu'une illusion. Considérer la perspective holiste de la revitalisation nord-amérindienne ne saurait être correct sans la mise en lumière de sa cause : une globalisation empreinte de christianisme.

172. Informateur n° 6, Siksika (Alberta), le 2 août 2015.

173. Pour le cas des Inuit du Nunavut, voir F. LAUGRAND, 2002(b).

174. M-P. BOUSQUET, 2005.

175. J-F. CARON, 2012 ; B. BURNABY, 1984 ; M. GATTI (dir.), 2006.

un auteur autochtone internationalement reconnu¹⁷⁶. Si les biographies et autobiographies sont également communes dans le genre littéraire autochtone, on voit apparaître depuis une petite dizaine d'années une déclinaison du témoignage concernant les expériences en écoles résidentielles¹⁷⁷. On pourrait alors décrire deux formes de l'écrit autochtone : le récit à dimension collective revendiquant l'identité autochtone dans sa totalité ; et le récit personnel, biographique ou autobiographique, partageant un fragment de la vie autochtone dans un contexte précis et à travers le regard d'un individu.

Dans le contexte contemporain, qui plus est de réconciliation, la parole est donnée à tous : hommes et femmes indifférenciés. En effet, le féminin que nous pourrions penser laisser de côté, occulté par le masculin surexposé sur la place publique, se retrouve de temps à autre affirmé. De notre expérience de terrain, nous retenons essentiellement la pudeur des femmes à s'exprimer, préférant laisser la parole à leurs maris qui selon elles « s'expriment bien mieux »¹⁷⁸. En ce sens, les hommes sauraient mieux parler que les femmes, ils seraient plus doués pour la prise de parole en public. Se différencie alors la parole publique – offerte à tous et au sujet de grandes thématiques relevant souvent de l'ordre des revendications politiques et identitaires autochtones – et la parole privée – celle plus intime, de l'entre-soi et dont les sujets concernent avant tout l'individuel. Nous savons cependant que les femmes s'expriment elles aussi ; la broderie en est l'un des moyens comme nous l'avons décrit. Dans les archives, nous avons également relevé plusieurs dossiers consacrés aux femmes autochtones de l'Ouest. Par exemple, le *Ten Grand-Mother Project* réalisé en 2002 regroupe les témoignages d'une dizaine de grands-mères de la Nation Blackfoot¹⁷⁹. Sous forme d'entretien, cette collection de témoignages s'articule autour des thèmes de la famille, de la place des femmes dans la communauté autochtone, des cérémonies traditionnelles et de la transmission de ces savoirs cérémoniels aux jeunes générations. Dans le cadre de ce recueil de témoignages, trois femmes interrogées étaient plus à l'aise de répondre en langue autochtone et la présence d'une interprète a donc été nécessaire. À la question « what did she think the woman should do to carry on in life? », l'une d'entre elles, par l'intermédiaire de l'interprète, répond :

176. Au sujet de Vine Deloria et de sa position dans les sciences sociales voir T. BIOLSI et L. J. ZIMMERMAN 1997.

177. Il s'agit de véritables mémoires retranscrites sur papier comme celle d'Agnes Grant *Finding My Talk : How Fourteen Native Women Reclaimed Their Lives after Residential School* (2004), ou encore celle de Theodore Fontaine *Broken Circle: The Dark Legacy of Indian Residential Schools: A Memoir* (2010).

Concernant le rôle de tel récit mémoriel, ou d'autre plus fictif, récit, documentaire, ou pièce de théâtre voir COMMISSION DE VERITE ET RECONCILIATION DU CANADA, 2015a, p. 304.

178. Informateur n° 3, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014 ; Informateur n° 7, Piikani (Alberta), le 4 août 2015.

179. Glenbow Museum Archives, *Ten Grandmother Project*, 2002, cote M8871.

«The woman is the root of the family. The woman has to be strong to encourage her husband to go out and support the family and she has to be strong to give guidance to her family.»¹⁸⁰

Selon ce témoignage, et divers autres recueillis dans le cadre de ce projet, le féminin autochtone est considéré comme un pilier central de la famille et de la communauté. Le féminin, représentant l'intériorité de la communauté, il est modelleur de la société autochtone. C'est par ce travail interne que le féminin exerce.

Si les paroles féminines se font entendre, c'est généralement parce qu'on leur donne la parole. Contrairement aux hommes, rares sont les traces de prise de parole spontanée des femmes. S'il est complexe d'expliquer cette différence, nous pouvons cependant avancer la piste de réflexion selon laquelle le féminin agissant de l'intérieur n'est pas au contact direct de l'altérité, de l'extériorité. La nécessité de la parole publique est de fait moindre. La spontanéité du discours public ne semble pas être une affaire de femmes. Celles-ci ont pour rôle de modeler et de façonner selon le schéma d'adoption-appropriation. Le féminin ne s'expose pas directement à l'extérieur (qu'il s'agisse alors du corps ou de la parole). Elles sont médiatrices entre l'intérieur et l'extérieur et donc médiatisées. C'est par l'intermédiaire d'un ou d'une interviewer que le témoignage féminin s'expose. Le *Ten Grandmother project* en est un exemple, mais nous pensons également aux divers ouvrages de compilation de témoignages tels que *Writing the Circle, Native Women of Western Canada* (1990) pour rester dans la même zone géographique¹⁸¹. Progressivement, à partir des années 1970, certaines femmes prennent d'elles-mêmes la parole, ou plus exactement la plume dans l'exemple à venir, pour livrer leurs savoirs autochtones (l'écriture pouvant alors être ici considérée comme un nouveau médiateur). Dans la région sud des provinces de la Saskatchewan et de l'Alberta, majoritairement territoires des Cree et des Blackfoot, une figure autochtone féminine s'est fait connaître à travers ses écrits : Eleanor Brass. Auteur de nombreux articles dans les journaux et magazines locaux, deux ouvrages ont retenu l'attention du public, autochtone ou non : *Medecine Boy and other Cree Tales* (1979) et une autobiographie *I walk in two worlds* (1987). Personnalité engagée, Eleanor Brass a été la première femme à entrer au bureau de l'Association of Indians of Saskatchewan au poste de secrétaire et trésorière en 1944. Son autobiographie dépeint la situation autochtone du XX^e siècle entre acculturation et résistance.

À travers ces exemples, nous avons tenté de mettre en avant la prise de parole autochtone, orale ou transcrite. Si dans le monde contemporain, le mode d'expression écrit semble avoir pris

180. Interview de Margaret Bad Boy, Siksika, Alberta. Glenbow Museum Archive, *Ten Grandmother Project*, 2002, cote M 8871

181. J. PERREAULT et S. VANCE, 1990.

le pas sur l'oralité afin d'être pris en considération par l'altérité non autochtone, les femmes ont, elles aussi, su progressivement s'approprier ce moyen d'être médiatisées et donc de s'exposer.

Féminin contemporain, rapport à soi et à l'autre

Considérations précédemment faites et poursuivant dans la dynamique genrée dans laquelle s'inscrit cette recherche, nous concluons donc ce dernier chapitre par le féminin autochtone. En continuant à nous attacher au féminin autochtone du côté de l'intériorité nous concluons en interrogeant le genre occidental, celui des missionnaires, du point de vue autochtone.

De l'intériorité du féminin

Nous l'avons souligné jusqu'à présent, le féminin nord-amérindien est un genre de l'intérieur, ou plutôt de l'intériorité. Il ne s'agit pas uniquement de l'intérieur domestique comme pourrait le rappeler la conception traditionnelle occidentale du féminin, mais d'un positionnement au sein d'un processus de réappropriation et de transformation interne à la société autochtone. Si le masculin, guerrier et chasseur, est au contact de l'extérieur, le féminin est quant à lui force d'adoption et de reconfiguration interne. Cependant, le contexte contemporain de revendications et d'homogénéisation des pratiques entraîne progressivement le féminin autochtone dans un féminin du *care* tel que conçu dans la pensée occidentale.

Allant de pair avec la revitalisation, la réconciliation permet une réappropriation la position de la culture autochtone dans le contexte politique canadien et plus généralement dans un monde globalisé. Cela se remarque tout d'abord avec le renouvellement du leadership qui s'ouvre peu à peu aux femmes, ainsi que la création d'associations de femmes issues des Premières Nations. Au niveau national, l'Association des femmes autochtones du Canada est fondée en 1974 avec pour objectif est de « favoriser, promouvoir et encourager le bien-être social, économique, culturel et politique des femmes » autochtones et métisses¹⁸². Cette association regroupe en réalité treize organismes et associations disséminés à travers le pays et ayant les mêmes

182. ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA [en ligne]

intentions concernant la défense des lois ancestrales, des croyances spirituelles, des langues ainsi que des traditions autochtones. Il est intéressant ici de soulever l'aspect collectif qui entre en jeu dans ces associations. Une voix unificatrice ressort de la lecture des objectifs de l'association. Comme si, ensemble, toutes les femmes autochtones doivent faire front pour promouvoir leur propre identité féminine, mais plus généralement l'identité autochtone. Les aspects régionaux semblent gommés au profit d'un collectif qui, portant des voix nombreuses et multiples, paraît plus fort et plus audible.

C'est également par le biais de la politique fédérale que les femmes autochtones s'intègrent dans ce contexte renouvelé, et d'autant plus lorsqu'une loi les touche directement. C'était le cas dans les années 1980 avec la remise en question de la Loi sur les Indiens (1876) au sujet du statut des femmes autochtones ayant épousé un non-Indien. Jusqu'en 1985, date à laquelle la loi C-31 modifie la Loi sur les Indiens, les femmes autochtones qui épousaient un homme n'ayant pas le statut d'autochtone étaient dès lors privées de leur statut légal d'autochtone. Elles ne pouvaient donc plus juridiquement appartenir à leurs communautés de naissance et ne pouvaient plus hériter des biens familiaux, de même pour les enfants issus de cette union. Après des années de luttes et des mois de travail législatif et juridique, les femmes autochtones ayant épousé un non-Indien ont obtenu, en 1985, la possibilité de retrouver leur statut d'Indienne¹⁸³.

En 2012, c'est également des femmes, au nombre de quatre, qui s'organisent pour former un mouvement de protestation nommé « Idle No More » pour dénoncer l'adoption des lois C-38 et C-45 par le Parlement canadien¹⁸⁴. Originaires de la province de la Saskatchewan dans les Prairies canadiennes, ces quatre femmes ont forgé les bases d'un mouvement national dont les revendications ne concernent pas uniquement des questions touchant aux femmes autochtones et à leurs statuts. La loi C-45 de 2012 est un nouvel amendement à la Loi sur les Indiens qui donne désormais l'autorisation à l'État de louer les terres d'une réserve sans avoir l'accord préalable du Conseil de bande concerné. La loi C-38 quant à elle amoindrit les dispositions prises par une loi antérieure concernant la protection des eaux navigables. Ces deux lois visaient à permettre aux investisseurs du secteur industriel un accès aux terres de réserves souvent extrêmement riches en sables bitumineux. S'élevant contre cette privation de la terre, le mouvement créé trouve écho sur l'ensemble du territoire canadien et s'élargit à d'autres revendications, entendant alors dénoncer la situation globale des communautés autochtones. Theresa Spence, chef de la réserve Cree d'Attawapiskat (Ontario) devient l'emblème médiatique de ce mouvement en débutant une

183. Glenbow Museum Archives, Fond Everett Scoop, cote M-7959 Indian women and the Indian Act.

184. Au sujet du mouvement « Idle no more » voir P. PATAUD CELERIER, 2014, p. 20-21 ; R. DUPLASSIE, 2015 ; L. J. MCMILLAN, J. YOUNG and M. PETERS, 2013.

grève de la faim le 11 décembre 2012. L'exemple de ce mouvement de protestation nous permet de suggérer la place du féminin comme porteur du bien-être de la communauté.

Le bien-être des communautés autochtones s'exerce en pratique quotidiennement dans les *healing centres* que nous avons déjà mentionnés. Le féminin protecteur des siens trouve un parfait exemple dans ces centres communautaires de bien-être (*healing centre*), où la très grande majorité des employées sont des femmes. Pour donner un ordre d'idée chiffré dans la région centre de l'Alberta : à Saddle Lake, l'administration du centre « Eagle Healing Lodge » est gérée par deux femmes (l'une est directrice des services de bien-être, l'autre est responsable des bureaux administratifs) et tous les employés que nous avons croisés lors de notre visite en 2014 étaient des femmes ; dans la réserve voisine de Whitefish Lake, trois femmes travaillent à plein temps dans le centre de bien-être (la directrice, une réceptionniste et une assistante de vie) ; au « Morning Sky Health and Wellness Centre » de la réserve de Frog Lake, plus de 90 % des employés sont également des femmes¹⁸⁵. Nous pourrions ainsi multiplier les exemples à travers toute la province et même à l'échelle du pays ; la conclusion resterait la même : ce sont les femmes qui occupent désormais les postes relevant du bien-être social dans les communautés autochtones.

Cette place du féminin dans les communautés autochtones à travers les centres de bien-être fait ainsi écho aux propos de C. Gilligan lorsqu'elle exprime le positionnement du féminin dans sa relation à l'autre pour construire une définition du *care* : « La sensibilité aux besoins des autres et le sentiment d'être responsables de leur bien-être poussent les femmes à tenir compte des voix autres que les leurs et à inclure dans leur jugement des points de vue différents »¹⁸⁶. Ce serait donc par le biais de leur sexe féminin que les femmes auraient tendance à s'ouvrir à l'altérité.

Nous avons cependant situé le masculin comme une figure de, et représentatif de, l'extérieur et parallèlement situé le féminin du côté de l'intériorité selon la complémentarité sexuelle de la culture nord-amérindienne que nous avons décrite au chapitre deux. La théorie du *care* dans les propos de Gilligan ne remet pas en question cette double dichotomie « intérieur/extérieur - féminin/masculin ». Au contraire, elle positionne le féminin comme agent de tolérance envers l'altérité, ceci étant compatible avec la situation du féminin comme agent « modéleur » interne à la communauté telle que nous l'avons décrite plus haut. Se pose alors la question de la transposition du modèle du *care* (théorie mise en point par la culture occidentale essentiellement à propos d'elle-même) dans le monde autochtone nord-amérindien. Sans tendre vers une universalisation de la théorie du *care*, nous pouvons nous demander si nous ne sommes

185. Informateur n° 4, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

186. C. GILLIGAN, 2008, p. 36.

pas ici devant un point de compatibilité entre la culture occidentale et la culture autochtone ou bien si la transformation des cultures autochtones suite à des décennies de contact et d'acculturation aurait eu pour conséquence une appropriation du mode de penser le soin à l'autre par le biais du féminin ?

