

## LES TRADITIONS AMÉRINDIENNES : perspectives historiques

*Robert Verreault*

« P AGANISME », « mythologie simpliste », « superstitions », « magies »... Ces termes auxquels on a eu recours pendant des siècles lorsque l'on évoquait les « croyances des Indiens » portent à croire que la cause de la spiritualité amérindienne a vite été entendue et que le jugement sévère porté par les premiers arrivants en Nouvelle-France est demeuré sans appel jusqu'à une époque, somme toute, récente<sup>1</sup>. Il est vrai qu'il faudra longtemps avant que l'on ne s'applique à corriger les distorsions imposées successivement par le christianisme et le scientisme. Mais il est vrai aussi que la rencontre des spiritualités amérindiennes a eu un impact profond sur les mentalités occidentales et, notamment, sur le développement des sciences religieuses. Confrontée à une réalité qui échappe aux catégories mentales érigées par la chrétienté, la notion même de *religion* s'en trouvera définitivement modifiée<sup>2</sup>. Cet impact n'est d'ailleurs pas strictement chose du passé : la réalité autochtone demeure, par exemple, inextricablement liée à la question de l'identité québécoise ; l'histoire et les écrits depuis la Nouvelle-France continuent d'exercer une influence majeure sur nos représentations de l'Indien<sup>3</sup>. Comme un autre collaborateur aborde la question des recherches sur les traditions religieuses amérindiennes d'un point de vue plus *thématique*, il nous a semblé possible — et utile — de retracer, ne fût-ce que sommairement, les grands courants qui ont déterminé les regards posés sur cette réalité depuis les premiers Européens jusqu'à nos jours. Ce texte ne propose pas à proprement parler un bilan mais, plus simplement, quelques repères historiques dans un parcours complexe et inachevé.

---

1. Ce texte n'aurait pas été possible sans la généreuse collaboration de messieurs Louis Rousseau, du département des sciences religieuses de l'UQÀM, Rémi Savard, du département d'anthropologie de l'U. de Montréal, Georges Tissot, professeur à la retraite du département des études anciennes et de sciences des religions de l'U. d'Ottawa et Denis Gagnon, chargé de cours au département des sciences religieuses de l'UQÀM.

2. Voir à ce propos Bernard et Gruzinski, 1988.

3. Voir Thérien, 1987.

## L'ÉPOQUE DE LA NOUVELLE-FRANCE

Les premiers témoignages dont nous disposons sur les Indiens de la Nouvelle-France proviennent donc des nombreux récits légués par les explorateurs et missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. De cette littérature, on retiendra surtout les écrits suivants : les textes légués par l'avocat Marc Lescarbot qui, moins d'un an après la fondation de Québec, publie une *Histoire de la Nouvelle-France* comportant près de neuf cents pages ; les écrits de Samuel de Champlain, parmi lesquels on peut citer *Des Sauvages ou Voyage de S. Champlain de Brouage fait en la Nouvelle-France en l'an 1603* ; le *Grand Voyage du Pays des Hurons* du récollet Gabriel Sagard (1632) ; les *Historia Canadensis* de François du Creux, qui furent publiées à Paris en 1664, ainsi que *La Nouvelle Relation de la Gaspésie* du récollet Chrestien Le Clerq, entièrement consacrée aux Micmacs. À cette liste, il faut, bien sûr, ajouter les *Relations* des jésuites<sup>5</sup>, les rapports que ces missionnaires adressaient chaque année à leur supérieur, le provincial de Paris<sup>6</sup>.

Ces écrits révèlent un double regard qui traduit une certaine ambiguïté de la part des Européens face aux mœurs des « sauvages ». Si Lescarbot, par exemple, les juge supérieurs à maints égards à l'homme civilisé, Champlain ne voit en eux qu'un peuple rude et dépourvu d'intérêt. Parfois, un même récit exprimera des points de vue antagonistes, particulièrement dans le cas des *Relations* des jésuites où ceux-ci, selon Donald B. Smith (1974), se montrent déchirés entre leur héritage humaniste, qui les porte à rapprocher les sauvages des héros de l'Antiquité, et un souci de conversion faisant d'eux des païens qu'il convient d'arracher aux griffes de Satan.

Pour les Européens, les croyances des Indiens sont, bien sûr, perçues du point de vue de la « vraie foi ». Champlain (1619, p. 93), par exemple, écrit : « Ils ne reconnaissent aucune divinité, ils n'adorent et ne croient en aucun Dieu ni chose quelconque ; ils vivent comme des bêtes brutes, ils ont bien quelque respect au diable, ou d'un nom semblable [...] » Sagard se montrera un peu plus nuancé. Mais s'il rapporte que les Hurons croient les âmes immortelles, qu'ils ont « quelques sortes de prières et cérémonies » et qu'ils nomment *Yoscaba* le créateur du monde, il n'en conclut pas moins « qu'ils ne reconnaissent aucune divinité, ni Dieu, duquel ils puissent rendre quelque raison » (Sagard, 1990, p. 253-254).

