



La signification de la mission et des pensionnats indiens dans la revue *Kerygma* (1967-2004)

Brieg Capitaine

Volume 81, numéro 1-2, 2015

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1033256ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1033256ar>

[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

Capitaine, B. (2015). La signification de la mission et des pensionnats indiens dans la revue *Kerygma* (1967-2004). *Études d'histoire religieuse*, 81(1-2), 123-140. <https://doi.org/10.7202/1033256ar>

Résumé de l'article

Fondée quelques années après le concile Vatican II, *Kerygma* aborde les problèmes concrets des missions indiennes et esquimaudes, de l'apostolat et des méthodes missionnaires. L'analyse du contenu de la revue entre 1967 et 2004 montre que la missiologie évolue à mesure que le mouvement d'affirmation politique autochtone se développe dans les années 1970 et que les pensionnats indiens se hissent au rang de trauma culturel. L'analyse du corpus nous permet d'introduire une plus grande nuance dans les relations entre les missionnaires et les Autochtones ; ceux-ci étant souvent perçus de manière monochrome comme des agents d'assimilation alors que leurs pratiques et leurs discours sont mouvants, sujets à controverses et beaucoup moins consensuels qu'il n'y paraît.

La signification de la mission et des pensionnats indiens dans la revue *Kerygma* (1967-2004)¹

Brieg Capitaine²

Résumé : Fondée quelques années après le concile Vatican II, *Kerygma* aborde les problèmes concrets des missions indiennes et esquimaudes, de l'apostolat et des méthodes missionnaires. L'analyse du contenu de la revue entre 1967 et 2004 montre que la missiologie évolue à mesure que le mouvement d'affirmation politique autochtone se développe dans les années 1970 et que les pensionnats indiens se hissent au rang de trauma culturel. L'analyse du corpus nous permet d'introduire une plus grande nuance dans les relations entre les missionnaires et les Autochtones ; ceux-ci étant souvent perçus de manière monochrome comme des agents d'assimilation alors que leurs pratiques et leurs discours sont mouvants, sujets à controverses et beaucoup moins consensuels qu'il n'y paraît.

Abstract : *Founded after Second Vatican Council, the journal Kerygma addresses the real problems of Indian and Eskimo missions, the apostolate and missionary methods. The content analysis of the journal between 1967 and 2004*

1. La présente recherche a été réalisée avec le soutien financier d'une bourse postdoctorale décernée par le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada. Ce travail a aussi été effectué lors d'un séjour au titre de chercheur invité à l'institut d'études canadiennes et autochtones de l'Université d'Ottawa. L'auteur tient à remercier sa directrice Nicole St-Onge, les organisateurs du colloque annuel de la SCHEC : Michel Bock et Martin Meunier ainsi que les deux évaluateurs anonymes pour leurs critiques constructives.

2. Brieg Capitaine est boursier postdoctoral du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada au département d'anthropologie de l'Université McGill sous la supervision de Ronald Niezen. Il mène actuellement une vaste enquête qualitative sur la mémoire des pensionnats indiens et en particulier sur la Commission de vérité et réconciliation du Canada. Sa recherche vise à mieux comprendre la nature, les modalités d'enracinement de cette mémoire traumatique et le rôle de celle-ci dans le processus de construction d'une nouvelle identité collective de survivant des pensionnats indiens. Il a codirigé l'ouvrage *Re-Storying Indian Residential Schools in Canada* (University of British Columbia Press, à paraître) et a publié plusieurs articles et chapitres d'ouvrage sur le mouvement autochtone en Amérique du Nord.

shows how missiology was changing in the wake of the political affirmation of aboriginal movement in the 1970s and mainly after the recognition of the Indian Residential Schools as a cultural trauma. The analysis of the corpus allows us to introduce greater nuance in the relationship between the missionaries and Aboriginal people; these are often perceived uniformly as assimilation agents while their practices and discourses are moving, controversial, and much less consensual than it seems.

Symbole de la colonisation et de la minorisation socioculturelle des Peuples autochtones, les réserves ne sont bien souvent, au Canada, que la poursuite par le nouvel État fédéral des réductions mises en place par les Jésuites au XVII^e siècle³. Les missions indiennes, et plus tard esquimaudes, épousant un poste de traite forment la matrice d'un projet colonial qui visait en premier lieu la conversion bien sûr, mais aussi la réduction de l'horizon géographique, économique, social, culturel et historique des Peuples autochtones⁴. Après l'instauration par le gouvernement du régime des réserves, pierre angulaire de l'*Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages* de 1857 et du rapt des terres, les missionnaires conservent leur pouvoir et agissent en tant qu'intermédiaires entre les institutions gouvernementales et les chefs de bande⁵. Les recherches récentes montrent à juste titre, en adoptant le point de vue cette fois-ci des Autochtones, comment ceux-ci ne sont pas de simples victimes prisonnières des missions⁶. Les missionnaires, dans la seconde moitié du XX^e siècle, voient leur pouvoir reculer graduellement, puis mis en cause pour être enfin mis au ban des réserves, coupables d'avoir administré et géré ce qu'on appelle aujourd'hui les pensionnats indiens.

3. Rémi SAVARD, «La “réduction” de Sillery 1638-1660 : maquette de l'idée de “réserves indiennes”», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXVIII, 2-3 (2008), p. 127-131.

4. Jean-Jacques SIMARD, *La réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion.

5. Claude GÉLINAS, «La création des réserves atikamekw (1895-1950) ou quand l'Indien était vraiment un Indien», *Recherches amérindiennes au Québec*, XXXII, 2 (2002), p. 35-48.

6. La conversion ou l'érection d'une église sur le «territoire indien» ne signifie pas nécessairement s'assimiler et être dépourvu de toute agentivité, mais permet plutôt de s'attirer les bonnes grâces de l'autorité religieuse en place. Voir Claude GÉLINAS, «Les missions catholiques chez les Atikamekw (1837-1940) : manifestations de foi et d'esprit pratique», *Études d'histoire religieuse*, 69 (2003), p. 83-99. Les Autochtones travaillent aussi l'espace des églises pour en faire des sites d'affirmation de soi caractéristiques de la situation postcoloniale. Voir à ce sujet l'enquête de terrain menée par Marie-Pierre BOUSQUET et Anny MORISSETTE, «Inscrire la mémoire semi-nomade dans l'actualité sédentaire. Les églises de Pikogan et de Manawan», *Archives de sciences sociales des religions*, LIII, 141 (2008), p. 9-32.