Une figure mythique permet de soulever la question de la représentation symbolique et sociale du féminin : la Femme Double. Ce personnage, souvent considéré comme figure de l'émancipation et protectrice des artistes et particulièrement des brodeuses¹⁸⁷, présente l'ambivalence, pour ne pas dire l'ambiguïté, du sexe féminin. Comme une monnaie à deux faces, à l'avant l'idée d'une femme parfaite et au revers son double négatif. Figure mythique largement répandue dans les Plaines états-uniennes et les Prairies canadiennes, la Femme Double symbolise tant la féminité et la maternité idéales que l'antithèse de ces attributs : l'extravagance, la stérilité et la paresse. Plusieurs variantes de cette figure, Double Visage et Femme Daim entre autres, symbolisent ce même dédoublement et l'ambivalence de la personnalité féminine : d'un côté la femme parfaite, d'un autre côté la femme indigne potentiellement coupable d'adultère et qui ne prend pas soin de sa famille. Au nord, chez les Déné, le missionnaire Petitot rapporte des figures mythiques similaires à la celle de la Femme Double qui confirme une conception binaire du féminin¹⁸⁸. Si l'existence de cette figure mythique nous permet d'envisager une conception d'un féminin autochtone en quelque sorte similaire au féminin de la culture occidentale-chrétienne (d'un côté la femme symbolisant le *care* en soignant les maux de la société, mais également celle qui ouvrit la boîte de pandore et qui rependit les maux qu'elle doit ensuite panser), les formes contemporaines de réappropriations de cette figure¹⁸⁹ soulèvent tout de même la question de l'influence occidentale sur l'existence même de celle-ci et sur le façonnage du genre féminin alors symbolisé.

Un informateur Blackfoot interrogé sur la question des genres dans la culture autochtone révèle que « dans nos structures, dans nos pratiques, les femmes ont la responsabilité des valeurs morales, et ce quel que soit le contexte »¹⁹⁰. Les principales valeurs désignées sont alors l'honneur et le respect. « Les femmes donnent ces valeurs aux hommes qui eux, leurs donnent le concept physique »¹⁹¹. Les pratiques des hommes sont alors égales aux valeurs apportées par les femmes et les deux sexes sont ainsi nécessaires. Ce commentaire de notre interlocuteur autochtone poursuit notre raisonnement concernant l'intériorité du féminin complétant l'extériorité du masculin.

187. M. GOYON, 2006.

188. E. PETITOT, 1876, p. 96 et suivantes ; E. PETITOT, 1886, p. 178-180.

189. M. GOYON, 2008.

190. Informateur n° 5, Piikani (Alberta), le 30 juillet 2015.

191. *Ibid.*

C'est à travers une dernière section concernant la conception du genre des missionnaires selon le prisme autochtone que nous tenterons de résoudre, ou tout du moins d'apporter des pistes de réflexion supplémentaires, concernant le féminin et le masculin autochtone contemporain : entre conceptions traditionnelles et appropriation d'une conception des genres occidentalisés.

Nord-Amérindiens et genre dans le modèle occidental

Il est difficile de mesurer, dans la période contemporaine, le passage, pour les autochtones, d'une conception des « genres traditionnels » (telle que nous avons essayé de les définir au chapitre deux), à une conception imposée des « genres à l'Occidental ». Tentons de refermer la boucle en se positionnant du point de vue des autochtones évangélisés quant aux questions de genre dans le religieux occidental chrétien.

L'imposition du mariage chrétien, associé à la sédentarisation, n'a pas fondamentalement bouleversé l'organisation socio-familiale amérindienne. L'institutionnalisation du mariage, impliquant également l'idée que l'homme est un prédateur que le mariage doit éduquer par le biais du féminin, s'introduit progressivement dans la pensée autochtone contemporaine. Tout du moins selon le ressenti des missionnaires. Ainsi, poussé à son paroxysme, le féminin deviendrait un nouveau moteur dans les sociétés autochtones contemporaines, au même titre que le mouvement féminisme occidental. Elles portent sur leurs épaules les maux de leur société et sont enjointes à les soigner, comme si l'avenir de leur communauté dépendait d'elles seules¹⁹². Nous avons vu l'émergence des associations de femmes autochtones et l'importance du féminin dans la dénonciation la situation amérindienne contemporaine. S'il est difficile de mettre sur un même pied d'égalité le féminisme autochtone et le féminisme européen concernant la position des femmes dans la société, remarquons que les formes de féminisme émergeant dans les communautés amérindiennes luttant contre les conditions des familles autochtones où grossesses précoces, alcoolismes, problèmes de drogues et suicides sont courants, usent des mêmes formes d'actions telles que les manifestations, les recours en justice ou encore les outils communications que sont les réseaux sociaux. Or, s'il est admis que la position du féminin soumis et celle du masculin prédateur est une construction culturelle de l'occident chrétien, n'oublions pas de souligner que les conditions actuelles des autochtones ne sont que très récentes au regard de leur

192. Ce rôle du féminin, figure centrale pour résoudre les problèmes sociaux dans les réserves, est très présent dans les discours des religieuses avec lesquelles nous avons pu nous entretenir.

histoire et coïncident justement avec l'arrivée des colons européens et la politique assimilationniste et évangélisatrice menée depuis cent cinquante ans. Ou, pour l'exprimer en des termes officiels : « certains événements d'un passé colonial et postcolonial ont perturbé l'organisation de leur vie familiale et sociétale. »¹⁹³. Si nous ne pouvons pas contester les bouleversements ayant eu lieu dans les communautés nord-amérindiennes ces derniers siècles, nous avançons ici l'idée selon laquelle le mode de penser le masculin et féminin dans une interrelation complémentaire n'a, pour sa part, pas été fondamentalement modifié. Ceci s'exprime dans le discours des autochtones au sujet des missionnaires.

En effet, dans les propos des autochtones de l'Ouest canadien que nous avons rencontrés, la distinction entre missionnaires masculins et missionnaires féminins n'est pas flagrante. Certains osent s'aventurer à dire que les missionnaires hommes étaient plus stricts que les religieuses, tout en précisant qu'il s'agit de leur propre expérience qui n'est sans doute pas généralisable (nous préciserons alors que ces propos provenaient en grande majorité d'informateurs masculins qui ont donc passé plus de temps avec les prêtres durant leur éducation ; les religieuses s'occupant d'eux lorsqu'ils étaient plus jeunes, avec ensuite pour charge principale de les « mater »). D'une façon plus générale, les Amérindiens ne distinguent pas le sexe des missionnaires. La répartition des tâches entre hommes et femmes missionnaires au sein des missions est parfois explicitée, mais les genres se confondent sous la bannière du « missionnaire ». Il faut ici remarquer que la langue anglophone n'aide pas à déterminer le genre lorsque l'on parle d'un sujet pluriel. La description de la présence missionnaire en territoire autochtone est alors regroupée par un *they* (« ils ») totalement généralisant. La question de savoir si c'est un homme missionnaire ou une femme missionnaire ne semble absolument pas intéresser nos informateurs autochtones. Il s'agit simplement d'individus portant avec eux une forme de religiosité extérieure. Cette remarque est intéressante en replaçant le masculin et le féminin dans la sphère du mythe. Nous avons relevé au chapitre deux la confusion entre les sexes dans le régime mythique. Une réflexion similaire s'était également instaurée au sujet des chamanes, ainsi qu'à propos des berdaches que nous avons alors laissés de côté. En revenant sur la figure du berdache, nous pouvons peut-être soulever une piste de réflexion concernant la non-distinction des genres des missionnaires par les autochtones. Les berdaches (également appelés *Two Spirits*), personnages singuliers dans les communautés autochtones se caractérisent par une confusion des sexes (biologiques) et des rôles et attributs culturellement associés. Il s'agit alors d'individus de sexe masculin agissant comme des femmes,

193. MINISTÈRE DE LA JUSTICE DU QUÉBEC, 2012, p. 9.

ou des individus de sexe féminin agissant comme des hommes¹⁹⁴. Les berdaches sont souvent désignés comme porteur d'une force spirituelle importante et peuvent être à ce propos rapprochés des chamanes. Un lien s'établit alors ici entre individus hors du commun, charge spirituelle (et donc, contact avec l'altérité supranaturelle) et confusion des genres. Nous pourrions inclure les missionnaires dans ce même régime en soulignant de surcroît qu'ils sont eux-mêmes une altérité (issue du monde euro-canadien) et en contact avec des forces supranaturelles. Ces analogies permettraient alors peut-être d'expliquer la non-distinction des genres des missionnaires par les autochtones.

Nous pouvons poursuivre l'argumentation avec à la thématique de la filiation. Si nous avons décrit la filiation comme l'un des principes premiers de la parenté autochtone, celle-ci reste incontournable dans le contexte contemporain. Il n'est pas rare de pouvoir déceler le principe de l'adoption, caractérisant une filiation hors sang, comme encore actif dans les communautés autochtones. Pour preuve, depuis la fin des années 1990, diverses provinces du pays promulguent des lois tendant vers la reconnaissance de l'adoption coutumière au sein des communautés autochtones. Si la Colombie-Britannique est la première province à établir la reconnaissance formelle et générale de l'adoption coutumière autochtone, la province de Québec quant à elle étudie les moyens par lesquels cette reconnaissance peut s'intégrer à la législation déjà en vigueur concernant l'adoption (projet de loi 113). Outre l'aspect législatif permettant la reconnaissance de l'adoption autochtone qui, comme le souligne le « Rapport sur l'adoption coutumière en milieu autochtone » de 2012¹⁹⁵, n'a pas la même signification dans le monde amérindien et le monde occidental, quelques autres exemples permettent de saisir le principe de filiation établi par ce complexe d'adoption. Relevant directement de la pratique du terrain de recherche, lorsque nous avons passé une semaine auprès d'une famille Cree de la réserve de Saddle Lake, le chef de famille nous expliqua que nous faisons partie de la famille seulement quelques jours après notre arrivée. En nous expliquant qu'en venant prendre le temps de connaître leur famille, en les écoutant, en passant du temps dans leur maison et en partageant les moments de vie quotidienne, le père de famille nous exprima très clairement : « tu fais désormais partie de la famille, je te considère comme ma petite fille, et je t'aiderai comme j'aiderai l'un des miens »¹⁹⁶. Voici donc, qu'en peu de temps un lien de filiation, non pas biologique, mais symbolique selon les habitudes autochtones, se crée entre l'étrangère et la famille autochtone nord-amérindienne. Les cas d'adoption et/ou de dation de noms aux anthropologues de terrain

194. À ce sujet voir entre autres, S-E JACOBS, W. THOMAS et S. LANG, 1997 ; P. DÉSY, 1978, p. 57-102 ; B. SALADIN D'ANGLURE, 1992.

195. MINISTÈRE DE LA JUSTICE DU QUÉBEC, 2012.

196. Informateur n° 1, Saddle Lake (Alberta), juillet 2014.

semblent communs¹⁹⁷. Nous pouvons prendre également en exemple les cas d'adoption des missionnaires mentionnés plus haut. Le P. Peter Guthneck a été adopté en 1996 par un membre de la communauté Chippewa-Cree de la réserve Rocky Boy dans le Montana (États-Unis)¹⁹⁸. Ou encore la religieuse que nous avons évoquée au chapitre trois, enseignante en école de jours durant plus de trente ans dans la réserve Cree de Saddle Lake (Alberta) et à qui la communauté a donné le nom de « Wapanatak ». Nous avons jusqu'à présent supposé que cette acceptation n'était pas réellement une adoption complète du fait qu'elle n'était pas inscrite dans un système de parenté, mais que la dation d'un nom en langue vernaculaire n'était que reconnaissance de son dévouement envers la communauté. Ceci doit être ici nuancé par le surnom donné à cette même religieuse : *Kokom*, signifiant grand-mère dans la langue cree, terme alors sexué¹⁹⁹. De plus, par ce surnom, l'idée d'une filiation et donc d'une adoption peut prendre forme. Entre la dimension générationnelle (la religieuse était déjà âgée lorsque les autochtones de la réserve ont commencé à la désigner ainsi), la présence durable et l'aspect maternel dû à son activité, la religieuse a progressivement été incluse dans le régime de la filiation de la communauté et donc dotée d'un terme générationnel et genré : *Kokom*.

Certaines individualités ont pu alors être intégrées au système de filiation amérindien par l'adoption ou la réappropriation (par la dation d'un nom et d'un surnom). Le statut de femmes missionnaires qui les invite à s'inscrire dans une relation de parenté (se faire mères de tous) n'est pas suffisant pour que le principe filiation par l'adoption autochtone se propage à l'ensemble au corps des missionnaires. La question de l'altérité est cruciale chez les populations autochtones canadiennes. Selon de nombreux indices ethnographiques que nous avons auparavant mentionnés l'individu qui n'est pas inscrit dans le système de parenté d'un groupe est rejeté à la périphérie de celui-ci et n'est pas considéré, il est vidé de sa substance et représente le néant. Seul le système de parenté (par la filiation ou l'affinité) permet d'inclure l'altérité en son sein. C'est d'ailleurs également à travers la parenté que la distinction des sexes s'exprime : les cousins croisés et parallèles sont définis par le sexe des parents et des oncles et tantes d'Ego. En dehors du réseau de parenté, le néant n'est pas sexuellement différencié. La figure du berdache et le domaine du mythe semblent être dans le régime de la confusion des genres. Les missionnaires, altérité de fait et au contact du supranaturel, sont peut-être alors placés non pas dans le régime de la confusion, mais plus encore dans celui de la néantisation et donc de la négation de leur valeur sexuée (c'est d'ailleurs, nous l'avons vu, le modèle par excellence à atteindre dans le catholicisme où le féminin par le statut de religieuse renonce à sa valeur reproductrice). Ces

197. S. KAN (dir.), 2001.

198. M. S. CLATTERBUCK, 2009.

199. S. Louise, op-dma., entretien réalisé le 18 juin 2013, Beauport (Québec).

hypothèses permettent alors de concevoir la non-distinction des genres des missionnaires aux yeux des communautés autochtones. Les missionnaires sont l'altérité, parfois adoptée et intégrée au système de parenté, souvent rejetée à la périphérie où le genre ne compte pas.

