

International Review of Community Development Revue internationale d'action communautaire



L'actualité des religions amérindiennes au Canada The current status of Amerindian religions in Canada La actualidad de las religiones amerindianas en el Canadá.

Achiel Peelman

Number 26 (66), Fall 1991

Le sacré au coeur du social. L'incontournable facteur religieux

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1033897ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1033897ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Lien social et Politiques

ISSN

0707-9699 (print)

2369-6400 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Peelman, A. (1991). L'actualité des religions amérindiennes au Canada. *International Review of Community Development / Revue internationale d'action communautaire*, (26), 111–118. <https://doi.org/10.7202/1033897ar>

Article abstract

Amerindian peoples in Canada have experienced a veritable cultural renaissance since the sixties, which includes a significantly re-enhanced status accorded to their ancestral religion. Contextual analysis of this phenomenon shows that religion (or spirituality) has remained a constituent and indeed central aspect of Amerindian reality, one playing an ever more meaningful social role. This is particularly evident in the area of native peoples' struggle against the tragic consequences of forced cultural integration and in their affirmation of their fundamental rights.

L'actualité des religions amérindiennes au Canada

Achiel Peelman

Un des aspects les plus fascinants de la réalité multiculturelle du Canada est la persistance étonnante de l'univers spirituel des Amérindiens. Alors qu'au début du siècle leur extinction fut presque un fait accompli, les Amérindiens connaissent depuis les années soixante une véritable renaissance culturelle dont les ramifications sociales, économiques et politiques sont énormes. Ce retour en scène des autochtones comprend également une revalorisation remarquable de leur religion ancestrale. Emma Laroque 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 secrets » (Laroque, 1975 : 27). Dans cet article

nous proposerons une analyse contextuelle de ce phénomène. Nous présenterons d'abord un aperçu de l'expérience religieuse amérindienne telle que nous l'avons vue évoluer depuis une dizaine d'années à travers le Canada. Nous examinerons ensuite l'importance du facteur religieux du point de vue de l'identité culturelle des Amérindiens et du point de vue de leurs relations avec les autres peuples canadiens¹.

Les racines religieuses du renouveau amérindien

La revitalisation culturelle des Amérindiens du Canada s'est mise en mouvement au début des années soixante, à un moment où la désintégration des communautés autochtones avait atteint un point critique sans précédent. On constatait alors l'échec presque



total de la politique d'assimilation des gouvernements canadiens et des nombreux programmes sociaux qui voulaient redresser la situation de l'extérieur. « Le désespoir, c'est d'être Indien au Canada ! », écrivait alors un des chefs autochtones les plus connus, tout en affirmant que la renaissance de son peuple ne serait pas complète sans la recon-

naissance et la revalorisation de sa religion traditionnelle. Les Amérindiens ont compris que c'était d'abord à l'intérieur de leurs propres traditions qu'ils trouveraient les énergies nécessaires à leur restauration culturelle et sociale (Cardinal, 1977). À partir de ce moment on observe un peu partout au Canada une reprise ouverte des rites religieux des ancêtres et un intérêt croissant pour la médecine traditionnelle, même dans les groupes autochtones les plus acculturés et chez les chrétiens. Le rôle traditionnel des anciens et des *medicine persons* est réaffirmé. Un nombre croissant d'Amérindiens n'hésitent pas à se déplacer à travers l'Amérique du Nord pour aller dénicher le maître spirituel dont ils ont besoin pour la reconstruction de leur vie personnelle et de leur communauté (Peelman, 1985).

Ce revirement n'est pas sans rapport avec le mouvement pan-indien qui s'est développé à la même époque aux États-Unis et qui a rapidement reçu l'attention de la communauté politique internationale grâce à deux événements importants : l'occupation (18 mois) de l'île d'Alcatraz dans la baie de San Francisco (1969-1970) et le siège (10 semaines) de Wounded Knee dans l'État du South Dakota (1973). L'impact de ces événements était d'abord politique. Ils sont notamment à

l'origine immédiate de la création d'un certain nombre d'organismes internationaux tels que l'*International Indian Treaty Council* (1974) et de la préoccupation des Nations-Unies pour la discrimination à l'égard des peuples indigènes de l'hémisphère occidental (Swepston, 1987). Si les Amérindiens ont ainsi acquis une expérience politique nouvelle qui leur permet de mieux analyser les forces d'oppression qui sont à l'œuvre dans leur milieu, on ne saurait sous-estimer la signification religieuse de ces événements. En effet, ils n'hésitent pas à affirmer la priorité de leurs intérêts culturels et religieux sur le politique et l'économique au niveau national et international (Lemaire et Wojciechowski, 1985).