## LE SIÈCLE DES LUMIÈRES

Au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, le point de vue européen se déplace radicalement. L'ordre divin cède le pas, peu à peu, à l'ordre naturel. Les dogmes religieux ne font plus

4. Sur cette période, voir Beaulieu, 1990, 1992, ainsi que Dickason, 1984.

5. En ce qui a trait aux rapports entre jésuites et Amérindiens, voir Beaulieu, 1990.

6. La première *Relation* date de 1632, la dernière, de 1673.

l'unanimité; les « rationaux », comme on disait à l'époque, se font de plus en plus nombreux et les Indiens se retrouvent progressivement au cœur des débats philosophiques suscités par le rationalisme émergent. À force, en effet, d'évoquer ces peuples « sans foi, ni dieu », les missionnaires ont contribué, bien malgré eux, à la laïcisation des esprits. Ce n'est pas l'observance des lois de Dieu qui peut assurer le bonheur des hommes, affirment désormais les philosophes, mais l'adhésion à la « loi naturelle », comme le prouve l'exemple de ces « bons sauvages » que la civilisation n'a pas encore corrompus. Dans ce contexte, ce n'est donc pas tant les croyances qui retiennent l'attention que la « noblesse » des mœurs. Dès 1703, le baron Louis-Armand de Lahontan, qui vient de passer sept ans en Nouvelle-France, publie les *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*: « Croi-moy, mon cher Frère, songe à te faire Huron [...] tu seras délivré des passions qui tyrannisent les Français; tu n'auras que faire d'or, ni d'argent [...] » Entre l'année de sa parution et 1758, l'œuvre de Lahontan connaît pas moins de vingt-cinq éditions. Le mythe du Bon Sauvage, dont Montaigne avait fourni les prémisses dans son essai sur les Cannibales, est lancé.

C'est pour répliquer aux arguments de tels libres penseurs que Joseph-François Lafitau, un jésuite, publie en 1724 un ouvrage intitulé *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*<sup>7</sup>. L'intention est claire: « Lafitau entendait démontrer le caractère universel de la vraie religion. Même dans le fouillis des superstitions américaines, on pouvait toujours retrouver un lointain écho de la révélation divine faite au premier couple habitant le paradis terrestre. » (Savard, 1985, p. 37) Mais, surtout, en mettant sur le même pied les mœurs indiennes et la culture grecque, perçue comme le berceau de la rationalité, Lafitau s'emploie à saper les fondements même des Lumières: « Leurs superstitions [...] sont-elles plus grossières et plus criminelles que celles des Grecs et des Romains, qui ayant porté les sciences et les arts à la plus haute perfection n'ont retiré de leurs lumières, de toute leur philosophie, d'autre fruit que celui d'avoir gâté la religion par une multitude infinie de fables très ridicules et très insipides, et d'avoir honoré des dieux plus méprisables que les hommes qui les encensaient. » (cité dans Savard, 1985, p. 37) Les propos de Lafitau, on le verra, eurent des conséquences profondes et durables.

En 1744, Pierre-François-Xavier de Charlevoix publie son *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, dans laquelle Bruce Trigger (1986) voit le premier ouvrage sérieux consacré à l'histoire du Canada. Marqué lui aussi par la philosophie des Lumières, Charlevoix, en parlant des Indiens, « chante leur vie libre, leur absence d'idées préconçues, leur liberté qui échappe à tout gouvernement oppresseur

7. Il n'existe aucune édition intégrale récente des *Mœurs des Sauvages*. Cependant, Georges Tissot, de l'U. d'Ottawa, prépare une édition critique de cette œuvre capitale en collaboration avec Robert Melançon de l'U. de Montréal.

et leur société qui ne connaît pas les privilèges » (Smith, 1974, p. 16). Mais Charlevoix est d'abord jésuite ; aussi déplore-t-il leur manque d'instruction qui les condamne à la « superstition ». Comme bien d'autres à l'époque, il estime possible, sinon souhaitable, « d'élever » moralement et intellectuellement même les peuples les plus sauvages en les associant à des groupes mieux instruits. Son œuvre exerce, elle aussi, une profonde influence et est abondamment citée par les historiens qui lui succèdent (George Heriot, 1804 ; William Smith, 1815 ; Michel Bibaud, 1837).

