
Chamanisme et définition identitaire parmi les Métis du Québec

Claude Gélinas *Université de Sherbrooke*

Virginie Duceppe-Lamarre *Université de Sherbrooke*

Résumé : Depuis la décision de la Cour suprême du Canada dans la cause *R. c. Powley* (2003) qui reconnaissait pour la première fois des droits ancestraux à une communauté métisse hors des provinces des Prairies, des dizaines de communautés métisses se sont manifestées dans l'espace public québécois. Plusieurs d'entre elles sont activement engagées dans la production et la promotion d'un discours identitaire spécifique et susceptible de les démarquer des univers socioculturels euro-canadiens et amérindiens. Sur la base d'entrevues réalisées auprès de leaders spirituels et politiques de communautés métisses, nous explorons ici la manière dont les croyances et les pratiques de type chamanique, initialement associées aux systèmes de référence spirituels amérindiens, sont actuellement mobilisées en tant que marqueurs identitaires par les Métis. Il s'agira d'abord de mesurer l'importance accordée plus généralement au religieux dans le discours identitaire des Métis du Québec, et d'établir ensuite si les traits de nature chamanique qu'on y retrouve semblent davantage associés à une institution chamanique traditionnelle ou à des courants néo-chamaniques plus récents. Enfin, certains défis liés au recours au chamanisme comme élément d'identification seront soulevés.

Mots-clés : Métis, chamanisme, néo-chamanisme, identité, spiritualité, Québec

Abstract: Since the Supreme Court of Canada rendered its decision in *R. c. Powley* in 2003, recognizing for the first time ancestral rights to a Metis community outside of the Prairies region, a large number of Metis communities have appeared in Quebec's public space. Many of them are actively engaged in the production and promotion of a specific identity likely to stand out from the Euro-Canadian and Aboriginal ones. Based on interviews with spiritual and political leaders of Metis communities, we explore here how the beliefs and practices of shamanic type initially associated with Aboriginal spiritual reference systems, are being mobilized as identity markers by Métis. We will first measure the general emphasis on religion in their identity discourse in Quebec and then determine whether the shamanistic features found in it seem to be more associated with aboriginal traditional shamanic systems or with recent neo-shamanic movements. Finally, some challenges related to the use of shamanism as an identification element are raised.

Keywords: Quebec, Métis, shamanism, neo-shamanism, identity, spirituality

Depuis que la Cour suprême du Canada a reconnu pour la première fois, dans son jugement *Reine c. Powley* de 2003, des droits ancestraux à une communauté métisse établie à l'extérieur de la région des Prairies (Ontario), des dizaines de communautés métisses ont manifesté leur existence dans l'est du Canada, y compris dans l'espace public québécois. Plusieurs d'entre elles sont activement engagées dans des démarches de revendications de nature territoriale ou en lien avec des pratiques culturelles (Rousseau 2006:49-50), ainsi que dans la promotion d'une identité culturelle spécifique et caractérisée, entre autres, par une spiritualité originale. Certaines, comme la Communauté métisse du Domaine du Roy et de la Seigneurie de Mingan à Saguenay ou encore, la Communauté métisse autochtone de la Gaspésie et du Bas-St-Laurent ont choisi la voie des tribunaux, d'autres limitent leurs actions à des représentations politiques et d'autres, enfin, sont à définir les contours de leur discours de revendication. Cette réalité socioculturelle semble, à première vue, surprenante dans la mesure où, malgré la longue tradition de mixité biologique et culturelle entre Amérindiens¹ et Euro-canadiens, la tradition historiographique canadienne-française n'a jamais évoqué l'existence de communautés métisses au Québec. Au contraire, les individus d'ascendance mixte ont vraisemblablement intégré tantôt l'univers socioculturel amérindien, tantôt l'univers socioculturel euro-canadien (Dickason 1982:19; Sealey et Lussier 1975:3; Gélinas 2011a).