Il est également important de noter que cette revitalisation amérindienne coïncide, au niveau géopolitique, avec le déclin du colonialisme (1950-1970) et avec l'éclatement graduel de l'image eurocentrique du monde et de la culture occidentale. Il y a une correspondance remarquable entre la *négritude* pan-africaine de Césaire et de Senghor et le mouvement pan-indien qui se développe au Canada autour de figures proéminentes telles que George Clutesi et les chefs Dan George et John Snow. De fait, la situation des Amérindiens est en beaucoup de points semblable à celle de nombreux peuples africains et asiatiques qui, après avoir été « découverts » par les autres, sont maintenant appelés à se redécouvrir eux-mêmes ! Cette démarche indispensable comporte souvent une réappropriation de leur religion ancestrale et son intégration dans leur projet politique actuel. Cette quête d'identité culturelle et religieuse est parfois très pénible à cause d'une sorte d'« amnésie collective » qui résulte d'une longue période d'oppres-

sion 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 des ancêtres et la réinterprétation de la religion traditionnelle constituent une dimension fondamentale de leur développement intégral et de leur confrontation inévitable avec la modernité (Cosmao, 1980 : 87-91). Cela ne devrait pas être interprété comme un retour au « primitivisme » ou comme un refus non qualifié du progrès. Il s'agit plutôt d'une redécouverte des valeurs fondamentales dont chaque peuple a besoin pour sa survie dans une société de haute technologie. On aurait d'ailleurs tort de ne pas voir que la revitalisation culturelle et religieuse des Amérindiens s'enracine également dans un profond désenchantement par rapport aux orientations actuelles du monde et dans une préoccupation aiguë pour la crise écologique et l'esprit matérialiste de l'Occident (Brown, 1982).

L'expérience religieuse amérindienne, hier et aujourd'hui

Les religions amérindiennes sont un excellent exemple de religions dites « primitives » (*primal/tribal*) qui ont réussi à demeurer des religions vivantes. Elles représentent un héritage spirituel millénaire qui mérite bien sa place parmi les grandes traditions religieuses de l'humanité. Leur origine lointaine continue à échapper aux investigations scientifiques, même si les recherches archéologiques et historiques semblent suggérer qu'elles se sont développées à partir d'une sorte de substratum religieux pacifique (circumpolaire ou circumboréal). Depuis des siècles, ces religions évoluent en rapport étroit avec l'environnement

naturel et les conditions écologiques variées des Amériques. Avant l'arrivée des Blancs, elles formaient déjà un aspect important des rencontres entre les divers groupes autochtones. Elles ont résisté au choc colossal de la civilisation occidentale et du christianisme.

Cette évolution complexe a engendré une riche variété de traditions religieuses, rituelles et mythologiques qui reposent sur un grand respect pour l'expérience personnelle et mystique de Dieu et sur une communion profonde avec la terre. Les religions amérindiennes se laissent comprendre comme une sorte de « métaphysique de la nature » (Brown, 1982 : 60) où les frontières entre le religieux et le non religieux, entre le scientifique et le surnaturel, entre le sacré et le profane sont très vagues, au point d'être constamment traversées dans la conscience intime des personnes et dans l'interprétation des événements (Marty, 1990 : xi-xiv). Cette flexibilité a son origine lointaine dans le fait que les religions amérindiennes n'ont ni fondateur historique ni contenu dogmatique et qu'elles ne sont jamais devenues des religions vraiment « institutionnalisées ». Il serait d'ailleurs plus adéquat de parler ici d'un *cheminement spirituel* ou d'un *processus* religieux, plutôt que de « religion », ou de parler d'un *état de conscience* concernant la présence concrète et en même temps insaisissable du « Grand Mystère » (*Wakan Tanka*, nom le plus traditionnel du Dieu amérindien) comme centre de l'être humain et comme source d'énergie de tout ce qui est. Une telle expérience religieuse se structure fondamentalement autour de la possibilité *actuelle* (dimension existentielle), pour l'Amérindien, de se situer de façon significative dans un univers où tout se tient et d'obtenir une

vision cohérente de la distribution des puissances spirituelles dans cet univers au moyen d'un ensemble d'activités dont la dimension « informative » est inséparable de la dimension « performative ». Cette expérience religieuse est d'ailleurs une partie intégrante (inséparable de tous les autres aspects de l'existence humaine) d'un mode de vie ou d'une forme d'enculturation qui accorde la priorité à l'expérience personnelle et communautaire comme forme d'apprentissage (Gill, 1987).