Cet article interroge, à partir de l'analyse d'articles publiés, entre 1967 et 2004, par la revue *Kerygma* fondée par l'institut de missiologie⁷ de l'Université Saint-Paul, la transformation de la représentation de la mission et des pensionnats indiens. À travers les excuses présentées dès 1991 et réitérées devant la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada (CVR), les missionnaires oblats ont reconnu avoir œuvré en participant activement à la mise en place et à la gestion des pensionnats indiens, au processus de minorisation des Nations autochtones. Toutefois, les missions n'ont pas toujours représenté pour les oblats une « tentative d'assimilation⁸ ». Très tôt, les missionnaires ont refusé d'être accusés de « génocide culturel⁹ » et certains s'y opposent encore aujourd'hui¹⁰. L'analyse des articles de cette revue à vocation pastorale nous éclaire sur la transformation du sens donné aux missions et sur les conflits entourant cette redéfinition. Le programme fort de sociologie culturelle, initié par Jeffrey Alexander¹¹, qui constitue l'approche théorique privilégiée dans cet article, envisage l'espace public comme un théâtre composé d'acteurs sociaux attribuant des significations différentes à la vie sociale. Ces significations constituent l'enjeu central des conflits entre les acteurs et façonnent les rapports sociaux. Cette approche, en mettant au centre de l'analyse la production sociale du sens et les conflits entourant ce processus, montre comment la montée de la réflexivité caractéristique de la modernité avancée n'épargne pas les oblats et prend des allures de crise au sein de la communauté. Elle révèle surtout, d'un point de vue sociologique, que la crise du pouvoir des missionnaires au sein des communautés, comme le montre cet article, réside moins dans l'accroissement du pouvoir de l'État dans les réserves que dans l'incapacité des missionnaires à suivre le mouvement global d'expansion des droits humains. Malgré certains efforts pour redéfinir la mission, leur entreprise demeure un symbole du mal et de la destruction. Leur faible participation à

7. L'institut de missiologie a changé plusieurs fois de nom et d'affiliation. Voir à ce sujet la première section qui propose un bref historique de la revue.

8. Douglas CROSBY o.m.i., « Des excuses aux Premières Nations du Canada. Au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui vivent et exercent leur ministère au Canada », *Kerygma*, XXV (1991), p. 135-139, p. 137.

9. Robert LECHAT o.m.i., « Accusés, levez-vous ! Les missionnaires chrétiens sont-ils coupables de génocide culturel chez les Inuit ? », *Kerygma*, XI (1977), p. 165-195.

10. Isabelle HACHEY, « Pensionnats autochtones. Deux hommes en colère », *Lapresse.ca*, 23 avril 2013, [en ligne], url : <http://www.lapresse.ca/actualites/national/201304/24/01-4644115-pensionnats-autochtones-deux-hommes-en-colere.php>

11. Jeffrey C. ALEXANDER, *The Meanings of the Social Life. A Cultural Sociology*, Oxford, Oxford University Press, 2003. Si Alexander constitue le principal acteur dans la définition de ce programme fort, d'autres chercheurs contribuent au développement de ce programme au sein du *Center for Cultural Sociology* à Yale notamment Philip Smith, Ron Eyerman et Frederick Wherry.

la CVR¹² témoigne concrètement de cette incapacité à épouser la nouvelle narration des pensionnats¹³ pourtant au fondement de la mise en place de la CVR et ce malgré les excuses prononcées par Douglas Crosby dès 1991¹⁴. Eric Taylor Woods adopte une approche théorique identique et montre comment les anglicans sont parvenus, en acceptant la représentation des pensionnats comme tragédie nationale, à renforcer les liens au sein de leur communauté¹⁵. Enfin, l'analyse de la dynamique du sens donné à la mission par les acteurs permet aussi d'introduire une plus grande nuance dans la représentation des acteurs. En effet, les missionnaires sont souvent représentés de manière homogène comme des agents d'assimilation alors que leurs pratiques et leurs discours sont mouvants, sujets à controverses et beaucoup moins consensuels qu'il n'y paraît.

Après avoir effectué un bref historique de la revue *Kerygma* et précisé le corpus sur lequel s'appuie cette analyse, nous verrons que les incertitudes entourant les missions sont très présentes au début de la revue et ne font que s'accroître. Ainsi, la missiologie évolue à mesure que le mouvement d'affirmation politique autochtone se développe dans les années 1970 et plus encore lorsque les pensionnats indiens se hisseront dans les années 1990 au rang de trauma culturel dans la mémoire nationale¹⁶.

L'analyse du corpus nous permet d'identifier trois étapes. La première correspond à ce que j'appellerai le paradigme social de la mission. Rationalisation des méthodes missionnaires, efficacité, inégalités, intégration et sous-développement constituent les principaux prismes à partir desquels se

12. Ronald NIEZEN, *Truth and Indignation. Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.

13. Ronald NIEZEN, *op. cit.*, 2013 et Brieg CAPITAINE, «Telling the Truth and Performing the Reconciliation. The Indian Residential Schools as Cultural Trauma», in Brieg CAPITAINE et Karine VANTHUYNE (dir.), *Coming to terms with Indian Residential Schools in times of reconciliation in Canada*, Vancouver, UBC Press, 2015 (à paraître).

14. Douglas Crosby prononça en 1991 des excuses « au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée » pour ce qui s'est passé dans les pensionnats indiens. Cela déclencha une vive polémique car les excuses du président de la conférence des Oblats de Marie-Immaculée portaient non seulement sur les abus et ce que s'est passé dans les écoles, mais plus encore sur l'existence des écoles elles-mêmes. Voir la troisième section du présent article à ce sujet. Ses excuses furent publiées intégralement dans la revue : Douglas CROSBY, «Des excuses aux Premières Nations...», p. 135-139.

15. Eric Taylor WOODS, «A Cultural Approach to a Canadian Tragedy : The Indian Residential Schools as a Sacred Enterprise», *International Journal of Politics, Culture and Society*, 26, 2, 2013 et Eric Taylor WOODS, *The Anglican church of Canada and the Indian Residential Schools : a Meaning-centred Analysis of the Long Road to Apology*. PhD thesis, The London School of Economics and Political Science, 2012.

