



Le Défi du dialogue Amérindien-Chrétien au Canada

Achiel Peelman

Volume 60, 1994

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007054ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007054ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)

1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Peelman, A. (1994). Le Défi du dialogue Amérindien-Chrétien au Canada. *Études d'histoire religieuse*, 60, 35–46. <https://doi.org/10.7202/1007054ar>

Le Défi du dialogue Amérindien-Chrétien au Canada

Achiel PEELMAN
Faculté de théologie
Université Saint-Paul, Ottawa

Introduction

Depuis le deuxième concile du Vatican, l'Église catholique a subi des transformations très importantes au niveau de sa composition et de la compréhension qu'elle a de sa mission. Pour la première fois de son histoire, elle a la possibilité de devenir une Église vraiment mondiale à cause de la migration silencieuse et massive de ses membres vers les cultures non-occidentales. La majorité de ses membres se trouve désormais dans les pays du Tiers-Monde. Partout où ils se trouvent, les membres des diverses Églises sont maintenant interpellés à vivre en chrétiens et en chrétiennes dans un monde éclaté, multipolaire, pluriculturel et plurireligieux¹. Le thème de ce congrès «Une Église, plusieurs identités», reflète bien cette situation inédite du christianisme.

Une des implications immédiates de cette évolution est la prise de conscience de l'importance du dialogue interreligieux pour la justice et la paix entre les peuples. L'Église catholique a adopté une position nette par rapport à ce défi en déclarant officiellement que le dialogue interreligieux est une dimension constitutive de sa mission à côté de la proclamation de l'Évangile².

¹ Karl RAHNER, *Le courage du théologien*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 223-224; Walbert BUHLMANN, *La Tierce Église est là*, Éditions Saint-Paul Afrique, 1978; Antoine SONDAG, *La géographie des Catholiques*, Paris-Montréal, Centurion-Éditions Paulines, 1991.

² «Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux et l'annonce de l'Évangile», dans *La Documentation catholique*, 73 (1991), no. 2036, p. 874-890.

Le but de cette communication est d'examiner comment cette perception de la double mission comme dialogue et proclamation affecte le rapport entre les Églises chrétiennes et les peuples amérindiens du Canada³. Quelles sont les possibilités et les limites du dialogue amérindien-chrétien? Au cours des dernières années, nous avons rencontré un nombre considérable d'Amérindiens et d'Amérindiennes qui se posent la question: Est-il (encore) possible d'être en même temps amérindien(ne) et chrétien(ne)? Ces personnes sont engagées dans une sorte de dialogue intérieur qui porte, fondamentalement, sur leur identité amérindienne, sur leur accueil du Christ, et sur leur appartenance aux Églises chrétiennes. C'est de ce dialogue que nous voulons traiter ici: de son contexte, de sa signification, et de ses implications.

I. Le réveil culturel des Premières Nations

La première chose qui nous frappe à propos des peuples amérindiens, c'est le réveil extraordinaire que les Premières Nations du Canada connaissent depuis la fin des années soixante. Ce réveil fait partie d'un mouvement plus vaste qui marque le retour en scène des peuples autochtones à travers le monde⁴. Il s'agit d'un mouvement complexe aux multiples ramifications politiques, sociales, économiques et culturelles. Cependant, ce qui nous intéresse ici c'est d'examiner brièvement comment ce réveil affecte aussi le rapport historique entre les Églises chrétiennes et les Premières Nations du Canada.

Ce n'est pas le but de cette présentation d'analyser les divers facteurs qui ont contribué à la transformation graduelle de la réalité amérindienne.

Nous disposons actuellement d'une littérature abondante sur l'évolution démographique, sociale, économique et politique des Premières

³ Dans cet article le terme «Églises chrétiennes» s'applique aux quatre Églises dites «historiques» qui ont eu des activités missionnaires parmi les peuples amérindiens: l'Église anglicane du Canada, l'Église catholique du Canada, l'Église presbytérienne du Canada et l'Église unie du Canada. Nos réflexions sur le dialogue amérindien-chrétien s'appliquent à ces quatre Églises dont les représentants ont d'ailleurs rencontré les membres de la commission royale sur les peuples autochtones à Ottawa, les 8-9 novembre 1993.