L'incontournable facteur religieux

Le thème particulier auquel ce numéro de la revue est consacré nous invite maintenant à considérer les implications immédiates de la confrontation historique de cette expérience religieuse amérindienne avec la civilisation occidentale et le christianisme. Les controverses qui, d'un côté et de l'autre de l'océan Atlantique, entourent la commémoration du 500^e anniversaire de la « découverte » des Amériques par Christophe Colomb indiquent que nous sommes loin de disposer d'une vision d'ensemble nous permettant de saisir adéquatement tous les aspects de ce choc interculturel qui paraissait historiquement inévitable. Les études ethnohistoriques montrent clairement que les colonisateurs et les missionnaires

ont rapidement compris que l'âme amérindienne n'était pas une « table vide » sur laquelle ils pouvaient librement imprimer l'image du Dieu des chrétiens et les grands principes de la civilisation occidentale (Axtell, 1981 ; Trigger, 1985). Tout au long de la conquête du « Nouveau Monde », le facteur religieux s'installa au centre de toutes les négociations et accommodations qui déterminèrent l'acceptation ou le refus du christianisme par les Amérindiens aussi bien que leurs attitudes devant la culture et la société occidentales (Jaenen, 1985 ; Grant, 1985).

Les Amérindiens ont développé, tout au long de l'histoire, des qualités de survie qui n'ont pas de parallèle dans le monde autochtone. Leur désir de survie et leur grande capacité d'adaptation aux bouleversements parfois radicaux de leur environnement ont inspiré les mouvements de restauration et de revitalisation religieuse, en particulier le mouvement prophétique (Neolin, Handsome Lake, Wodziwob, Wovoka) et celui du *Ghost Dance* au XIX^e siècle. Il n'y a pas de doute que ces divers mouvements, avec leurs composantes politiques, militaristes, et parfois nativistes ou millénaristes, ont préparé, directement et indirectement, la renaissance amérindienne que nous connaissons aujourd'hui. Dans sa grande étude sur les Seneca, Anthony Wallace a montré le lien fondamental entre ces mouvements religieux et le phénomène d'acculturation qui mettait en danger l'existence même des communautés autochtones et minait leur identité culturelle (Wallace, 1972). Les Amérindiens ont répondu à l'invasion interne de leur univers spirituel par une créativité religieuse extraordinaire (souvent de nature synchrétique) qui visait toujours la

restauration de cet univers-de-sens traditionnel ou son adaptation aux nouvelles conditions sociales, économiques et politiques, tandis que les Églises chrétiennes constituaient une « structure sociale » qui leur offrait un lien plausible avec la société dominante (Powers, 1987 : 94-125). Il serait donc exact de dire que la religion traditionnelle est demeurée, dans une large mesure, le « principal facteur d'intégration » (Deloria, 1973 : 225-271) de beaucoup de communautés autochtones, tandis que le christianisme fut, en même temps, adopté par beaucoup d'Amérindiens comme moyen complémentaire et parfois indispensable de survie dans un contexte d'oppression politique et sociale.

Il importe de préciser ici que ce mouvement religieux n'aboutit pas à la création d'« Églises (chrétiennes) indépendantes », comme c'est actuellement le cas dans beaucoup de pays africains (Shorter, 1985). Si l'on excepte la *Religion du Peyotl*, qui a adopté le modèle et le statut d'une Église chrétienne (*Native American Church*, depuis 1950) par mesure défensive ou pour se protéger contre les lois anti-narcotiques des États-Unis (Stewart, 1987 ; Vecsey, 1988 : 150-205), la renaissance contemporaine favorise le développement du mouvement pan-indien ou d'une sorte d'œcu-

ménisme indien (Hertzberg, 1971 ; Powers, 1987 : 147-168), tout en permettant à chaque groupe autochtone de maintenir et de renforcer son système religieux spécifique (Starkloff, 1986).