16. Eric Taylor WOODS, «A Cultural Approach to a Canadian Tragedy : The Indian Residential Schools As a Sacred Enterprise», *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 26, 2 (2013), p. 173-187.

dessine ce que l'on définit trivialement comme « le problème indien¹⁷ ». Ce paradigme sera progressivement remplacé au milieu des années 1970 par celui de l'inculturation qui répond davantage aux pressions croissantes exercées sur les missions par le mouvement d'affirmation politique autochtone. Les excuses aux Premières nations en 1991, dont le texte et de nombreuses réactions sont publiés dans la revue, viendront briser l'apparente harmonie du contenu rédactionnel. La revue change de nom et se divise entre ceux pour qui, objectivement, on ne peut parler de génocide culturel et ceux qui, attachés au sens que les Autochtones donnent à cet événement, cherchent à repenser la mission à partir de l'expérience vécue par les Autochtones. Après cette crise des excuses et au regard du très faible nombre d'articles publiés à ce sujet, il semble que les missionnaires se détournent définitivement du milieu autochtone pour investir alors d'autres territoires.

1. La revue, le corpus et la méthodologie

Fondée quelques années après le concile Vatican II, la revue aborde les problèmes concrets des missions indiennes et esquimaudes, de l'apostolat et des méthodes missionnaires. Sous l'impulsion du Père Champagne fondateur et directeur de l'institut de missiologie de l'Université d'Ottawa, la revue *Kerygma* débute en 1967¹⁸ après le concile œcuménique Vatican II (1962-1965). Ce n'est pas anodin. Parce que le Concile « a secoué nos habitudes mentales » écrit Guy de Bretagne dans le premier numéro, le besoin d'une revue « pas comme les autres » d'une revue « de pastorale missionnaire qui sera à la fois un instrument de recherche et un médium de dialogue entre théoriciens et praticiens¹⁹ » se fait sentir. L'objectif de la revue est de créer alors un pont entre les recherches en sciences missionnaires entreprises à l'institut de missiologie et publiées dans la revue *Anthropologica*²⁰ et les missionnaires qui ont une expérience concrète du terrain. C'est cette particularité de *Kerygma*, carrefour entre la missiologie et l'activité concrète des missionnaires qui justifie notre choix. À notre connaissance aucune autre

17. L'ouvrage de Léopold MORIN o.m.i., *Le problème indien à la Baie-James*, Montréal, Rayonnement, 1972 en est un excellent exemple. L'auteur se trouvera être d'ailleurs l'un des plus ardents défenseurs de cette approche « sociale » dans les pages de *Kerygma*.

18. Pour un historique de l'institut de missiologie et de la revue, le lecteur pourra se reporter au texte de Eugène LAPOINTE o.m.i., « Bref historique de l'Institut de la mission et du dialogue interreligieux », *Mission*, VI, 1, 1999, p. 7-14.

19. Guy de BRETAGNE o.m.i., « Après le Concile », *Kerygma*, I, 1, 1967, p. 35-40, p. 36.

20. Fondée en 1955, la revue *Anthropologica* est l'organe du Centre de recherche d'anthropologie amérindienne de l'université d'Ottawa. Elle fusionnera avec *Culture* pour devenir la revue de l'association canadienne d'anthropologie en 1998.

revue ne repose sur cette articulation. En 1994, *Kerygma* devient *Mission : revue des sciences de la mission*. La publication de *Mission* s'arrête en 2004.

Le tableau 1 ci-dessous indique les articles qui composent, de 1967 à 2004, le corpus de la présente recherche.

Tableau 1: Corpus des articles analysés par année de publication

Année	Nombres d'articles
1967	16
1968	13
1969	3
1970	4
1971	3*
1972	5
1973	0
1974	3
1975	2
1976	2
1977	3
1978	1
1981	6*
1982	2
1983	5
1984	8
1986	3
1987	16
1988	5
1991	13
1995	3
1996	1
1998	1
2003	1
2004	2
Total	121

Les articles publiés dans la revue sont de nature très diverse. Certains peuvent relater des expériences personnelles, d'autres, plus théoriques, s'intéressent à la doctrine missiologique face aux bouleversements sociaux et aux transformations politiques qui ont lieu dans les communautés autochtones, d'autres encore de nature linguistique s'interrogent sur la

traduction des langues vernaculaires. En somme, les 121 articles analysés ici sont de nature disparate tant au niveau du thème que de leur longueur. Comme il s'agit d'une revue de liaison entre les théologiens oblates et les missionnaires de terrain, j'ai choisi aussi d'analyser les éditoriaux et certaines lettres de missionnaires publiés dans la revue. C'est pourquoi le corpus analysé ici diffère par exemple de l'index dressé en 1987 pour faire le bilan sur vingt ans de réflexion sur l'Église et les peuples autochtones du Canada lequel recense 99 articles²¹.

L'observation du tableau montre des pics, mais aussi une absence d'articles sur cette question certaines années. La raison la plus fréquente est que certains numéros (voire certaines périodes) ne consacrent aucun article aux missions indiennes ou esquimaudes. Entre 1978 et 1981 par exemple, la revue privilégie les sociétés en voie de développement en Afrique ou en Asie où semble se déployer un effort missionnaire considérable. Après 1991 et les excuses prononcées par Douglas Crosby, les articles concernant l'Église et les peuples autochtones du Canada diminuent fortement (pour ne pas dire deviennent inexistantes) par rapport au moment de la création de la revue. Ainsi, en plus de dix ans, la revue a consacré huit articles à la question autochtone alors que les dix premières années de son existence, elle en a publié plus de cinquante. Les pics comme ceux-ci se situent principalement au moment des transformations historiques. En 1987 par exemple, le pape s'était prononcé pendant sa visite au Canada pour l'autodétermination autochtone ce qui avait suscité de nombreuses réactions dont la revue s'était alors fait l'écho. 1991 correspond également à l'année des excuses prononcées au nom des Oblats.

L'ensemble de ces textes est révélateur, d'un point de vue sociologique, du sens que donnent, à un moment donné, une institution et ses acteurs à l'idée de mission. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la doctrine missiologique et l'action missionnaire ne tournent pas sur une orbite indépendante de la nôtre. Elles sont en prise directe avec les transformations historiques et globales²². L'analyse des manuels de missiologie révèle comment la guerre, la décolonisation, la montée du bloc communiste et des marxistes léninistes à l'Est ou encore la montée des droits humains interrogent et redéfinissent le sens de l'action missionnaire²³.