Cette visibilité croissante des communautés métisses dans le paysage social québécois est intéressante d'un point de vue anthropologique, car elle révèle des dynamiques de construction identitaire fortement influencées par la sphère juridique. En effet, dans son jugement de 2003, la Cour suprême a établi une liste de dix critères devant être remplis pour qu'une communauté métisse puisse être reconnue à ce titre et que ses membres se voient reconnaître, le cas échéant, des droits ancestraux. En résumé, une telle communauté

doit non seulement avoir eu une existence historique « avant que les Européens ne consolident leur emprise sur le territoire et que l'influence des colons et des institutions politiques du vieux continent ne devienne prédominante », mais avoir regroupé des individus ayant une identité collective distinctive et partageant un mode de vie commun, et ce, avec un certain degré de continuité et de stabilité jusqu'à nos jours (R. c. Powley, [2003] 2 R.C.S. 207, 2003 CSC 43, paragraphes 10 et 23). Depuis, plusieurs communautés métisses du Québec s'efforcent de satisfaire ces critères juridiques en affirmant et en mettant en valeur leur histoire et leur identité culturelle distinctives (voir par exemple, Bouchard 2005, 2006a, 2006b, 2007, 2008, 2013).

Nous n'insisterons pas ici sur la dimension historique des collectivités métisses du Québec, mais sur le caractère distinctif de l'identité culturelle dont se réclament aujourd'hui les Métis² de la province. De façon générale, ceux-ci décrivent leur culture comme un mélange original de traits occidentaux et amérindiens et affirment qu'au-delà des ressemblances culturelles contemporaines avec les Euro-canadiens et les Amérindiens prévaut une essence typiquement métisse et discriminante – l'historienne Russel Bouchard parlera par exemple de la « race » et de la « culture » dont les Métis comme elle sont « fortement imprégnés dès leur naissance » (Bouchard 2006b:138) –, notamment sur le plan spirituel bien qu'il n'y ait pas consensus sur la forme que prend le rapport au surnaturel. Pour certains Métis, le christianisme constitue la religion fondamentale de leur peuple, alors que pour d'autres, leur système de référence spirituel se veut justement un mélange original de rituels empruntés au christianisme et de croyances héritées des Amérindiens. Pour d'autres enfin, leur spiritualité serait avant tout inspirée de la spiritualité amérindienne dite traditionnelle et de sa composante chamanique. En prenant appui sur les propos recueillis auprès de quatre chefs spirituels métis et cinq membres politiquement actifs au sein de communautés métisses du Québec³, interrogés entre 2009 et 2011, ainsi que sur la documentation déjà publiée autant par les chercheurs que par les Métis eux-mêmes, nous analyserons ici les traits identitaires évoqués en lien avec le chamanisme, et ce, à la lumière du contexte politique plus large d'affirmation et de revendication dans lequel les communautés métisses du Québec sont présentement impliquées. Nous chercherons d'abord à mesurer l'importance accordée plus généralement au religieux dans le discours identitaire des Métis du Québec, pour ensuite établir si les traits de nature chamanique que l'on y retrouve seraient davantage associés à une institution socioreligieuse traditionnelle ou au phénomène néo-chamanique plus contemporain.

Enfin, certains défis liés au recours au chamanisme comme élément d'identification seront évoqués.