À cause de la persistance étonnante de ces divers systèmes religieux (traditionnels), dont la variété correspond à la complexité ethnique et culturelle des nations autochtones elles-mêmes², et de l'adoption de la religion chrétienne par la majorité des Amérindiens du Canada, c'est le *dimorphisme* ou le *dualisme* qui caractérise le mieux la situation religieuse actuelle d'un grand nombre d'Amérindiens (Goulet et Peelman, 1983). Leur participation simultanée ou successive à deux systèmes religieux montre que la religion autochtone et la religion chrétienne continuent à exercer leur fonction sociale respective dans la mesure où elles permettent aux Amérindiens de se situer de façon significative dans deux univers culturels très différents (Tanner, 1979 ; Hultkrantz et Vecsey, 1981 : 212-234 ; Goulet, 1982 ; Powers, 1987 : 94-125). Ce phénomène a souvent été interprété comme une manifestation d'adaptation culturelle ou comme une phase transitoire du processus d'acculturation qui conduirait inévitablement vers la disparition des religions autochtones. La vitalité actuelle de ces religions montre, au contraire, qu'elles joueront dans les années à venir un rôle de plus en plus important au niveau de la reconstruction socio-culturelle des divers groupes autochtones, en particulier dans le domaine de leur identité culturelle et dans celui de l'affirmation de leurs droits fondamentaux.

Expérience religieuse et identité culturelle

Malgré le fait que les Amérindiens du Canada connaissent une

revitalisation remarquable, leur situation sociale demeure extrêmement fragile. Beaucoup de communautés autochtones sont littéralement défigurées par la violence. Leurs problèmes sociaux et psychologiques dépassent de loin ceux des autres secteurs de la société canadienne. Les statistiques ne trompent pas. Elles montrent, par exemple, que dans les domaines de la protection de l'enfance, de la mortalité infantile, de l'éducation, du chômage, de la criminalité, de l'alcoolisme et de la drogue, on a atteint une limite presque insupportable. Le nombre des morts violentes chez les autochtones dépasse presque trois fois la moyenne nationale. Environ 35 % (le pire record dans le monde entier) des mortalités autochtones sont causées par des accidents et par la violence. Durant les années quatre-vingt, beaucoup de communautés autochtones ont été dévastées par de véritables épidémies de suicides, surtout chez les jeunes (de 15 à 24 ans). Les autochtones constituent 10 % de la population des prisons canadiennes. Environ 45 % de la population autochtone (moyenne nationale : 17 %) est fonctionnellement illettrée³ (York, 1989).

L'histoire qui est à l'arrière-plan de ces statistiques est déprimante. C'est l'histoire d'un peuple dépossédé et opprimé obligé de vivre avec les conséquences d'une politique d'assimilation qui a causé la déculturation des autochtones au lieu de favoriser leur acculturation ou leur intégration graduelle à la société dominante (Berger, 1983). Par conséquent, les traumatismes dont les Amérindiens souffrent et meurent ne sont pas d'abord d'ordre physique ou psychologique, mais d'ordre culturel. Ils sont largement le résultat d'une situation de vie qui a été décrite comme

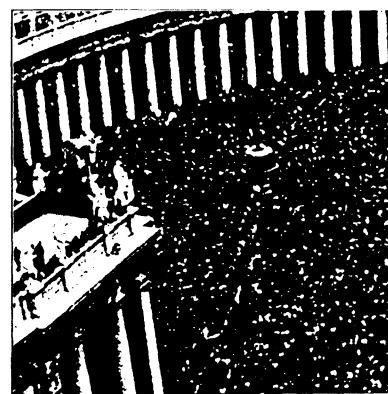
un état de *dépression anomique* (ou d'anomie dépressive), entraînant la désintégration socio-culturelle de l'individu et la confusion culturelle de son groupe d'appartenance. Le terme « anomie » (provenant de Durkheim) a justement été adopté pour décrire les dynamismes socio-culturels impliqués dans ce syndrome dont souffrent un nombre considérable d'Amérindiens dans leur relation conflictuelle avec une société dominante qui les a placés dans une situation de dépendance presque totale tout en les rendant « irresponsables », impuissants et désespérés (Jilek, 1982 : 117-129).