## LE XIX<sup>e</sup> SIÈCLE

La guerre de 1812-1814<sup>8</sup> marque un autre point tournant dans la perception que les colons du Haut et du Bas-Canada se font des Indiens. À partir de ce conflit, en effet, l'importance stratégique de ces derniers est amoindrie ; leur importance économique aussi puisque la diversification progressive de l'économie s'accompagne d'un rapide déclin du commerce des fourrures. Leur présence, même, se fait de moins en moins sentir : ils sont désormais peu nombreux à vivre dans le sud de l'Ontario et du Québec, là où est concentré l'essentiel de la population blanche. L'*Histoire du Canada* de François-Xavier Garneau, publiée entre 1845 et 1848, témoigne de cette nouvelle réalité (Trigger, 1986, p. 318).

Après l'échec des rébellions de 1837-1838, la publication du rapport Durham et l'union forcée des deux Canada, l'heure n'est plus pour les Canadiens-Français aux velléités d'indépendance mais à la lutte pour la survivance (Hamelin, 1976, p. 345). Réponse à une déclaration fameuse de Lord Durham<sup>9</sup>, l'ouvrage de Garneau vise à chanter le passé glorieux des premiers colons installés en Nouvelle-France, à raffermir l'identité culturelle de leurs descendants. Dans ce contexte, l'Indien, que Garneau n'a d'ailleurs que peu ou pas côtoyé, sert d'abord à mettre en valeur, par effet de contraste, les vertus chrétiennes qui animaient les fondateurs de la patrie. Lorsqu'il parle de « ces indigènes belliqueux et barbares dont il reste à peine aujourd'hui quelques vestiges », il ne leur reconnaît aucune religion digne de ce nom :

Dans une société ainsi constituée, la religion devait avoir peu d'influence, ou plutôt son organisation est un indice qu'elle n'avait pas de religion régulière avec ses dogmes, ses cérémonies sacrées. Les premiers Européens qui ont visité les sauvages s'accordent presque tous pour dire qu'ils ne professaient à proprement parler aucun culte [...] L'existence d'un culte régulier aurait entraîné nécessairement à sa suite certaines règles de morale et certains devoirs sociaux

8. En 1812, le président américain Thomas Jefferson déclare la guerre à la Grande-Bretagne et lance des attaques contre le Haut et le Bas-Canada. Les Indiens se rangeront du côté britannique, un appui qui aura une influence décisive sur l'issue du conflit (voir Brown, 1990).

9. « C'est un peuple sans histoire et sans littérature. » Pendant des années, cette courte phrase devait nourrir le ressentiment des Canadiens-Français.

auxquels tout le monde aurait été soumis. L'indépendance du sauvage rejetait toutes restrictions. (Garneau, 1913, p. 131)

Garneau esquisse donc un portrait extrêmement sombre des « sauvages » et met l'accent sur la coutume des scalps, les tortures, les massacres, thèmes qui sont repris par les manuels d'Histoire du Canada jusque dans les années soixante (voir Vincent et Arcand, 1979). Son *Histoire*, qui se veut éclairée au « double flambeau de la critique et de la raison », s'appuie largement sur les thèses raciales — sinon racistes<sup>10</sup> — d'un courant de l'anthropologie anglo-saxonne qui devait aboutir à la notion de darwinisme social.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, en effet, la présence indienne est perçue essentiellement, tant au Canada qu'aux États-Unis<sup>11</sup>, comme un obstacle au progrès. Obstacle physique, tout d'abord, qui sera levé par leur expulsion des territoires convoités et par la création des réserves ; mais obstacle symbolique également qui sera, lui, surmonté par le recours à une justification scientifique. Après Lafitau, on assiste à la prolifération de travaux savants qui cherchent à fournir une explication *rationnelle* à ces « grossiers errements » que constituent les croyances antiques, de manière à sauvegarder le statut de « pères fondateurs » de la modernité conféré aux penseurs gréco-latins. Tandis que se multiplient en Europe les chaires de mythologie comparée<sup>12</sup>, un découpage basé sur l'opposition religion/mythologie s'instaure, découpage qui n'est que le produit et le reflet d'une opposition idéologique fondamentale entre rationalité et irrationalité (voir Detienne, 1990). Si la religion, en effet, peut, surtout depuis Thomas d'Aquin, s'accommoder des exigences de la raison, la notion de mythologie vient s'appliquer à ce qui semble lui échapper, à ce qui relève de « l'irrationnel », catégorie aussi troublante aux yeux du savant que l'était l'hérésie à ceux du missionnaire ; il convient, selon les mots de Max Müller, d'expliquer comment les Grecs ont bien pu attribuer « à leurs dieux des choses qui feraient frissonner les plus sauvages des Peaux-Rouges<sup>13</sup> » (cité dans Savard, 1985, p. 42). Les explications avancées pour rendre compte de ce que l'on nommera au siècle suivant « la pensée mythique » se révèlent variées<sup>14</sup>, mais elles s'articulent toutes autour d'un thème