Religion et affirmation identitaire

Les travaux récents consacrés aux dynamiques de construction et d'affirmation identitaires montrent que la religion et la spiritualité constituent des marqueurs privilégiés pour affirmer les différences et contrer la perte des repères d'appartenance engendrée par la modernité (Robertson et Chirico 1985; Berger 1999; Seul 1999; Laplantine 2003; Prentiss 2003; Karner et Aldridge 2004; Barker 2006; Lichterman 2008; Eisenstadt 2007; Ysseldyk *et al.* 2010; Edgell 2012; Garnett et Harris 2013; Day *et al.* 2013; Post *et al.* 2013; Grodz et Smith 2014). Cette relation entre religion et identité ne saurait surprendre si l'on considère qu'il y a plus d'un siècle, Durkheim et Weber ont largement fondé les assises théoriques de la discipline sociologique sur l'étude du rôle de la religion dans l'élaboration des identités ethniques et culturelles. Toutefois, contrairement à la prédiction de Weber relative à la disparition du religieux sous l'influence de la modernité, celui-ci non seulement persiste de nos jours, mais se voit même exacerbé, parfois jusqu'au fondamentalisme, par cette même modernité. Quant à ses fonctions discriminantes, elles demeurent tout aussi pertinentes, comme le résumaient Coleman et Collins : « The adoption of religion becomes – among many other things – the acceptance of commonality as well as difference in relation to numerous others. In this sense religious activity always carries with it a statement of identity, whether the actor intends to make such a statement or not » (Coleman et Collins 2004:8). Le religieux constitue un marqueur identitaire d'autant plus puissant qu'il sacralise en quelque sorte l'identité (Mol 1979:34-35), tout en s'avérant difficilement quantifiable d'un point de vue empirique et critiquable sur le plan éthique. Ce qui faisait dire à Beyer que les systèmes de croyances jouissent ainsi d'un principe de légitimité et d'irréfutabilité qui donne un pouvoir à leurs porteurs, notamment en matière d'appui à des revendications (Beyer 2005).

Cette mobilisation du religieux à des fins identitaires est particulièrement observable en milieu autochtone, dans le sillon des mouvements de revendication et de réaffirmation contemporains, bien que les études portant spécifiquement sur cette question demeurent relativement peu nombreuses (voir notamment Hornborg 1994; Csordas 1999; Rostkowski 2000; Lyons 2001; Borsboom et Jaspers 2003; Kolig 2003; Kelly 2007, 2014; Goulet 2008, 2012; Gélinas 2011b). À titre d'exemple, Borsboom constatait qu'en Australie, « spirituality has become one of the most important elements in the

construction of Aboriginal identity and is fundamental to the Aboriginal articulation and definition of distinctive cultural boundaries » (Borsboom 2003:84). En tant qu'élément de tradition, la spiritualité est d'abord appelée en soutien à la quête de sens – qualifiée souvent de processus de guérison – à travers laquelle les collectivités autochtones cherchent à s'affranchir des effets nocifs du colonialisme et retrouver à la fois une forme de cohérence sociale en reprenant contact avec les valeurs et les coutumes ancestrales et une fierté à l'égard de leur identité. Parallèlement, elle participe à illustrer une spécificité culturelle aux yeux des non autochtones, à laquelle se rattachent souvent un statut, des droits et des privilèges ou, à tout le moins, une certaine charge morale utile dans le cadre des luttes politiques. En ce sens, la spiritualité traditionnelle en milieu autochtone est mise au service de la définition et de la promotion d'une identité culturelle commune et signifiante autant pour les collectivités elles-mêmes que pour ceux avec qui elles interagissent.

Concurremment à ces modes d'expression des identités religieuses collectives, le dynamisme religieux dans les pays occidentaux se caractérise, depuis déjà plusieurs décennies, par une individualisation des expériences et des identités religieuses suivant laquelle l'authenticité, désormais, relève moins du dictat préétabli des institutions, qui ne demeure pas sans influence pour autant (Campiche 1993; Meintel 2014), que de l'expérience vécue sur une base personnelle (Gauchet 1985; Day 2008). Les moyens de communication, les flux migratoires, le pluralisme et la sécularisation sont autant de facteurs qui permettent aux individus, y compris les autochtones, non seulement de prendre connaissance d'une diversité de systèmes de pratiques et de croyances religieuses mais de construire leur propre système en fonction de leurs aspirations et besoins personnels. Parmi ces nouvelles expressions individuelles du religieux, souvent marquées au sceau d'un métissage de diverses traditions religieuses, spirituelles et philosophiques, l'on note celles qui s'inspirent tantôt du courant « nouvelâgiste », caractérisé par la quête d'un éveil spirituel à partir d'une combinaison éclectique de croyances incluant les spiritualités autochtones, tantôt du courant néo-chamanique axé plus particulièrement sur le recours à des éléments de chamanisme traditionnel autochtone à des fins d'acquisition de pouvoirs personnels ou de guérison. Ces courants transcendent aussi les collectivités autochtones, créant en conséquence une sorte de relation d'échanges et d'interinfluence en matière de spiritualité entre les autochtones eux-mêmes, ainsi qu'entre eux et les non autochtones (Laugrand et Delâge 2008:5; Mesturini Cappel 2013; Langdon 2013). Les formes d'expression