Par ce dernier chapitre, nous avons souhaité mettre en avant la nature des genres autochtones dans la période contemporaine. À travers la question des écoles résidentielles et surtout de leur mémoire, exprimée dans un cadre institutionnel et politique ou par la pratique artistique, nous avons révélé la vivacité de la culture nord-amérindienne dans sa capacité de réapprentissage et donc de réappropriation. Réappropriation d'un temps de mission où masculin et féminin ont chacun un rôle à jouer. Si le masculin semble résolument tourné vers l'extérieur (dans la pratique et le réapprentissage des relations avec les entités surnaturelles ou encore dans l'expression publique d'une affirmation de l'identité autochtone), le féminin se situe pour sa part du côté de l'intérieur. Intériorité qui se manifeste d'une part, par la pratique d'arts de longue haleine que sont la vannerie et la broderie, positionnant du même coup le féminin dans une temporalité longue et continue (à l'image de la gestation ou de la temporalité moyenne imposée par le rythme biologique féminin) et d'autre part, par une intériorité indiquée par le rôle des femmes dans les affaires ayant trait à la communauté. Ainsi, une fois de plus intériorité et extériorité sont corollaires à la distinction des genres masculin et féminin qui s'expriment à travers les processus d'adoption et d'appropriation.

Conclusion

Notre itinéraire de recherche arrive donc à son terme, tout du moins dans un premier temps. Dans cette conclusion, nous proposons tout d'abord de retracer le chemin parcouru jusqu'à présent, protagoniste par protagoniste, en reprenant les principales clés de lecture de nos problématiques. Rappelons alors brièvement les interrogations qui ont guidé cette recherche : si dans un contexte colonial comme celui de la mission il est possible de parler d'une rencontre entre deux cultures, comment ce contexte peut être un terrain propice pour l'étude de la mise en confrontation de celles-ci ? Comment se constitue de part et d'autre le rapport à l'altérité ? De quelles façons ces rapports « forcés » induisent adaptation et appropriation de la culture de l'Autre ? Et enfin, comment cette mise en confrontation de la relation à l'altérité met en exergue un genre féminin culturellement construit différemment ? Nous avons conçu le contexte des missions comme un laboratoire où deux altérités culturelles se rencontrent. En effet, la mission est bien un territoire d'explorations et d'expériences dans le rapport à l'autre. Une adaptation au nouveau contexte produit par la situation est nécessaire. Les expériences de la confrontation culturelle et l'accent porté sur la distinction sexuée sont alors au centre de cette recherche.

Du côté de l'ethnographie des religieuses, nous présentons ces femmes missionnaires de l'Ouest dans le cadre d'une féminisation généralisée du catholicisme au Canada. Les thèmes de piétés se modifient au XIX^e siècle en accordant de plus en plus d'importance à la dévotion mariale et aux vertus féminines. La figure de la femme missionnaire devient incontournable, d'autant plus dans le contexte canadien où la colonisation de l'Ouest ouvre de nouveaux territoires à l'évangélisation. Auxiliaires et pionnières, entités à identités multiples et évolutives, les religieuses missionnaires sont sur tous les fronts pour l'évangélisation des autochtones du Canada. Rapidement, nous constatons que le féminin est à la fois objet et vecteur de la transmission religieuse au Canada. Nous dressons alors un premier portrait du statut et de l'identité des religieuses et des femmes missionnaires. En prononçant leurs vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté, les religieuses sont extraites du marché matrimonial et du monde commun. Elles font le choix de ne pas devenir épouses et mères, mais celui de se mettre au service de Dieu et de la collectivité. Elles s'accomplissent dans la perfection de leur dévouement qui prend deux formes : celui d'un dévouement à Dieu signifiant alors une perfection cloîtrée (essentiellement dans le cas des religieuses des congrégations contemplatives) et celui d'un dévouement à la collectivité (dans le cas particulier des religieuses en congrégations actives) où la perfection se trouve dans le désintéressement et dans le service rendu à l'autre.

L'identité des religieuses façonnée par le catholicisme s'instaure sur la base de leurs attributs de femme. En tant que telles, elles sont responsables de modérer la nature humaine et d'instruire autour d'elles, particulièrement les enfants. C'est alors que nous avons esquissé la notion de « polymaternalité » pour caractériser une facette importante de l'identité des religieuses missionnaires. Pionnières par le contexte des missions autochtones au Canada, c'est avant tout le statut d'auxiliaire qui détermine leurs tâches. Selon les principes du *care*, récemment défini mais s'appuyant sur un état de fait culturellement et contextuellement établi (les sociétés occidentales depuis l'âge d'or du patriarcat au XIX^e siècle), les religieuses prennent soin de tout et de tous en secondant les missionnaires masculins dans leur travail. Cette identité de la religieuse missionnaire n'est pas remise en cause au XX^e siècle (elle est même réaffirmée par le concile Vatican II). C'est donc sur ces éléments caractéristiques que notre étude se basera ensuite.

Non préparées à l'interaction avec une culture différente, les religieuses missionnaires se trouvent confrontées à la culture nord-amérindienne par les services rendus dans les domaines de l'éducation, de l'instruction religieuse ou des soins médicaux. Le dévouement à la collectivité – condition *sine qua non* à l'accomplissement et à la perfection de la figure de la religieuse active – nécessitant un vis-à-vis et l'établissement d'une relation à l'altérité implique alors l'interaction et l'adaptation de façon individuelle et locale. Cette force d'action (acquise par le contexte de missions et par le statut de femme et de religieuse) donne la capacité aux religieuses de raconter l'expérience vécue de la relation interculturelle, ainsi que de se raconter, c'est-à-dire de se définir à travers cette expérience.

Dans le troisième chapitre, nous avons tenté de restituer la parole des religieuses missionnaires rencontrées lors de nos enquêtes sur le terrain canadien. Il s'agissait non seulement de mettre en lumière la stratégie d'adaptation à l'autre choisie par l'Église catholique – l'inculturation – mais également les formes individuelles de cette adaptation à la culture nord-amérindienne à laquelle ces femmes sont confrontées au quotidien. Le XX^e siècle apportant son lot de changements, le contexte missionnaire se renouvelle. La réunion du concile Vatican II et le « réveil indien » caractérisé par le développement d'une culture panindienne nécessitent d'autant plus une adaptation de la part du personnel missionnaire. Selon les circonstances, les religieuses se font spectatrices ou actrices de ce double renouveau. Nous constatons alors que, au sein de ce laboratoire d'expériences de la rencontre de l'autre, les individualités sont, par leurs interactions, aux fondements des processus d'adaptation. C'est par l'observation et l'échange avec les autochtones que les religieuses peuvent s'adapter.

Le XX^e siècle est alors celui du changement pour les missions et les missionnaires. L'évangélisation faite de proscriptions concernant les pratiques d'essences traditionnelles se transforme progressivement en prenant en compte les spécificités culturelles des populations

évangélisées. L'adaptation devient un enjeu supplémentaire d'accomplissement pour les religieuses missionnaires. Le dévouement à la collectivité s'exprime dans ce contexte renouvelé par la capacité à s'adapter. Le féminin, tel que construit dans la culture euro-canadienne, vecteur de transmission et acteur de la modération, se trouve dans une position stratégique pour mener à bien cette adaptation locale. Au contact de l'altérité culturelle, les religieuses prennent progressivement l'initiative de s'adapter et de reformuler les pratiques autochtones.

Résultat de cette confrontation et adaptation, l'«amérindianisation» des églises catholiques en réserves autochtones se caractérise par l'omniprésence des figures et thèmes féminins. L'interaction entre missionnaires et populations autochtones se construit alors entre la volonté individuelle des religieux et religieuses présents sur le terrain et l'affirmation des figures féminines, vecteurs de transmission. L'expérience vécue et racontée de ces femmes, religieuses et missionnaires, dans leur rencontre à l'autre nous permettait dans un dernier chapitre de revenir sur la construction culturelle du statut du féminin dans le monde occidental.

Reprenant les éléments de définition de l'identité des religieuses missionnaires de l'Ouest à travers l'héritage légué, les éléments mémoriels réactivés et le processus de patrimonialisation qui se met en place ces dernières années, nous proposons, grâce à l'histoire de la mission de Saddle Lake, d'entrevoir l'expérience individuelle et locale qui peut se dégager d'une histoire et d'une anthropologie plus globale. De ce récit de mission, nous relevons l'importance accordée par les missionnaires aux questions de parenté et de genre, le mariage entre autres étant une occasion de conversion non négligeable. Le récit de mission permettait alors des allers-retours entre anecdotes à portée microhistorique et la possibilité d'élargir l'argumentation à partir de ces éléments précis, locaux et personnels (les missionnaires faisant le choix d'écrire ou de raconter – ou non – les divers éléments de l'expérience vécue).

Le mariage et la chasteté – le second étant l'équivalent du premier mais transposé dans le clergé par l'union à Dieu – sont des piliers de la religion catholique. Le statut de la religieuse missionnaire permet de mettre en lumière le modèle exemplaire du féminin dans la pensée culturelle occidentale et catholique. Le dévouement à l'autre, la vocation à prendre soin et les prédispositions naturelles à la «maternalité» composent l'identité de la religieuse et résonnent d'un écho encore plus important dans la confrontation à l'altérité amérindienne ; tout comme le mariage catholique et son consentement mutuel régissant la relation entre les sexes en Occident. En parcourant la place du féminin, entre mariage et chasteté, et en actualisant les mémoires de missions, nous révélions que la régulation et l'équivalence sont des éléments structurels du régime de la relation entre les sexes dans la culture des missionnaires. En effet, dans le cinquième chapitre, nous soutenions que le modèle de relation entre les sexes idéal selon le catholicisme est celui de l'équivalence, de la confluence tendant vers la neutralisation. En

géométrie, l'équivalence se décrit comme le fait d'être de surface égale, de volume égal mais non superposable. La confluence, alors synonyme de convergence, est désignée comme la propriété de tendre vers un même point. Transposés à la construction des sexes dans le monde catholique, on pourrait alors dire que masculin et féminin, de nature différente ne sont pas superposables ni complémentaires, mais bien équivalents, dont la fusion les fait tendre vers une négation de la sexualité et plus encore, vers la neutralisation de chacun d'eux. Le mariage, qui implique le consentement mutuel, est l'expression la plus visible de cette équivalence et neutralisation des sexes. Nous argumentons que ce prisme culturel de genre est celui à travers lequel les femmes missionnaires abordent l'autre, les populations nord-amérindiennes, et à travers lequel elles les observent.

Concernant les populations autochtones, second acteur de cette étude de la rencontre en contexte missionnaire, nous avons choisi de débiter notre argumentation par un chapitre de contextualisation afin d'appréhender dans les grandes lignes l'ethnographie des populations nord-amérindiennes du Subarctique et des Prairies. C'est alors que les autochtones se révèlent tout d'abord à travers leurs territoires avec une description géographique de la zone concernée par cette recherche et la question des classifications fabriquées par les anthropologues. Le problème des « aires » linguistiques ou culturelles a retenu notre attention à cet égard et la question des niveaux et échelles d'analyse s'était alors soulevée à nous. Nous proposons d'entrevoir cette recherche comme une confrontation de deux « méga-aires ». Les aires culturelles d'A. Kroeber étant déjà constituées pour chacune d'entre elles d'environnements géomorphologiques et naturels variés et d'aires linguistiques diverses, un tel cloisonnement ne pouvait donc être satisfaisant en tant que niveaux d'analyse pour notre recherche.

Nous nous intéressons ensuite aux politiques fédérales assimilatrices mises en place dans l'espoir de réguler la confrontation entre autochtones et colons. La politique assimilatrice souhaitée par le gouvernement canadien ne pouvait être menée à bien qu'avec une étape de sédentarisation et d'éducation des populations autochtones selon les modes de vie euro-canadiens. Pour ce faire, les missionnaires sont indispensables et le régime des écoles résidentielles devient l'outil privilégié de l'assimilation. Les jalons du contexte de rencontre et d'adaptation entre missionnaires et populations autochtones au XX^e siècle s'affirment alors dans cette politique d'assimilation.

Nous avons ensuite considéré les principaux traits religieux de la culture nord-amérindienne. Nous avons choisi de mettre en valeur l'animisme et le totémisme, deux complexes révélateurs du fait religieux en Amérique du Nord. Le substrat religieux animo-totémique se définissait alors comme caractéristique de l'Amérique du Nord autochtone. Nous proposons

ensuite de considérer le chamanisme et le principe d'incorporation comme résultants de ce substrat, nous permettant ainsi de préciser le panorama du fait religieux autochtone. Il était alors l'occasion d'avancer une première piste de réflexion concernant l'adoption d'éléments exogènes au sein du système religieux nord-amérindien.

Enfin, nos interrogations portant également sur le genre, nous proposons une première description de la relation entre les sexes amérindiens sous le régime de la complémentarité. Nous argumentons que le féminin est responsable du traitement post-mortem et qu'il inscrit de fait ce qui est du domaine de la vie et ce qui est du domaine de la mort et du néant ; soit ce qui est intérieur et ce qui est extérieur. Les activités quotidiennes nous ont permis de distinguer le rôle du sexe féminin dans ce qui a trait à la production de la vie et le rôle du masculin dans les affaires de guerres, de chasse et donc de mort. Postulant alors une triple dichotomie (féminin/masculin - vie/mort - intérieur/extérieur), nous poursuivions ces considérations dans le domaine du rite et du mythe en affirmant premièrement qu'il est possible de concevoir la relation à l'altérité au travers du prisme de la distinction sexuée, et secondement que, dans ce rapport à l'altérité (supranaturelle puisque nous nous situons alors dans le domaine du mythe et du rite), le régime de la confusion entre les sexes semble prévaloir. Nous plaçons ainsi les prémices des développements suivants au sujet du rôle de la différence sexuée dans les rapports d'inclusion et d'adaptation des influences exogènes au sein des populations autochtones nord-amérindiennes.