10. Pour en savoir plus long sur les rapports entre discours scientifique et racisme, on lira Stanton, 1960.

11. Pour ce qui est de la politique indienne des États-Unis, voir Jacquin, 1997.

12. Un phénomène dû en grande partie à l'influence de l'école allemande de « grammaire comparée » qui mena à l'hypothèse indo-européenne.

13. La question est d'autant plus importante que les élites entendent bien lutter, au nom de la civilisation, contre les « résidus » superstitieux qui contaminent encore les mentalités populaires européennes.

14. Müller, par exemple, en fera une « maladie du langage ». À ses yeux, le langage trop pauvre des « primitifs » fait en sorte que les mots utilisés pour désigner les phénomènes naturels en viennent à être considérés comme des noms propres. Pour le britannique Edward Tylor, le mythe découle des tentatives « primitives » d'explication de certains phénomènes troublants pour tous les êtres humains, tels le sommeil, le rêve, la mort.

cher à la modernité : le *progrès*. Ce qui distingue le Grec du Sauvage, c'est que celui-là, au moins, a su *évoluer* tandis que celui-ci n'a pu échapper au stade « primitif ». La publication des travaux de Darwin vient « confirmer » que cette notion d'évolution relève de l'ordre naturel des choses. Si la civilisation a succédé à la barbarie tout comme celle-ci avait supplanté la sauvagerie (Henry Morgan), c'est en raison de la « sélection naturelle » qui assure la victoire du plus fort, du plus apte. Et, puisque l'Occident a élevé la civilisation à des sommets jamais atteints, grâce à la science et la technique, la supériorité intrinsèque de la « race blanche » ne peut plus faire de doute. L'idée d'un « devoir de civilisation » s'impose dès lors comme une évidence.

C'est dans ce contexte, où la science fournit à l'entreprise coloniale le fondement moral dont elle avait besoin, que se déroule l'expansion territoriale qui marque le XIX<sup>e</sup> siècle nord-américain, expansion provoquée par un afflux d'immigrants sans précédent. Ces nouveaux arrivants, bien souvent, squattent les terres que des traités attribuent pourtant à ceux que l'on nomme encore les « sauvages ». Le phénomène est suffisamment répandu et provoque suffisamment de tensions pour qu'en 1856, l'Assemblée du Canada Uni charge une commission d'enquête d'étudier la situation. Les commissaires concluent qu'il est normal que le « valeureux pionnier, qui fait avancer la civilisation en ces terres reculées, se montre peu scrupuleux envers les terres réservées ». Ils ajoutent que la tentation d'occuper des territoires « vierges » est très grande au Canada et qu'il ne faut pas blâmer les colons qui cherchent à les mettre en valeur. Après la constitution de 1867, la responsabilité des Affaires indiennes relève du gouvernement fédéral, qui crée un secrétariat d'État chargé « d'administrer les Sauvages et les terres réservées aux Sauvages ». L'Indien a le même statut qu'un mineur. En 1869, on adopte l'« Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages » qui prévoit, entre autres choses, l'octroi de la citoyenneté britannique à « tout Sauvage qui, en raison du *degré de civilisation qu'il a atteint* et de la réputation d'intégrité et de sobriété dont il jouit, *semble mériter*<sup>15</sup> de devenir propriétaire ». La politique canadienne face aux Indiens n'a, en fait, qu'un objectif, l'assimilation, qui passe bien sûr par une indispensable christianisation. Sur la côte du Pacifique et dans les Prairies, par exemple, la cérémonie du *potlatch*, puis la Danse du soleil deviennent illégales : ces pratiques religieuses traditionnelles sont des obstacles à la conversion. L'enseignement, confié aux religieux, tant catholiques que protestants, joue un rôle crucial dans les efforts d'acculturation : en 1879, un conseiller spécial du département des Affaires indiennes fait valoir que seuls les missionnaires peuvent attaquer à la racine la « mythologie simpliste » des Indiens et que la disparition des spiritualités amérindiennes constitue le premier pas vers la civilisation (Lapointe, 2000, *passim*).