du néo-chamanisme, par exemple, bien que variables d'un individu et d'un groupe d'adeptes à un autre, véhiculent tout de même des traits relativement communs comme la perspective holiste, l'écologisme, le contact immédiat et l'interrelation avec les esprits, ainsi que la quête de guérison et de développement (*empowerment*) de l'individu. Dans ce cadre, des individus pourront choisir de devenir eux-mêmes chamanes pour posséder et maîtriser personnellement les techniques rituelles de guérison et de communication avec les esprits, ou de recourir aux services de chamanes jouissant d'une quelconque reconnaissance, souvent sur la base de leur profil « traditionnel ».

Les Amérindiens, les Inuit et les Métis du Canada sont engagés depuis près d'un demi-siècle, bien que par des chemins différents, dans une démarche de réappropriation des acquis perdus dans le sillon du colonialisme, ainsi que de réaffirmation et de revalorisation de leur identité culturelle. Cette démarche s'accompagne d'un retour ou d'une réactualisation de la culture dite traditionnelle, souvent entendue comme celle héritée du Créateur et des plus lointains ancêtres. En ce qui concerne les Métis, et plus particulièrement ceux qui se trouvent à l'extérieur des provinces des Prairies, le jugement Powley a eu un véritable effet de levier en favorisant à la fois la mobilisation politique d'individus d'ascendance mixte porteurs de revendications, de même que leur communalité en fonction des critères d'éligibilité aux droits ancestraux établis par les juges de la Cour suprême. Un recensement effectué en 2008 a permis d'identifier, au Québec seulement, quatorze organisations politiques métisses, créées en grande majorité depuis 2003 et regroupant 122 « locaux »⁴ métis actifs répartis dans l'ensemble des régions administratives de la province (Vachon 2008). Selon le recensement de 2011, 41 000 individus s'identifiaient comme Métis au Québec, comparativement à 28 000 en 2006. Or, tout comme les collectivités indiennes et inuites, celles des Métis du Québec ne forment par des entités homogènes sur les plans culturel et religieux. D'autant que plusieurs des locaux sont de création récente et que la preuve généalogique d'une ascendance mixte, souvent plus que la communalité préalable ou le partage d'un patrimoine culturel commun prédomine comme critère immédiat de reconnaissance et d'appartenance. Les collectivités métisses rassemblent ainsi des individus d'horizons culturel et religieux divers, ce qui pose des défis en termes de définition d'une identité collective, tant à des fins internes qu'externes. Dans un tel contexte, quelle forme prend actuellement l'identité culturelle revendiquée par les Métis du Québec, et qu'en est-il de leur identité religieuse en particulier ? Peut-on parler d'une

identité religieuse commune ou observe-t-on plutôt, sur ce plan, une diversité en fonction de chaque individu ? Et enfin, quelle place occupent la spiritualité amérindienne et ses composantes chamaniques dans cette dynamique identitaire métisse ?