21. KERYGMA, « Vingt ans de réflexion sur l'Église et les peuples autochtones du Canada. Index », *Kerygma*, XXI, 49 (1987), p.245-251.

22. José CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

23. Fernand JETTÉ, *Qu'est-ce que la missiologie ? : De l'unité scientifique en missiologie*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1950.

Certes, l'analyse montre que les différentes représentations de la mission et les techniques d'intervention (socialisation, inculturation, réconciliation) se chevauchent dans le temps et ne sont pas aussi séparés que cette recherche tend à le présenter. Toutefois, comme nous le verrons, certains thèmes dominent la réflexion et structurent les débats. Au paradigme social et intégrateur succèdent celui de l'inculturation, lequel débouchera sur la crise des missionnaires indiens pour finalement épuiser brutalement la question des missions en Amérique du Nord.

2 - Socialisation

En 1967, la plupart des articles sont consacrés aux missions indiennes et esquimaudes, ainsi qu'à l'apostolat. La réflexion ne porte pas sur les « Indiens » ou les « Esquimaux » eux-mêmes qui se confondent avec de simples agents sociaux, mais sur l'efficacité et la rationalisation de la mission, par exemple les problèmes d'agglomération de religion anglicane. Marcel Mongeau propose ainsi de repenser l'organisation de la mission. « Il est temps de réadapter nos missions aux temps nouveaux²⁴ ». Renfort, établissement sont autant de termes stratégiques employés qui renvoient à une symbolique guerrière. Les adversaires sont les anglicans et l'enjeu est la conversion. Serge Seguin s'interroge ainsi « comment assurer l'efficacité apostolique²⁵ ? »

Monseigneur Jules Leguerrier, vicaire apostolique, identifie les problèmes sociaux de la Baie-James. La région est décrite en terme de sous-développement et le contexte en termes sociaux (pas de moyens de production, absences de services, moyens de communication aléatoires, taux élevé d'analphabétisation, revenu très inférieur à la moyenne, marché du travail inexistant, etc.). Cette situation économique « ne peut pas ne pas avoir marqué l'indien²⁶ ». Il refuse la posture du poète nostalgique, ou celle de l'anticolonialiste pour prôner celle du réaliste qui préfère améliorer les conditions sociales. Le prisme culturel est absent de l'analyse si ce n'est à travers la langue. Dans un registre descriptif et anthropologique, Charles Chamberland²⁷ prêche pour la conservation de la langue, sans néanmoins verser dans le sentimentalisme. Sa préservation est, en effet, toujours liée

24. Marcel MONGEAU o.m.i., « Approche Œcuménique », *Kerygma*, I, 1 (1967), p. 21-23, p. 23.

25. Serge SEGUIN o.m.i., « Faut-il regrouper les missionnaires de la Baie James ? », *Kerygma*, I, 2, 1967, p. 63-69, p. 64.

26. Jules LEGUERRIER o.m.i., « Les problèmes sociaux dans le territoire de la Baie James », *Kerygma*, I, 2 (1967), p. 83-87, p. 85.

27. Charles CHAMBERLAND o.m.i., « Le service missionnaire des jeunes au secours de nos missions », *Kerygma*, II, 1 (1968), p. 13-17.

à l'efficacité de la conversion. Les enfants connaissent peut-être mieux le français, mais la langue dominante demeure le cri, il faut donc continuer à l'utiliser dans les messes et les cérémonies.

Albert Trinel²⁸ revient sur les transformations socio-économiques qui affectent les « Esquimaux » du Canada : le revenu, la langue, la culture, la personnalité, l'art, le genre de vie. Tout cela est appelé à disparaître ou a même déjà disparu. Il faut s'adapter, « n'empêche que cela fait pitié²⁹ » écrit-il. Mais il faut reconnaître que le Blanc a apporté de réels bienfaits à l'« Esquimau » en terme de progrès. « Faut-il regretter le bon vieux temps ? Je ne le pense pas » conclut l'auteur³⁰. Dans cette perspective sociale, l'« Esquimau » est réduit à la figure du pauvre bien éloignée de celle de colonisé que ceux-ci pourtant revendiquent.

En 1968, les articles sur les aspects sociaux des régions du Nord se mêlent à d'autres sur la planification insistant sur le caractère rationnel, stratégique et méthodologique de l'activité missionnaire³¹. Yvon Levaque³² rapporte un certain nombre de critiques concernant le système éducatif géré par les oblats. Les « Indiens » seraient mécontents. Le problème, selon l'auteur, est que le système scolaire n'améliore pas les conditions sociales des « Indiens » dans les réserves. Il mentionne le fait que les parents à cause du « lavage de cerveau » dont ils ont fait l'objet ne souhaitent pas ou délaissent l'éducation de leurs enfants. Le système scolaire ne parvient pas à intégrer, il n'offre que confusion, car les enfants qui quittent le bois, reviennent sans travail. Il faut, selon lui, rénover le système, l'adapter pour qu'il soit plus efficace, qu'il débouche sur une réelle intégration sociale sur le marché du travail et qu'il serve mieux l'objectif d'indépendance et d'autonomie des individus. Si les critiques semblent peu à peu émerger, le paradigme social et modernisateur à partir duquel sont analysés les pensionnats tranchent avec les représentations qui domineront dans les années 1990.

Le père Eugène Fafard s'interroge sur cette démarche axée sur le social et en particulier le paternalisme (au sens de subvenir aux biens matériels) qui lui est lié et qui auraient des conséquences néfastes ou insidieuses sur

28. Albert TRINEL o.m.i., « La fonte des iglous », *Kerygma*, II, 2 (1968), p. 51-55.

29. *Ibid.*, p. 54.

30. *Ibid.*, p. 55.

31. Marc Barrier réfléchit sur l'exode indien vers les villes à partir du cas d'Edmonton. En quoi consiste l'apostolat dans ce contexte ? La réflexion reste cantonnée à l'efficacité. « Tout cela milite indiquer t-il en faveur d'une mise en place progressive d'unité missionnaire flexible, adaptée aux besoins des hommes de notre temps et située à la portée immédiate des groupes les plus défavorisés. » Marc BARRIER o.m.i., « Le milieu indien de la ville d'Edmonton », *Kerygma*, II, 4 (1948), p. 141-149, p. 144.

