
Les cosmologies autochtones et la ville : sens et appropriation des lieux à Montréal

Laurent Jérôme *Université du Québec à Montréal*

Résumé : Au Canada, comme dans le reste du monde, la présence des autochtones dans les villes gagne en visibilité et en diversité. Dans ce contexte, qu'en est-il des expressions et des pratiques religieuses autochtones ? Associées aux territoires ancestraux ou aux processus de guérison communautaire, les cosmologies autochtones s'inscrivent dans des réseaux d'échanges complexes et posent de nouveaux défis lorsqu'elles sont appréhendées dans leurs formes et leurs logiques urbaines. Dans cet article, nous proposons de répondre au premier objectif d'un projet de recherche en cours, soit de documenter, de cartographier et de réaliser une ethnographie des espaces, des lieux et des formes d'expression des cosmologies autochtones en ville, plus particulièrement à Montréal.

Mots-clés : peuples autochtones, anthropologie urbaine, religion et cosmologie, espaces et lieux, Montréal

Abstract: The presence of Aboriginal people in the cities is gaining visibility and diversity in Canada as in the rest of the world. In this context, what about Indigenous religious expressions and practices? Associated with the ancestral territories or the community healing process, Aboriginal cosmologies are part of a complex exchange networks and present new challenges when they are apprehended in their shapes and their urban logic. In this article, we propose to discuss the first objective of a current research project: to document, map and achieve an ethnography of the spaces, places and forms of expression of Aboriginal cosmologies in the city, especially in Montreal.

Keywords: Aboriginal People, urban anthropology, religion and cosmology, spaces and places, Montréal

Cet article présente les premiers résultats d'une recherche en cours réalisée sur les expressions urbaines des cosmologies autochtones. La problématique de ce projet¹ s'est construite autour deux constats : premièrement, la multiplication des programmes de recherches, de publications ou de colloques portant sur les religions autochtones (voir entre autres Crépeau et Bousquet 2012; Doran 2005; Gélinas 2007; Goulet 1994, 1998, 2000; Laugrand et Delâge 2008; Laugrand et Oosten 2007; Westman 2008) démontre l'intérêt grandissant des chercheurs sur les formes, les logiques et les pratiques religieuses contemporaines des peuples autochtones du Québec. Celles-ci demeurent mal connues, en raison notamment de la sensibilité du thème (Jérôme 2008). Les traditions religieuses autochtones sont marquées par le pluralisme et la diversité (pentecôtisme, catholicisme, anglicanisme, spiritualité traditionnelle ou panindienne) et se reformulent sans cesse à travers le développement ou le renforcement de nombreux réseaux. L'expérience religieuse est un facteur de reconstruction sociale et politique, étroitement lié aux processus d'affirmations identitaire et culturelle actuels et à la définition d'une autochtonie nationale et internationale².

Deuxième constat : les peuples autochtones des milieux urbains sont non seulement de plus en plus visibles, mais également de plus en plus diversifiés au Québec et au Canada (Comat 2012, 2014; Kishigami 1999, 2002, 2006, 2008; Peters 1996a, 1996b; Proulx et Howard 2011). Montréal, Québec, Val-d'Or, Chibougamau, Sept-Îles, La Tuque et Gatineau comptent un nombre croissant d'autochtones³. Lévesque le notait déjà au début des années 2000, « cette présence n'est plus seulement une affaire de personnes, elle est aussi une affaire de collectivités et d'institutions, de réseaux et de projets » (2003:25). La ville peut être une destination ou un passage, un lieu professionnel, scolaire ou d'exil, un lieu de vie, de mort ou de soins. De nouveaux liens se tissent entre les villes et les communautés autochtones⁴. Ces deux milieux de vie, longtemps perçus

et étudiés comme opposés, voire incompatibles (Peters 1996a, 1996b), doivent être considérés en termes de continuité et pas seulement en termes de ruptures.

Dans ce contexte, qu'en est-il des cosmologies autochtones en ville ? Souvent associées à des pratiques ancrées dans un territoire ancestral (Armitage 1992; Hallowell 1976; Vincent 1973), à des savoirs intégrés dans une compréhension fine de l'univers forestier (Feit 1994; Brightman 2002[1973]; Tanner 1979) ou insérées dans des programmes et processus de guérison sociale (Adelson 2000, 2001; Beaulieu 2012; Csordas 1999; Tanner 2004; Waldram 1997a, 1997b), les cosmologies autochtones contemporaines prennent une tout autre dimension si on les considère du point de vue de cet espace postcolonial de créativité, d'innovation et de résistances qu'est la ville. Sous l'influence d'un double processus, soit l'effet urbain perçu comme l'influence de la ville dans les communautés autochtones, et le fait urbain qui correspond à la présence autochtone en ville, les cosmologies autochtones ont tendance à se transformer et à prendre de nouvelles formes, à répondre à de nouveaux besoins, à s'inscrire dans des logiques inédites de réseautage, de partage et de solidarité favorisées par cet ancrage urbain. Afin de documenter ces processus, nous avons identifié deux objectifs principaux de recherche dans notre projet :

- 1) réaliser une ethnographie / cartographie des espaces et des réseaux au sein desquels s'expriment les cosmologies autochtones dans la grande région de Montréal. La ville de Montréal se pose comme un milieu tout à fait intéressant sur le plan ethnographique : territoire mohawk, cette ville du Québec est habitée par des membres de nombreuses nations autochtones du Canada, à la fois francophones et anglophones, ce qui en fait sa spécificité par rapport à Iqaluit (Inuit), Sept-Îles (Innu), Québec (Innu et Atikamekw), Winnipeg (Eeyou et Ojibwa) ou encore La Tuque (Atikamekw). Considérant cette diversité, quels sont dès lors les lieux, les formes et les expressions de ces cosmologies autochtones en contexte montréalais ?
- 2) Notre second objectif est de documenter les itinéraires et les trajectoires de vie des acteurs qui sont au cœur des cosmologies autochtones urbaines, afin de relier ces itinéraires aux espaces vécus.

Dans cet article, nous attarderons plus spécifiquement au premier objectif. Nous voulons poser un regard anthropologique sur les processus de construction et de mise en valeur des identités autochtones contemporaines à travers les lieux au sein desquels s'expriment différentes formes et expressions des cosmologies autochtones. Suivant cette problématique générale, nous préconisons ici une description des activités, événements et lieux urbains

au sein desquels s'expriment ces cosmologies, à partir de l'expérience de membres des Premières nations vivant dans la grande région de Montréal. Nous proposerons dans un premier temps quelques réflexions théoriques sur les continuités et les transformations des cosmologies autochtones. Nous explorerons ensuite cette relation au territoire et à la transformation des modes de vie à travers la pratique du tambour innu. Nous présenterons ensuite trois types d'appropriation des lieux à Montréal.