En vue de fournir quelques éléments de réponse à ces questions, nous prenons principalement appui ici sur les propos recueillis auprès de leaders spirituels métis et de membres politiquement actifs au sein de quatre communautés métisses du Québec, toutes officiellement fondées après 2003. Ces personnes ont été interrogées entre 2009 et 2011 dans le cadre d'entrevues semi-dirigées en lien avec un projet de recherche plus large portant sur la place de la spiritualité dans le discours politique des leaders autochtones au Québec. Les questions portaient, entre autres, sur les enjeux liés à la diversité religieuse intrinsèque aux collectivités autochtones, sur la pertinence de transmettre le patrimoine religieux et spirituel et sur les enjeux soulevés par l'intérêt manifesté par les non autochtones envers les spiritualités autochtones. Le thème du chamanisme n'a pas été abordé directement au moment des entrevues, de sorte que les données utilisées ici proviennent de réponses à des questions de portée plus générale. En ce sens, nous n'avons pas la prétention de couvrir le chamanisme métis dans toutes ses dimensions, ce qui exigerait une enquête plus ciblée et systématique ; notre souhait est plutôt de proposer un premier survol, ainsi que quelques pistes à explorer. Lorsque possible, les données tirées des entrevues ont été complétées par des informations provenant de données d'enquêtes déjà publiées par d'autres chercheurs, d'écrits d'auteurs métis et d'une douzaine de sites Internet dont le contenu a été produit par des organisations de Métis. Enfin, en ce qui concerne plus précisément les leaders spirituels métis, il s'agit dans tous les cas d'individus autodésignés comme tels et jouissant tous d'une certaine reconnaissance plus ou moins large au sein de leur communauté d'appartenance voire, dans certains cas, à l'échelle des collectivités métisses du Québec. Un seul d'entre eux a mentionné avoir hérité ses pratiques et ses croyances d'un autre individu.

L'identité culturelle métisse contemporaine

Depuis les années 1970, l'identité métisse au Québec repose en grande partie sur des considérations légales, liées à l'exclusion ou à la marginalisation d'individus au regard de la *Loi sur les Indiens* ; plusieurs Métis ont fait partie, auparavant, de la catégorie d'Indiens appelés « sans statut » (Gendron 1983; Vachon 2008). Pour certains d'entre eux, comme pour d'autres individus d'ascendance mixte, cette identité émane également de la conscience d'une ancestralité amérindienne plus ou

moins déterminante et personnellement valorisée pour des raisons émotives, alors que pour d'autres elle est davantage considérée, en particulier depuis 2003, comme un outil juridique potentiellement utile pour la défense d'intérêts personnels ou collectifs (Tremblay 2007, 2009; Gagnon 2008). Mais au-delà des réalités individuelles, les Métis de la province revendiquent une identité culturelle relativement commune qui puise à la fois dans le monde occidental et dans le monde amérindien ; c'est ce mélange original qui en ferait d'ailleurs sa spécificité. Ainsi, les Métis partageraient certains traits culturels fondamentaux, notamment une relation de proximité avec la nature et un sens aigu de la liberté. Dans le premier cas, plusieurs affirment qu'à l'instar des sociétés amérindiennes, ils manifestent un profond respect envers leur environnement naturel (Ghostkeeper 1996; Tremblay 2007:124) comme l'évoquait d'entrée de jeu un de nos informateurs, « l'Homme n'est pas supérieur à la nature. [...] La nature est supérieure à nous » (Informateur 3). D'une part, ce rapport de proximité découlerait de l'influence normative exercée par la nature sur le développement de la culture métisse. Sur ce plan, un leader religieux affirmait :

Nous [les Métis] on ne consultait pas une Bible pour savoir si les choses étaient bien ou pas. On se posait toujours la même question dans le doute : les animaux le font-ils ? Est-ce que les animaux le font ? Alors on s'interrogeait sur le comportement humain qui était peu ordinaire [...] par exemple, si c'était le cas d'une mère qui allaitait son enfant, est-ce que ça existe ? Et oui, ça existe chez les animaux. Dans quelles circonstances ?... Notre Bible, c'était la nature, point à la ligne. (Informateur 1)

D'autre part, ce rapport s'exprimerait à travers l'attrait que présentent encore aujourd'hui au sein de plusieurs familles la chasse, le piégeage, la pêche, la cueillette des petits fruits ou encore le travail de guide ou de bûcheron comme activités de subsistance (Charest 2012:119; Tremblay 2007:125, 2012:140-141; Michaux 2012:165). Transposé à l'échelle du discours identitaire, ce lien de proximité avec la nature est mis en contraste avec le mode de vie et le rapport hiérarchique qu'entretiendraient les autres Québécois avec la nature (Tremblay 2007:132; voir aussi Préfontaine *et al.* 2003:19), vue comme étant à leur disposition, tant pour leurs loisirs que pour soutenir leur appétit matérialiste et leur soif de progrès. Propos auxquels souscrivait un des leaders politiques interrogés :