15. C'est nous qui soulignons.

À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les cultures autochtones semblent moribondes. C'est à cette époque qu'aux États-Unis l'intérêt des anthropologues pour les Amérindiens connaît une impulsion nouvelle. En quelques années, on assiste à l'apparition du *Bureau of American Ethnology*, du *Handbook of American Indian* et du *Journal of American Folklore*. On procède à un inventaire minutieux de tout ce qui constitue la culture indienne : mythes, rites, langues, objets, vêtements, etc. L'influence de Franz Boas, qui s'oppose aux théories évolutionnistes et favorise une approche moins ethnocentriste, est alors déterminante. C'est dans sa mouvance que Marius Barbeau<sup>16</sup> (1883-1869), qui a étudié l'anthropologie à Oxford, se met, au cours des années 1910, à l'étude des Hurons de Lorette, près de Québec, puis s'intéresse aux autochtones de l'ouest du pays. Mieux connu pour ses travaux sur le folklore canadien-français, il laisse de nombreux écrits sur les Amérindiens, dont une *Mythologie huronne et wyandotte* (1994 [1915]).

## LE XX<sup>e</sup> SIÈCLE — L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Mais la figure de Barbeau apparaît comme un fait d'exception au cours de cette première moitié du XX<sup>e</sup> siècle où la tradition catholique est perçue comme seule garante de la survie de la « race » canadienne-française chère au chanoine Lionel Groulx<sup>17</sup> et où l'immobilisme apparaît comme une vertu cardinale. Ainsi en 1947, *L'Iroquoisie* de Léo-Paul Desrosiers (1998, p. 149) véhicule les stéréotypes hérités du XIX<sup>e</sup> siècle et oppose encore la figure de « l'inlassable missionnaire » à celle du « païen » avec ses « rites de sorcellerie et de magie ». Dans ce contexte, la présence d'un Jacques Rousseau qui publie, notamment, *La cérémonie de la tente agitée chez les Mistassini* en 1948, ainsi que *Dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale*, quatre ans plus tard, n'en est que plus remarquable<sup>18</sup>. Tout comme celle de Marc-Adélarde Tremblay qui effectue au début des années cinquante ses premières recherches auprès des Navahos du Nouveau-Mexique<sup>19</sup>. Mais il faudra attendre les années soixante pour que les choses se mettent à changer véritablement.

L'U. de Montréal met sur pied un département d'anthropologie en 1960. Ce département donne naissance, en 1966, au Groupe de recherches nordiques dont les travaux sont orientés vers les problèmes humains causés par les changements socioculturels survenus dans les régions arctiques et sub-arctiques. En 1961, le

16. Pour une biographie de Barbeau, voir Nowry, 1995.

17. Voir, notamment, Groulx, 1919.

18. Botaniste de formation, Jacques Rousseau s'emploiera dès 1945 à réfuter dans son livre *Héritage et l'homme* la notion de race qu'a popularisée le chanoine Groulx. Toute sa vie, il tentera de lutter contre les lourds préjugés qui pèsent sur la réalité amérindienne. Voir Colquhoun et Laverdière, 2000.

19. Sur la contribution de Marc-Adélarde Tremblay, voir Trudel, Charest et Bréon, 1995.



département de sociologie de l'U. Laval devient le département de sociologie et d'anthropologie. La même année, le ministère québécois des Affaires culturelles établit une section « archéologie » qui est bientôt suivie par la fondation de l'*Association pour la recherche archéologique au Québec*. Une *Société d'archéologie préhistorique du Québec* verra le jour en 1966. En juin 1969, certains éléments du Groupe de recherches nordiques constituent une équipe de recherche autonome dirigée par Rémi Savard, le Laboratoire d'anthropologie amérindienne, qui se consacre à la collecte et à l'analyse (structurale) des récits, mythes et légendes, ainsi qu'au dépouillement et à la codification des informations relatives aux Amérindiens<sup>20</sup>. À la fin de la décennie, le réseau naissant de l'U. du Québec participe au mouvement. Ainsi, la section « Études amérindiennes », mise sur pied à l'U. du Québec à Chicoutimi, est centrée sur l'archéologie et l'ethnohistoire des Montagnais. Influencés par le marxisme, les historiens, de leur côté, jettent un regard nouveau sur le passé en se penchant sur les déterminismes socio-économiques (voir Nish, 1969).