Cosmologies et lieux urbains

Suivant les réflexions de Laugrand (2013), nous utilisons ici le concept de cosmologies autochtones (incluant les cosmologies amérindiennes et inuit) pour éviter le piège d'autres concepts trop réducteurs ou qui n'ont que très peu de sens dans la conception locale, comme ceux de religions ou de spiritualité. Ce concept de cosmologie permet, en outre, de rendre compte de la diversité, du dynamisme et de la « continuité transformative » (Laugrand 2013:226) des traditions amérindiennes et inuit. Ce concept de cosmologie permet également de considérer l'importance accordée à l'expérience, aux corps, aux émotions et aux sens qui alimentent et influencent cette inscription dans les lieux et les espaces urbains. L'anthropologie de l'espace et des lieux servira de deuxième point d'entrée conceptuel à cet article (Bender 1995; Feld et Basso 1996; Cruikshank 2005; Stuckenberger 2006 ; Gagné 2013). Pour Augé (1992), les lieux sont identitaires, relationnels et historiques. Ils définissent notre relation au monde et deviennent chargés de sens par notre manière de les investir (Berque 1997). Les lieux sont plurilocaux et plurivoques. La mobilité et les mouvements transnationaux ne changent rien au fait qu'ils soient continuellement investis, façonnés, créés et recréés (Rodman 2003) par différents acteurs. Cet article est enfin une contribution à la *Montréalologie* abordée récemment dans un numéro de la revue *Anthropologica* (Radice 2013), mais également aux travaux menés sur le cosmopolitisme religieux montréalais (Meintel et Mossière 2013). Alors que les lieux jouent un rôle crucial dans l'établissement et le maintien de l'identité autochtone du territoire (Collignon 1996; Thom 2004), qu'en est-il du sens du lieu en milieu urbain ?

Cette diversité culturelle autochtone urbaine pose inévitablement la question des formes et expressions de ces cosmologies : les rêves, le chamanisme, les rituels de guérison comme la loge à sudation (voir Bucko 1998), la pratique du tambour, les pow-wow, les arts et la culture matérielle ne sont que quelques exemples de cette actualisation urbaine de ces cosmologies. Nous ne discuterons ici que de quelques exemples, mais nous nous inspirons également de différents travaux réalisés dans

d'autres régions du monde qui ont démontré que le chamanisme pouvait se reformuler au contact de la ville (Hamayon 1990; Jilek 1992a, 1992b; Humphrey 1999).

Sédentarisation et urbanisation

La littérature existante et les recherches actuelles montrent que les cosmologies autochtones sont généralement perçues à travers le prisme de leurs relations profondes et durables au territoire et à l'univers forestier. Chez les Innus, comme chez les Inuit ou d'autres groupes autochtones du Québec, le passage du nomadisme à la sédentarité représente un facteur déterminant des processus de continuités transformatives évoqués dans ce numéro. Ce passage a entraîné des changements dans les manières de vivre et de transmettre certains savoirs. Nous présentons ici quelques éléments d'une entrevue réalisée avec Jean-Baptiste Mallek Bellefleur, un aîné innu de la communauté de Unamen Shipu (La Romaine, octobre 2011), afin de montrer plus spécifiquement comment les savoirs et les pratiques liées au tambour (*teueikan*) sont ancrés dans une relation intrinsèque au territoire et se sont adaptés à la sédentarisation, ainsi qu'au processus d'urbanisation de la communauté (Tanner 2004; Poirier 2008)⁵. Depuis la construction des maisons dans les années 1960 et 1970, Jean-Baptiste Mallek Bellefleur joue de temps en temps du *teueikan* dans sa maison. Lorsque nous sommes entrés, il nous a précisé d'emblée que son clou était tout le temps accroché au plafond pour suspendre et installer son *teueikan*. Mais il chante le plus souvent sur le territoire, dans sa tente ou sous les *Shaputuan* (grande tente traditionnelle), lorsqu'ils sont érigés pour les événements spéciaux. Il en joue également dans d'autres communautés, comme à Pessamit, à Sheshatshit, à Pakua-Shipu ou à Uashat, à l'occasion de mariages, comme nous avons pu le constater lors de notre séjour, mais aussi du rassemblement des aînés innus organisés chaque année dans les différentes communautés. Le lieu de la prestation a toute son importance pour Jean-Baptiste :

Quand on joue du *teueikan* dans une maison en bois, on dit qu'il est bloqué, que sa résonance est bloquée, comme emprisonnée. Mon allié a de la difficulté à venir me rejoindre. On dit que cet allié ne saurait pas où trouver une façon de rentrer. Mais quand on est dans une habitation traditionnelle, alors notre allié peut nous rejoindre facilement. [J-B MB, Unamen Shipu, octobre 2011]

Selon Jean-Baptiste, cet allié est invisible. Il se tient derrière lui et n'a pas une apparence humaine. S'il se met à jouer, il va le voir dans son *teueikan*. À ce moment de l'entrevue, Jean-Baptiste entonne un chant pour son allié, pour les besoins de la démonstration. Mais ce

chant ne peut normalement être entonné qu'à l'intérieur des terres. Il sert à attirer le gibier vers les chanteurs-chasseurs si ceux-ci ne parviennent pas à rejoindre le troupeau de caribous.

Le pouvoir du chant et des sons en général, liés au *teueikan*, s'accompagne d'une force décisive trouvée dans l'activité onirique : « Quand pour la première fois j'ai rêvé au *teueikan*, je n'ai fait que voir le *teueikan* dans mon rêve sans qu'on ne me donne rien d'autre. Mon deuxième rêve ressemble au premier rêve. Ce n'est qu'à mon troisième rêve que j'ai reçu la permission d'en jouer. » (J-B MB, Unamen Shipu, octobre 2011). Ce n'est qu'un an après avoir rêvé pour la première fois, après son troisième rêve, que le *teueikan* a interpellé Jean-Baptiste pour en jouer. Il fallait, en effet, qu'il attende un autre rêve, celui dans lequel il recevrait le bâton qui sert à battre le *teueikan*, le *Utamaikanashku*. Dans ce rêve, le père de Jean-Baptiste affirmait : « C'est ce bâton [*Utamaikanashku*] que tu utiliseras pour battre le *teueikan* » (J-B MB, Unamen Shipu, octobre 2011). Il lui donna également l'air et le chant qu'il devait jouer quand il allait s'en servir. C'est ce chant qu'il chante quand il va chasser. Une personne qui n'a pas fait de bonnes chasses de caribous, d'ours, même du porc-épic, ne pourra pas utiliser le *teueikan*, nous dit Jean-Baptiste.

Le pouvoir du tambour dans la réussite de l'activité cynégétique a été documenté de longue date. Dans *Mémoire battante* d'Arthur Lamothe (1983), le tambour était comparé à une télévision qui permettait de visualiser le gibier sur le territoire. Jean-Baptiste nous explique que cette force vient d'un trou fait dans le tambour :

Ekute uet aimikuht anitshenat tshishennuat nekumitau ute. Kassinu tshekuannu ekute anite uet uapatakanit ume tshekuan. [...] Ume ka pakuneiaua, eukuannu umennu patetutshepan ne Papanatishish, ka itakanua. [...] Kassinu eukuan eshinakushiht teueikanat. Tshitungu. Eshe, miam ussishiku, ussishiku umuennu uet aitapit. Ussishiku ishinikateu.

C'est par là que les aînés reçoivent des paroles... Quand ils chantent. C'est aussi par là que naissent les visions. [...] C'est par cet orifice qu'entre l'esprit du caribou qu'on appelle Papanatishish. [...] Tous les tambours sont faits de cette manière. On pourrait dire que c'est comme un œil (*Ussishiku*), l'œil par où on regarde.

Jean-Baptiste note aujourd'hui un certain nombre de changements, notamment chez les plus jeunes : « Aujourd'hui, c'est plus difficile de faire de bonnes chasses, je me suis aperçu qu'ils ne tuent presque jamais de caribous quand ils s'en vont à la chasse ». Selon lui, les jeunes n'écoutent pas les vieux quand ils leur parlent.

Pourtant, celui qui joue du tambour voit les caribous dans son *teueikan*, dit-il, mais ils ne le croient pas quand celui-ci leur dit. Avant, les aînés étaient très écoutés. On n'utilisait jamais le *teueikan* sans y avoir droit. « On ne faisait pas comme aujourd'hui, jouer du *teueikan* quand on se purifie dans la suerie ».