Ça, ça faisait partie aussi de cette spiritualité-là [des Métis], ce n'était pas le fait peut-être de produire ou de vivre de cette nature-là pour en faire des gros

profits, c'était de faire un certain profit pour pouvoir survivre OK, pour vivre. Maintenant, ce qui est arrivé c'est [que les Québécois] ont détruit parce qu'ils ont voulu faire énormément d'argent très vite, c'est ce qu'ils ont fait, mais au détriment de toute la forêt, puis la mer, puis le poisson, puis tout ça. (Informateur 5)

Du même souffle, les Métis présentent le sens de la liberté comme un trait fondamental qui les distingue culturellement (Bouchard 2006b:130, 137-138). Vivre comme un Métis, c'est vivre libre et rechercher l'autonomie. C'était vrai pour les ancêtres, ces « voyageurs » qui arpentaient le territoire au service de la Hudson's Bay Company et de la North West Company, pour les héros historiques comme Louis Riel et Gabriel Dumont qui, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, ont lutté pour la liberté des Métis, et c'est vrai aussi pour ceux d'aujourd'hui qui tiennent à leur autonomie, à leur mobilité et à leur accès au territoire pour y pratiquer leurs activités de subsistance. En cette matière, les Métis se disent différents, cette fois-ci, de leurs ascendants amérindiens puisqu'ils ont toujours défendu cette liberté et cette autonomie, contrairement à ces derniers qui y renoncèrent en acceptant de s'établir sur des réserves et de se soumettre à l'autorité des gouvernements desquels ils sont devenus dépendants. Un témoignage recueilli en 2007 par les chercheurs de la Chaire de recherche sur l'identité métisse auprès d'une Métisse du Saguenay-Lac-Saint-Jean est explicite en ce sens :

Il y a un désir de liberté, un désir d'autonomie qu'on a les Métis qui est différent parce que dans les Réserves, les Indiens embarquent dans le système, tu sais, ils se laissent prendre en charge, ils se sont laissés prendre en charge dans les Réserves par le gouvernement, ils sont dépendants et c'est ça que les Métis on n'a pas voulu faire, on est allé à côté du système nous autres, on est resté en dehors du système. (Gagnon 2008:132, voir aussi p. 214-125)

Si elle participe sans aucun doute d'une démarche d'affirmation identitaire pour soi, la mise en valeur de ces traits culturels reflète aussi le souci d'établir une frontière identitaire par rapport aux univers socio-culturels euro-canadiens et amérindiens, et paraît ainsi difficilement dissociable de la lutte plus large que mènent les collectivités métisses pour l'obtention d'une reconnaissance politique par le gouvernement provincial. Toutefois, il faut peut-être se garder de limiter l'importance de ces traits culturels à leur seule fonction discriminante, car ils semblent aussi transcender d'autres dimensions de la sphère sociale métisse, et en particulier celle du rapport au surnaturel.

Chamanisme ou néo-chamanisme ?

Ceux qui s'identifient aujourd'hui comme Métis au Québec ont grandi dans un contexte religieux chrétien et catholique pour la majorité. Les baptêmes, les mariages, les funérailles et les inhumations dans des cimetières consacrés, le culte dominical et les fêtes religieuses comme celles de Pâques et de Noël ont fait et font toujours partie de leur vie religieuse. Plusieurs symboles chrétiens comme l'eau de Pâques, par exemple, font aussi partie de leurs cérémonies rituelles contemporaines, tout comme les enseignements pastoraux d'autrefois demeurent présents dans l'esprit de plusieurs. Les aléas de l'histoire ont cependant fait en sorte que si la doctrine et les pratiques chrétiennes demeurent présentes dans le quotidien des Métis, une certaine distance a été prise par rapport aux institutions religieuses, en raison notamment de la proximité historique du clergé avec les gouvernements qui refusaient de reconnaître, voire dénigraient l'identité culturelle des Métis. Comme le soulignait un leader politique métis,

la religion catholique n'a pas aidé les Métis. Ce qui fait peut-être qu'aujourd'hui la majorité des Métis ont délaissé beaucoup [...] certains fondements ou ont délaissé la religion catholique [...]. C'est un petit peu dommage parce que dans la religion catholique c'est sûr qu'il y a des fondements moraux, qui sont moraux, qui sont très bons aussi là tu sais. Je pense qu'on a gardé ça. Mais en fin de compte ce dont on s'est débarrassé, c'est le joug [...] on va se diriger nous autres mêmes. (Informateur 5; voir aussi Bouchard 2006b:137-138)