32. Yvon J.E. LEVAQUE o.m.i., « The Future of Indian Education », *Kerygma*, II, 1, p. 37-41.

les conversions. «Forts du principe : “nous atteindrons l’âme en soignant le corps” nous avons distribué quantité de nourriture³³.» Le risque auquel se sont exposés les missionnaires est d’apparaître comme de simple pourvoyeur, de créer une dépendance et non une adhésion. Cette réflexion sur le paternalisme, insiste l’auteur, est d’autant plus nécessaire que les biens matériels et cette question sociale sont désormais pris en charge par les gouvernements. Quelle est donc la place des missions ? Et comment repenser l’action missionnaire dans ce contexte où il y a incertitude quant à l’authenticité de la foi ? Là culmine le paradigme social puisque l’action n’est plus pensée en terme d’assimilation, mais d’intégration par la socialisation entendue classiquement en sociologie comme le processus assurant l’équivalence entre le comportement de l’individu et les règles, normes et valeurs de la société. «L’Indien» (les guillemets sont de l’auteur) n’est guère plus qu’un simple agent social. Il faut en effet repenser l’action sociale, et l’orienter moins sur la redistribution que sur les manières d’être au monde, sur les conduites à adopter face à la modernisation. Ces réflexions d’organisation et de méthodes se doublent dans la revue de réactions et de commentaires à chaud de missionnaires, de réflexions personnelles. Il faut bien sûr rappeler que les approches adoptées ou discutées par les oblats dans la revue le sont à l’aune de leur efficacité à convertir. Ainsi lorsque Rémi Côté s’interroge «sommes-nous des imposteurs³⁴ ?», il relie l’insuccès des oblats à l’image d’imposteur dont souffrent les missionnaires parce qu’ils appartiennent et se tiennent proches du monde des Blancs. Le Blanc est un étranger qui s’accapare le territoire, qui s’impose sans connaître. S’il est donc temps de changer d’image, cela ne semble être le résultat d’un déficit de reconnaissance au sens strict, mais parce que cette identité nuit aux conversions.

En 1968, Sylvio Lepage³⁵ mentionne (enfin) le contexte d’affirmation politique qui domine à la fin des années 1960 surtout en matière de sauvegarde de la culture et donc du système d’éducation. Les revendications d’émancipation sont accueillies froidement «Des Indiens agressifs, écrit-il, demandent actuellement la reconnaissance de leur nation dans la constitution canadienne³⁶». La question posée par l’auteur dessine bien la pensée des missionnaires de l’époque : «La culture montagnaise est-elle viable ? Vaut-elle la peine d’être préservée³⁷ ?» Le paradigme social de l’intégration

33. Eugène FAFARD o.m.i., «Aurions-nous formé des chrétiens de thé ? Paternalisme d’hier et d’aujourd’hui», *Kerygma*, I, 4 (1967), p. 156-161, p. 156.

34. Rémi CÔTÉ o.m.i., «Sommes-nous des imposteurs ?», *Kerygma*, I, 2 (1967), p. 69-71.

35. Sylvio LEPAGE o.m.i., «La culture indienne à Betsiamits», *Kerygma*, II, 4 (1968), p. 149-156.

36. *Ibid.*, p. 149.

37. *Ibid.*, p. 150.

domine à contre-courant des mouvements politiques qui fleurissent alors partout au Québec et au Canada. Léopold Morin écrit ainsi : « Il faut être de ceux qui favorisent l'intégration définitive et totale de nos Indiens parce que c'est normal et nécessaire pour leur plus grand bien³⁸ ». L'affirmation semble lancée avec d'autant plus de force que les arguments sont minces, mais le pouvoir des missionnaires et leur emprise sur l'éducation semblent encore assez importants pour qu'ils se soucient peu des revendications politiques et du mouvement de prise en charge de l'éducation qui s'étend à la fin des années 1960³⁹. Il faut toutefois noter que les réticences, les critiques émises par ceux que l'on ne nomme plus « nos Indiens », mais « les Indiens », sont de plus en plus présentes dans les articles. Il faut justifier sa présence et légitimer son action. Le ton change.

Henri Goudreault⁴⁰ résume bien les défis auxquels fait face la doctrine missiologique : essor de la science, esprit critique, abolition des distances, revendication des masses, nouveaux centres d'intérêt, peur de l'aliénation et encore conscience de l'historicité. Face à ces bouleversements, d'autres voix se font entendre. « Nous avons trop longtemps présumé que ce qui était bon pour un blanc devait nécessairement l'être pour un Indien⁴¹ », écrit l'équipe de Buffalo Narrows. « 95 % des missionnaires sont d'accord, mais il est important, à ce tournant de l'histoire des Indiens du Canada de voir de quel côté nous penchons⁴². » En somme, il est temps de choisir son camp. Ce n'est pas anodin que cette rupture ait lieu en 1969 alors que la nouvelle politique indienne proposée par Chrétien et plus connue sous le nom de *Livre blanc* est unanimement condamnée par les Premières nations du Canada. Un schisme s'opère et les articles sur l'adaptation du kérygme, sur la critique du développement se font plus nombreux, même si certains oblats comme Morin persistent dans le sens d'une intégration sociale.

En 1971, un autre article de Robert Lechat⁴³ est consacré au missionnaire face au changement. « La société esquimaude est en pleine évolution⁴⁴ », commence-t-il. Il s'agit d'« un bond énorme⁴⁵ ». Si la société change, il faut

38. Léopold MORIN o.m.i., « Intégration des Indiens à Moosonee », *Kerygma*, II, 4 (1968), p. 160-164, p. 162.

39. Paul CHAREST et Adrian TANNER, « Présentation. La reconquête du pouvoir par les autochtones », *Anthropologie et Sociétés*, 16, 3 (1992), p. 5-16.

40. Henri Goudreault o.m.i., « Scruter et interpréter les signes des temps », *Kerygma*, III, 3 (1969), p. 91-109.

41. L'équipe de Buffalo Narrows, « L'Église et la situation indienne », *Kerygma*, III, 3 (1969), p. 125-134, p. 127.

42. *Ibid.*, p. 134.

43. Robert LECHAT o.m.i., « Le missionnaire face au changement », *Kerygma*, V, 3-4 (1971), p. 93-96.

44. *Ibid.*, p. 93.