Ces propos rejoignent ceux de l'aîné innu, Étienne Mollen, qui évoque les *Makusham*. Étienne Mollen parle du *Makusham* avant tout en termes de fête et de partage de nourriture. Son récit met de l'avant certaines transformations de la pratique du tambour innu :

Au printemps, on se retrouvait tous ensemble, c'était comme une fête, il y avait ceux qui amenaient de la graisse de caribou qu'ils avaient faite quand ils étaient dans l'intérieur des terres. Ils la ramenaient avec eux et ils la partageaient avec les autres. En innu, on dit « *makushenanu* », c'est une fête. Ceux qui jouaient du *teueikan*, c'est dans l'intérieur des terres qu'ils s'en servaient, quand ils avaient besoin d'avoir des visions pour savoir où se trouvaient les animaux. Aujourd'hui, on se sert du *teueikan* pour toutes les occasions et ils sont payés pour en jouer. Ce n'était pas comme ça autrefois. (Étienne Mollen, octobre 2011, Unamen Shipu)

Si la sédentarisation et le vide dans les maisons ont entraîné certains changements dans la pratique du tambour, les savoirs qui y sont associés ont été transmis dans le contexte actuel des communautés : importance du tambour dans la chasse, le rêve comme outil de transmissions des savoirs, le tambour comme entité vivante. La maison est un lieu fermé qui peut empêcher les entités non-humaines de circuler, à la différence de la tente qui favorise leur circulation. La tente favorisait les rencontres et les rassemblements. Les jeunes ont changé de visage et le tambour s'inscrit souvent dans un circuit de commercialisation pan-amérindien (Buddle 2004). Les *pow-wow*, par exemple, grands rassemblements de danses et de chants, représentent la manifestation la plus connue de ces pratiques pan-amérindiennes. La cérémonie des premiers pas, de la loge à sudation, de la pipe, du soleil, de la lune, les offrandes de tabac, l'utilisation de la roue médicinale ou la pratique du tambour font l'objet de rencontres et d'échanges entre différentes les Premières nations. Les propos de Jean-Baptiste montrent comment la sédentarisation, loin d'être une rupture, a entraîné des actes politiques de production et de reproduction des diverses relations entre les humains et les non-humains liées à la pratique du tambour dans sa communauté. Regardons à présent comment s'expriment ces cosmologies en milieu urbain.

Cosmologie et politiques urbaines

La pratique du tambour innu n'est plus exclusivement reliée à l'activité cynégétique dans les communautés. Les processus d'urbanisation, couplés à des politiques de patrimonialisation, ont par exemple rapproché la pratique du tambour de la culture *hip-hop* : les groupes de chanteurs au tambour urbains, tels que *Morning Star River* ou plus récemment *A Tribe Called Red* (qui mêle habilement tambour et musique électronique) appuient cette perspective. L'appropriation de lieux urbains s'inscrit dans des actes politiques d'affirmation identitaire qui ont connu, par exemple, des expressions très médiatisées avec le mouvement *Idle No More*. Ce mouvement politique de résistance a été lancé à l'automne 2012 par quatre femmes autochtones de l'Ouest canadien, Nina Wilson, Sylvia McAdam, Jessica Gordon et Sheelah McLean, en réaction aux politiques du gouvernement fédéral de Stephen Harper. Le projet de loi C-45, modifiant les lois sur les eaux navigables et introduisant la possibilité de vente des terres réservées à l'usage des autochtones, et le projet de loi C-38, excluant les Premières nations des discussions sur les politiques environnementales, ont mis le feu aux poudres d'une mobilisation autochtone d'envergure nationale et internationale. Des nombreuses actions politiques entreprises, l'opinion retiendra notamment la grève de la faim de la Chef de la communauté d'Attawapiskat, Theresa Spence, sur l'île Victoria, non loin du Parlement canadien. Entre le 11 décembre 2012 et le 23 janvier 2013, Theresa Spence s'est nourrie de bouillon de poisson et de tisane, participant à la médiatisation et à l'internationalisation de la lutte⁶. Évidemment, le choix du lieu a eu ici toute son importance : l'île Victoria est située sur la rivière des Outaouais, à un peu plus d'un kilomètre du Parlement canadien. Lieu de rassemblement pour les peuples autochtones de la région, cette île a surtout une importance dans les cosmologies et les conceptions du territoire d'autres Premières nations du Québec puisqu'elle est située au centre de différents territoires ancestraux. L'appropriation de ce lieu n'est donc pas fortuite et a été accompagnée de cérémonies de la pipe, de loge à sudation et de festins communautaires. Au-delà de l'aspect rituel et politique, l'organisation de cérémonies est une occasion de mobiliser les acteurs dans la lutte et favoriser la médiatisation du message. Il en a été de la même manière au Québec, où le mouvement *Idle no More-Fini l'inertie* a été porté par deux jeunes femmes, Widia Larivière et de Mélissa Mollen Dupuis. Le 28 janvier 2013, les deux cofondatrices du mouvement *Idle no More* Québec donnaient rendez-vous sur la Place des Arts de Montréal pour une cérémonie de levé du soleil.

Différentes danses traditionnelles (ou *round dance*) ont été organisées afin de se réapproprier l'espace urbain et mobiliser la société autochtone et non-autochtone derrière le symbole de la plume rouge, en référence au carré rouge du Printemps Érable de 2012⁷.

Hasard du calendrier, la *Commission Vérité et Réconciliation* (CVR) mise en place pour documenter l'expérience vécue dans les pensionnats par les membres des Premières nations était de passage à Montréal au même moment (avril 2013). Durant les quatre jours de consultations, Dominique⁸ a guidé seize loges à sudation pour les participants autochtones de la Commission. La dix-septième a été organisée le dernier jour en son honneur par ses amis, en reconnaissance de son engagement et du travail réalisé. Dominique est mohawk, originaire d'une communauté que l'on classe dans les communautés urbaines, située à proximité de Montréal. Pour elle,

ce n'est pas dans les habitudes des Mohawks de faire des loges à sudation, mais nous avons adopté la pratique il y a environ 20-25 ans. Nous avons nos propres cérémonies, notre façon de faire. Mais à cause des nombreux mélanges – Ojibway, Micmac, Cree – nous avons besoin de différents moyens pour guérir, c'est la raison pour laquelle on a commencé à l'utiliser. (Dominique, octobre 2013)

Elle a également guidé les cérémonies du Levé du Soleil, les *round dances* et les chants traditionnels tenus dans l'espace urbain montréalais tout au long des actions de *Idle no More*. Dominique a également été sollicitée par l'Université McGill et la *First Peoples House* pour guider des loges à sudation. Des discussions ont été menées avec le département de médecine pour que des étudiants et des professeurs puissent vivre cette expérience.