La revitalisation actuelle des Amérindiens comporte donc aussi une réévaluation de la médecine traditionnelle qui attire de plus en plus l'attention de la communauté médicale occidentale. Lors des consultations sur l'autonomie politique des Indiens du Canada (1980-1983), les médecins du ministère de la Santé et du Bien-être social déclaraient : « Nous avons fini par reconnaître le bien-fondé et l'utilité des attitudes traditionnelles, particulièrement en ce qui a trait aux questions d'hygiène mentale, à des problèmes comme le suicide et les toxicomanies. Nous estimons qu'à cet égard, la médecine traditionnelle et les attitudes culturelles autochtones ont peut-être de plus grandes vertus curatives que n'importe laquelle de nos thérapies psychiatriques modernes » (Chambre des Communes, 1983 : 37). Le travail du médecin et psychiatre Wolfgang Jilek et de son épouse Louise Jilek-Aall (psychiatre et anthropologue) auprès de certains groupes autochtones de la Colombie-Britannique confirme la crédibilité et la valeur thérapeutique de certains rituels ancestraux tels que la Danse de l'esprit (Jilek, 1982). Un peu partout au Canada on reconnaît graduellement le

besoin de thérapies inter-culturelles qui impliquent les médecins autochtones traditionnels et les chamans. Une étude entreprise par l'Université du Manitoba révèle en 1987 que 38,5 % des infirmières travaillant parmi les autochtones du Manitoba réfèrent leurs patients aux médecins traditionnels et aux chefs spirituels, et que 59 % de ces patients sont délivrés de leurs problèmes (York, 1987). Un nouveau centre de santé inauguré en 1988 à Wikwemikong, la plus grande des six réserves indiennes de l'île Manitoulin (Ontario), combine la médecine technologique avec les pratiques médicales traditionnelles des Anishnabe (Robinson, 1988). Depuis quelques années, on voit émerger des programmes et des centres, tels que le *Nechi Institute* d'Edmonton (Hodgson, 1989), qui favorisent un processus de guérison holistique (spirituel, mental, physique), maintenant un lien solide entre les patients et leurs communautés culturelles. En 1985, le Service correctionnel du Canada, responsable des pénitenciers fédéraux, approuve une politique sur la spiritualité amérindienne permettant aux prisonniers autochtones d'avoir accès à leurs propres chefs spirituels, leurs anciens et leurs chamans. Ceux-ci peuvent désormais faire partie des services d'aumôniers au même titre que les ministres des diverses Églises chrétiennes ou religions reconnues (Peelman, 1986). Les chefs religieux (traditionnels) des Mohawks joueront un rôle décisif durant les négociations menées pour résoudre la « crise d'Oka » en 1990.

Expérience religieuse et droits fondamentaux

L'ironie du sort veut que ce soit justement à l'intérieur des prisons canadiennes (!) que, pour la pre-



mière fois dans l'histoire religieuse et politique du Canada, on ait reconnu officiellement l'existence des religions amérindiennes et que l'on ait commencé à apprécier l'authenticité et la validité de cette expérience religieuse. Jusqu'à présent, les Églises chrétiennes se sont abstenues de toute déclaration officielle à cet égard, alors qu'elles soutiennent pourtant les autochtones dans la revendication de leurs droits politiques. Dans le domaine strictement religieux nous pouvons difficilement parler d'un dialogue officiel ou institutionnel entre les Églises chrétiennes et les religions amérindiennes. Les membres autochtones de ces Églises sont pratiquement laissés seuls dans leur effort pour intégrer leur foi chrétienne et leur traditions culturelles et religieuses. Les Églises chrétiennes semblent d'ailleurs préoccupées par leur propre survie institutionnelle en milieu autochtone que par l'évolution actuelle de la réalité amérindienne elle-même. Elles demeurent partiellement marquées par la politique d'assimilation que presque toutes les institutions canadiennes ont développée vis-à-vis des Amérindiens (Goulet, 1987). Leur dysfonctionnement croissant contraste avec la vitalité des religions autochtones, qui deviennent socialement plus significatives après avoir mené une longue vie souterraine.