Poursuivant le questionnement quant aux processus d'adaptation, le quatrième chapitre s'attachait au complexe d'adoption et d'appropriation. Le principe d'adoption nord-amérindien, que nous avons positionné, à la suite de R. Viau et d'E. Désveaux, comme trait caractéristique de cet ensemble culturel, s'applique à de nombreux domaines tant sociologiques que religieux. La guerre de capture était ici alors décrite comme un phénomène explicitant le complexe d'adoption-appropriation, où la différence sexuée tient une place importante. Les guerriers masculins vont au contact de l'extérieur, des ennemis pour les capturer et les ramener au centre du groupe social où les femmes se chargent de redonner vie au captif, entre autres en l'inscrivant au sein du système de parenté. Nous soulignons dès lors que la filiation (non biologique) et l'affinité étaient au cœur du système. Nous remarquons alors que ce processus selon lequel le masculin prélève à l'extérieur avant que le féminin ne refaçonne à l'intérieur peut être transposable au fait religieux lors de la rencontre entre deux cultures, permettant ainsi de contrer tout argument relevant du syncrétisme. C'est à travers les systèmes de parenté et les nomenclatures des Nations du Subarctique et des Prairies que nous proposons de poursuivre l'argumentation.

En observant, entre autres, les modalités de transformations des nomenclatures, nous avons pu saisir des corrélations entre ces dernières et des « degrés » d'appropriation des

influences exogènes. La question du dualisme affinal (le trait dravidien défini par la distinction des parallèles et des croisés et donc par la distinction sexuée), ainsi que les notions d'exogamie et d'endogamie dans l'alliance (que nous avons supplanté par le concept de distance reflétant mieux la problématique de l'intériorité face à l'extériorité en Amérique du Nord) étaient au centre de notre propos. À travers un itinéraire transformationnel des nomenclatures de parenté – et donc des règles d'alliances définies par celles-ci – et une mise en parallèle de l'adoption du catholicisme dans les différents groupes autochtones concernés par cette recherche, nous ajoutons une proposition supplémentaire à notre argumentation. Il était alors l'occasion d'exprimer les modalités de l'adoption et de l'appropriation d'une altérité telle que le catholicisme par la mise à l'œuvre du processus d'adoption dans son mouvement « extérieur/intérieur » déterminé par les possibilités de l'alliance permise : les nomenclatures de parenté permettant de définir consanguins et alliés, soit deux strates à l'intérieur du groupe social (les alliés étant les plus éloignés du centre). La distinction sexuée est le moteur de ce jeu affinal permettant de distinguer ce qui est potentiellement adoptable, de ce qui ne l'est pas. Nous concluons alors que les concepts de distance, d'intériorité et d'extériorité régissent les systèmes de pensée des populations nord-amérindiennes qui sont en mesure d'intégrer les influences extérieures avant de les refaçonner de façon interne dans un mécanisme d'adoption-appropriation. L'étude de cas du pèlerinage amérindien au Lac Sainte Anne nous a alors permis de révéler le résultat de ce processus d'adaptation dans une perspective nord-amérindienne.

Dans un dernier chapitre, nous souhaitons confronter à une autre aire culturelle les résultats de nos interprétations concernant la distinction sexuée dans le monde nord-amérindien. Il était ici également question de réactualiser les mémoires et de révéler les mécanismes régissant les relations entre les genres dans le contexte d'un renouveau politique et culturel contemporain. La notion de réapprentissage était alors conçue comme la forme contemporaine du processus d'adoption-appropriation. La mémoire a été abordée entre autres à travers le thème des écoles résidentielles, dont la problématique semble désormais se résoudre par la réappropriation de ce temps passé. Entre mémoire, réapprentissage, appropriation et expression artistique, le renouveau panindien et l'identité autochtone nord-amérindienne contemporaine se dessinent. Le renouvellement des formes de spiritualité d'essences traditionnelles se met progressivement en place par le réapprentissage de celles-ci où le masculin et le féminin ont chacun un rôle à tenir. Les hommes disposent des savoirs et savoir-faire rituels et publics, tandis que les femmes disposent des savoirs et savoir-faire internes et privés qui s'exposent à l'extérieur par le biais du masculin ; la broderie étant alors le principal exemple retenu pour appuyer cette argumentation. La spiritualité amérindienne, dans ses formes traditionnelles ou contemporaines, reflète la complémentarité des sexes autochtones ; les femmes travaillent de l'intérieur les aspects visibles,

les marques extérieures de cette indianité, généralement affichées et exprimées par les hommes, plus présents sur la scène extérieure. De l'intérieur à l'extérieur, féminin et masculin se complètent pour affirmer leur identité commune.

Si nous nous attachions à la pratique artistique comme une forme expressive de ce qui ne peut être aisément verbalisé et comme vecteur d'appropriation, nous avons poursuivi notre réflexion en effectuant un rapprochement entre genre et discours. Ceci entre autres par les ouvrages féminins tels que la broderie, ici considérée comme un art de la parole. À travers la broderie, nous retrouvons la dichotomie extérieur/intérieur et la place du féminin au sein de celle-ci. Prélevant des matériaux à l'extérieur pour les refaçonner et leur redonner vie par les travaux d'aiguille, le féminin répète inlassablement le schéma du processus d'adoption-appropriation mis en lumière par le captif externe adopté suite à un remodelage interne.

À travers les discours, les revendications, les pratiques artistiques, mais également les pratiques rituelles, nous relevons que, dans le monde nord-amérindien contemporain, le féminin est foncièrement tourné du côté de l'intériorité, alors que le masculin est pour sa part résolument orienté vers l'extériorité. Nous évoquons les voix masculines à vocation de transmission ou d'expression publique comme celles des *leaders*, des *storytellers* ou encore des *elders* (nous pourrions alors également ici ajouter les chanteurs et joueurs de tambours) ; alors que du côté du féminin les voix se font entendre de l'intérieur, par truchement. Médiatrices entre la vie et la mort, entre l'intérieur et l'extérieur, rarement au contact direct de l'extériorité, de l'altérité, la parole des femmes se diffuse par un vecteur intermédiaire (la broderie et l'écriture pouvant en être des exemples). La broderie, ou encore l'engagement auprès de la communauté autochtone où le féminin prend soin des siens à travers des associations consacrées au bien-être communautaire, sont significatifs de cette étroite relation entre femmes et intériorité. Le jeu intérieur/extérieur marqué par la distinction sexuée, que l'on trouvait déjà dans les chapitres précédents, se retrouvait ici dans la relation complémentaire entre les sexes féminins et masculins contemporains et dans la confrontation à l'altérité culturelle. Ces divers arguments concernant la double dichotomie (masculin/féminin - extérieur/intérieur) nous ont alors conduits à concevoir la relation à l'altérité, ici les missionnaires, à travers le prisme de la différence sexuée. Masculin et féminin se complètent dans le mécanisme de l'adoption et de l'appropriation de l'autre.

Le contexte de la mission révèle alors tout son intérêt. La mise en présence de deux cultures permet l'analyse des processus qui se mettent en place lors de cette confrontation. Ainsi, il nous a été possible de distinguer des formes différentes d'adaptation à l'altérité : que soit celle de la culture occidentale catholique ou celle de la culture nord-amérindienne. Les discours des

religieuses missionnaires signalent une adaptation, certes influencée par le dogme catholique et le principe d'inculturation, mais mise en application à l'échelle locale et individuelle dans la confrontation directe à l'altérité ; tandis que l'ethnographie autochtone révèle un système complexe ancré dans le système de pensée nord-amérindien qui s'exprime par l'adoption et l'appropriation. Ainsi, nous pourrions dire que s'il est nécessaire aux religieuses de s'adapter, c'est bien le contexte de mission et de confrontation à l'autre qui impulse la prise en considération de l'altérité et le processus d'adaptation à celle-ci. D'un autre côté, le complexe d'adoption-appropriation nord-amérindien n'a pas besoin d'une altérité culturelle franche pour se révéler. Les influences exogènes venues de l'Europe chrétienne et influences moins éloignées mais elles aussi extérieures, comme celles provenant d'autres Nations nord-amérindiennes, sont traitées à travers le même mécanisme : celui de l'adoption et de l'appropriation, c'est-à-dire faire sien ce qui est à autrui.

Il va sans dire que la parenté et le genre, de part et d'autre, jouent un rôle crucial dans ces mécanismes. Le féminin dans sa conception catholique, avec sa prédisposition au *care*, au soin de l'autre, semble avoir tous les atouts nécessaires pour s'adapter à l'altérité, quelle qu'elle soit. Tandis que dans le monde autochtone, c'est bien au travers des systèmes de parenté, ainsi que dans la complémentarité des sexes, que les principes d'adoption et d'appropriation trouvent l'impulsion pour se mettre en œuvre. Poursuivant la comparaison, nous pouvons également affirmer que pour les femmes, religieuses et missionnaires, l'accomplissement est celui de soi-même ; alors que dans les cas du féminin autochtone, il s'agit plutôt d'accomplir l'autre en le remodelant, en l'adoptant.

La confrontation des ethnographies de deux méga-aïres culturelles dévoile deux formes de religiosité et deux formes d'élaboration culturelle du genre. Dans le système de pensée européen et catholique porté par les missionnaires, nous constatons un positionnement du féminin comme vecteur préférentiel pour la régulation et la transmission, équilibrant ainsi la figure masculine prédatrice. Notre étude décrivant le contexte amérindien tend à démontrer la nature complémentaire des relations rythmant le monde : animisme, mythes et rites relèvent des interrelations, voire des confusions, entre humains et non-humains, tandis que les rapports entre les sexes des humains s'expriment nettement sous le régime de la complémentarité. Dans les derniers chapitres, la variation culturelle s'est alors donnée à voir et est explorée à travers le prisme du genre. Ainsi, par une attention particulière aux genres dans la culture chrétienne et dans la culture nord-amérindienne, nous dégageons une variation dans la construction de ceux-ci. La pensée culturelle façonne les sexes ainsi que les rapports entre eux et cette variation se constate nettement dans le contexte des missions. L'étude de la confrontation de deux cultures, ici donc dans le contexte missionnaire canadien de la culture occidentale-catholique et de la

culture nord-amérindienne, permet de ne pas nier la question de la différence culturelle comme les courants d'anthropologie du monde contemporain ont tendance à le faire, mais bien de mettre en valeur les processus de variations et de différenciations culturelles. En interrogeant ces différences culturelles, à travers le prisme du genre dans le contexte des missions, nous avons souhaité mettre en lumière les dialogues et négociations permanentes entre deux acteurs culturels, deux mondes, qui se rencontrent. Ainsi, la diversité culturelle se manifeste pleinement par l'étude des mécanismes de l'adaptation à l'autre où l'on constate que la variabilité est source et enjeu de productions culturelles.

Abréviations

- Abréviations des sources et des éléments bibliographiques :

- ASEJ : Archives of Sisters of the Child Jesus, Coquitlam (Colombie-Britannique).
- ASGM : Archives des Sœurs Grises de Montréal, Maison d'Youville, Montréal (Québec).
- ASOLM : Archives of Sisters Our Lady of the Missions, Winnipeg, (Manitoba).
- ASSA : Archives of Sisters of Saint Ann, Victoria (Colombie-Britannique).
- CVR : Commission de Vérité et Réconciliation du Canada.
- DTC : *Dictionnaire de théologie catholique*.
- HNAI : *Handbook of North American Indian*, Smithsonian Institution.
- JR. : *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, (73 vol.), 1896-1901. THWAITES R. G. (éd.).
- PAA : Provincial Archives of Alberta, Edmonton.
- PAA – O.M.I. : Archives of the Oblates of Mary Immaculate of Grandin Province, Provincial Archives of Alberta, Edmonton [PAA-OMI Collection].

- Abréviations des congrégations religieuses :

- m.o. : Sœurs Oblates
- o.m.i. : Oblats de Marie-Immaculée
- op-dma : Dominicaines Missionnaires Adoratrices
- s.e.j. : Sœurs de l'Enfant-Jésus / Sister of Child Jesus
- s.g.m. : Sœurs Grises de Montréal
- s.s.a : Sœurs de Sainte-Anne

Bibliographie

Archives :

- Provincial Museum and Archives of Alberta :

Cote IH-AA.036: *One Gun, how the prairie chicken society originated*, Blackfoot reserve.

- Archives des Sœurs de l'Enfant Jésus à Paris :

Dossier 9-E : Sœurs de l'Enfant Jésus (du Puy), Missionnaires au Canada.

- Archives des Sœurs Grises de Montréal, Maison d'Youville, Montréal (Québec), [ASGM] :

Fond L022 Blue Quills Residential School.

Fond L032 Fort Chipewyan – Couvent Sainte-Ange.

Fond L039 Ecole résidentielle de Lebret.

Fonds L055 Ecole du Sacré-Cœur.

- Archives of Sisters of the Child Jesus, Coquitlam (Colombie-Britannique), [ASEJ] :

Constitution de la Congrégation des Sœurs de l'Enfant Jésus du Puy de 1925 (dossier 207)

Journal de Sœur Felicien, 1899.

Dossier 55 : History of the Sisters of the Child Jesus.

- Archives of Sisters Our Lady of the Missions, Winnipeg, (Manitoba), [ASOLM] :

Dossier B01-02 : 10 : *Règle et Constitutions des Filles de Notre-Dame des Missions* de 1937.

Dossier B03-02 : De l'esprit de la congrégation.

- Archives of Sisters of Saint Ann, Victoria (Colombie-Britannique), [ASSA] :

Chroniques des dix premières années de l'établissement des Sœurs de Sainte Anne dans l'Ouest, Victoria, 1858-1868.

Chroniques rédigées par Sœur M. Luména 1868 -1892.

Serie 36 : St. Ann's Convent and School, 1864 – 1969.

Serie 55 : St May's Mission Convent and Indian Residential School 1869-1984.

- Glenbow Museum Archives (Calgary – Alberta) :

Fond Frederick E. Peeso : Frederick E. Peeso Papers, cote M-4404.

Fond C.E. Schaeffer, serie 1 Kootenay, cote M-1100-30.