Pour Dominique, qui se définit moins comme chamane que comme guide ou intermédiaire, les loges à sudation organisées en ville s'adaptent aux besoins des demandes des participants. Dans le cas des étudiants en médecine, l'objectif était de familiariser des participants non-autochtones avec une pratique de mieux-être pratiquée dans toute l'Amérique du Nord. Dans le cas des participants autochtones à la CVR, il s'agissait de retrouver l'équilibre après des journées éprouvantes et de faire le lien avec les personnes disparues suite à l'épisode des pensionnats. Dans le cas du *Native Women Shelter*, ce qui est recherché est la guérison sociale et individuelle. Mais peu importe les attentes, les séquences rituelles qui composent ce rituel restent les mêmes et correspondent à ce que différents travaux ont documenté dans les communautés :

Pour commencer, chaque participant doit donner son offrande de tabac. Nous brûlons le tabac avec nos prières parce que le créateur nous a dit : « lorsque vous voulez que j'écoute vos prières, brûlez le tabac et je vous entendrai ». Donc, tous ceux qui participent brûlent leur tabac dans le feu sacré. La loge à sudation se fait en quatre rondes qui représentent les quatre portes : l'Est, le Sud, l'Ouest et le Nord. On n'entre jamais de la même façon d'une loge à l'autre. Chaque gardien de loge à sudation a sa propre façon de procéder. En ce qui concerne ma loge, chacune des rondes a une prière spécifique pour un groupe dans ta vie. Donc une fois que j'ai expliqué à tous la signification de ces rondes, ils vont, de façon individuelle, donner leurs offrandes et leurs prières dans la loge. C'est la raison pour laquelle nous ne savons pas de combien de temps la cérémonie durera, car chacun parlera à son tour. Parfois, il y a des gens qui ne le font pas. [...] À chaque fois qu'une ronde est terminée, j'ouvre la porte et j'offre du thé de cèdre, j'apporte de l'eau et une fois que tout le monde a une boisson, ils mettent quatre autres grands-pères et on ferme la porte pour une autre fois. (Dominique, octobre 2013)

L'organisation d'un colloque sur la spiritualité autochtone dans les Amériques organisé par le Cercle des Premières nations de l'UQAM (novembre 2012), le pow-wow annuel organisé sur le campus de l'Université McGill par la *First Peoples House* (septembre de chaque année), les visites régulières de guérisseurs et de *leaders* spirituels maya dans le cadre des événements autochtones annuels au Québec (Festival présence autochtone, Innu Nikamu, Innucadie) ou dans les communautés (rassemblements spirituels de Maniwaki, de Wemotaci ou de Mani-Utenam) auraient également pu faire l'objet de cet article. Ils ne sont que quelques exemples des initiatives visant à rendre visibles ces cosmologies autochtones en ville et les liens avec les territoires des Premières nations. Ce lien se donne particulièrement à voir au Jardin botanique de la ville de Montréal⁹. Le Jardin des Premières-Nations (JDPN) du Jardin botanique a été inauguré le 3 août 2001. Situé à la limite des arrondissements Mercier-Hochelaga-Maisonneuve et Rosemont-La-Petite-Patrie, le JDPN fait partie d'*Espace pour la vie* qui inclut également le Biodôme de Montréal, l'Insectarium et le Planétarium. Le fondateur du Jardin Botanique, le frère Marie-Victorin, avait déjà caressé l'idée de créer un jardin dédié aux rapports entre les peuples autochtones et la flore québécoise, particulièrement la flore médicinale. C'est presque 60 ans après sa mort que ce nouveau lieu

a été aménagé entre le Jardin de Chine, le Jardin japonais, les étangs, le Ruisseau fleuri et le Jardin alpin. Le boisé et l'étang occupaient déjà le site. On y trouve aujourd'hui plus de 300 espèces végétales et 5000 arbres et arbustes. C'était la première fois que le Québec comptait une infrastructure de ce type si imposante. La conceptualisation et l'aménagement du site, un investissement de 3,5 millions de dollars, ont nécessité plusieurs années de travail et ont été réalisés de manière collaborative. Deux comités ont été créés en amont : un comité autochtone rassemblant des membres des 11 nations et un comité aussi scientifique rassemblant ethnologues, muséologues, anthropologues et autochtones. Appui essentiel à l'établissement d'une légitimité aux yeux des autochtones et des décideurs politiques, les membres de ces comités ont effectué des visites sur les territoires de chacune des onze nations afin d'être davantage en contact avec les réalités environnementales et sociales locales. Ils ont rencontré des aînés afin d'obtenir leur point de vue. Le JDPN est divisé en cinq zones : la forêt de feuillus, la forêt de conifères, le territoire nordique, le pavillon d'interprétation et les aires de rassemblement, de nombreuses activités y sont possibles. La Zone de Recueillement, par exemple, a été créée à la demande Charles Cocoo, guide spirituel atikamekw, qui a également demandé que de l'eau et des pierres soient présentes sur le site. Par l'entremise de panneaux d'interprétation, le visiteur peut s'informer sur les connaissances botaniques des Premières nations, les activités de cueillette à des fins alimentaires (les trois sœurs : le maïs, les courges et les haricots) et médicinales, ou encore le travail du bois pour le transport et la construction d'habitations. De plus, des visites guidées par des animateurs autochtones sont possibles, un défi que tentent de relever encore aujourd'hui les musées nationaux comme les Musées de la civilisation. On peut participer à des séances d'animations ou assister à des spectacles ou des démonstrations d'artistes et d'artisans autochtones. Une exposition permanente incluant un diaporama sur la vie contemporaine des autochtones ou des films du Wapikoni mobile. Soulignons que Le JDPN se veut davantage contemporain que folklorique. Une proposition de vêtir les employés de tenues « traditionnelles » a par exemple été rejetée. Son porte-parole est Florent Vollant, auteur-compositeur interprète d'origine innue dont la renommée va bien au-delà des Premières nations. Le JDPN s'est progressivement imposé comme un lieu de rencontre, de sensibilisation et de réconciliation. Selon Dominique, la tenue de loges à sudation a été motivée par des besoins des autochtones vivant à Montréal : jusque-là, ils devaient se rendre dans les

communautés mohawks ou plus loin à l'extérieur de la ville, comme à Saint-Jérôme (nord de Montréal). Cette pratique dans un lieu touristique ne se fait pas sans défis : le problème de l'intimité est récurrent, surtout dans le cadre de l'organisation de grands événements comme les mosaïcultures 2013. Par ailleurs, la question des assurances se pose pour une pratique rituelle centrée autour du feu. Au départ, les aspects rituels ne devaient pas être abordés de façon directe par le Jardin des Premières-Nations. On préférait se concentrer sur le rapport à l'environnement. C'est plus tardivement, en 2006, qu'une expérience de tente à sudation a été graduellement développée et il est aujourd'hui courant qu'on vienne seul y brûler du tabac. D'autres organisations comme le Refuge pour femmes autochtones de Montréal, ainsi que le Centre d'amitié autochtone, y organisent des loges à sudation qui font partie de l'expérience de guérison.

Le JDPN constitue de la sorte un lieu où se rencontrent pratiques éducative, spirituelle, touristique, artisanale et écologique :

[...] le lieu ici devient comme un lieu de formation, aussi. Et de rattachement à leurs racines. C'est une façon d'être plus en lien avec l'essence de ce que je suis, avec mes racines, au Jardin des Premières-Nations, que dans le reste de Montréal. Ça me replug, ça me rebranche, ça me reconnecte. Et puis ça me donne un équilibre. (Sylvie Paré, directrice du JDPN et artiste wendat, 18 octobre 2013).