⁴ Lee SWEPSTON, «Les populations aborigènes et tribales: retour en scène», dans *Revue internationale du travail*, 126 (1987), no. 4, p. 503-510.

Nations⁵. Nous voudrions tout simplement nous arrêter ici à deux événements qui sont désormais considérés comme des *signes* éminents de ce réveil amérindien.

Le premier événement est d'ordre politique. Il s'agit du fameux *Livre blanc sur la politique indienne* que le gouvernement de Pierre Elliot Trudeau a publié en 1969. Ce projet politique visait l'assimilation totale et définitive des autochtones à la population canadienne. L'opposition des communautés autochtones et de leurs chefs politiques à ce dernier effort d'assimilation est considérée comme la première grande manifestation politique et culturelle des Premières Nations du Canada⁶. Elle sera suivie d'autres manifestations, de plus en plus fréquentes, qui nous conduisent droit vers le rapatriement de la constitution canadienne en 1982 et vers le débat actuel sur les droits autochtones⁷.

Le deuxième événement que nous pouvons considérer comme un signe éminent du réveil autochtone est l'enquête publique, présidée par le juge Thomas Berger, sur la construction d'un pipeline dans la vallée de la rivière Mackenzie⁸. Cette enquête, qui paraissait au point de départ une simple formalité, s'est transformée en un véritable débat public dont l'importance

⁵ Parmi les publications plus récentes, signalons James MILLER, *Skyscrapers Hide the Heavens. A History of Indian-White Relations in Canada*. Revised Edition, Toronto, University of Toronto Press, 1989 (vue d'ensemble de l'évolution politique); Geoffry YORK, *The Dispossessed. Life and Death in Native Canada*, Toronto, Lester & Orpen Dennys, 1989 (vue d'ensemble de la situation sociale); Larry KROTZ, *Indian Country. Inside Another Canada*, Toronto, McClelland & Stewart, 1990 (description de plusieurs communautés amérindiennes); Boyce RICHARDSON (éd.), *Drumbeat. Anger and Renewal in Indian Country*, Toronto, Summerhill Press – The Assembly of First Nations, 1989 (analyse des mouvements de résistance); John CODDARD, *Last Stand of the Lubicon Cree*, Vancouver/Toronto, Douglas & McIntyre, 1991 (la lutte des Indiens Cris du Lac Lubicon en Alberta); Pauline COMEAU et Aldo SANTIN, *The First Canadians. A Profile of Canada's Native People Today*, Toronto, James Lorimer, 1990 (vue d'ensemble des transformations politiques, sociales, du bien-être social, de la santé et de la justice). Pour une vue d'ensemble de l'évolution démographique, Sylvain REMILLARD, «Évolution et caractéristiques démographiques des groupes autochtones du Canada, 1986-2011», dans *Cahiers québécois de démographie*, 20 (1991), no. 1, p. 69-94. Lors du recensement de 1991, 1,002,675 personnes (3,7% de la population totale du Canada) ont déclaré leur origine autochtone. Ceci représente une augmentation de 41% par rapport à 1986. On ne peut expliquer une telle augmentation par de seuls facteurs démographiques. Un nombre significatif de personnes qui avaient refusé de déclarer leur origine autochtone en 1986 le font maintenant, probablement à cause d'une prise de conscience plus aiguë concernant les questions autochtones et la place de ces questions au sein des débats publics. Voir *The Daily. Statistics Canada*, 30 mars 1993.

⁶ James MILLER, *Skyscrapers Hide the Heavens*, p. 211-285.

⁷ Achiel PEELMAN, «Les droits autochtones et la théologie de la libération au Canada», dans *Toronto Journal of Theology*, 8 (Fall 1992), p. 262-286.