Cette effervescence (tardive) mène en 1971 au lancement de la revue *Recherches Amérindiennes au Québec*, à l'initiative de Camil Guy et de Charles Martijn. Simple bulletin de liaison au tout début, la revue se fixe pour objectif de briser « l'étrange isolement dans lequel se trouvent les chercheurs québécois préoccupés de culture amérindienne ». *Recherches Amérindiennes* jouera très vite un rôle crucial dans la diffusion des productions scientifiques. En 1976, l'ethnohistorien Bruce Trigger publie un ouvrage qui fera date, *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*<sup>21</sup>. La représentation des Amérindiens retient aussi l'attention : en 1979, Sylvie Vincent et Bernard Arcand publient *L'image de l'amérindien dans les manuels scolaires du Québec, ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, tandis que, dix ans plus tard, Gilles Thérien se penche sur *Les Figures de l'Indien*. L'adoption de la Loi constitutionnelle de 1982, qui consacre les droits « existants et ancestraux » des autochtones, aura une influence marquante sur les recherches amérindiennes<sup>22</sup>. Si la production scientifique continue d'augmenter, elle porte de plus en plus sur les politiques indiennes de l'État et sur la question de l'autonomie gouvernementale des Amérindiens (Grabowski, 2000).

Entretemps, la fin des années soixante a donné lieu, dans l'ensemble du continent américain, aux premières grandes manifestations du mouvement de revendications autochtones. Chez nous, ce mouvement sera stimulé par divers facteurs : l'éclosion du nationalisme québécois pousse les Amérindiens à revendiquer le statut de « peuple fondateur ». La parution en 1969 d'un Livre blanc du gouvernement de

20. Voir, notamment, Savard, 1974.

21. Il faudra attendre jusqu'en 1991 pour qu'une traduction française soit publiée.

22. Par exemple, le rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones, publié en 1996, a suscité la production de 350 documents de recherche.



Pierre E. Trudeau, qui propose rien de moins que l'abolition de la « *Loi sur les Indiens* »<sup>23</sup>, l'abrogation de tous les traités et la disparition du ministère des Affaires indiennes (ce qui, en pratique, conduirait à l'assimilation), contribue également à la mobilisation, tout comme le projet de la Baie James lancé en 1971 par le gouvernement de Robert Bourassa. Les organismes de défense des droits des autochtones se multiplient : Assemblée des premières nations, Congrès des peuples autochtones, Metis National Council, Association des femmes autochtones du Canada, Grand Conseil des Cris du Québec<sup>24</sup>, etc.

Las de s'entendre racontés à travers « la voix des autres », les Amérindiens prennent progressivement la parole : « Des Amérindiens se mettent à écrire des articles dans les journaux et les revues, à fonder leurs propres journaux, à rédiger des manifestes et des essais politiques. » (Boudreau, 1993, p. 102) Bientôt, ils témoignent de leur réalité, de leurs propres valeurs, dans des récits autobiographiques. Des essais historiques ou ethnographiques suivent : Bernard Assiniwi publie en 1973 et 1974 les trois tomes de son *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada* ; Yvon H. Couture produit *Les Algonquins* en 1983 ; l'année suivante paraît *La nation huronne. Son histoire, sa culture, son esprit* de Marguerite Vincent. En 1989, Georges-Emery Sioui publie *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale*. Des œuvres de fiction paraissent également : *Le bras coupé* de Bernard Assiniwi devient, en 1976, le premier roman publié par un Amérindien au Québec. Georges-E. Sioui écrit une pièce de théâtre, *Le compte aux enfants* en 1979 ; Éléonore Sioui publie un premier recueil de poésie, *Andatha*, en 1985 (voir Boudreau, 1993, *passim*).

Ce phénomène de réappropriation culturelle passe par une revalorisation de la spiritualité amérindienne et un retour aux cérémonies traditionnelles. La revue *Recherches amérindiennes* reflète le phénomène en consacrant un numéro au « Sacré » en 1978 (VIII, 2). Dix ans plus tard, un autre numéro aura pour thème « Chamanismes des Amériques » (XVIII, 2-3). Robert R. Crépeau (1988, p. 3) y écrit alors : « [Le chamanisme] constitue toujours pour plusieurs sociétés amérindiennes ou autres le nœud de l'identité communautaire et sociale. » En 1992, c'est au tour de la revue *Religiologiques* de consacrer un numéro aux traditions amérindiennes. Il faut sans doute préciser que ce regain d'intérêt pour la spiritualité amérindienne s'inscrit dans un contexte particulier. Il survient à un moment où l'Occident constate l'effondrement de ses grandes idéologies (voir Lyotard, 1979). L'ère, en effet, n'est plus aux certitudes. Tandis que les développements technologiques qui découlent des sciences « exactes » soulèvent de plus en plus d'appréhensions, les

23. Pour un résumé des législations concernant les Amérindiens, voir Savard et Proulx, 1982, ainsi que Beaulieu, 1997.

24. En ce qui a trait aux revendications des autochtones québécois, voir Beaulieu, 1997.

sciences humaines traversent, elles, une sérieuse crise épistémologique. Si, hier encore, le statut de la religion semblait bel et bien réglé à la suite des dénonciations du marxisme et de la psychanalyse, les limites de ces grilles d'analyse apparaissent désormais évidentes. Loin d'être perçues comme un instrument d'aliénation des masses laborieuses, les spiritualités amérindiennes apparaissent même séduisantes à l'heure des inquiétudes écologiques (voir Laflamme, 2000).