Cette appropriation du lieu urbain n'est pas toujours aussi structurée et institutionnalisée. L'activité *Grandmother Moon Teaching: Comparative knowledge of native and non-native sciences* qui s'est déroulée le 10 octobre 2013 à Montréal¹⁰ était la première d'un cycle de deux conférences appelé « Resistance in the Americas. Celebrating the resilience of native identity through 500 years of colonial oppression » (<http://www.ccsbmontreal.org/resistance-in-the-americas/>). Cette conférence a eu lieu au Centre culturel Simon Bolivar, financé par le Consulat général de la République bolivarienne du Venezuela à Montréal. Le Centre organise régulièrement des activités interculturelles centrées sur les enjeux féministes : le but de la conférence était de donner un enseignement sur la grand-mère Lune, une semaine avant la cérémonie de la pleine lune organisée sur le Mont-Royal. Le public, une dizaine de personnes, était constitué de non-autochtones habitués du Centre. Erik, un des conférenciers, habite Kahnawake et se pose comme le représentant du Clan du Loup du Conseil Traditionnel Mohawk. Il se présente également comme

étant « une passerelle entre les deux mondes », autochtone et non-autochtone. Par ses conférences et l'organisation de cérémonies, il affirme remplir son rôle de médiateur. Il est accompagné par John¹¹ Senior, Mohawk de Kahnawake et de Jocelyne¹². Jocelyne est d'origine latino-américaine. Elle réalise des contrats de travail avec Kahnawake et traduit les discours de John en français et en espagnol. Ce soir-là, John Senior ouvre la conférence en langue mohawk. John Junior souhaite la bienvenue dans les deux langues. Il se présente et présente sa mère décédée, « the last Wolf Clan mother within the Kanien'keha:ka nation ». John situe son action dans une tradition familiale. Il explique qu'il poursuit le travail de sa mère, de qui il tient son identité et son affiliation au Clan du Loup. John rend hommage au « First Being in Creation: the *skywoman* », qui a engendré la Grand-mère Lune et la Terre Mère. Il rend ensuite hommage à toutes les femmes, toutes les mères. Jocelyne donne à chaque personne trois grains de maïs venant du jardin de Kahnawake et John demande à chacun de garder les grains dans sa main pendant son enseignement. John chante ensuite dans sa langue et demande à ce qu'aucun enregistrement ne soit pris pendant ce temps. La chanson s'appelle « Stirring up the ashes ». Son sens est expliqué par John. Elle est utilisée « when you leave behind an old thing and move to a new », « [it is a] song performed in ceremonies for our mind to identify that this is of the past, and this is of the future, so that things can be put in their proper place in order ». John donne son enseignement, puis clôt la conférence en langue mohawk.

Cette conférence visait à présenter une série de réflexions basées sur un système d'analogies qui structure la cérémonie :

Femmes / Éléments féminins

Au début de la conférence, John fait référence à son appel du 21 avril 2009 dénonçant la situation d'urgence dans laquelle se trouve la Terre Mère. Il appelle à un éveil des consciences pour la défense et la protection de la Terre Mère et de la Grand-Mère Lune. La science autochtone reconnaît que la lune est un élément central dans l'univers, tout comme la femme est le noyau de la société. En conséquence, le meurtre et le viol des femmes sont apparentés à la destruction de la Lune et de la Terre-Mère. Selon John, la science non-autochtone ne reconnaît pas la féminité de la lune, car elle parle constamment du « man in the moon ». Cette dichotomie est explicitée dans le synopsis de la conférence rédigée par John : « the dominant culture's science identifies

the moon as being cold and lifeless, but Mohawk science identifies her as being the beating heart of our Mother Earth and therefore full of life. ».

Corps humain / Univers

La démonstration de John, qui s'appuie sur la science non-autochtone, démontre l'analogie entre le corps humain et l'univers. Par exemple, il montre par un schéma que la Terre est protégée par l'atmosphère comme le bébé est protégé dans le ventre de la mère par le placenta.

Cœur / lune

La démonstration conduit à une analogie entre le cœur humain et la lune. De même que le cœur fait circuler le sang dans nos veines, la lune régule l'eau sur la Terre par le biais des marées. Selon John, le cœur et la lune ont les mêmes mouvements de contraction et de dilatation. La lune se « contracte » et « aspire » l'eau de la Terre quand elle s'éloigne du soleil, elle se « dilate » et « transpire » sur la Terre quand elle est proche du soleil. La lune, élément féminin, est donc le cœur de l'univers. John dénonce l'urgence de la situation et s'inquiète de la rencontre qui a eu lieu en 2012 à Québec entre les cinq principales agences spatiales internationales pour discuter de l'exploitation minière sur la Lune (notamment l'exploitation de l'hélium 3). Ce projet qui met en péril l'humanité et son environnement est le prolongement de la destruction opérée sur la Terre et des violences infligées aux femmes.

Ces discours et enseignements livrés au public montréalais, l'appropriation du site du Mont-Royal pour la réalisation de la cérémonie liée à ces enseignements, cérémonie que l'on trouve également dans certaines communautés (voir Poirier 2008), tout comme les actions d'*Idle No More* dans les rues et les places de la ville de Montréal ou la création d'un lieu autochtone dans une institution municipale (le Jardin botanique) complètent d'autres actions visant à valoriser et affirmer l'identité autochtone de Montréal. Nous prendrons dans la section suivante l'exemple des revendications entourant la création d'un lieu montréalais d'expression et de valorisation des arts autochtones contemporains.

Manifestations d'art, lieux politiques

Les concepts de cosmopolitiques et de cosmopoétiques prennent ici tout leur sens. Les cosmopolitiques comprennent des formes et des expressions artistiques et créatives basées sur des aspects esthétiques et performatifs. On peut citer, par exemple :



Figure 1 : Affiches de la première édition du Printemps autochtone d'Art produit par la compagnie de théâtre autochtone Ondinnok et présenté à la Maison de la Culture Frontenac du 30 avril au 8 juin 2013. Photographie : Stefan Ivanov, design graphique : Le Séisme (Maxime David)

[...] shamanistic practices, dream practices and narratives, spirit performances, storytelling, oratory art, and a broad range of ritual practices, performances and experiences, all of which are very sophisticated expressions of such political and poetic acts of negotiation and co-existence between humans and non-humans. [Poirier 2008:76]

Au printemps 2013, Yves Sioui Durand et Catherine Joncas, fers de lance du théâtre Ondinnok, ont organisé le printemps d'art autochtone dans la maison de la culture Frontenac, à Montréal (voir figure 1) : « Il y a eu le printemps arabe de 2011, suivi du printemps érable en 2012, et en 2013 c'est au tour d'Ondinnok de réclamer un printemps. », affirment les organisateurs lors de la soirée d'inauguration. Plusieurs activités ont ponctué cet évènement à la fois artistique et politique. L'exposition *Akakonhsa'*, *Fabuleux dédoublements* a été présentée du 30 avril au 8 juin 2013. Le sociologue et historien wendat Guy Sioui Durand était commissaire de cette exposition qui a réuni des artistes autochtones : toutes

les créations ont abordé, d'une manière ou d'une autre, différentes dimensions des cosmologies autochtones contemporaines. À l'entrée, l'esprit innu *Mistapeu* s'incarnait en des baies collées au mur. Les visiteurs étaient initiés à un récit mythologique innu lié au cycle des saisons. Un passage entre deux salles, formé de draps blancs, œuvre de Sonia Robertson et Sophie Kurtness intitulée *Natuapatakan 2*, rappelle les couleurs de l'hiver mais aussi l'arrivée de l'été avec la disposition de plumes symbolisant la libération des oiseaux. *Portrait en mouvement*, de Nadia Myre, est une vidéo qui met en scène l'artiste elle-même dans un jeu entre culture matérielle et immatérielle. Le canot mi-écorce et mi-aluminium apparaît progressivement à travers la brume épaisse afin de confronter le visiteur à ses propres représentations de l'autochtone nord-américain. Sur le même mur, *l'Oiseau-Tonnerre de cuivre*, de Norval Copper Thunderbird Morriseau, aborde les passages entre monde non-humain et monde humain enseignés dans les traditions chamaniques. *Passages*, d'Eruoma Awashish, met en