⁸ Thomas R. BERGER, *Le Nord: terre lointaine, terre ancestrale*. Rapport de l'enquête sur le pipeline de la Vallée du Mackenzie, Ottawa, Approvisionnement et Services Canada, 1977, 2 vols.

est maintenant reconnue dans les domaines de l'éthique sociale, économique et politique⁹. Roger Hutchinson a d'ailleurs montré comment cette transformation était en partie le résultat de la participation de certaines Églises à cette enquête, grâce à la coalition oecuménique *Project North*, fondée en 1975¹⁰. Le juge Berger ne s'est pas contenté de consulter seulement les experts économiques et techniques. Il s'est déplacé vers les coins les plus éloignés des Territoires du Nord-Ouest pour rencontrer les autochtones et pour demander leur avis sur ce mégaprojet. En 1977, il a recommandé un moratoire de dix ans dans la construction du pipeline. Mais le *Rapport Berger* va beaucoup plus loin que ce moratoire. Pour la première fois dans l'histoire du Canada, il nous aide à comprendre que le Sud du Canada ne peut plus considérer le Nord comme son arrière-pays et comme la dernière frontière de son expansion économique. Les territoires nordiques ne sont pas qu'un réservoir de ressources naturelles que nous pouvons exploiter pour satisfaire nos besoins économiques. Ces territoires sont la demeure des peuples autochtones depuis des milliers d'années. Le *Rapport Berger* affirme aussi que ces peuples sont différents de nous, les nouveaux-venus au Canada. Ce rapport montre que les plus grandes distances qui séparent les Premières Nations des autres peuples du Canada ne sont pas des distances géographiques, mais des distances culturelles.

Les deux événements que nous venons de mentionner symbolisent le retour en scène irréversible des peuples amérindiens. Ce réveil est beaucoup plus qu'un jeu politique ou qu'une simple question de développement économique. Pour les peuples amérindiens, ce réveil représente un défi global: le défi de se développer comme des peuples distincts en maintenant un mode de vie ou une spiritualité qui mérite bien sa place parmi les grandes traditions culturelles et religieuses de l'humanité. Les peuples amérindiens ont compris très vite qu'ils ne peuvent relever ce défi sans qu'ils ne contrôlent les composantes majeures de leur vie communautaire: l'éducation, le bien-être social, la justice, l'économie et la politique¹¹. En d'autres mots, les Amérindiens veulent redevenir les artisans de leur propre histoire.

Il est important de noter que cette démarche holistique comprend aussi une revalorisation remarquable des religions amérindiennes traditionnelles.

⁹ Gibson WINTER, *Liberating Creation. Foundations of Religious Social Ethics*, New York, Crossroad, 1981, p. 94-105.

¹⁰ Roger HUTCHINSON, *Prophets, Pastors and Public Choices*. Canadian Churches and the Mackenzie Valley Pipeline Debate, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992. *Projet North* est devenu depuis 1989 la *Coalition oecuménique pour les droits des autochtones (Inter-Church Aboriginal Rights Coalition)*.

¹¹ Ton LEMAIRE et Frans WOJCIECHOWSKI (éd.), *Terugkeer van een verdwijnend volk*. Indiaans en Inuit activisme nu, Nijmegen, Katholieke Universiteit, Instituut voor culturele en sociale antropologie, 1985.

les. Nous avons pu observer ce phénomène partout au Canada: dans les grandes villes et dans les villages éloignés du Nord, chez les Amérindiens chrétiens et les autres, dans les familles très acculturées et parmi les gens qui ont gardé un mode de vie traditionnel. La spiritualité amérindienne est plus vivante que jamais. Elle est le véritable moteur de cette renaissance amérindienne¹². Dans le deuxième volet de cette communication, nous discuterons de l'actualité et de la signification de ce phénomène.