Fond *Ten Grandmother Project*, 2002, cote M-8871.

Fond Everett Scoop : Indian women and the Indian Act, cote M-7959.

- Provincial Archives of Alberta, Edmonton, Alberta [PAA] :

Archives of the Oblates of Mary Immaculate of Grandin Province :

Cote 71.220 – 99 : 4212 : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus de la mission 1852-1872 ».

Cote 71.220 – 99 : 4214 : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus du pèlerinage 1889-1899 ».

Cote 71.220 – 99 : 4215. : Lac Sainte Anne : « Codex Historicus des relations des pèlerinages faits à la Bonne Ste-Anne à la mission du Lac-Ste-Anne ».

Cote 71.220 – 101 : 4249 : Lac Sainte Anne : « Articles de journaux et correspondances ».

Cote 71.220 – 122 : 5405, Mi 23 : Saddle Lake – Codex Historicus.

Cote 71.220 – 122 : 5414 : Saddle Lake – Rapports spirituels annuels 1959 – 1967.

Textes du concile Vatican II :

Ad Gentes, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise. Concile Vatican II, le 7 décembre 1965, Rome.

Constitution Apostolique « Ineffabilis Deus » du Bienheureux Pape Pie IX pour la définition et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, le 8 décembre 1854.

Message du pape Paul VI aux femmes, mercredi 8 décembre 1965, Rome.

Nostra Aetate, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Concile de Vatican II, le 28 octobre 1965, Rome.

Perfectae Caritate, Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse. Concile Vatican II, le 28 octobre 1965, Rome.

Ouvrages, Chapitres d'ouvrages, Articles de revues :

ABÉLÈS M., *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008.

AMOURS C. d', m.o., « L'œuvre des Missionnaires Oblates du Sacré-Cœur et de Marie Immaculée dans l'Église », Sessions d'étude - *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1970, vol. 37, p. 247-258.

ARCHAMBAULT J., « Sun Dance », dans R. DEMALLIE (dir.), *HNAI 13*, Washington, Smithsonian Institution, 2001, p. 983-995.

ARNOLD O., *Le corps et l'âme. La vie des religieuses au XIX^e siècle*, Paris, éditions du seuil, 1984.

ARRUPE P., *Ecrits pour évangéliser*, Paris, ed. Desclée de Brouwer, 1985.

ASCH M.I., « Slavey », dans J. HELM (dir.), *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 338-349.

AUCLAIR É.-J.[-A.], *Histoire des Sœurs de Sainte-Anne ; les premiers cinquante ans, 1850–1900*, Montréal, Imprimerie des Frères des Écoles chrétiennes, 1922.

AUGÉ M., *Anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Champs essais, 2010.

BALANDIER G., « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1951, vol. 11, p. 44-79. [Édition numérique, en ligne : <http://classiques.uqac.ca/>]

BARMAN J., *The West beyond the West: a history of British Columbia*, Toronto, University of Toronto Press, 1991.

BARRY L., P. BONTE, S. D'ONOFRIO, et al., « Glossaire de la parenté », *L'Homme*, 2000, vol. 154-155, p. 721-732.

BASTIDE R., « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien » *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas* (Sao Paulo), 1955, p. 493-503. [Édition numérique, en ligne : <http://classiques.uqac.ca/>]

BÉREAU C., « Quand les questions de genre travaillent le catholicisme », *Études*, 2011, n°2, tome 414, p. 211-221.

BERTAUX D., *Les récits de vie, perspective ethnosociologique*, Paris, Nathan, 1997.

- BERTHOLD E., *Une société en héritage : l'œuvre des communautés religieuses pionnières*, Québec, Publication du Québec, 2015.
- BIOLSI T. et L. J. ZIMMERMAN *Indians and Anthropologists : Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology*, Tuscon, University of Arizona Press, 1997.
- BLANCKAERT C., « Géographie et anthropologie : une rencontre nécessaire (XVIII^e-XIX^e siècles) », *Ethnologie française*, 2004, vol. 34, n° 4, p. 661-669.
- BLOOMFIELD L., « Sacred stories of the Sweet Grass Cree », *Bulletin of National Museum of Canada n° 60, Anthropological series n°11*. Ottawa, ed. F.A. Acland, 1930.
- BOAS F., « The Origin of Totemism », *American Anthropologist*, 1916, vol. 18, n° 3, p. 319-326.
- BOAS F., *Anthropologie amérindienne*, textes présentés par I. KALINOWSKI et C. JOSEPH, Paris, Flammarion, Champs Classiques, 2017.
- BOESPFLUG F., « Le syncrétisme et les syncrétismes » Périls imaginaires, faits d'histoire, problèmes en cours », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2006, n° 2, tome 90, p. 273-295.
- BOILY C., « Les sœurs grises : des femmes fortes à la colonie de la Rivière-Rouge (1844-1864) » *Cahiers Franco-Canadien de l'Ouest*, 1998, vol. 10, n° 1, p. 33-49.
- BOLOGNE J-C., *Histoire du mariage en Occident*, Paris, Hachette, 1995.
- BOUSQUET M-P et R.R. CREPEAU (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, 2012.
- BOUSQUET M-P., « La spiritualité amérindienne sur la place publique : à la recherche d'un statut » dans S. LEFEBVRE (dir.), *La religion dans la sphère publique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 171-196.
- BRIGHMAN R.A., *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationships*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- BROWN J., *Strangers in blood. Fur Trade Company families in Indian country*, Vancouver, University of British-Columbia Press, 1980.
- BRUCHAC J., *The native American sweat lodge: history and legends*, Freedom, Crossing Press, 1993.
- BURNABY B., « Réflexions en marge du développement de l'écrit en langue autochtone », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1984, vol. 14, n° 4, p. 62-65
- CALASANZ, S. M-J, s.a.a., *Voix d'Alaska, fondation de la mission Sainte-Croix (Koserefsky)*, Lachine, éditions Procure des missions des Sœurs de Sainte-Anne, 1930.
- CAMPBELL et REECE, *Biologie*, Bruxelles, éditions De Boeck Université, 2004.
- CARON J-F., « La plume autochtone/émergence d'une littérature », *Lettres québécoises : la revue de l'actualité littéraire*, 2012, n° 147, p. 12-15.
- CARR Rev. H., c.s.b. « History of the Devotion to the Blessed Virgin in British Columbia », *CCHA, Report 21*, 1954, p. 39-52.

- CHABOT H., *Submission Report-Place : Lac Ste. Anne Pilgrimage Site*, Historic Sites and Monuments Board of Canada, 2003.
- CHAMPAGNE C. « Mission et civilisation dans l'Ouest canadien : Vidal Grandin 1829-1902 », *Sessions d'étude - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1983, vol. 50, n° 1, p. 341-359.
- CHAMPAGNE J-E., o.m.i., *Les mission catholique dans l'ouest canadien, 1818-1875*, Ottawa, éditions des études oblates, 1949.
- CHANSON P., *Variations métisses. Dix métaphores pour penser le métissage*. Louvain-la-Neuve, éditions Bruylant-Academia, 2008.
- CHRISTIN O., « Du culte chrétien au culte de l'art : la transformation du statut de l'image (XVe-XVIIIe siècles) », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2002, vol. 49, n° 3, p. 176-194.
- CHRISTIN O., « La querelle des images au temps des Réformes », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 1996, vol. 43, n° 2, p. 366-370.
- CLATTERBUCK M.S., « Sweet grass mass and pow wows for Jesus: catholic an pentecostal mission on Rocky Boy's reservation », *U.S. Catholic historian*, 2009, vol. 27, n°1, p. 89-112.
- COLPRON A-M., « Fluctuations et persistances chamaniques parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale », dans BOUSQUET M-P et R.R. CREPEAU (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques*, Paris, Karthala, 2012.
- COMMISSION DE VERITE ET DE RECONCILIATION DU CANADA, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015(a).
- COMMISSION DE VERITE ET DE RECONCILIATION DU CANADA, *Pensionnats du Canada : La réconciliation. Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, vol. 1*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015(b).
- COOPER J. M., « The shaking tent rite among Plains and Forest Algonquians », *Primitive Man*, 1944, vol. 7, p. 60-84.
- COULON P. et A. MELLONI (dir.), *Christianisme, mission et cultures. L'arc en ciel des défis et des réponses XVIe-XXIe siècles*, Paris, Karthala, 2008.
- CROSBY Rév. D., omi, « Présentation des excuses de la Conférence Oblate du Canada aux Premières Nations du Canada », dans COMMISSION DE VERITE ET DE RECONCILIATION DU CANADA, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 422-423.
- CURTIS S. A. (dir.), « L'autre visage de la mission : les femmes », *Histoire et missions chrétiennes*, 2011, n° 16.
- CURTIS S. A. et D. CHIFFLOT, « À la découverte de la femme missionnaire », *Histoire, monde et cultures religieuses*, Karthala, 2010, vol. 4 n° 16, p. 5-18.
- CUSICK J. G., *Studies in Culture contact. Interaction, culture change, and archaeology*, Illinois, Southern Illinois University Press, 2015.

- DAHL N. A., « Anamnesis. Mémoire et Commémoration dans le christianisme primitif », *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 1947, vol. 1, n° 1-2, p. 69-95.
- DANYLEWYCZ M., *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises (1840-1920)*, Montréal, Boréal, 1988.
- DARNELL R. « Plains Cree », dans R. DEMALLIE (dir.), *HNAI 13*, Washington, Smithsonian Institution, 2001, p. 638-651.
- DELÂGE D., *Le Pays renversé*, Montréal, Boréal, 1991(a).
- DELÂGE D. « La religion dans l'alliance franco-amérindienne ». *Anthropologie et Société*, 1991(b), vol.15, n°1, p. 55-87.
- DELAVEREAU M. et Y. SORDET, *Un succès de librairie européen : L'"Imitation Christi" 1470-1850*, catalogue de l'exposition organisée par la Bibliothèque Mazarine, Paris, éditions Des Cendres, 2012.
- DÉLÉAGE, *La croix et les Hiéroglyphes. Écriture et objets rituels chez les Amérindiens de Nouvelle-France (xvii^e-xviii^e siècles)*, Paris, éditions Rue d'Ulm / musée du quai Branly, 2009.
- DEMALLIE R., *Handbook of North American Indian vol. 13*, Smithsonian Institution, Washington, 2001.
- DELORIA V., *God is red : A native view of religion*, 30th Anniversary Edition, Golden, éditions Fulcrum, 2003, (première édition 1973).
- DEMPSEY H. A., *Indian tribes of Alberta*, Calgary, Glenbow Museum edition, Réed.1988.
- DEMPSEY H.A., « Blackfoot », dans R. DEMALLIE (dir.), *HNAI 13*, Washington, Smithsonian Institution, 2001, p. 604-628.
- DESCOLA P., « Par-delà la nature et la culture », *Le Débat*, 2001, vol. 2, n° 114, p. 86-101.
- DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 2005.
- DÉSVEAUX E. et M. SELZ, « Dravidian Nomenclature as an Expression of Ego-Centred Dualism », dans M. GODELIER *et al.*, *Transformations of Kinship*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1998.
- DÉSVEAUX E. *Spectres de l'anthropologie, suite nord-américaine*, Paris, éditions Aux-lieux-d'être, 2007.
- DÉSVEAUX E., « Destins du mariage, au miroir de la prostitution », *Grief*, 2014, n°1, p. 95-106.
- DÉSVEAUX E., « La consanguinité, Horizon indépassable de la raison parentaire ? » *L'Homme*, 2002, vol. 164, p. 105-124.
- DÉSVEAUX E., « Les Grands Lacs et les Plaines, le figuratif et le géométrique, les hommes et les femmes », *Papers of the 24th Algonquian Conference*, 1993, p.104–111.
- DÉSVEAUX E., « Nouvelles considérations sur les Algonquins et le totémisme », *Journal de la société des américanistes*, 2004, vol. 90 n°1, p. 7-24.
- DÉSVEAUX E., « Secret et pouvoirs des vieux », *Autrement, Terre Indienne, un Peuple écrasé, une culture retrouvées*, 1991, série monde – hors-série n°54, p. 208-229.

- DÉSVEAUX E., *Quadratura Americana. Essai d'anthropologie Lévi-straussienne*, Genève, éd. Georg, 2001.
- DÉSY P., « L'homme-femme. (Les berdaches en Amérique du Nord) », *Libre — politique, anthropologie, philosophie*, 1978, vol. 78, n° 3, p. 57-102.
- DÉSY P., *Trente ans de captivités chez les Indiens Ojibwa. Récit de John Tanner*, Paris, Payot, 1983.
- DOWN E., s.s.a, « The History of Catholic Education in British Columbia, 1847-1900 », *CCHA, Study Sessions*, 1983, vol. 50, p. 569-90.
- DOWN E., s.s.a., *A century of service, 1858-1958*, Victoria (BC), Morriss Printing Comapngny LTD, 1966.
- DROUIN E.O., o.m.i., *Lac Ste-Anne Sakahigan*, Edmonton, éditions de l'ermitage, 1973.
- DUCHAUSOIS P., omi., *Femmes héroïques : les sœurs grises canadiennes aux glaces polaires*, Paris, édition SPES, 1927.
- DUCHESNE L. et N. LAURIN, « Les trajectoires professionnelles des religieuses au Québec de 1922 à 1971 », *Population*, 1995, vol. 50, n° 2, p. 385-413.
- DUFOURCQ E., *Les aventurières de Dieu. Trois siècles d'histoire missionnaire*, Paris, Lattès, 1993.
- DUMONT M. « Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000 », *Recherches féministes*, 1990, vol. 3, n° 2, p. 73-111.
- DUMONT-JOHNSON M., « Les communautés religieuses et la condition féminine » *Recherches sociographiques*, 1978, vol. 19, p. 79-102.
- DUPLASSIE R., « 'Idle No More' Indigenous People's coordinated reaction to the twin forces of colonialism and neo-colonialism in Canada », dans S. CROISY (dir.), *Globalization and "Minority" Culture. The role of the "minor" cultural group in shaping our global future*, Leiden/Boston, Brill Nihoff, 2015, p. 185-204.
- DUPUIS R., *La question indienne au Canada*, Montréal, Boréal, 1991.
- DURAN, E. and B. DURAN B., *Native American Postcolonial Psychology*, Albany, University of New York Press, 1995.
- DURKHEIM E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, sixième édition, Paris Presses Universitaires de France, 2008 (édition originale 1912).
- EKBERG C. J., & PREGALDIN A. J., « Marie Rouensa and the origins of French Illinois », *Journal of the Illinois State Historical Society*, 1991, vol. 84, n° 3, p. 140-160.
- ETIEMBLE R., *Les Jésuites en Chine – la querelle des rites (1552-1773)*, Paris, René Julliard, 1966.
- FAILLON É-M., p.s.s., *Vie de Mme d'Youville, fondatrice des Sœurs de la Charité de Ville-Marie dans l'Île de Montréal, en Canada*, Villemarie, imprimé chez les Sœurs de la Charité, 1852.
- FERLAND ANGERS A., *Les premières canadiennes missionnaires*, Montréal, Imprimerie de l'Hôpital Général des Sœurs Grises de Montréal, 1937.