scène le passage entre la vie et la mort. Une corneille – trickster – est dessinée sur le mur, puis réapparaît à l'intérieur de trois cadres distincts. Un crâne et des monarques aux ailes ouvertes représentent le *cycle* de la vie. *Anima Bruta*, de Domingo Cisneros, dédouble l'artiste autochtone dans la peau d'un chasseur. Ces pattes d'originaux sont ce que traditionnellement des chasseurs autochtones coupaient et laissaient traîner. *Blanc à l'intérieur* de Mike Patten présente 99 pommes McIntosh disposées au sol, pour faire référence au racisme vécu par de nombreux autochtones vivant en ville ou dont le père ou la mère est non-autochtone : la pomme, rouge à l'extérieur, blanc à l'intérieur. Ces pommes, croquées différemment, font référence à la diversité des manières d'être autochtone, que ce soit dans les villes ou dans les communautés. L'utilisation du chiffre 99 reflète, quant à lui, les excès, comme l'alcoolisme, étouffant, dénaturant, malgré la sculpture joyeuse de l'ensemble. Avec *L'ombre de Miss Chief Eagle Testickle*, Kent Monkman, traite le thème de la bi-spiritualité (berdache) et du transgenre. Derrière, *Aataentsic, femme du ciel*, de Sylvie Paré et Robert Laliberté, reprend la mythologie iroquoise : Aataentsic, mère de l'humanité, tombe sur la Grande Tortue afin que le monde et les saisons naissent. À côté, *Les femmes dansent* de Virginia Pésémapéo Bordeleau, artiste environnementale et une romancière, présente ses écrits. La poésie y est accompagnée de couleurs, féminisée dans un esprit de célébration. *Les Nuages* de Hannah Claus forment une œuvre légère comme une envolée d'outardes. *Teueikan Umanituma* de Lydia Mestokosho-Paradis, présente un joueur de tambour disparaissant sur un écran. Cette œuvre est un exemple d'attachement et d'arrachement où l'artiste respecte les liens avec la communauté et les systèmes religieux traditionnels tout en les revisitant : les femmes n'ont traditionnellement pas le droit de jouer du tambour. Finalement, une petite télévision accompagnée d'un drapeau des *Warriors Mohawk* présente le documentaire de la réalisatrice abénaquise Alanis Obomsawin : *Kanehsatake, 270 ans de résistance* abordant les conflits qui ont eu lieu lors de la crise d'Oka.

Selon Guy Sioui Durand, l'art autochtone est un monde fait de « *in* » : inter-nation, inter-cultures, inter-mondes, qu'il explique ainsi :

Entre ses territoires immémoriaux qui ont pour noms Nionwentsïo, Nitassinan, Nikmatut-Mi'kma'ti, les terres de réserves comme communautés où il fut confiné ou dans les villes comme nouvel horizon urbain, constamment les questions de survie, de protection et d'affirmation se posent à lui. L'authenticité identitaire est un constant combat contre la folklorisation ou l'assimilation. (Sioui-Durand)

Anthropologica 57 (2015)

La programmation prévoyait également des pièces de théâtre, comme *L'écorce de nos silences* (2-3-4 mai 2013). Cette série de trois courtes pièces abordait l'identité autochtone actuelle, toute pimpante de vitalité et de croissance sous son écorce douloureuse.

Guy Sioui Durand a également convié les spectateurs dans un voyage historique, politique, mythologique et esthétique à travers l'art autochtone et des conférences performatives (*Oki, manitous et esprits*, 9 mai 2013). Le spectateur-visiteur était convié à mieux comprendre les objectifs de l'approche théâtrale d'Ondinnok (10 mai 2013), par Yves Sioui Durand et Catherine Joncas. Pour Yves, le théâtre est présent sous différentes formes dans toutes les cultures. Ondinnok produit du théâtre amérindien. Chez Ondinnok, il y a une importance du rêve, des animaux, de la métamorphose et de la rencontre. Ondinnok suit le chemin des *medecine men*, des chamans et des guérisseurs. Le Cabaret intitulé « Je vous répondrai par la bouche de nos poètes » (11 mai 2013) s'est déroulé avec des lectures de José Acquelin, Joséphine Bacon, Natasha Kanapé-Fontaine, Naomi Fontaine, Manon Nolin, Mélina Vassiliou, Marie-Louise Niquay, Marceline Boivin Cocoo, Virginia Pésémapéo Bordeleau, Minnie Nayoumealuk, avec le conteur Robert Seven-Crows, le jeune pianiste Uapesskush Thernish, et la danseuse Leticia Vera. Louis de Buade, comte de Frontenac et gouverneur général de la Nouvelle-France disait à l'époque aux Iroquois : « Je vous répondrai par la bouche de mes canons ! ». L'équipe de l'évènement répondait, environ 400 ans plus tard à la Maison de la Culture Frontenac : « Nous vous répondrons par la bouche de nos poètes ».

Au final, l'objectif de cet évènement a été de démontrer à quoi pourraient ressembler des activités artistiques et culturelles si les Autochtones de Montréal avaient un lieu à eux, à Montréal :

L'évènement un Printemps autochtone d'Art se veut une inversion de l'histoire autant qu'une relecture de celle-ci à travers l'art actuel des autochtones. Nous étions sans maison à l'époque et nous le sommes toujours au sein de la métropole. Souhaitant sortir de la fatale itinérance, nous avons trouvé refuge à la Maison de la culture Frontenac, chez celui-là même qui combattait les méchants Iroquois au temps de la Nouvelle-France. [Ondinnok 2013]

Cette description du contenu de certaines œuvres créées ou reprises pour l'évènement permet de constater que ces processus d'appropriation des lieux urbains passent par une mise en valeur des cosmologies autochtones qui s'expriment, dans ce cas-ci, à travers l'art contemporain.

Les cosmologies autochtones et la ville / 335

Conclusion

La Déclaration de l'ONU sur les droits des peuples autochtones (AGNU 2007) établit un cadre universel pour le respect des droits des peuples autochtones. Les articles 12, 25, 34 et 36 nous ont plus particulièrement intéressés dans cet article. Quelles sont les manifestations, au Québec, du droit des peuples autochtones de « pratiquer et de promouvoir leurs traditions religieuses » (art. 12), de « conserver et de renforcer leurs liens spirituels avec les territoires qu'ils utilisent et occupent traditionnellement » (art. 25), de « développer leurs spiritualités » (art. 34) ainsi que d'« entretenir, en particulier pour ceux qui vivent de part et d'autre de frontières internationales, des contacts, des relations et des liens de coopération sur le plan culturel et spirituel » (art. 36) ? À travers une première description des lieux autochtones urbains de la ville de Montréal, nous avons tenté de livrer quelques éléments de réponse locale à cette question internationale. Comme dans les communautés autochtones éloignées (Thom 2004), mais aussi comme d'autres citoyens montréalais (Radice 2000), les peuples autochtones des villes travaillent, façonnent, créent et recréent des lieux dans lesquels ils ont besoin de s'engager. Ces articles de la Déclaration renvoient à l'actualité et aux débats récents sur la diversité religieuse au Québec. Les peuples autochtones du Québec (Premières nations et Inuit) et leurs traditions religieuses ont été évacués des consultations de la commission Bouchard-Taylor sur les accommodements raisonnables en raison de leur caractère trop spécifique et de leur complexité. Cette invisibilité des réalités autochtones dans les débats publics est aussi visible dans l'analyse des dynamiques religieuses autochtones urbaines. L'introduction de Martha Radice (2013) à un numéro spécial portant sur Montréal s'appuie sur une communication personnelle de Deirdre Meintel pour expliquer l'absence d'articles (et de recherches) sur les religions autochtones montréalaises. Cette absence serait due aux traditions disciplinaires : l'anthropologie des mondes autochtones est ancrée dans les territoires des Premières nations alors que le champ de l'anthropologie religieuse urbaine s'attache à comprendre les minorités ethniques dont ne veulent pas faire partie les peuples autochtones. Si nous partageons ce constat, celui-ci ne doit pas masquer la diversité et la créativité avec lesquelles les cosmologies autochtones s'expriment en ville, mais également le manque d'outils méthodologiques à notre disposition pour penser l'ancrage urbain des cosmologies autochtones. Nous suivons ici Humphrey lorsqu'elle écrit que :