II. L'actualité des religions amérindiennes

Emma Laroque, une auteure autochtone, constatait déjà en 1975: «S'il existe aujourd'hui une renaissance amérindienne, c'est dans le monde de la religion. Les jeunes s'adressent de nouveau aux anciens pour chercher une aide spirituelle. Les anciens commencent à partager de nouveau leurs rêves¹³.» Ce mouvement spirituel s'est élargi et approfondi considérablement depuis vingt ans. Il n'est pas facile d'interpréter la signification et la portée de ce phénomène. Certains commentateurs y voient l'échec définitif des missions chrétiennes. D'autres l'interprètent comme une sorte de mouvement folklorique passager. Très souvent, on parle du *retour* des religions amérindiennes. Cette expression nous semble inadéquate. Il y a, évidemment, des Amérindiens et des Amérindiennes qui retournent actuellement vers la religion ancestrale qu'ils avaient délaissée ou dont ils avaient été écartés. Ces personnes ont décidé de s'abreuver de nouveau à leurs propres sources religieuses. Cependant, dans la majorité des cas, il ne s'agit pas d'un retour à proprement parler. Il s'agit plutôt de la reprise ouverte et de l'expression publique d'une spiritualité que le christianisme n'a jamais réussi à remplacer entièrement par son propre système religieux.

Cette spiritualité amérindienne s'extériorise de nouveau dans une grande variété de rituels qui ont réussi à survivre malgré les oppressions politiques et religieuses du passé. Nous constatons en même temps un intérêt croissant pour la médecine traditionnelle. Le rôle des anciens et des *Medicine Persons* est réaffirmé¹⁴. Un nombre croissant d'Amérindiens et d'Amérindiennes n'hésitent pas à se déplacer à travers l'Amérique du Nord pour aller dénicher le guide spirituel dont ils/elles ont besoin pour la reconstruction de leur vie personnelle et de leur communauté. Tout cela fait

¹² Achiel PEELMAN, «L'actualité des religions amérindiennes au Canada», dans *Revue internationale d'action communautaire*, 26/66 (automne 1991), p. 111-118.

¹³ Emma LAROQUE, *Defeating the Indian*, Agincourt, The Book Society of Canada, 1975, p. 27.

¹⁴ Achiel PEELMAN, «Dynamisme spirituel, sagesse et communauté. Quelques observations et réflexions sur la figure et le rôle des anciens chez les Amérindiens», dans *Église et Théologie*, 16 (1985), p. 39-77.

partie d'un puissant mouvement pan-indien ou d'une sorte d'oecuménisme amérindien qui s'est affirmé de plus en plus au cours du XX^e siècle¹⁵.

Il est important de saisir la signification exacte de ce mouvement. S'agit-il d'un simple retour en arrière ou d'un mouvement fondamentaliste qui s'oppose à la modernité? Pouvons-nous, au contraire, comprendre ce mouvement comme une démarche vitale qui permet aux communautés amérindiennes de refaire leur tissu social et culturel?

Pour répondre à ces questions nous pouvons établir un certain parallèle entre la *négritude* pan-africaine de Senghor et de Césaire et le mouvement pan-indien. De fait, la situation des Amérindiens est en beaucoup de points semblable à celle de nombreux peuples asiatiques et africains qui, après avoir été «découverts» par les autres, sont maintenant appelés à se redécouvrir eux-mêmes en faisant appel à leurs propres traditions religieuses et culturelles. Cette quête d'identité est parfois très pénible à cause d'une sorte d'«amnésie collective» qui résulte d'une longue période d'oppression politique, culturelle et religieuse. Tout comme la perte ou la suppression des religions traditionnelles a été un des facteurs déterminants dans la déstructuration sociale des peuples colonisés, la redécouverte du Dieu de leurs ancêtres et la réinterprétation de leur religion traditionnelle constituent une dimension fondamentale de leur développement intégral dans le nouveau contexte d'une confrontation de plus en plus dramatique avec la technologie et la sécularisation, les deux caractéristiques principales de la modernité¹⁶. La renaissance amérindienne qui se développe aujourd'hui nous paraît inséparable des grands mouvements de restauration et de revitalisation religieuses, en particulier le mouvement prophétique (Néolin, Handsome Lake, Wodziwob, Wovoka) et le *Ghost Dance* qui, au XIX^e siècle, ont permis aux peuples amérindiens de faire face aux bouleversements parfois radicaux de leur environnement. Même si cette revitalisation religieuse s'enracine également dans un certain désenchantement par rapport aux orientations actuelles de la société nord-américaine (crise écologique et matérialisme)¹⁷, elle demeure d'abord et avant tout l'illustration d'une créativité religieuse assez exceptionnelle. La visibilité actuelle des religions amérindiennes nous permet de mieux évaluer les implications de