45. *Ibid.*, p.93.

que la religion qui s'adresse à cette société change. Le « bond » que l'auteur évoque pose un réel problème pour les missionnaires. En effet, selon lui, les Autochtones (ils n'emploient pas ce terme) ne croient plus. La distance devient trop grande entre la foi et le monde vécu. Il y a donc la nécessité de freiner désormais cette modernisation et là l'Église doit jouer un rôle à travers une église beaucoup plus « esquimaudée⁴⁶ ». Pour pouvoir résister à cette sécularisation, il va falloir inculturer. Notons que l'auteur utilise les guillemets pour parler de « son » peuple. Les autochtones avec l'inculturation semblent accéder à une forme de reconnaissance, une autonomie par rapport au missionnaire. Ils ne sont plus considérés comme des agents sociaux.

3 - Inculturation

En effet, dans plusieurs textes, les oblats ne parlent plus de « nos Indiens », mais de « *the indian people* ». En 1972, la revue reproduit un rapport d'Henri Goudreault⁴⁷ sur « l'effort missionnaire auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada ». Le constat est alarmant, le taux de pratique comme chez les Blancs est en baisse. « Plusieurs de leurs membres glissent facilement vers un matérialisme brutal et complet⁴⁸ » écrit Boudreault. La perte du sens du mystère, les migrations et l'aliénation culturelle en sont les principales causes. Boudreault note également la prise de conscience des manquements de l'Église et de la société civile, malgré « tout le travail valable qui fut fait, la bonne volonté et le dévouement⁴⁹ ». Le christianisme dans cette période postcoloniale est identifié à la culture occidentale. L'un des problèmes aussi qu'éprouvent les Autochtones c'est qu'ils ont le sentiment que s'ils sortent du quart monde et de la pauvreté, ils vont perdre leur culture. Là, Boudreault voit une faille dans laquelle s'engouffrer en offrant aux « Indiens », « l'expression de la foi chrétienne dans la culture des populations indigènes du Canada⁵⁰ ». On prend en compte ce qu'ils cherchent à devenir, leur ambivalence et les contradictions dans lesquelles leur action est plongée. Le regard s'est transformé. On trouve dans le discours et la représentation de la situation des traces du discours politique des leaders : « Nos Indiens et nos Esquimaux connaissent cette situation d'exploitation et la ressentent profondément. Ils ont été victimes de préjugés, de discriminations et ils ont été exploités⁵¹ ».

46. *Ibid.*, p. 95.

47. Henri GOUDREAULT o.m.i., « Étude sur l'effort missionnaire de l'Église canadienne auprès des Indiens et des Esquimaux du Canada », *Kerygma*, VI, 19 (1972), p. 104-161.

48. *Ibid.*, p. 114.

49. *Ibid.*, p. 115.

50. *Ibid.*, p. 134.

51. *Ibid.*, p. 146.

En 1975, plusieurs articles font état de la crise qui secoue les missionnaires depuis les années 1970, crise qui peine à trouver une voie de sortie. Le pessimisme semble régner. Henri Goudreault sera le plus actif dans cette réflexion sur les voies de sortie. En 1977, Goudreault⁵² termine son cycle, pourrait-on dire, en défendant l'idée d'une église indigène au Canada. Il écrit : « la rupture entre l'Évangile et la culture, que le Pape Paul VI qualifie de drame de notre époque [] est un des problèmes majeurs que nos missionnaires ont à envisager⁵³ ». Le contexte notamment de renouveau « religio-culturel » est une donnée importante à prendre en compte. Ce mouvement, propose l'auteur, pourrait inspirer l'Église dans la réforme de ses rites, de ses symboles, de son calendrier et du tempo de ses cérémonies.

Entre 1978 et 1981, aucun article n'est publié sur les missions indiennes ou esquimaudes. La revue consacre alors beaucoup d'espace aux sociétés en voie de développement ayant nouvellement accédé à l'indépendance. La revue revient avec deux numéros spéciaux intitulés *L'Église et les peuples autochtones au Canada* et publiés respectivement en 1981 et 1982. Dans l'ensemble des réflexions proposées aux lecteurs se tisse un lien entre la solidarité, l'autodétermination et la question de l'inculturation. Il s'agira désormais du nouveau thème de recherche porteur alors que les droits des peuples autochtones viennent d'être enchâssés à la Loi constitutionnelle de 1982. « Cette question d'inculturation se pose radicalement dans le Nord à cause du réveil culturel des peuples autochtones et de la lutte dans laquelle ils sont engagés pour le maintien de leur identité », écrit Achiel Peelman⁵⁴. On ne peut plus faire l'économie de cette réflexion. Robert Lechat⁵⁵ préfère quant à lui parler d'Église du nord en milieu autochtone. Cette différence est importante, car si Peelman distingue les deux ordres sociaux et culturels (peuples autochtones et église), Lechat, dont l'approche est plus axée sur le terrain va moins loin et prend comme référence l'Église en privilégiant par là son point de vue à celui des Autochtones. Cette différence, comme nous le verrons, sera au cœur du conflit entre les missionnaires au moment des excuses sur les pensionnats indiens. Pour Liette Nobert⁵⁶, petite sœur de l'assomption, l'église amérindienne est une réalité en gestation. Elle est inévitable. L'ensemble des articles sur la spiritualité a un objectif clair résumé par l'auteur : « La non reconnaissance des forces spirituelles utilisées

52. Henri GOUDREAUULT o.m.i., « Pour une Église indigène au Canada », *Kerygma*, XI, 28 (1977), p. 49-73.

53. Ibid., p. 49.

54. Achiel PEELMAN o.m.i., « La mission de l'Église après Vatican II et les peuples autochtones du Canada », *Kerygma*, XVIII, 42 (1984), p. 11-19, p. 16.

55. Robert LECHAT o.m.i., « L'Église du Nord en milieu autochtone », *Kerygma*, XVIII, 42 (1984), p. 47-52.

56. Liette NORBERT, « L'Église amérindienne », *Kerygma*, XVIII, 43 (1984), p. 165-172.

par les Amérindiens devient vite un obstacle à une évangélisation qui soit acceptable pour eux⁵⁷».