D'autres attribuent cette mise à distance des institutions religieuses à la volonté d'entretenir un rapport au surnaturel qui, sans renier une part d'héritage chrétien, repose plus fondamentalement sur la recherche d'une interconnexionalité non seulement entre les êtres humains, mais avec l'ensemble des composantes de la nature. Ce que d'aucuns qualifient d'« évangile des arbres, des animaux et des hommes »⁵. Cela sous-tend l'idée que l'être humain ne jouirait pas d'un statut privilégié par rapport à ce qui l'entoure dans son environnement, d'où le respect qui doit être manifesté à l'égard des éléments naturels et de la Terre-Mère elle-même, ce qu'a d'ailleurs évoqué l'un de nos informateurs en soulignant l'influence des spiritualités amérindiennes sur celle des Métis :

[...] la chose que je pourrais te répondre, vraiment qui est la plus fondamentale que tu vas retrouver dans cette partie de spiritualité là, c'est tout ce qui touche la nature. Le respect que tu dois avoir pour ce qui t'entoure, de la nature, de la forêt, de la mer,

des poissons. En fin de compte on dit toujours, oui on revendique, on va revendiquer des territoires parce que les territoires nous appartiennent, mais en fin de compte la Terre ne nous appartient pas, c'est nous autres qui appartenons à la Terre, donc c'est la terre qui nous nourrit, c'est la terre qui nous a fait vivre, c'est la terre qui nous a abrité tout ça, donc c'est ce que tu retrouves vraiment dans la spiritualité. (Informateur 5)

Or, à cette recherche d'interconnexionalité avec la nature s'en ajoute une autre avec les esprits dont l'existence est régulièrement évoquée par les Métis. Un des leaders spirituels interrogés précisait à cet effet :

[...] on croit aux esprits, nous. On pense que toute chose est habitée. Tout ce que tu touches, tout ce que tu confectionnes devient habité, tu sais. Ton esprit, tu sais, transmet quelque chose [...] on pensait que l'esprit empreignait, plus qu'un objet était utilisé et plus que l'esprit l'empreignait. Par exemple, les outils étaient sacrés. On n'osait pas mettre la main sur une hache, un marteau, les choses... même aujourd'hui, je n'aime pas toucher l'outil d'un autre. Parce qu'on pense que son esprit est dedans. Mon père ne voulait jamais mettre la casquette de quelqu'un, il aimait mieux se promener la tête sous la pluie parce qu'on pensait qu'on transmettait l'autre, son esprit. (Informateur 1)

Parmi ces esprits, l'on compte notamment ceux des ancêtres ; le site Internet de la communauté métisse de Maniwaki informe, par exemple, que ceux-ci « sont vivants et actifs dans nos cérémonies, dans nos jeûnes, dans nos tentes de sudation, dans le cercle autour du feu, dans la pipe sacrée et dans notre ouverture et notre attention, dans nos rêves, nos songes et nos réflexions »⁶. Le Créateur fait également partie de ces esprits que l'on invoque, de même que « ses aides » – un concept dont des intellectuels métis de l'Ouest ont rapporté l'existence chez certains de leurs leaders spirituels (Ghostkeeper 1996:24; Iseke 2010:88, 2013:43) – qui peuvent être des esprits d'animaux ou des forces spécifiques dans l'univers. Les leaders spirituels métis affirment, par ailleurs, que leur rôle est d'établir un contact avec les esprits, que ce soit par l'entremise de cérémonies de purification, l'usage du tambour, la fumée de la pipe sacrée, la sudation ou les sacrifices de tabac (Bouchard 2006b:174; 2007:73). De telles pratiques rituelles peuvent avoir lieu lors des fêtes annuelles, en contexte privé ou encore protocolaire, comme lors de réunions politiques. Toutefois, si l'on retrouve ici différentes croyances et pratiques pouvant être associées au chamanisme traditionnel, les Métis eux-mêmes, y compris les leaders spirituels, n'utilisent jamais le terme

« chamanisme » pour y référer, du moins nous n'avons pas rencontré d'exemples à cet effet ; ces croyances et pratiques font tout simplement partie intégrante de ce qu'ils nomment la spiritualité métisse.