Nous devons tenir compte ici du fait que durant une longue période les Amérindiens ont été victimes d'une véritable oppression religieuse. En 1895, on a amendé la Loi sur les Indiens afin d'abolir certaines cérémonies religieuses, telles que le Potlatch et la Danse du soleil, et de rendre illégales les visites d'une réserve indienne à l'autre sans autorisation des agents des Affaires indiennes. Cette loi, qui n'a été modifiée qu'en 1951, a considérablement affaibli la vie politique et religieuse des Amérindiens, tout en élargissant le fossé entre les autochtones et les autres peuples du Canada. Aussi bien pour les Églises chrétiennes que pour l'ensemble de la société canadienne, le problème demeure fondamentalement un problème culturel. De part et d'autre, on semble toujours incapable de voir que les cultures et les religions amérindiennes sont une réalité *contemporaine*, et qu'elles sont tout à fait aptes à s'adapter aux conditions modernes de la vie et à fournir à leurs membres les valeurs dont ils ont besoin pour leur survie dans le monde d'aujourd'hui (Berger, 1983 : 14). Les Amérindiens continuent à se définir eux-mêmes fondamentalement comme des *peuples spirituels*. Ils réclament le droit fondamental de faire valoir leur spiritualité dans tous leurs rap-

ports avec la société canadienne, y compris dans le domaine politique et juridique.

Nous trouvons une illustration typique de cette démarche dans le litige qui oppose depuis 1984 les Gitksan-Wet'Suwet'en et le gouvernement de la Colombie-Britannique (Delgam Uukw contre la Reine). Les Gitksan-Wet'Suwet'en basent leurs droits ancestraux sur le fait qu'ils ont maintenu leur lien spirituel et traditionnel avec la terre. Les principaux arguments qu'ils présentent devant la Cour supérieure de la Colombie-britannique sont d'ordre religieux. Ils veulent montrer qu'ils n'ont jamais cédé leurs droits territoriaux, malgré le fait qu'ils sont devenus chrétiens. Leur « dualisme religieux », scientifiquement documenté par des anthropologues comme Antonia Mills, sert donc ici d'argument principal contre un gouvernement pour qui les Gitksan-Wet'Suwet'en sont tout simplement des citoyens et des chrétiens comme les autres, qui devraient s'abstenir de faire appel à leur religion traditionnelle (chants, rêves, relations spirituelles avec les animaux, réincarnation, etc.) devant les tribunaux (Glavin, 1990). Ce cas particulier montre que les deux systèmes judiciaires (d'inspiration britannique et d'inspiration française) en vigueur au Canada semblent peu disposés à écouter des arguments qui tombent en dehors de la sphère culturelle euro-canadienne. Nous devrions toutefois suivre avec attention les implications culturelles et religieuses de deux arrêts récents de la Cour suprême du Canada (Sparrow contre la Reine, 31 mai 1990, et le Procureur général du Québec contre Sioui, 24 mai 1990) qui affirment les droits ancestraux (territoriaux et religieux) des Amérindiens partout où ces droits n'ont

pas été officiellement cédés par eux⁴ (Boisseau, 1990 ; Binnie, 1990).

Conclusion

Le Canada a connu en 1990 un « été indien » plus chaud et pénible que d'habitude. La crise qui a éclaté chez les Hau-de-nou-sau-nee (Mohawks) de Kanasa-take, de Kahnawake et d'Akwesasne montre que la relation entre les premières nations et les autres peuples du Canada demeure une réalité complexe et fragile (Richardson, 1989). Même si les autochtones ont fait énormément de progrès au cours des vingt dernières années dans les domaines de la santé, de l'éducation, de l'économie et de la justice (Krotz, 1990 ; Comeau et Sandin, 1990), ils n'ont jamais vraiment rencontré les deux autres grandes « solitudes » (le terme est du célèbre auteur Hugh MacLennan et date de 1945) qui se considèrent comme les « peuples fondateurs » du Canada ! Nous avons voulu montrer dans cet article que cette rencontre constitue le plus grand défi socio-culturel du Canada des années quatre-vingt-dix, tout en étant aussi une aventure véritablement spirituelle.

Achiel Peelman
Faculté de théologie
Université Saint-Paul, Ottawa

Notes

¹ Les langues autochtones ne possèdent pas de mots pour traduire des vocables tels que « religion », « théologie » ou « église ». Nous utilisons dans cet article les termes « univers spirituel », « spiritualité », « expérience religieuse », « médecine traditionnelle » et « religion » (ancestrale, primitive, traditionnelle) pour désigner la dimension proprement religieuse de la réalité amérindienne.