- FERLAND Sr Léonie, s.g.m., *Sentinelles du Christ, Les Sœurs Grises de Montréal à la Baie d'Hudson*, Montréal, Imprimerie de l'Hôpital Général des Sœurs Grises de Montréal, 1944.
- FERLAND Sr Léonie, s.g.m., *Un voyage au cercle polaire*, Montréal, Imprimerie de l'Hôpital Général des Sœurs Grises de Montréal, 1937.
- FITZHUGH W., *Cultures in Contact : The European Impact on Native Cultural Institutions in Eastern North America, A.D. 1000-1800*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1985.
- FOSTER M. K., « Language and the Culture History of North America », dans I. GODDARD. (dir.), *HNAI 17*, Washington, Smithsonian Institution, 1996.
- FOUILLOUX E. et F. GUGELOT (dir.), « Vatican II, un concile pour le monde ? », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 175, 2016.
- FRAZER J., *Le rameau d'Or*, 4 volumes, Paris, Robert Laffont, 1981-1984.
- FRAZER J., *Totemism and Exogamy : A Treatise on certain Early Forms of Superstition and Society*, 4 vol., Londres, Macmillan and Co, 1910.
- GAGNÉ L. et J-P. ASSELIN, *Saint Anne De Beaupré; Pilgrim's Goal for Three Hundred Years: A Brief History of the Shrine*, Sainte- Anne de Beaupré, Saint-Anne de Beaupré, 1984.
- GAGNON D. « Sainte Anne et le pouvoir manitushin : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation », dans F. LAUGRAND et J. OOSTEN (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 449-478.
- GAGNON D., « Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, 2005, vol. 8, n° 1, p. 135-153.
- GAGNON D. et L. DRAPEAU, « Les échelles catholiques comme exemples de métissage religieux des ontologies chrétiennes et amérindiennes : l'exemple de l'Echelle du père Lacombe », *Studies in Religion / Sciences Religieuses*, 2015, vol. 44, n°2, p.178–207.
- GAGNON F-M., *La conversion par l'image. Un aspect de la mission des Jésuites auprès des indiens du Canada au XVIIe siècle*, Montréal, Bellarmin, 1975.
- GILLIGAN C., *Une voix différente. Pour une éthique du care*, Paris, Flammarion, ré-édition 2008.
- GODDARD I. (dir.), *Handbook of North American Indian vol. 17*, Washington, Smithsonian Institution, 1996.
- GODDARD I., « The classification of the Native Languages of North America », dans I. GODDARD. (dir.), *HNAI 17*, Smithsonian Institution, Washington, 1996 (a).
- GOLDENWEISER A., « Totemism, an analytical study », *Journal of the American Folklore*, 1910, vol. 23, p. 179-293.
- GOODY J., « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre », *L'Homme*, 1977, vol. 1, p. 29-50.
- GOULET J-G A., « Religious dualism among Athapascan Catholics », *Canadian Journal of Anthropologie/ Revue Canadienne d'Anthropologie*, 1982, vol. 3, p. 1-18.

- GOULET J-G. A., « Visions et conversions chez les Dènès-Tha », *Religiologiques*, 1992, n° 6, p. 147-182.
- GOURDEAU C., *Les délices de nos cœurs, Marie de l'Incarnation et ses pensionnaires amérindiennes, 1632-1672*, Québec, Septentrion, 1994.
- GOYAU G., *La femme dans les missions*, Paris, Flammarion, 1933.
- GOYON M., « La logique du lien dans l'art du "travail aux piquants" des Amérindiens des Prairies », *Recherches amérindiennes au Québec*, 2006, vol. 36, n° 1, p. 37-47.
- GOYON M., « Réappropriations contemporaines d'une figure mythologique : les multiples visages de la Femme double » *Recherches amérindiennes au Québec*, 2008, vol. 38, n° 2-3, p. 33-44.
- GRANT J. W., *Moon of Wintertime : missionaries and the Indians of Canada in Encounter since 1534*, Toronto, University of Toronto Press, 1984.
- GREER A., « Colonial Saints : gender, race and hagiographie in New France », *The William and Mary Quarterly*, 2000, vol. 57, n° 2, p. 323-348.
- GREER A., *Catherine Tekakwitha et les jésuites*, Montréal, Boréal, 2007.
- GUEDON M-F, « Le chamanisme et les chamanismes dans les traditions du Pacifique Nord. », *Religiologiques*, 1992, n° 6, p. 183-198.
- GUENON M-F « La pratique du rêve chez les Dénés septentrionaux », *Anthropologie et Sociétés*, 1994, vol. 18, n° 2, p. 75-89.
- GUENON M-F., « Du rêve à l'ethnographie. Exploration sur le mode personnel du chamanisme nabesna », *Recherches amérindiennes au Québec*, 1988, vol. 18, n° 2-3, p. 5-18.
- HALLOWELL A.I., « Ojibwa Ontology, Behavior and World View », dans S. DIAMOND (dir.), *Culture in History : Essays in Honor of Paul Radin*, New York, Columbia University Press, 1960.
- HAMBERGER K., « Perspectives rituelles dans les Plaines et sur la Côte Nord-Ouest », *Journal de la Société des Américanistes*, 2016, vol. 102, n° 1, p. 43-78.
- HARGITTAY C., « The Struggle Against Cultural Apartheid », *Muse*, Autumn, 1988.
- HARVEY G., *Animism: Respecting the Living World*, Londres, Hurst & Co, 2005.
- HARVEY, F. « La production du patrimoine », dans André Fortin (dir.), *Produire la culture, produire l'identité ?* Sainte-Foy, Presses de l'Université de Laval, 2000, p. 3-16.
- HAVARD G. et C. VIDAL, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2003.
- HAVARD G., « Le rire des jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècle) », *Annales HSS*, mai-juin 2007, n°3, p. 539-573.
- HAVARD G., *Histoire des coureurs de bois : Amérique du Nord (1600-1840)*, Paris, Les Indes savantes, 2016.
- HAVARD G., *Empire Et Métissages : Indiens Et Français Dans Le Pays D'en Haut, 1660-1715*, Sillery, Paris, Septentrion, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2003.
- HELM J. (dir.) *Handbook of North American Indian vol. 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981(a).

- HELM J., « Dogrib », dans J. HELM (dir.) *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981(b), p. 291-309.
- HELM J., « Kin Terms of Arctic Drainage Déné: Hare, Slavey, Chipewyan », *American Anthropologist*, 1960, vol. 62, n° 2, p. 279-295.
- HELM J., *Prophecy and power among the dogrib indians*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994.
- HERSKOVITS M. J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, François Maspero Éditeur, 1967.
- HERTZ R., « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *Année Sociologique*, 1905-1906, vol. 10, p. 48-137.
- HOIJER H., « Athapaskan Kinship System », *American Anthropologist*, 1956, vol. 58, n°2 p. 309-333.
- HUDON C. « Des dames chrétiennes. La spiritualité des catholiques québécoises au XIXe » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 1995, vol. 49, n° 2, p. 169-194.
- HUEL R.A., *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis: The Missionary Oblates of Mary Immaculate in Western Canada, 1845-1945*, Edmonton, University of Alberta Press, 1996.
- Imitation de Jésus-Christ*, Dijon, imprimerie Peutet-Pommey, 1861.
- Indian Chiefs of Alberta, « Foundational Document : Citizens Plus », *Aboriginal policy studies*, 2011, vol.1, n° 2, p. 188-281.
- JACOBS S-E, W. THOMAS et S. LANG, *Two-spirit people : Native American gender identity, sexuality, and spirituality*, Chicago, University of Illinois Press, 1997.
- MASON J.A., « Notes on the Indians of the Great Slave Lake Area », *Yales University Publications in Anthropology*, n°34, New Haven, Yales University Press, 1946.
- JENNESS D., « The Ojibwa of Parry Island, Their Social and Religious Life », *Bulletin du Musée National du Canada, Anthropological Series*, vol. 78, n° 17, 1935.
- JETTEN M., *Enclaves amérindiennes, les « réductions » du Canada, 1637-1701*, Sillery, éditions du Septentrion, 1994.
- KAN S. (dir.), *Strangers to Relatives. The Adoption and Naming of Anthropologists in Native North America*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2001.
- KECK F., « Le point de vue de l'animisme. À propos de Par-delà nature et culture de Philippe Descola », *Esprit*, 2006, n° 8, p. 30-43.
- KOERNER K., « Notes on missionary linguistics in North America » p.47-80, dans O. ZWARTJES & E. HOVDHAUGEN (dir.), *Missionary linguistics/ Lingüística misionera: selected papers from the First International Conference on Missionary Linguistics (2003 Oslo, Norway)*, Amsterdam, Philadelphia, John Benjamin publishing compagny, 2004.
- KROEBER A., « Classificatory Systems of Relationship », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1909, vol. 39, p. 77-84.

- KROEBER A., *Cultural and natural Areas of Native north american*, Berkeley, University of California Press, 1939.
- LABBÉ Y., « Le concept d'inculturation », *Revue des sciences religieuses*, 2006, vol. 80, n°2, p. 205-215.
- LACOMBE G. et R. HUEL, « l'épopée des Oblats dans l'Ouest canadien », *Francophonies d'Amérique*, 1991, n°1, p. 99-109.
- LAFITAU J-F., *Mœurs des sauvages Américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Imprimé chez Saugrain l'aîné et Charles-Estienne Hochéreau, édition en 4 volumes, 1724.
- LAMOUCHE F., « Paul Ricœur et les « clairières » de la reconnaissance », *Esprit*, 2008, vol. 7, p. 76-87.
- LANGLOIS C., « "Toujours plus pratiquantes". La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 1995, n°2, p. 229-260.
- LANGLOIS C., *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle*, Paris, Cerf, 1984.
- LAQUEUR T., *La fabrique du sexe*, Paris, Gallimard, 1992.
- LASCELLES T. A., o.m.i., *Mission on the Inlet*, Ottawa, National Library of Canada, 1984.
- LAUGRAND F. et J-G OOSTEN, *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Laval, Presses de l'Université de Laval, 2007.
- LAUGRAND F. et J. OOSTEN (dir.), *Shamanism and Christianity in the Canadian Arctic in the Twentieth Century. Transitions and Transformations*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2009.
- LAUGRAND F. et O. SERVAIS (dir.), *Du missionnaire à l'anthropologue. Enquête sur une longue tradition en compagnie de Michael Singleton*, Paris, Karthala, 2012.
- LAUGRAND F. « "Ni vainqueurs, ni vaincus". Les premières rencontres entre les chamanes inuit (angakkuit) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien. », *Anthropologie et Sociétés*, 1997, vol. 212, n° 3, p. 99-123.
- LAUGRAND F., *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2002(a).
- LAUGRAND F., « Écrire pour prendre la parole ; Conscience historique, mémoires d'aînés et régimes d'historicité au Nunavut », *Anthropologie et Sociétés*, 2002(b), vol. 26, n° 2-3, p. 91-116.
- LAURIN N., « Le sacrifice de soi. Une analyse du discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec, de 1900 à 1970 », *Société*, 1999, vol. 20, n°2, p. 213-251.
- LAURIN N., D. JUTEAU et L. DUCHESNE, 1991, *À la recherche d'un monde oublié. Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*, Montréal, éditions Le Jour, 1991.
- LE ROY A., « Le rôle scientifique des missionnaires », *Anthropos*, 1906, vol. 1, n°1, p. 3-10.