Ce constat n'est pas forcément partagé par les missionnaires qui émettent des doutes ou qui critiquent l'imposition de cette nouvelle histoire et du paradigme de la domination. Dès 1977, Robert Lechat avait écrit un texte⁵⁸ condamnant l'idée selon laquelle les missionnaires seraient coupables de génocide culturel⁵⁹. En 1983, les réactions contre l'inculturation sont virulentes de la part des anciens missionnaires de terrain. Leopold Morin écrit ainsi après la publication de plusieurs articles portant sur l'église et la spiritualité autochtone :

Je ne crois pas qu'il soit opportun ni désirable de faire revivre telle quelle la religion ou les coutumes rituelles des arrières ancêtres ; je regrette qu'on leur donne une publicité indue et qu'on se prête à un syncrétisme qui mette à peu près sur le même pied le Christianisme authentique et la soi-disant religion antique des Amérindiens⁶⁰. (C'est la première fois qu'il utilise ce terme).

Mais le besoin de développer de nouvelles missions qui soient solidaires avec les peuples aborigènes se fait pressant. Entre 1984 et 1987, quelques articles principalement en anglais seront consacrés à la guérison, à la médecine, à la spiritualité autochtones et à l'inculturation basés sur des descriptions ethnographiques ou des réflexions personnelles de missionnaires.

Les articles qui suivent dans le volume 21 publié en 1987 sont entièrement consacrés à l'autodétermination des peuples autochtones et l'affirmation de l'engagement de l'Église dans ce processus. Cette « nouvelle alliance » portée par les chefs des principales églises chrétiennes en février 1987 culmine la même année avec le discours du pape Jean-Paul II à Fort Simpson reproduit intégralement dans la revue⁶¹. « Je veux réaffirmer votre droit à une mesure juste et équitable d'autodétermination⁶² », déclare-t-il. Les réactions dans l'ensemble sont enthousiastes. Le caractère irréductible de l'altérité autochtone est affirmé et semble accepté par tous. Ce principe nouveau débouche nécessairement sur une nouvelle intensification de la

57. *Ibid.*, p. 166.

58. Robert LECHAT o.m.i., « Accusés levez-vous ! Les missionnaires chrétiens sont-ils coupables de génocide culturel chez les Inuits ? », *Kerygma*, XI, 29 (1977), p. 165-191.

59. Malgré le caractère polémique de l'article, aucun commentaire ou réaction ne parut dans la revue. D'autres textes au moment et après les excuses sur les pensionnats condamnèrent également la place que cette contre-histoire leur accordait. La plupart des Oblats soulignèrent alors le contexte de l'époque et cherchèrent au-delà du caractère passionnel et subjectif entourant cette mémoire à la replacer dans les faits historiques.

60. Léopold MORIN o.m.i., « Une religion indienne en dehors de la religion de l'Église universelle... », *Kerygma*, XVII, 40 (1983), p. 111-112, p. 112.

61. « Discours du pape Jean-Paul II aux peuples autochtones. Fort Simpson, le 20 septembre 1987 », *Kerygma*, XXI, 49 (1987), p. 149-152.

62. *Ibid.*, p. 150.

réflexion sur l'inculturation qui reçoit pourtant un accueil froid de la part des missionnaires de terrain. René Jaouen écrit :

Comme projet à long terme, l'inculturation reste valable dans la mesure où un jour la vieille ecclésiologie, plus triomphante que jamais, en viendrait à consentir à se réajuster sur la christologie dont le néologisme s'inspire. Mais pour le moment l'inculturation peut se définir ainsi : elle est une des grandes souffrances de l'Église missionnaire qui n'est pas prête à faire ce qu'elle dit⁶³.

En somme, inculturation et autodétermination forment les deux thèmes principaux et le nouveau paradigme dans lequel s'inscrit une nouvelle relation en devenir.

4 - Réconciliation

À partir du milieu des années 1980, le sentiment de colère gronde dans les communautés autochtones. Les anciens pensionnaires parlent, poursuivent devant les tribunaux d'anciens employés et certains missionnaires pour les abus sexuels ou physiques dont ils ont été victimes⁶⁴. La place des Églises si centrales dans le domaine de l'éducation est remise en cause. Le pouvoir décline et les Églises sont marginalisées dans le cadre de cette omniprésence du paradigme colonial et de l'autodétermination. Achiel Peelman parle en 1988 de « survie », mais voit aussi une opportunité pour bâtir une nouvelle relation et relancer les missions :

Les églises chrétiennes doivent reconnaître pleinement ce mouvement historique des années 1980. Dépouillées de leurs écoles et de leurs institutions sociales, elles sont désormais libres d'accomplir d'une façon nouvelle la mission qui leur est propre, celle de la proclamation de l'Évangile comme levain dans une pâte dont elles ne fixent plus les ingrédients⁶⁵.

Le vide laissé n'est donc pas exempt d'espoir. Il est remplacé par « les religions autochtones⁶⁶ » qui augurent une nouvelle ère. Peelman poursuit :

Elles [les églises chrétiennes] doivent accueillir ces cultures telles qu'elles évoluent aujourd'hui et incarner la foi en Jésus-Christ dans ces cultures

63. René JAOUEN o.m.i., « Possibilités et limites de l'inculturation. Réflexion sur le Discours du Pape Jean-Paul II aux peuples autochtones du Canada », *Kerygma*, XXI, 49 (1987), p. 185-191, p. 191.

64. John S. MILLOY, *A National Crime. The Canadian Government and the Residential School System. 1879 to 1986*, Winnipeg, The University of Manitoba Press.

65. Achiel PEELMAN o.m.i., « Tradition, changement et survie. Les défis de l'éducation autochtone », *Kerygma*, XXII, 50 (1988), p. 41-55, p. 51.

66. *Ibid.*, p. 54.

contemporaines, espérant qu'un jour le Créateur y fera naître des communautés nouvelles autour du passage de son Fils mort et ressuscité⁶⁷.

L'article et ses considérations rencontrent peu d'écho dans la revue. En 1991, Barry McGrory poursuit le plaidoyer pour une liturgie inculturée parmi les autochtones⁶⁸. On continue aussi de s'interroger sur les possibilités d'une église autochtone. Cela ressemble à la longue traversée du désert. Mais le numéro 57 consacré au 150^e anniversaire de l'arrivée des oblats se fait l'écho du débat sur l'interprétation à donner sur ce que l'on appelle désormais les pensionnats indiens. Ce terme n'apparaît jamais dans la revue avant les excuses prononcées par Douglas Crosby⁶⁹. Celles-ci font réagir vigoureusement les missionnaires, car les excuses « au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée » portent non seulement sur les abus et ce que s'est passé dans les écoles, mais plus encore sur l'existence des écoles elles-mêmes. « Nous nous excusons *de l'existence des pensionnats eux-mêmes* (en italique dans le texte) [] Les pensionnats indiens ont été une tentative d'assimilation des peuples autochtones et nous avons exercé un rôle de premier plan dans ce régime. De ceci, nous nous excusons⁷⁰ », déclare-t-il. Les missionnaires, à travers la rubrique consacrée au courrier des lecteurs, réagiront majoritairement de manière négative aux excuses refusant cette lecture partisane de l'histoire et la condamnation de leur action à travers ce qu'ils considèrent être un message avant tout guidé par la politique. Benoît Garceau tente alors d'expliquer les raisons de ces excuses. Elles se fonderaient avant tout sur la souffrance et la colère des communautés autochtones et de la recherche d'une solution à adopter face à cette colère. « Les Oblats ne pouvaient pas rester indifférents⁷¹ », écrit-il.