² La réalité amérindienne du Canada est composée de plusieurs nations, de peuples et de sous-groupes (tribus, clans)

culturels. On trouve actuellement au Canada 53 langues autochtones, appartenant à onze grandes familles linguistiques (dix amérindiennes et une inuite).

³ Selon le recensement de 1981, 491 460 individus (2 % de la population canadienne) se sont identifiés comme appartenant aux peuples autochtones (Indiens, Métis, Inuits). Il importe de noter que les données démographiques de Statistique Canada se limitent souvent à la catégorie juridique des « Indiens inscrits » (« Status Indians » ou « Registered Indians »), c'est-à-dire aux seules personnes qui sont gérées par la Loi sur les Indiens. Entre 1967 et 1981, le nombre de ces « Indiens inscrits » a augmenté de 36 % (soit en moyenne de 2,6 % par an), en comparaison avec une augmentation de 18 % pour l'ensemble de la population canadienne. En l'an 2001, il y aura approximativement 531 700 « Indiens inscrits » au Canada. Selon les anthropologues, environ 5 % de la population actuelle du Canada (environ un million de personnes) descendrait des populations autochtones.

⁴ Le 8 mars 1991, les Indiens Gitksan-Wet'Suwet'en ont perdu leur cause, portée devant les tribunaux en 1987. Leur revendication territoriale, la plus importante de l'histoire du Canada, englobait une région de 57 000 kilomètres carrés, riche en ressources naturelles. Le juge en chef Allan McEachern de la Cour supérieure de la Colombie-Britannique a estimé qu'il y avait eu extinction légale, par la Couronne, de leurs droits territoriaux pendant la période coloniale.

Bibliographie

AXTELL, James. 1981. *The European and the Indian. Essays in the Ethnohistory of Colonial North America*. Oxford, Oxford University Press.

BERGER, Thomas. 1983. « Native History, Native Claims and Self-Determination », *B. C. Studies*, 57 : 10-23.

BINNIE, W. I. C. 1990. « The Sparrow Doctrine: Beginning of the End or End of the Beginning? », *Queen's Law Journal*, 15 : 217-253.

BOISSEAU, Natalie. 1990. « Un choc des cultures », *Maîtres*, 2 : 11-18.

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

CARDINAL, Harold. 1977. *The Rebirth of Canada's Indians*. Edmonton, Hurtig Publications.

CHAMBRE DES COMMUNES (CANADA). 1983. *Procès-verbaux du Comité spécial sur l'autodétermination politique des Indiens*. Première session de la trente-deuxième législature, Fascicule no 40.

COMEAU, Pauline, et Aldo SANDIN. 1990. *The First Canadians. A Profile of Canada's Native People Today*. Toronto, James Lorimer.

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

DELORIA, Vine, Jr. 1973. *God is Red*. New York, Dell Publishing Company.

GILL, Sam. 1987. *Native American Religious Action. A Performance Approach to Religion*. Columbia, University of South Dakota Press.

GLAVIN, Terry. 1990. *A Death Feast in Dimlahamid*. Vancouver, New Star Books.

GOULET, Jean-Guy. 1982. « Religious Dualism Among Athapaskan Catholics », *Canadian Journal of Anthropology/Revue canadienne d'anthropologie*, 3, 1 : 1-18.

GOULET, Jean-Guy. 1987. « The Church and Aboriginal Self-Government », *Kerygma*, 21, 49 : 207-224.

GOULET, Jean-Guy, et Achiel PEELMAN. 1983. « La réalité amérindienne et l'Église catholique », *Pro Mundi Vita Bulletin*, 2, 93.

GRANT, John Webster. 1985. *Moon of Wintertime. Missionaries and the Indians of Canada in Encounter Since 1534*. Toronto, University of Toronto Press.

HERTZBERG, Hazel. 1971. *The Search for an American Indian Identity. Modern Pan-Indian Movements*. Syracuse, Syracuse University Press.

HODGSON, Maggie. 1989. « The Eagle Has Landed », *Kerygma*, 23, 53 : 195-203.

HULTKRANTZ, Ake, et Christopher VECSEY. 1981. *Belief and Worship in Native North America*. Syracuse, Syracuse University Press.

JAENEN, Cornelius. 1985. « Amerindian Responses to French Missionary Intrusion, 1611-1760: A Categorization », dans William WESTFALL et autres, éd. *Religion/Culture. Comparative Canadian Studies/Études canadiennes comparatives*, 7 : 182-197.