¹⁵ Hazel HERTZBERG, *The Search for an American Indian Identity. Modern Pan-Indian Movements*, Syracuse, Syracuse University Press, 1971; William POWERS, *Beyond the Vision. Essays on American Indian Culture*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987, p. 147-168.

¹⁶ Vincent COSMAO, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1980, p. 87-91.

¹⁷ Joseph Epes BROWN, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, New York, Crossroad, 1982.

cette créativité du point de vue de la fonction sociale de ces religions et du point de vue de la composition de l'identité religieuse amérindienne.

Nous constatons que dans beaucoup de communautés autochtones la religion traditionnelle est demeurée, dans une large mesure, le principal facteur d'intégration sociale, tandis que le christianisme aide les Amérindiens à maintenir leur lien avec la société occidentale dominante¹⁸. Les membres des communautés autochtones disposent donc très souvent de deux systèmes religieux, l'un traditionnel et l'autre chrétien, auxquels ils/elles peuvent faire appel selon les circonstances concrètes de leur vie¹⁹. Cependant, nous insistons sur le fait que ce dimorphisme ou dualisme religieux, qui semble caractériser la rencontre historique entre les cultures amérindiennes et le christianisme²⁰, affecte de façon particulière l'identité religieuse de beaucoup de personnes. Celles-ci ne se contentent plus de passer d'un système religieux à l'autre, mais oeuvrent pour leur intégration. Dans son étude remarquable sur l'identité religieuse des Oglala Lakota de la réserve de Pine Ridge (South Dakota), le jésuite Paul Steinmetz, a montré que la rencontre entre le calumet sacré, la bible et le peyote a produit cinq groupes religieux distincts. Chacun de ces groupes adopte des attitudes très variées concernant les rapprochements possibles entre leur religion traditionnelle et le christianisme²¹. Cette situation n'est pas sans écho au Canada. Durant la recherche que nous avons effectuée sur le terrain entre 1983 et 1991, nous avons rencontré un nombre considérable de personnes engagées dans la même dynamique religieuse²². Les résultats de leur démarche personnelle ou communautaire ont longtemps échappé aux dirigeants des Églises chrétiennes ou ont été écartés, tout simplement, comme des syncrétismes inacceptables²³. L'avenir des Églises chrétiennes en milieu amérindien dépendra en grande partie de la capacité de jeter un nou-

¹⁸ Vine DELORIA, *God is Red. A Native View of Religion*. Second Edition, Golden (Colorado), North American Press, 1992.

¹⁹ Jean-Guy GOULET, «Religious Dualism Among Athapaskan Catholics», dans *Canadian Journal of Anthropology/Revue Canadienne d'Anthropologie*, 3 (1982), p. 1-18; «Visions et conversions chez les Dénés Tha. Expériences religieuses chez un peuple converti», dans *Religiologiques*, 6 (automne 1992), p. 147-182.

²⁰ Cornelius JAENEN, «Amerindian Responses to French Missionary Intrusion, 1611-1760: A Categorization», dans William WESTFALL et al. (éd.), *Religion/Culture. Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, Association for Canadian Studies. Association des études canadiennes, vol. VII, 1985, p. 182-197.

²¹ Paul STEINMETZ, *Pipe, Bible, and Peyote Among the Oglala Lakota. A Study in Religious Identity*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 1990.