\*

S'il y a lieu de se réjouir de l'abondance des publications que l'on observe depuis plusieurs années, on ne peut que déplorer, comme le fait Jan Grabowski (2000), que l'importance accordée — à juste titre certes — aux aspects politiques et juridiques de la réalité amérindienne semble s'accompagner d'un appauvrissement graduel des autres secteurs de la recherche, telle l'histoire sociale, culturelle et religieuse. De même, on peut regretter que les sciences religieuses semblent avoir du mal à marquer leur spécificité par un apport significatif dans ce domaine. Outre les travaux sur le chamanisme de Marie-Françoise Guédon (notamment, 1992) de l'U. d'Ottawa, on ne compte guère que quelques rares thèses issues des sciences de la religion ; la grande majorité des travaux consacrés à la spiritualité amérindienne proviennent encore le plus souvent des départements d'histoire et d'anthropologie. En outre, on a parfois l'impression que l'apport des Amérindiens à la réécriture de notre histoire commune se fait en parallèle, sinon en marge, de nos « institutions ». De toute évidence, il reste encore beaucoup à faire pour assurer la cohabitation symbolique du « Sauvage » et du « Blanc ».

## Bibliographie

- ASSINIWĪ, Bernard, 1973-1974, *Histoire des Indiens du Haut et du Bas-Canada*, 3 vol., Montréal, Leméac.
- , 1976, *Le bras coupé*, Montréal, Leméac.
- BARBEAU, Marius, 1994 [1915], *Mythologie huronne et wyandotte*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- BEAULIEU, Alain, 1990, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche.
- , 1992, *Ne faire qu'un seul peuple? : Iroquois et Français à l'« âge héroïque » de la Nouvelle-France : (1600-1660)*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- , 1997, *Les Autochtones du Québec : des premières alliances aux revendications contemporaines*, Montréal, Fides et Musée de la civilisation.
- BERNARD, Carmen et Serge GRUZINSKI, 1988, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*, Paris, Seuil.
- BIBAUD, Michel, 1837, *Histoire du Canada sous la domination française*, Montréal.

- BOUDREAU, Diane, 1993, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, Montréal, L'Hexagone.
- BROWN, Craig (dir.), 1990 [1987], *Histoire générale du Canada*, Montréal, Boréal.
- CHAMPLAIN, Samuel de, 1993 [1603], *Des Sauvages*, texte établi, présenté et annoté par Alain BEAULIEU et Réal OUELLET, Montréal, Typo.
- CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de, 1744, *Histoire et description générale de la Nouvelle France*, Paris, Pierre-François Giffart.
- COUTURE, Pierre et Camille LAVERDIÈRE, 2000, *Jacques Rousseau : la science des livres et des voyages*, Montréal, XYZ.
- COUTURE, Yvon H., 1983, *Les Algonquins*, Val d'Or, Hyperborée.
- CRÉPEAU, Robert R., 1988, « Entre diversité et unité : le chamanisme », « *Chamanismes des Amériques* », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 18, 2-3.
- DESROSIERS, Léo-Paul, 1999 [1945], *L'Iroquoisie*, Montréal, Septentrion.
- DETIENNE, Marcel, 1990, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- DICKASON, Olive P., 1984, *The Myth of the Savage*, Edmonton, University of Alberta Press.
- DU CREUX, François, 1664, *Historia Canadensis*, Paris, Sébastien Cramoisy.
- DURHAM, John George Lambton, Lord, 1990, *Le rapport Durham*, Montréal, L'Hexagone.
- ERASMUS, George et René DUSSAULT, 1996, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones*, Ottawa, Éditeur officiel.
- GARNEAU, François-Xavier, 1845-1848, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, 3 vol., Québec (réédition : Montréal, Bibliothèque québécoise, 1996).
- GRABOWSKI, Jan, 2000, « L'historiographie des Amérindiens au Canada : quelques données et commentaires portant sur les directions de la recherche et sur les travaux en cours », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 53, 4 (printemps).
- GROULX, Lionel, 1919, *La naissance d'une race*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française.
- GUÉDON, Marie-Françoise, 1992, « Le chamanisme — et les chamanismes — dans les traditions du Pacifique Nord », « *Traditions amérindiennes* », *Religiologiques*, 6 (automne).
- HAMELIN, Jean (dir.), 1976, *Histoire du Québec*, Saint-Hyacinthe, Edisem.
- HERIOT, George, 1804, *The History of Canada, from its First Discovery*, Londres.
- JACQUIN, Philippe, 1997, *La politique indienne des États-Unis (1830-1890)*, Paris, Didier-Érudition.
- LAFITAU, Joseph-François, 1724, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné et Ch. E. Hochereau.
- LAFLAMME, Catherine, 2000, « Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes », « *Stratégies sociales des groupes religieux* », *Religiologiques*, 22 (automne).
- LAHONTAN, Louis-Armand, baron de, 1992, *Dialogues de Monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage dans l'Amérique*, édition présentée, établie et annotée par Henri COULET, Paris, Éditions Desjonquères.
- LAPOINTE, Simon, 2000, « Histoire du Canada de 1815 à nos jours », notes du cours HIS 2706, U. d'Ottawa (<http://www.members.tripod.com/simonlapointe/his2706/>).
- LE CLERCQ, Chrestien, 1999, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, édition critique sous la direction de Réal OUELLET, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- LESCARBOT, Marc, 1866 [1610], *Histoire de la Nouvelle-France suivi des Muses de la Nouvelle-France*, Paris, Tross.
- LYOTARD, Jean-François, 1979, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit.