JILEK, Wolfgang. 1982. *Indian Healing. Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*. Surrey-Washington, Hancock House.

KROTZ, Larry. 1990. *Indian Country. Inside Another Canada*. Toronto, McLelland & Stewart.

LAROCHE, Emma. 1975. *Defeating the Indian*. Agincourt, The Book Society of Canada.

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

MARTY, Martin E. 1990. « Foreword », dans Catherine L. ALBANESE. *Nature Religion in America. From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago, The University of Chicago Press : xi-xiv.

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

PEELMAN, Achiel. 1986. « Traditional Native Spiritual Practice in Canada's Federal Prisons », *Kerygma*, 20, 46 : 101-119.

POWERS, William. 1987. *Beyond the Vision. Essays on American Indian Culture*. Norman, University of Oklahoma Press.

RICHARDSON, Boyce, éd. 1989. *Drumbeat. Anger and Renewal in Indian Country*. Toronto, Summerhill Press-Assembly of First Nations.

ROBINSON, Judy. 1988. « Manitoulin Clinic Provides Native Healing », *The Globe and Mail*, 28 juillet.

SHORTER, Ayward. 1985. *Jesus and the Witchdoctor. An Approach to Healing and Wholeness*. Maryknoll, Orbis Books.

STARKLOFF, Carl. 1986. « New Tribal Movements in North America », *Toronto Journal of Theology*, 2 : 157-171.

STEWART, Omer. 1987. *Peyote Religion. A History*. Norman, University of Oklahoma Press.

SWEPTON, Lee. 1987. « Les populations autochtones et tribales : retour en scène », *Revue internationale du travail*, 126 : 503-511.

TANNER, Adrian. 1979. *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Londres, C. Hurst, New York, St. Martin's Press.

TRIGGER, Bruce. 1985. *Natives and Newcomers. Canada's "Heroic Age" Reconsidered*. Manchester, Manchester University Press, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.

VECSEY, Christopher. 1988. *Imagine Ourselves Richly. Mythic Narratives of North American Indians*. New York, Crossroad.

WALLACE, Anthony. 1972. *The Death and Rebirth of the Seneca*. Toronto, The Random House of Canada.

YORK, Geoffrey. 1987. « Medicine Men Fill Health-Care Gaps », *The Globe and Mail*, 25 mars.

YORK, Geoffrey. 1989. *The Dispossessed. Life and Death in Native Canada*. Toronto, Lester & Orpen Dennys.

RELIGIOLOGIQUES

SUR LE CHEMIN DE LA MORT No 4 Automne 91

- Denis Jeffrey
Présentation
- Luce Des Aulniers
Louis-Vincent Thomas, l'épilobe
- Louls-Vincent Thomas
La mort aujourd'hui: de l'esquive au discours convenu
- Joseph Lévy et Alexis Nouss
La violence dans la fiction romanesque sur le SIDA
- Jean-Marc Larouche
La mort et le mourir, d'hier à aujourd'hui
- Christian Saint-Germain
L'instant de la mort ou le corps à mourir
- Robert Tessier
L'aire sémantique de l'outre-mort dans les quotidiens québécois
- Thérèse Miron et Gilles Loubier
L'anorexie: violence au désir et mort psychique
- Denis Savard
Et si la mort avait quelque chose à dire
- Éric Volant
Éthos: demeure pour la vie mortelle
- Jacques Pierre
Après une lecture d'Éric Volant

NUMÉROS PARUS

- ✓ 1. Le statut de l'imaginaire dans l'oeuvre de Gilbert Durand
✓ 2. Limite et transparence: l'épistémè du religieux
✓ 3. Jeux et traverses: rencontre autour de Michel Maffesoli

ABONNEMENT

Deux numéros		Quatre numéros
10.00 \$	Étudiants	18.00 \$
12.00 \$	Non-étudiants	22.00 \$
17.00 \$	Institution	34.00 \$
20.00 \$	De soutien	40.00 \$
25.00 \$	Europe et Etats-Unis	50.00 \$

Mandat, chèque, traite à l'ordre de :
Religiologiques Dép. des sciences religieuses
 Université du Québec à Montréal
 C.P. 8888, Succ. «A» Montréal, Qc H3C 3P8