²² On trouve une analyse détaillée de cette recherche dans Achiel PEELMAN, «Christianisme et cultures amérindiennes. Présentation et analyse d'une démarche théologique interculturelle», dans *Église et Théologie*, 22 (1991), p. 131-156.

²³ Achiel PEELMAN, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens du Canada*, Ottawa, Novalis, 1992.

veau regard sur cette évolution qui n'est pas sans parallèle avec ce qui se passe actuellement en Afrique ou dans certains pays asiatiques comme les Philippines²⁴. Partout où le christianisme entre en contact avec des cultures «primaires» et des religions cosmiques, nous constatons des développements religieux fort intéressants qui n'ont pas été prévus par les Églises missionnaires, mais dont elles ne peuvent plus ignorer l'importance théologique et pastorale.

III. Le dialogue amérindien-chrétien

Dans le troisième volet de cette communication, nous aimerions présenter quelques pistes de réflexion sur l'avenir des Églises chrétiennes en milieu amérindien en nous concentrant sur la question du dialogue amérindien-chrétien.

Les Églises chrétiennes du Canada ont joué un rôle déterminant dans l'évolution historique de la réalité amérindienne. Nous reconnaissons mieux aujourd'hui le caractère ambigu et ambivalent de leur mission au sein des Premières Nations. Il y a un dénominateur commun qui se dégage pratiquement de toutes les études historiques sur les «missions indiennes» (en particulier sur les missions du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle). Toute cette entreprise missionnaire semble marquée très fortement par la même idéologie de l'assimilation qui dominait la relation de toutes les autres institutions canadiennes avec les Amérindiens²⁵. La renaissance actuelle des Premières Nations symbolise l'échec de cette idéologie de l'assimilation. Elle offre aux Églises chrétiennes la possibilité de faire le passage d'une entreprise missionnaire, marquée par des

²⁴ Aylward SHORTER, *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*, Maryknoll, Orbis Books, 1985; Gerhardus OOSTHUIZEN, *Afro-Christian Religions*, Leiden, E.J. Brill, 1979; Jose DE MESA, *And God Said Bahala Na! The Theme of Providence in the Lowland Filipino Context*, Quezon City, Maryhill Studies, 1979.

²⁵ En guise d'exemple, James AXTELL, *The Invasion Within. The Context of Cultures in Colonial North America*, Oxford, Oxford University Press, 1985; *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*, Oxford, Oxford University Press, 1981; Henry Warner BOWDEN, *American Indians and Christian Missions. Studies in Cultural Conflict*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981; Claude CHAMPAGNE, *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien. Mission et Église chez M^{gr} Vital Grandin o.m.i. (1829-1902)*, Ottawa, Éditions de l'Université Saint-Paul - Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983; David MULHALL, *Will to Power. The Missionary Career of Father Morice*, Vancouver, The University of British Columbia Press, 1986.

confrontations culturelles, vers une vision nouvelle, fondée sur le partenariat et le dialogue inter-culturel.

Depuis le milieu des années soixante-dix, les principales Églises du Canada ont commencé à adopter cette nouvelle perspective²⁶. On en trouve un reflet dans leur engagement très ferme pour la reconnaissance des droits fondamentaux des Premières Nations. L'Église catholique du Canada n'a pas attendu les recommandations du Synode des évêques de 1971 pour reconnaître que la justice est une dimension constitutive de sa mission. On n'a qu'à regarder la liste des messages qu'elle a publiés depuis 1956 à l'occasion de la Fête du travail²⁷.

Nous devons cependant reconnaître que cet effort remarquable dans le domaine de la justice sociale contraste avec la lenteur des Églises canadiennes (tant au niveau national qu'au niveau local) dans le domaine de l'inculturation et du dialogue interreligieux. Depuis le Synode de 1974 sur l'évangélisation, nous avons certainement acquis une conscience plus vive du rapport complexe entre la foi chrétienne, la religion chrétienne, et les cultures. Nous avons beaucoup parlé de l'inculturation de la foi. Mais, de fait, il y a peu de place pour la diversité culturelle dans l'organisation interne et les activités pastorales ou missionnaires des Églises. Très souvent, nous continuons à regarder et à juger les autres à partir de l'ethnocentrisme qui marque l'expérience chrétienne de l'Occident²⁸.