Urban shamans on the one hand create city people as re-territorialized subjects, attached by familial ties to sacred places in the wild outside, and on the other themselves become channels for de-territorialized gods of the contemporary world, which exert benign power in international space. [Humphrey 1999:10]

Sur le plan méthodologique, nous pensons que cette attention sur la ville permet d'inscrire l'ethnographie dans des réseaux d'échanges, au-delà de toute appartenance à une communauté ou à une nation. Si Montréal est reconnue comme un territoire de la Nation Mohawk, de nombreuses pratiques rituelles organisées sur son territoire sont portées par des membres de diverses communautés du Canada : Inuit, Atikamekw, Innu, Mohawk, Abénakis, Eeyou, Anishaabeg, Anicinapek ... Dans ce contexte, il devient alors difficile d'interroger les réalités autochtones urbaines en termes d'appartenance nationale, territoriale ou communautaire. Le panamérindianisme, entendu comme un mouvement de rencontre, d'échanges et d'emprunts culturels et rituels entre différentes nations autochtones, prend tout son sens à Montréal. Cet accent sur les lieux, les espaces, les itinéraires, et les réseaux, permet de mieux appréhender cette diversité autochtone qui se construit en communauté au sein de la ville.

Laurent Jérôme, Département de Sciences des religions, Université du Québec à Montréal, 405 Rue Sainte-Catherine Est, Montréal, QC, H2L 2C4. Courriel : jerome.laurent@uqam.ca.

Notes

- 1 En 2006, 56% des autochtones du Canada vivaient en milieu urbain (Statistique Canada 2006). Réalisé en partenariat avec le Cercle des Premières nations de l'UQAM, ce projet a reçu l'appui financier du FRQSC. Intitulé *Savoirs, territoires et réseaux autochtones : la relation ville-communauté dans les expressions contemporaines des identités autochtones*, il comporte plusieurs volets, dont une analyse de l'accueil et de l'intégration des étudiants autochtones à l'UQAM, ainsi qu'une exploration des enjeux liés à la fréquentation des établissements de santé (soins spirituels en fin de vie). Je remercie ici Florine Gall, Léa Lefèvre-Radelli, Christine Tougas et Pierre Mathieu Lebel, engagés en tant qu'assistants de recherche dans ce projet. Leur contribution, à différents moments, a permis la rédaction de cet article. Merci également à Frédéric Laugrand et Robert Crépeau pour leur invitation à participer à ce numéro ainsi qu'aux évaluateurs anonymes pour les commentaires avisés.
- 2 Interrogés dans le cadre d'une étude pancanadienne sur les aspects les plus importants à transmettre de leurs cultures aux prochaines générations (ÉAMU 2010), de

nombreux autochtones ont mentionné que les valeurs familiales (53%), la spiritualité traditionnelle (51%), les cérémonies (45%), le rôle des Anciens (44%), la musique (43%), les célébrations et événements autochtones (41%), la cuisine (41%) et les arts (40%) sont les pratiques et les savoirs qui doivent être transmis aux prochaines générations.

- 3 Nous faisons le choix d'écrire « autochtone » sans majuscule car ce terme ne fait référence à aucune appartenance nationale, à la différence de « Atikamekw », « Innu » ou « Mohawk ».
- 4 Tout au long de ce texte, le terme « communauté » est employé comme synonyme de réserve indienne. Au Québec, il est d'usage courant d'utiliser ce terme pour désigner les collectivités autochtones.
- 5 De longs extraits de cette entrevue sont présentés dans la nouvelle exposition du Musée de la civilisation de Québec et sur le site *Mondes autochtones*, <http://www.mondesautochtones.ca/innu-ilnu.html> réalisé par La Boîte Rouge vif.
- 6 Le 16 février 2013, Idle No More France organisait par exemple un rassemblement devant la Tour Eiffel.
- 7 Le Printemps Érable fait référence aux grandes manifestations étudiantes et à un mouvement de contestation qui a gagné de nombreuses couches sociales de la société québécoise durant l'hiver et le printemps 2012 contre le projet de loi du gouvernement libéral de Jean Charest visant à augmenter les frais de scolarité à l'Université.
- 8 Nom fictif.
- 9 En collaboration avec Pierre Mathieu Lebel, alors chercheur postdoctoral au Département de Sciences des religions de l'UQAM et assistant de recherche dans ce projet FRQSC.
- 10 En collaboration avec Léa Lefevre-Radelli et Christine Tougas, étudiantes au Département de Sciences des religions de l'UQAM et assistantes de recherche dans ce projet FRQSC.
- 11 Nom fictif.
- 12 Nom fictif.

Références

Adelson, Naomi

2000 « Being Alive Well » : Health and the Politic of Cree Well-Being. Toronto: University of Toronto Press.

2001 Gathering Knowledge: Reflections on the Anthropology of Identity, Aboriginality, and the Annual Gatherings in Whapmagoostui, Quebec. *Dans* Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador. C. H. Scott, dir. Pp. 289–303. Vancouver: University of British Columbia Press.

AGNU (Assemblée générale des Nations Unies)

2007 Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones. http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_fr.pdf. Consulté le 27 novembre 2014.

Armitage, Peter

1992 Religious Ideology among the Innu of Eastern Quebec and Labrador. *Religiologiques* 6:63–110.

Augé, Marc

1992 Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité. Paris: Seuil.

Beaulieu, Alexandra

2012 « Minuenimun », le sentiment du bien-être : la guérison communautaire chez les Innus d'Unamen Shipu (Basse-côte-Nord du Québec). Thèse de doctorat, Département d'anthropologie. Québec : Université Laval.

Bender, Barbara (dir.)

1995 Landscape. Politics and Perspectives. Oxford: Berg.

Berque, Augustin

1997 Logique du lieu et génie du lieu. *Dans* Logique du lieu et œuvre humaine. Augustin Berque et P. Nys, dirs. Pp. 189–212. Bruxelles: Ousia.

Brightman, Robert A.

2002 (Original work published 1973) Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship. Regina: Université de Regina.

Bucko, Raymond A.

1998 The Lakota Ritual of the Sweat Lodge. History and Contemporary Practice. Lincoln: University of Nebraska Press.

Buddle, Kathleen

2004 Media, Markets and Powwows: Matrices of Aboriginal Cultural Mediation in Canada. *Cultural Dynamics* 16(1):29–69. <http://dx.doi.org/10.1177/0921374004042750>.

Collignon, Béatrice

1996 Les Inuit, ce qu'ils savent du territoire. Paris : L'Harmattan.

Comat, Ioana

2012 Sortir de l'invisibilité : comprendre la place de la ville dans les territoires autochtones contemporains sous l'angle juridique. *Géographie et cultures* 81(81):59–76. <http://dx.doi.org/10.4000/gc.164>.