- NISH, Cameron (dir.), 1969, *Rapport sur les activités du Centre de recherche en histoire économique du Canada français, 1965-1969*, Montréal.
- NOWRY, Laurence, 1995, *Marius Barbeau : Man of Mana : a Biography*, Toronto, NC Press.
- Recherches Amérindiennes au Québec*, 1978, 8, 2, « Le sacré ».
- Recherches Amérindiennes au Québec*, 1988, 18, 2-3, « Chamanismes des Amériques ».
- Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des Pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*, 1972, Montréal, Éditions du Jour.
- Religiologiques*, 1992, 6, « Traditions amérindiennes ».
- ROUSSEAU, Jacques et Madeleine ROUSSEAU, 1948, *La cérémonie de la tente agitée chez les Mistassini*, Paris, Société des américanistes.
- \_\_\_\_\_, 1952, *Dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale*, Chicago, University of Chicago Press.
- SAGARD, Gabriel, 1990 [1632], *Le grand voyage du pays des Hurons*, coll. « Bibliothèque québécoise », Montréal, Leméac.
- SAVARD, Rémi, 1974, *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapi*, Québec, ministère des Affaires culturelles.
- \_\_\_\_\_, 1985, *La voix des autres*, Montréal, L'Hexagone.
- SAVARD, Rémi et Jean-René PROULX, 1992, *Canada : derrière l'épopée, les autochtones*, Montréal, L'Hexagone.
- SIQUI, Éléonore, 1985, *Andatha, Val d'Or, Hyperborée*.
- SIQUI, Georges-Emery, 1989, *Pour une autohistoire amérindienne : essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- SMITH, Donald B., 1979 [1974], *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Hurtubise HMH.
- SMITH, William, 1815, *History of Canada ; From its Discovery to the Peace of 1763*, Québec.
- STANTON, William, 1960, *The Leopard's Spots : Scientific Attitude Towards Race in America, 1815-1859*, Chicago, University of Chicago Press.
- THÉRIEN, Gilles, 1987, « L'Indien imaginaire : une hypothèse », « *L'Indien imaginaire* », *Recherches Amérindiennes au Québec*, XVII, 3.
- \_\_\_\_\_, 1995, *Les Figures de l'Indien*, coll. « Typo », Montréal, L'Hexagone.
- TRIGGER, Bruce, 1986, « The Historians' Indian : Native Americans in Canadian Historical Writing from Charlevoix to the Present », *Canadian Historical Review*, LXVII, 3.
- \_\_\_\_\_, 1991 [1976], *Les enfants d'Aataentsic*, Montréal, Libre Expression.
- TRUDEL, François, Paul CHAREST et Yvan BRETON (dir.), 1995, *La Construction de l'anthropologie québécoise : mélanges offerts à Marc-Adélaïde Tremblay*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- VINCENT, Marguerite, 1984, *La Nation huronne : son histoire, sa culture, son esprit*, Québec, Éditions du Pélican.
- VINCENT, Sylvie et Bernard ARCAND, 1979, *L'image de l'amérindien dans les manuels scolaires du Québec, ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Québec, Hurtubise HMH.