Les Églises chrétiennes du Canada n'échappent pas à cette ambiguïté dans leur rapport avec les cultures amérindiennes. D'abord et avant tout, elles doivent apprendre à voir ces cultures comme des cultures contemporaines, dynamiques et vivantes. Comme toute autre culture, les cultures amérindiennes se transforment. Elles sont capables de s'adapter à la moder-

²⁶ «Une Nouvelle Alliance. Vers la reconnaissance et la protection constitutionnelle du droit à l'autodétermination pour les autochtones du Canada. Message pastoral des chefs des principales Églises canadiennes», dans *Kerygma*, 21 (1987), p. 133-139.

²⁷ Bishop Remi DE ROO, *Cries of Victims - Voice of God*, Ottawa, Novalis, 1986, p. 159-162. La déclaration la plus importante, portant directement sur la situation des peuples amérindiens, fut le Message de la Fête du Travail du 1^{er} septembre 1975: «Le développement du Nord canadien: A quel prix?». Entre novembre 1969 et septembre 1992, la Conférence des évêques catholiques du Canada a pris 40 initiatives en faveur des revendications des Autochtones. Entre juin 1976 et août 1990, des représentants officiels de l'Église catholique ont participé à 27 initiatives œcuméniques dans le même sens. Information fournie lors de la présentation du Mémoire *La justice comme fleuve puissant* par le Conseil permanent de la Conférence des évêques catholiques du Canada à la Commission royale sur les peuples autochtones. Ottawa, les 8-9 novembre 1993.

²⁸ Achiel PEELMAN, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Paris-Ottawa, Desclée-Novalis, 1988.

nité. Elles sont capables de fournir à leurs membres les institutions et les valeurs dont ils/elles ont besoin pour leur développement intégral. Il n'est pas possible d'enfermer ces cultures dans le passé. Les cultures autochtones ne sont pas un objet de folklore qui se laisse confier à un musée. Tout en accueillant les cultures amérindiennes comme une réalité contemporaine, il est également important de se demander si l'intégration de symboles amérindiens dans les liturgies chrétiennes ne relève pas davantage de la stratégie missionnaire de l'adaptation préconciliaire que de la véritable inculturation de la foi. Il reste à savoir dans quelle mesure il est possible de détacher ces symboles amérindiens de leur système religieux traditionnel afin de les mettre au service de la foi chrétienne. Ne serait-il pas préférable d'accueillir des rituels amérindiens au sein de la communion chrétienne et de leur accorder une véritable valeur sacramentelle?

Même si l'Église catholique et le Conseil mondial des Églises reconnaissent maintenant le dialogue interreligieux comme une dimension constitutive de leur mission, nous constatons que, jusqu'à ce jour, peu a été fait pour inclure les religions amérindiennes dans ce dialogue. Qui plus est, aucune des quatre Églises «historiques» du Canada, ayant des activités missionnaires parmi les peuples amérindiens, n'a été capable d'affirmer publiquement la validité et l'authenticité des religions amérindiennes²⁹. En octobre 1992, lors d'une session de la Commission royale sur les peuples autochtones, monsieur Georges Erasmus a confronté directement les Églises chrétiennes avec l'urgence d'une telle déclaration, tandis que le juge René Dussault a noté que le dénominateur commun de toutes les préoccupations et doléances actuelles des Autochtones est la volonté de sauvegarder leur culture³⁰.