2014 Se construire et s'affirmer par les lieux. Un regard sur les présences autochtones à Montréal. Thèse de doctorat non publiée. INRS, Montréal et Université de Pau.

Crépeau, Robert et Marie-Pierre Bousquet (dirs.)

2012 Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques / Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas. Paris : Karthala.

Cruikshank, Julie

2005 Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination. Vancouver: UBC Press.

Csordas, Thomas J.

1999 Ritual Healing and the Politics of Identity in Contemporary Navajo Society. *American Ethnologist* 26(1):3–23. <http://dx.doi.org/10.1525/ae.1999.26.1.3>.

Doran, Anne

2005 Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais. Paris : L'Harmattan

ÉAMU

2010 L'étude sur les Autochtones vivant en milieu urbain. État principal. Toronto. http://www.uaps.ca/wp-content/uploads/2010/02/UAPS_Summary_French2.pdf. Consulté le 2 octobre 2012.

Feit, Harvey A.

1994 Dreaming of Animals: the Waswanipi Cree Shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting

- and Missionization. *Dans* I. Takashi et T. Yamada, dirs. Pp. 289-316. *Circumpolar Religion and Ecology. An Anthropology of the North*. Tokyo : University of Tokyo Press.
- Feld, Steven et Keith Basso (dirs.)
1996 *Senses of Place*. New Mexico: School of American Research Press.
- Gagné, Natacha
2013 *Being Māori in the City. Indigenous Everyday Life in Auckland*. Toronto: University of Toronto Press.
- Gélinas, Claude
2007 Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Québec et Paris : In Situ et L'Harmattan.
- Goulet, Jean-Guy
1994 *Récits de rêves et de visions chez les Dénés Tha contemporains*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 18(2):59-74.
1998 *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. Vancouver: UBC Press.
2000 *Cérémonies, prières et médias : perspectives autochtones*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 30(1):59-70.
- Hallowell, Alfred I.
1976 *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*. *Dans Contributions to Anthropology, Selected Papers of A.I. Hallowell*. A.I. Hallowell, dir. Pp. 357-390. Chicago: University of Chicago Press.
- Hamayon, Roberte
1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre : Société d'ethnologie.
- Humphrey, Caroline
1999 *Shamans in the City*. *Anthropology Today* 15:3-10. <http://dx.doi.org/10.2307/2678275>.
- Jérôme, Laurent
2008 *L'anthropologie à l'épreuve de la décolonisation de la recherche dans les études autochtones : Un terrain politique en contexte atikamekw*. *Anthropologie et Sociétés* 32(3):179-196. <http://dx.doi.org/10.7202/029723ar>.
- Jilek, Wolfgang
1992a *La renaissance des danses chamaniques dans les populations indiennes de l'Amérique du Nord*. *Diogenes* 158:78-91.
1992b *Indian Healing: Shamanic Ceremonialism in the Pacific Northwest Today*. Surrey: Hancock House.
- Kishigami, Nobuhiro
1999 *Why do Inuit Move to Montreal? A Research Note on Urban Inuit*. *Études/Inuit/Studies* 1-2(23):221-227.
2002 *Inuit Identities in Montreal, Canada*. *Études/Inuit/Studies* 26(1):183-191. <http://dx.doi.org/10.7202/009279ar>.
2006 *Inuit Social Networks in an Urban Setting*. *Dans Critical Inuit Studies: An Anthology of Contemporary Arctic Ethnography*, Pamela R. Stern et Lisa Stevenson, dirs. Pp. 206-216. Lincoln: University of Nebraska.
2008 *Homeless Inuit in Montreal*. *Études/Inuit/Studies* 32(1):73-90. <http://dx.doi.org/10.7202/029820ar>.
- Lamothe, Arthur
1983 *Mémoire battante*. Documentaire, 180 min. Montréal : Les ateliers audiovisuels du Québec.
- Laugrand, Frédéric
2013 *Pour en finir avec les spiritualités : l'esprit du corps dans les cosmologies autochtones du Québec*. *Dans Les Autochtones et le Québec, des premiers contacts au Plan Nord*. Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon. Pp. 213-232. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- Laugrand, Frédéric et Denys Delâge
2008 *Introduction : Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 38(2-3):3-12. <http://dx.doi.org/10.7202/039789ar>.
- Laugrand, Frédéric et Jarich Oosten (dir.)
2007 *Nature des esprits et esprits de la nature dans les cosmologies autochtones / Nature of Spirits and Spirits of Nature in Aboriginal Cosmologies*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lévesque, Carole
2003 *La présence des Autochtones dans les villes du Québec : mouvements pluriels, enjeux diversifiés*. *Dans Des gens d'ici. Les Autochtones en milieu urbain*. D. Newhouse et E. Peters, dirs. Pp. 25-37. Ottawa : Programme de Recherche sur les politiques.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière
2013 *In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism*. *Anthropologica* 55(1):57-71.
- Ondinnok
2013 *Printemps autochtone d'Art*. <http://www.ondinnok.org/plus-que-du-theatre/printemps-autochtone-dart/>, consulté le 3 décembre 2015.
- Peters, Evelyn
1996a *Aboriginal People in Urban Areas*. *Dans Visions of the Heart. Canadian Aboriginal Issues*, D. A. Long et O. P. Dickason, dirs. Pp. 305-333. Toronto: Harcourt Brace and Company.
1996b "Urban" and "Aboriginal": An Impossible Contradiction. *Dans City Lives and City Forms: Critical Research and Canadian Urbanism*. J. Caufield et L. Peake, dirs. Pp. 47-62. Toronto: University of Toronto Press.
- Poirier, Sylvie
2008 *Reflections on Indigenous Cosmopolitics / poetic*. *Anthropologica* 50(1):75-85.
- Proulx, Craig et Heather A. Howard
2011 *Aboriginal Peoples in Canadian Cities: Transformations and Continuities*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- Radice, Martha
2000 *Feeling comfortable?: les Anglo-Montréalais et leur ville*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
2013 *Montréalologie : une introduction*. *Anthropologica* 55(1):17-28.
- Rodman, M.C.
2003. *Empowering Place: Multilocality and Multivocality*. *Dans The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. S. M. Low et D. Lawrence-Zúñiga, dirs. Pp. 204-223. Malden, MA: Blackwell.
- Stuckenberger, Anja N.
2006 *Sociality, Temporality and Locality in a Contemporary Inuit Community*. *Études/Inuit/*

Studies 30(2):95–111. <http://dx.doi.org/10.7202/017567ar>.

Tanner, Adrian

- 1979 *Bringing Home Animals*. London: Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters. Hurst.
- 2004 *The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing*. Dans *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations*, J. Clammer, S. Poirier et É. Schwimmer, dirs. Pp. 189–222. Toronto: University of Toronto Press.

Thom, Brian

- 2004 *Le sens du lieu et les revendications territoriales des Salish de la côte*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 34(3):59–74.

Vincent, Sylvie

- 1973 *Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 3(1-2):69–83.

Waldram, James B.

1997a *The Way of the Pipe: Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough : Broadview Press.

1997b *The Reification of Aboriginal Culture in Canadian Prison Spirituality Programs*. Dans *Present is Past. Some Uses of Tradition in Native Societies*, Marie Mauzé, dir. Pp. 197-214. Oxford: University Press of America.

Westman, Clinton

2008 *Understanding Cree Religious Discourse*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie. Edmonton: Université d'Alberta.