Jusqu'en 1995, *Kerygma*, devenue *Mission*, ne publiera aucun article sur les missions en milieu autochtone. Ce silence cache en fait une profonde rupture chez les missionnaires illustrés par trois articles publiés en 1995. Le premier, écrit par Duane Gastant Aucoin, dont la famille a fréquenté les pensionnats, considère que la réconciliation ne peut s'effectuer qu'à condition de reconnaître objectivement les faits : les abus, la violence, mais aussi les apports positifs de l'entreprise. Cet appel à la raison par opposition aux réactions passionnées des survivants et de l'opinion publique rejoint le

67. *Ibid.*, p. 55.

68. Barry McGRORY, « Pour une liturgie inculturée par les autochtones », *Kerygma*, XXV, 56 (1991), p. 29-45.

69. Douglas CROSBY, « Des excuses aux Premières Nations du Canada. Au nom des 1200 Missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui vivent et exercent leur ministère au Canada », *Kerygma*, XXV, 57 (1991), p. 135-139.

70. *Ibid.*, p. 137.

71. Benoît GARCEAU o.m.i., « L'amende honorable du 24 juillet auprès des Autochtones », *Kerygma*, XXV, 57 (1991), p. 151-156, p. 153.

point de vue de Thomas A. Lascelles dans le second article⁷². L'auteur prêche pour une perspective historique et recommande de poser un regard objectif sur cette mémoire en train de se construire et dans laquelle les oblates sont perçus comme les responsables d'un génocide culturel. L'article reconnaît et condamne les abus sexuels, les violences physiques, mais l'auteur se refuse à voir dans les pensionnats eux-mêmes une entreprise d'assimilation et de destruction. Marie Zarowny au contraire prend pour acquis que les Autochtones ont été victimes d'une oppression culturelle et propose que ce soit sur cette base que s'inscrive le renouveau de la mission⁷³. Ces trois articles clôtureront le débat puisque jusqu'en 2004 et l'arrêt de la publication de *Mission*, aucun article ne fera mention des pensionnats indiens. La réflexion se portera sur d'autres aires culturelles, comme l'Asie ou l'Afrique. En 2003, sans mentionner les conflits judiciaires autour des pensionnats qui font pourtant la une des journaux nationaux et provinciaux, la revue consacra quelques articles sur la réception du Concile au Canada par les Autochtones.

Conclusion

Kerygma naît à la suite des bouleversements induits par le Concile II et participe à la réflexion post-conciliaire. Le regard positiviste de la revue est posé dès sa fondation : « Il existe des méthodes approuvées pour sortir les populations les plus primitives et les prolétariats de leur infantilisme et de leur désintégration culturelle, sociale, morale⁷⁴ ». Dans le contexte de montée de l'individualisme, de la concurrence religieuse avec les anglicans et face à l'agent des affaires indiennes et aux mouvements de décolonisation, il faut repenser de manière bien plus scientifique l'action missionnaire. En effet, les profondes mutations sociales, culturelles et politiques des années 1970 tendent à évincer les missionnaires de la scène locale et à émousser leur pouvoir. Si au départ donc les missionnaires entrevoient leur action en terme de socialisation à laquelle se combine une attitude paternaliste, ces derniers abandonnent peu à peu ce paradigme au profit de l'inculturation plus conciliable avec le mouvement d'autodétermination autochtone et la théologie de la libération prônée par les autorités religieuses au début des années 1980. Toutefois, alors qu'en Amérique latine la théologie de la libération a constitué un socle pour l'émergence de mouvements populaires indiens⁷⁵, rien de

72. Thomas A. LASCELLES o.m.i., « Indian Residential Schools. The historical perspective », *Mission*, II, 2 (1995), p. 181-192.

73. Marie ZAROWNY, « Proclaiming the Good News with a People that has been Culturally Oppressed », *Mission*, II, 2 (1995), p. 193-206.

74. G. de BRETAGNE o.m.i., « Après le Concile », p. 37.

75. Kristin NORGET, « The Politics of Liberation : The Popular Church, Indigenous Theology, and Grassroots Mobilization in Oaxaca, Mexico », *Latin American Perspectives*, 24, 5 (1997), p. 96-127.

semblable ne se produit au Canada. De nombreux facteurs interviennent très probablement ici, mais l'institutionnalisation du mouvement autochtone et l'administration des pensionnats par les missionnaires ont très certainement empêché les missionnaires d'être associés à la lutte pour l'autodétermination. L'analyse de la revue confirme plutôt plusieurs recherches faisant état du lent évincement des missionnaires de l'espace politique de la réserve⁷⁶. L'inculturation semble rester ainsi un idéal difficile à mettre en œuvre sur le terrain. De plus, les reproches et la colère sont trop forts chez les Autochtones pour permettre à une église autochtone, sorte de fantasme des missionnaires que l'on retrouve à peu près constamment dans la revue, de rayonner. Pour rebâtir une relation nouvelle, il faut dès lors se réconcilier et accepter non seulement de s'excuser pour le passé, mais surtout s'abaisser à écouter les victimes et par-là accepter que l'histoire des missions soit celle dictée par « nos Indiens ». La survie de la mission est, pour certains oblats, à ce prix. Là, le nouveau paradigme atteint ses limites. Pour ceux dont le coût d'abandon de la raison historique et de la domination est trop élevé, le désengagement et l'abandon semblent être inévitables.

76. Voir Claude GÉLINAS, « Les missions catholiques... » et Marie-Pierre BOUSQUET et Anny MORISSETTE, « Inscrire la mémoire semi-nomade... ».