Or, cette culture demeure profondément religieuse, malgré les pressions de notre monde sécularisé et de notre civilisation technologique. Les Amérindiens se définissent toujours comme des peuples spirituels. Les religions amérindiennes sont des religions «expérientielles» – un «mode de vie» spirituel. Elles se développent autour de la prise de conscience que leurs tenants vivent dans un univers où tout se tient, et que la chose la plus importante pour eux est d'obtenir une vision claire de leur place unique dans cet univers spirituel et de leur relation vitale avec les autres.

On ne peut échapper à l'impression que, dans les documents officiels des Églises chrétiennes, le dialogue interreligieux se limite souvent aux rapports entre le christianisme et les autres grandes religions du monde: le

²⁹ Achiel PEELMAN, *Le Christ est amérindien*, p. 224-239.

³⁰ Catherine LECONTE, «Une mission extrêmement lourde et délicate», *Le Devoir*, Montréal, mardi 17 novembre 1992, p. B-1.

judaïsme, l'islam, le bouddhisme, et l'hindouisme. On y trouve très peu sur les religions dites «primitives» – les religions traditionnelles ou les religions cosmiques qui nourrissent pourtant la vie spirituelle de millions de personnes à travers le monde, y compris les peuples amérindiens.

Le silence des Églises chrétiennes du Canada à propos de la valeur des religions amérindiennes est tragique pour les milliers d'Amérindiens et d'Amérindiennes qui sont membres de ces Églises et qui cherchent (parfois péniblement) à accorder leur identité amérindienne et leur foi chrétienne. Ce silence est tragique pour ceux et celles qui ne sont jamais devenus chrétiens, mais qui veulent devenir nos partenaires dans l'approfondissement mutuel de notre expérience de Dieu.

En 1983, en s'adressant à l'Assemblée plénière de la Conférence des évêques catholiques du Canada, le chef Harold Cardinal a affirmé: «Le moment est venu (...) presque venu pour commencer à mettre ensemble notre expérience amérindienne et notre expérience chrétienne de Dieu. Nous devons laisser derrière nous la peur, la méfiance et les options religieuses exclusives qui ont brisé tant de communautés autochtones à travers le pays³¹.»

Cet appel du chef Cardinal reflète un aspect important de la réalité amérindienne telle qu'elle évolue à l'heure actuelle. Même si beaucoup d'Amérindiens et d'Amérindiennes (spécialement la jeune génération) tournent le dos aux Églises en optant pour leur religion traditionnelle, le dialogue amérindien-chrétien continue à occuper une place importante dans leur vie. Ce dialogue est d'abord et avant tout un dialogue au niveau de l'action en vue de la guérison des communautés autochtones. Ce dialogue nous permet aussi d'apprécier l'accueil que beaucoup d'Amérindiens et d'Amérindiennes ont réservé et réservent encore à la figure du Christ. Ce dialogue est souvent l'oeuvre de personnes vraiment «bi-culturelles» qui veulent encore construire des ponts entre leur univers spirituel et le christianisme. Ces personnes témoignent d'une expérience de vie humaine et chrétienne marquée par une grande créativité religieuse.

Conclusion

Le Canada passe actuellement à travers une phase décisive en ce qui concerne les relations justes et équitables qui peuvent et doivent s'établir entre les Premières Nations et le reste de la population. Ce défi n'est pas seulement un défi politique ou social, mais une aventure spirituelle. Il est

³¹ Harold CARDINAL, «There is no Reason for us to Fear Each Other», dans *Kerygma*, 18 (1984), p. 53-56.

urgent de prendre conscience du fait que l'ensemble de la société canadienne ne pourra plus envisager son avenir sans faire appel à la grande expérience multiculturelle d'«humanité» dont elle dispose à l'heure actuelle. La spiritualité amérindienne est une pièce-clé de cette mosaïque humaine. Il n'est pas encore trop tard pour les Églises chrétiennes de pleinement reconnaître ce fait. Notre accueil explicite de la spiritualité amérindienne au sein du dialogue interreligieux contribuerait à établir les fondements spirituels du nouveau contrat social que les Premières Nations veulent conclure avec les autres peuples du Canada.