- LEFORESTIER C., *L'assimilation des Indiens d'Amérique du Nord par l'éducation : une étude comparative*. Thèse de doctorat, Université de Bordeaux III, 2012.
- LESLIE J., « La Loi sur les Indiens : perspective historique », *Revue parlementaire canadienne*, été 2002, p. 23-27.
- LEVASSEUR D., o.m.i., *Les Oblats de Marie-Immaculée dans l'ouest et le nord du Canada 1845-1967*, Edmonton, University of Alberta Press, 1995.
- LÉVÊQUE P., *Essai de typologie des syncrétismes*, dans *Les syncrétismes dans les religions grecques et romaines. Actes du colloque de Strasbourg, 9-11 juin 1971*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 179-187
- LÉVI-STRAUSS C., *Anthropologie structurale*, Paris, éditions Presses Pocket, 1985 (édition originale 1958).
- LÉVI-STRAUSS C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1990, réimprimé en 2014 (édition originale, 1962).
- LÉVI-STRAUSS C., *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 9ème édition, 2002, (première édition : 1962).
- LÉVI-STRAUSS C., *Les structures élémentaires de la Parenté*, La Haye, éditions Mouton & Co et Maison des Sciences de l'Homme, 1967 (première édition : 1949).
- LÉVI-STRAUSS C., *Mythologiques **, *Mythologiques ***, *Mythologiques ****, *Mythologiques *****, Paris, Plon, 1964-1971.
- LÉVI-STRAUSS C., *Mythologiques ****, *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968.
- LÉVI-STRAUSS C., *Race et histoire*, Paris, éditions Gallimard-Folio, 1987 (première édition, Unesco : 1952).
- LIGHTFOOT K. G., « Culture Contact Studies : Redefining the Relationship between Prehistoric and Historical Archaeology », *American Antiquity*, 1995, vol. 60, n° 2, p. 199-217.
- LINTON R., *Acculturation in Seven American Indian Tribes*, New-York et Londres, D. Appleton-Century Co., 1940.
- LISMER M., G. GOLDFRANK ET E. S., « Adoption practices of the Blood Indians of Alberta, Canada », *Plains Anthropologist*, 1974, vol. 19, n°63, p. 25-33.
- LOWIE R., « Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship », *American Anthropologist*, 1915, vol. 17, n° 2, p. 223-239.
- LOWIE R., *Primitive Society*, New York, Boni and Liverigh, 1920.
- LOWIE R., *Manuel d'Anthropologie culturelle*, traduit par E. Métraux, Paris, Payot, 1936.
- LUCIER P., « Le patrimoine immatériel des communautés religieuses et ses traces dans la culture », *Etudes d'histoire religieuse*, 2012, vol. 78, n°1, p. 5-11.
- MANDELBAUM D.G., *The Plains Cree: an Ethnographic, Historical, and Comparative study*, Regina, Canadian plains research center, University of Regina, 2012 (première édition : American Museum of Natural History, New York, 1940).
- MARY A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

- MAUSS M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1923 (première édition). [Édition numérique, en ligne : <http://classiques.uqac.ca/>].
- MAUZÉ M., « Boas, Les Kwagul et le potlatch. Éléments pour une réévaluation », *L'Homme*, 1986, vol. 26, n° 100, p. 21-63.
- MCLEOD N., « The semantic Parameter in Music : the Blanket Rite of the Kutenay », *Inter-American Institute of Musical Research yearbook*, 1971, vol. 7, p. 83-101.
- MCMILLAN L. J., J. YOUNG and M. PETERS, « Commentary: The "Idle No More" Movement in Eastern Canada », *Canadian Journal of Law and Society / Revue Canadienne Droit et Société*, 2013, vol. 28, n° 3, p. 429-431.
- MELANÇON F., « Émergence d'une tradition catholique de lecture au Canada », *Nouveaux cahiers de la recherche en éducation*, 1996, vol. 3, n° 3, p. 343-362.
- Mère Julienne du Rosaire, femme de lumière et de feu, bref mémorial de sa vie 1911-1995*, Beauport, Québec, éditions du Cénacle, 1997.
- MITCHELL E., s.g.m., *Les sœurs grises de Montréal à la Rivière-rouge 1844 – 1984*, Montréal, éditions du Méridien, 1987.
- MOLINIER P., « Au-delà de la féminité et du maternel, le travail du care », *L'Esprit du temps – « Champ psy »*, 2010, n° 58, p. 161-174.
- MOREAU DE BELLAING, L., « Mémoires de la mémoire : la commémoration », *L'Homme et la société*, 1985, vol. 75-76, p. 237-244.
- MORGAN H. L., *League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois*, New-York, Rochester, 1851.
- MORGAN H.L., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Washington, Smithsonian Institution, 1871.
- MORINIS A., « Persistent peregrination : from the Sun Dance to catholic pilgrimage among Canadian Prairie Indians » dans A. MORINIS, *Sacred Journeys : the anthropology of pilgrimage*, Westport and London, Greenwood Press, 1992, p. 101-113
- NAVET E., *Le cercle et la ligne. Eric Navet, le cercle et la ligne. L'occident barbare et la philosophie sauvage : l'impossible rencontre. Exemples amérindiens : les Ojibwa du Canada et les Emerillon de guyane française*. Thèse pour le doctorat d'état, 4 tomes. Non publiée. EHES, centre d'études arctiques, 1988.
- NÉDONCELLE M., *Les Leçons spirituelles du XIX^e siècle*, Paris, éditions Bloud et Gay, 1936.
- NOLAN et NOLAN, *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*, hapell Hill, The University of North Carolina Press, 1989.
- OURY G-M., *Marie de l'Incarnation (1599-1672)*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 1973.
- PAISANT C. (dir.), *La mission au féminin. Témoignage de religieuses missionnaire au fil des siècles (XIX^e – début XX^e siècle)*, *Anthologie de textes missionnaires*, Turnhout, Brepols, 2009.
- PAQUETTE M., « Notre Kateri » : *un regard féministe sur l'imagerie canadienne-française de la première sainte autochtone dans la première moitié du 20^e siècle*, Montréal, Université du Québec à 2015.

- PATAUD CELERIER P., « Au Canada, la fin de la résignation pour les peuples autochtones », *Le Monde Diplomatique*, mai 2014, p. 20-21.
- PAUL P., « The contribution of the Grey Nuns to the development of nursing in Canada : historiographical issues », *Canadian Bulletin of Medical History / Bulletin Canadien d'Histoire de la Médecine*, 1994, vol 11, p. 207-217.
- PAYET J-P. et A. BATTEGAY, « La reconnaissance, un concept philosophique politiques à l'épreuve des sciences sociales », dans PAYET, J-P. et A. BATTEGAY (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve. Explorations socio-anthropologique*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 23-42.
- PEELMAN A., *Le christ est Amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Outremont, Novalis, 1992.
- PEELMAN A., « Danser avec les esprits : explorations de l'univers amérindien », *Théologiques*, 1994, vol. 2, n° 2, p. 73-90.
- PEELMAN A., *Christ is a Native American*, Ottawa, Novalis-Saint-Paul University, 1995.
- PEELMAN A., *L'esprit est Amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*, Montréal, Médiaspaul, 2004.
- PERREAULT J. et S. VANCE, *Writing the Circle, Native Women of Western Canada*, Edmonton, NeWest Publishers, 1990.
- PETERSHOARE L., « Tlingit adoption practice, past and present », *American Indian culture and research journal*, 1985, vol. 9, n°2, p. 1-32.
- PETITOT E., *Explorations de la région du Grand lac des Ours*, Paris, éditions Téqui, 1892.
- PETITOT E., *La Femme Aux Métaux : Légende Nationale Des Dénés-Couteaux-Jaunes du Grand Lac des Esclaves*, Meaux, Imprimerie Marguerith-Dupré, 1888.
- PETITOT E., *les Grands Eskimo*, Paris, Plon, 1887.
- PETITOT E., *Monographie des Dènè-Dindjié*, Paris, éditions Ernest Leroux, 1876.
- PETITOT E., *Quinze ans sous le cercle polaire*, Paris, éditions Dentu, 1889.
- PETITOT E., *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris, éditions Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886.
- Pimohteskanaw, 1971-2001*, Commemorative Edition, 30 th Anniversary, Blue Quills First Nations College, 2001.
- POTVIN S. A., s.g.m., *The Sun Dance Liturgy of the Blackfoot Indians*, Thesis submitted to the faculty of Arts Of the University of Ottawa through the Department of religious Sciences as partial fulfillment of the requirements for degree of Master of Arts, Ottawa, Canada, 1966.
- POWELL J.W., « An american view of totemism », *Man*, 1902, vol. 2, p. 101-106.
- PRINS H., « Neo-traditions in native communities: sweat lodge and sun dance among the Micmac today », *Algonquian Conference Papers* 25, 1994, p. 383-394.
- PRUDHOMME C. (dir.), « La Mission au féminin dans un monde globalisé », *Histoire, monde et cultures religieuse*, 2014, vol. 30.

- PUECH H-C, *Histoire des religions*, vol. II**, Paris, Gallimard, 1972.
- RICŒUR P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock, 2004.
- RICŒUR P., « Devenir capable, être reconnu », *Esprit*, 2005, vol. 316, n° 7, p. 125-129.
- RIDINGTON R., « Beaver Dreaming and Singing », *Anthropologica*, 1971, vol. 13, n° 1-2, p. 115-128.
- ROGERS E.S. et J.G.E. SMITH, « Environment and culture in the Shield Mackenzie Borderland », dans J. HELM (dir.) *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 130-145.
- ROSA F., *L'âge d'or du totémisme. Histoire d'un débat anthropologique (1887-1929)*, Paris, éditions De la Maison des Sciences de l'Homme, 2003.
- ROSSIGNOL M., « Cross-cousin marriage among the Saskatchewan Cree », *Primitive Man*, 1938(a), vol. 11, n° 2, p. 26-28.
- ROSSIGNOL M., « Religion of the Saskatchewan and western Manitoba Cree », *Primitive Man*, 1938(b), vol. 11, n° 3-4, p. 67-71.
- ROSSIGNOL M., « Property concepts among the Cree of the Rocks », *Primitive Man*, 1939, vol. 12, n° 3, p. 61-70.
- ROSTKOWSKI J., *La conversion inachevée. Les Indiens et le christianisme*, Paris, Albin Michel, 1998.
- ROSTKOWSKI J., *Le renouveau indien aux États-Unis. Un siècle de reconquêtes*, Paris, Albin Michel, 2001.
- ROUSSEAU J., « Persistances païennes chez les Indiens de la forêt Boréal », *Les cahier des Dix*, 1952, n° 17, p. 183-208.
- SAGARD G., *Le grand voyage du pays des Hurons*, nouvelle édition, Montréal, éditions bibliothèque québécoise, 2007.
- SALADIN D'ANGLURE B., « Le « troisième sexe » », *La Recherche*, 1992, n° 245, p. 836-844.
- SAPIR E., *Language : An introduction to the Study of Speech*, « chap. 10 : Language, Race and Culture. », New-York, Harcourt, Brace & Co, 1921, p. 221-23.
- SAPIR E., *Culture, Language and Personality*, Berkeley, University of California Press, 1958.
- SAVISHINSKY J. S. et H. S. HARA, « Hare » dans J. HELM (dir.), *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 314-347.
- SERVAIS O., « Sexualité et mœurs des Ojibwés selon les missionnaires jésuites du XIXe siècle (1842-1900) » dans Gilles HAVARD et Frédéric LAUGRAND (dir.), *Eros et Tabou. Sexualité et genre chez les Amérindiens et les Inuits*, Québec, Septentrion, 2014, p. 431-460.
- SERVAIS O., *Des jésuites chez les Amérindiens ojibwa : histoire et ethnologie d'une rencontre XVIIe – XXe siècle*, Paris, Karthala, 2005.
- SILLIMAN S. W., « Culture contact or colonialism? challenges in the archaeology of native north america », *American Antiquity*, 2005, vol. 70, n°1, p. 55-74.
- SIMARD J., « Le patrimoine immatériel des communautés religieuses », *Les Cahiers des dix*, 1999, n° 53, p. 251-287.

- SIMONIS Y., « Le cannibalisme des iroquois : comportement social, environnements, structures de l'esprit », *Anthropologie et Sociétés*, 1977, vol. 1, n° 2, p. 107-122.
- SKINNER A.B., « Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteaux » *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 1911, vol. 9, part. 1.
- SKINNER A.B., « Political organization, cults, and ceremonies of the Plains-Ojibway and Plains-Cree Indians », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 1914 (a), vol. 11, part. 6.
- SKINNER A.B., « Notes on Plains Cree », *American Anthropologist*, 1914 (b), vol. 16, n°1, p. 68-87.
- SKINNER A.B., « Plains Cree Tales », *Journal of American Folklore*, 1916, vol. 29, p. 341-367.
- SMITH J.G.E., « Historical Changes in the Chipewyan Kinship System », dans R. DEMALLIE et A. ORTIZ (dir.), *North American Indian Anthropology: Essays on Society and Culture*, Norman and London, University of Oklahoma Press, 1994, p. 49-81.
- SMITH J.G.E., « Western Wood Cree », dans J. HELM (dir.), *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 256-270.
- SMITH J.G.E., « Chipewyan », dans J. HELM (dir.), *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 271-284.
- SPICER E.H., *Perspectives in American Indian culture change*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- SPIER L., « The distribution of Kinship systems in north America », *Universirty of Washington publication in anthropology*, 1925, vol. 1, n° 2, p. 68-88.
- STARNA W. et WATKINS R., « Northern Iroquoian Slavery » *Ethnohistory*, 1991, vol. 38, n° 1, p. 34-57.
- STEINBRING J. H., « Saulteaux of lake Winnipeg », dans J. HELM (dir.), *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 244-255.
- STEVENS L., « Cultural camp keeps traditions alive at Blue Quills College », *Alberta Sweetgrass*, 2005, vol. 12, n° 7, p. 5.
- TAXIL L., *Les livres secrets des confesseurs. D'après les traités de luxure destinés aux séminaires*, Paris, éditions de la France Laïque, 1901.
- TAYLOR J.L., *Rapport de recherche sur les traités. Traité n°6 (1876)*, Ottawa, Centre de la recherche historique et de l'étude des traités, Affaires indienne et du Nord Canada, 1985.
- TESKE R. et B. NELSON, « Acculturation and assimilation : a clarification », *American Ethnologist*, 1974, vol 1-2, p. 351-367.
- TESTARD A., « La femme et la chasse », *La recherche*, 1986, vol. 17, n° 181, p. 1194-1201.
- THIEL M. G., « Catholic Ladders and Native American Evangelization », *U.S. Catholic Historian*, 2009, vol. 27, n° 1, p. 49-70.

- THWAITES R. G. (éd.), *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and explorations of the Jesuit missionaries in New France, 1610-1791*, (73 vol.), Cleveland, Burrows Bros. Co., 1896-1901.
- TOBEY M., 1981, « Carrier », dans J. HELM (dir.), *HNAI 6*, Washington, Smithsonian Institution, 1981, p. 413-432.
- TOOKER E., « Northern Iroquoian Sociopolitical Organization », *American Anthropologist*, 1970, vol. 72, n°1, p. 90-97.
- TOUPIN R., *Arpents de neige et Robes Noires : Brève relation sur le passage des Jésuites en Nouvelle-France aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Québec, Bellarmin, 1991.
- TRIGGER B., *Les Indiens, la fourrure et les Blancs : Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, Montréal et Paris, Boréal et Seuil, 1990.
- TRONTO J., *Un monde vulnérable, pour une politique du care*, Paris, La Découverte, 2009.
- TURNER STRONG P., « Stransforming Outsiders : captivity, adoption and slavery reconsidered », dans P.J. DELORIA et N. SALISBURY (dir.), *A companion to American Indian history*, Oxford, ed. Willey-Blackwell, 2004, p. 339-356.
- TYLOR E.B., *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, sixième édition, Londres, John Murrays editions, 1920.
- TYRRELL B., *David Thompson's narrative of his explorations in western America, 1784-1812*, Toronto, The Champlain society, 1916.
- VACANT A., E. MANGENOT et E. AMANN, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1899-1950.
- VAN GENNEP A., *L'État actuel du problème totémique*, Paris, éditions E. Leroux, 1920.
- VERDIER Y., *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.
- VIAU R., *Enfants du néant et mangeurs d'âmes*, Montréal, Boréal compact, 2000.
- VILAÇA A. et R. M. WRIGHT (eds), *Native Christians. Modes and effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, Farnham, Ashgate, 2009.
- VISSIÈRE I. et J-L., *Peaux-Rouges et Robes Noires ; Lettres Edifiantes et Curieuses des Jésuites Français au XVIIe Siècle*. Paris, ELA, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO E., *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO E., « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, 1996, vol. 2, n° 2, p. 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO E., *From the Enemy's Point of View, Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- VORAGINE J. de, *La Légende Dorée*, Paris, Points, 2014 [première édition v. 1260].
- VOYE L., « Femmes et Église Catholique. Une histoire de contradictions et d'ambiguïtés. » *Archives des sciences sociales des religions*, 1996, n° 95, p. 11-28.

WALLACE A., « Revitalization Movements », *American Anthropologist*, 1956, vol. 58, n° 2, p. 264-281.

WARD S., *Eleske Shrine, Facts from the lean-to Lynx*, imp. Fort Vermillion Heritage Centre, Fort Vermillion, Alberta, Canada, 1996.

WHORF B. L., « Science and linguistics », *MIT Technology Review*, 1940, n° 42, p. 229-231.

ZAROWNY, M. ssa, « Déclaration au nom des congrégations de religieuses impliquées dans les pensionnats indiens du Canada Rome », le 30 avril 2009, dans COMMISSION DE VERITE ET DE RECONCILIATION DU CANADA, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir : Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015.

Webographie :

AFFAIRES AUTOCHTONES ET DÉVELOPPEMENT DU NORD CANADA, *Les Traités pré-1975 et les Premières Nations signataires de traités au Canada*, 2013 : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1380223988016/1380224163492> [consulté le 29 février 2016].

ASSOCIATION DES FEMMES AUTOCHTONES DU CANADA : <https://nwac.ca/> [consulté le 3 décembre 2016]

BRANT CASTELLANO M., L. ARCHIBALD, M. DEGAGNÉ, *De la vérité à la réconciliation. Transformer l'héritage des pensionnats*, Fondation autochtone de guérison Ottawa, Canada, 2008, <http://www.fadg.ca/downloads/francais-truth-reconciliation.pdf> [consulté le 28 juillet 2016].

CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES. Entrée : « mission », <http://www.cnrtl.fr/definition/mission> [consulté le 12 janvier 2017].

CHAPUT J., Entrée « Frog Lake Massacre », *The Encyclopedia of Saskatchewan*, University of Regina and Canadian Plains Research Center, 2007 : http://esask.uregina.ca/entry/frog_lake_massacre.html [consulté le 21 septembre 2016].

COMMISSION DE LA CULTURE DE L'ASSEMBLÉE NATIONALE DU QUÉBEC, *Patrimoine religieux du Québec : Mandat entrepris à l'initiative de la Commission de la culture de l'Assemblée nationale du Québec. Document de réflexion*, 2005, Québec, Presses de l'Assemblée nationale du Québec. <http://www.assnat.qc.ca/fr/travaux-parlementaires/commissions/cc/mandats/Mandat-3163/index.html> [consulté le 6 novembre 2016].

DELIETTE, *Mémoire de De Gannes* : Collection Ayer, Newberry Library, Chicago, p. 383-384. <http://gbl.indiana.edu/ethnohistory/archives/miamis3/miamitoc5.html> [consulté le 27 février 2014].

DIDEROT D., *La religieuse*, Paris, Buisson Imprimeur-Librairie, 1796 https://archive.org/details/bub_gb_gpOX1PpUBXQC [consulté le 3 septembre 2017].

GENDARMERIE ROYALE DU CANADA, *Guide sur la spiritualité chez les Amérindiens*, <http://www.rcmp-grc.gc.ca/fr/guide-spiritualite-amerindiens> [consulté le 3 septembre 2017].

HARPER STEPHEN, premier ministre, *Présentation d'excuses aux anciens élèves des pensionnats indiens*, discours prononcé le 11 juin 2008 à Ottawa. : <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100015644/1100100015649> [consulté le 15 décembre 2016].

INDIAN AND NORTHERN AFFAIRS CANADA, *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples, vol. 4 Perspectives and Realities*, 1996, ebook edition 2013, <https://archive.org/details/RoyalCommissionOnAboriginalPeoplesFinalReportVol.4> [consulté le 3 septembre 2017].

La politique indienne du gouvernement du Canada, 1969 présentée à la première session du 28^e parlement par l'honorable Jean Chrétien, ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien. <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100010189/1100100010191> [consulté le 3 septembre 2017].

LIZÉ W., « Reconnaissance, *sociologie* », dans *Encyclopædia Universalis* : <https://universalis.aria.ehess.fr/encyclopedie/reconnaissance-sociologie/> [consulté le 7 mai 2017].

MINISTÈRE DE LA JUSTICE DU QUÉBEC, *Rapport du groupe de travail sur l'adoption coutumière en milieu autochtone*, 16 juin 2012, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, Gouvernement du Québec, www.justice.gouv.qc.ca [consulté le 21 novembre 2016].

MINISTRE DES APPROVISIONNEMENTS ET SERVICES CANADA « Copie du Traité N° 7 et de son supplément entre Sa Majesté la Reine et les Pieds-Noirs et d'autres tribus indiennes, à Blackfoot Crossing, sur la rivière Bow, et à Fort Macleod » *Extraits des Documents de la Session de 1878 et documents connexes*, 1981 [en ligne] <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100028710/1100100028783#ft1b>, [consulté le 29 février 2016].

MINISTRE DES APPROVISIONNEMENTS ET SERVICES CANADA « Copie du Traité N° 6 conclu entre Sa Majesté la Reine et les Cris des Plaines, les Cris des Bois et d'autres tribus indiennes aux Forts Carlton et Pitt et à Battle River, et adhésions à ce dernier », *Extraits des Documents de la Session de 1877 et documents connexes* 1981. <http://www.aadnc-aandc.gc.ca/fra/1100100028710/1100100028783#ft1b> [consulté le 29 février 2016].

MUSÉE DE L'HISTOIRE CANADIENNE, *Œuvre Étoile du matin d'Alex Janvier*, <http://www.museedelhistoire.ca/etoiledumatin/explorer/> [consulté le 13 octobre 2016].

PORTAIL DES COLLECTIONS DES MUSÉES DE FRANCE. Entrée : « Vierge aux rochers », http://www.culture.gouv.fr/public/mistral/joconde_fr?ACTION=CHERCHER&FIELD_1=REF&VALUE_1=000PE025601 [consulté le 8 septembre 2016].

SADDLE LAKE FIRST NATION : <http://www.saddlelake.ca> [consulté le 17 octobre 2016].

STATISTIQUE CANADA, « Les groupes religieux au Canada », document n° 85F0033MIF, 2001, www.statcan.ca [consulté le 3 septembre 2017].

STATISTIQUE CANADA, « Géographie physique du Canada », *Division de la géographie*, version mise à jour le 27 novembre 2015, <http://www.statcan.gc.ca/pub/11-402-x/2011000/chap/geo/geo-fra.htm> [consulté le 20 février 2016].

UNIVERSITÉ DE CONCORDIA, Base de données sur l'art canadien. Entrée : Robert Houle : <http://ccca.concordia.ca/> [consulté le 13 octobre 2016].

Index

A

accomplissement, 53, 74, 89, 139, 171, 184, 191, 270, 291, 293, 362, 363, 368
adoption, 3, 21, 22, 38, 83, 132, 139, 141, 178, 183, 192, 193, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 222, 223, 224, 227, 228, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 257, 258, 259, 264, 295, 296, 307, 315, 325, 331, 346, 347, 351, 352, 353, 358, 359, 360, 365, 366, 367, 368, 388, 391, 393
adoption-appropriation, 23, 39, 209, 217, 223, 365, 366, 368
affin, 145, 216
Algonquien, 238
alliance, 21, 38, 123, 144, 145, 148, 153, 172, 209, 211, 216, 217, 224, 225, 226, 227, 234, 239, 241, 243, 244, 245, 264, 277, 294, 296, 297, 300, 307, 366, 380
animisme, 37, 103, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 134, 136, 140, 188, 218, 220, 328, 368, 384
appropriation, 3, 19, 21, 22, 132, 139, 140, 178, 186, 209, 210, 214, 216, 217, 220, 222, 223, 228, 239, 241, 243, 244, 245, 257, 258, 264, 315, 331, 347, 349, 351, 355, 356, 360, 361, 365, 366, 367, 368

B

berdache, 151, 357, 359
Blackfoot, 32, 109, 114, 118, 152, 163, 169, 201, 215, 248, 252, 261, 262, 323, 327, 328, 340, 348, 351, 355, 375, 380, 388, 393
broderie, 40, 315, 327, 329, 331, 340, 341, 342, 343, 346, 347, 350, 360, 366, 367

C

captif, 212, 213, 214, 215, 220, 223, 259, 346, 347, 365, 367
capture, 210, 211, 214, 220, 223, 259, 346, 365
care, 62, 64, 65, 67, 93, 269, 285, 286, 288, 291, 298, 301, 352, 354, 355, 362, 368, 382, 387, 391
chamanisme, 23, 37, 90, 125, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 143, 147, 152, 189, 243, 244, 257, 263, 326, 365, 383

chasteté, 24, 50, 82, 92, 196, 288, 291, 293, 299, 301, 361, 363, 385
Chipewyan, 33, 56, 107, 117, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 245, 248, 261, 262, 303, 334, 335, 375, 384, 390
complémentarité, 37, 115, 148, 151, 153, 187, 209, 222, 285, 287, 297, 298, 315, 354, 365, 366, 368
concile Vatican II, 38, 57, 63, 65, 69, 75, 157, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 177, 179, 188, 190, 201, 208, 268, 273, 298, 302, 304, 362
consanguinité, 21, 24, 113, 225, 227, 261, 294, 295, 296, 380
consentement mutuel, 50, 295, 296, 297, 298, 363
Cree, 17, 30, 31, 32, 33, 108, 109, 117, 128, 129, 132, 133, 136, 137, 144, 150, 159, 184, 192, 216, 221, 222, 230, 233, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 261, 262, 276, 278, 303, 304, 317, 326, 327, 328, 340, 346, 351, 354, 358, 378, 380, 386, 389, 390

D

danse du soleil, 104, 115, 149, 150, 151, 152, 158, 159, 169, 182, 183, 184, 325
Déné, 100, 101, 107, 126, 230, 231, 245, 261, 355, 384
dévotion mariale, 46, 47, 361
dévouement, 45, 54, 55, 70, 123, 193, 284, 288, 291, 292, 293, 301, 312, 359, 361, 362, 363
Dogrib, 107, 215, 235, 236, 237, 238, 242, 243, 244, 252, 262, 384

E

école résidentielle, 30, 33, 70, 73, 77, 79, 84, 122, 160, 163, 221, 275, 278, 280, 285, 288, 310, 315, 316, 317, 318, 321, 328, 334, 335, 336, 346
endogamie, 38, 224, 225, 226, 227, 230, 238, 239, 262, 295, 366
équivalence, 39, 285, 297, 300, 301, 363
exogamie, 38, 138, 224, 225, 226, 227, 230, 238, 239, 244, 261, 262, 295, 366

F

filiation, 132, 168, 209, 214, 215, 216, 220, 223, 224, 227, 244, 245, 258, 259, 264, 295, 298, 307, 348, 358, 359, 365

G

genre, 3, 19, 22, 24, 26, 27, 28, 33, 37, 39, 40, 63, 153, 267, 284, 285, 291, 297, 305, 306, 327, 340, 350, 352, 355, 356, 357, 360, 361, 363, 365, 367, 368, 377, 389
grotte, 162, 163, 164, 165, 166, 246

I

incorporation, 23, 139, 141, 153, 214, 217, 220, 227, 245, 257, 365
inculturation, 3, 19, 21, 38, 64, 157, 171, 172, 173, 175, 177, 187, 190, 192, 193, 195, 201, 202, 207, 208, 219, 223, 252, 253, 294, 302, 304, 337, 342, 343, 362, 368, 385, 388
Iroquois, 13, 146, 210, 211, 213, 220, 225, 226, 387

K

Kateri Tekakwitha, 13, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 202, 207, 253

L

Lac Sainte Anne, 16, 32, 39, 166, 178, 199, 200, 242, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 259, 260, 263, 306, 317, 366, 376

M

mariage, 15, 39, 49, 50, 56, 103, 108, 123, 161, 216, 224, 225, 226, 239, 241, 243, 244, 277, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 356, 363, 378, 380

Marie Rouensa, 56

maternité, 82, 166, 285, 286, 293, 297, 301, 363

N

néant, 147, 184, 216, 217, 223, 245, 359, 365, 391
nomenclature de parenté, 225, 226, 228, 237, 239, 240, 241, 243, 294, 295

O

Oblats de Marie-Immaculée, 373, 386

P

panindianisme, 22, 181, 325, 331, 340, 348
panindien, 169, 178, 222, 325, 326, 366
parenté, 21, 23, 24, 33, 38, 81, 83, 95, 101, 130, 132, 145, 151, 187, 193, 209, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 237, 238, 239, 241, 243, 244, 245, 256, 257, 258, 261, 262, 263, 273, 277, 279, 294, 295, 307, 349, 358, 359, 363, 365, 366, 368, 377
pèlerinage, 32, 39, 163, 166, 178, 196, 209, 242, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 256, 257, 259, 260, 263, 306, 366, 376

S

sainte Anne, 44, 45, 46, 166, 168, 196, 247, 250, 253, 256, 257, 258, 259, 306, 382
Salvey, 33, 112, 237
sweat lodge, 181, 182, 188, 190, 320, 322, 378, 388
sweet grass, 177, 178, 188, 195, 222, 252, 274, 329
système transformationnel, 21, 228, 238, 239

T

tente tremblante, 104, 135, 152, 153, 273, 326, 327