Par ailleurs, comme l'avait relevé Chaumeil, il y a déjà plusieurs années, le chamanisme possède non seulement une dimension religieuse, mais une dimension sociale en ce qu'il agit comme une institution porteuse de vie d'un groupe (Chaumeil 1983). Or, une autre caractéristique du rapport au surnaturel chez les Métis, en lien cette fois-ci avec le concept de liberté, est sa nature fondamentalement individuelle, puisqu'il ne semble pas exister une mise en action de la spiritualité qui soit commune à l'ensemble des communautés métisses au Québec, voire à tous les membres d'une même collectivité. Plutôt, chaque individu semble libre de définir son propre cadre spirituel, comme l'évoquait d'ailleurs l'un de nos informateurs : « la spiritualité c'est, en fin de compte, personnel dans un groupe ou dans une communauté qui t'enseigne les bases fondamentales. Après ça, et bien c'est toi qui fais ta vie, tu sais, il n'y personne qui peut t'empêcher de penser ou d'agir de telle façon » (Informateur 5). Comme le soulignait également un chef spirituel métis sur le site Internet *La Nation Autochtone* :

[...] la manière de faire est personnelle à chacun et c'est ce qui garantit l'authenticité des gestes qui seront posés. [...] Au rapport de chacune des directions représentées par les quatre points cardinaux, chacun devrait, selon sa propre coutume, y faire valoir son mode de perception qui lui, présente nécessairement des différences d'un individu à l'autre. Il faut savoir respecter le principe de base que les perceptions du monde sont différentes d'un individu à un autre, d'un groupe à un autre, etc. Ce respect de la différence par les purifiés les prépare à une vision particulière du monde qu'est celle du purificateur, des autres groupes, etc. Or, aucun rite de purification ne saurait être jugé plus adéquat qu'un autre.⁷

Les leaders spirituels ne font pas exception sur ce plan, puisqu'ils se réfèrent à des ensembles de croyances et à des pratiques rituelles qui varient de l'un à l'autre, bien que tous ceux interrogés s'accordent pour dire que leur compétence première est de pouvoir communiquer avec les esprits, quels qu'ils soient. Cette individualité est compatible avec le fait que les pratiques rituelles collectives des Métis semblent non seulement d'origine récente, mais peu fréquentes à l'échelle communautaire. Ainsi, lors de la fête annuelle des Métis le 21 juin, les collectivités qui la célèbrent, depuis moins d'une dizaine d'années, allument le feu sacré et procèdent à divers

rituels comme la cérémonie du tabac afin de demander aux esprits de guider leurs actions. Certaines communautés célèbrent aussi le solstice d'hiver, entre autres pour « glorifier le soleil qui est essentiel à nos vies »⁸. Mais outre ces occasions et à l'instar de la vie sociale et culturelle, la spiritualité chez les Métis semble se vivre essentiellement à l'échelle de la famille plus ou moins élargie (Iseke 2010:89), comme lorsque des individus apparentés se rassemblent pour tenir des pow-wow familiaux, soit à Noël, durant la saison de chasse ou à d'autres moments (Gagnon 2008:20, 37, 44, 46-47). C'est aussi en contexte familial que l'un des leaders spirituels interrogés affirme avoir hérité de ses pouvoirs transmis par un parent. Or, même au sein d'une famille, tous ne partagent ni n'expriment les mêmes croyances, comme en témoignait un autre leader :

Dans la famille chez nous, il y avait ceux qui avaient la tendance à croire, c'est-à-dire aller vers la religion [catholique], puis ceux à se dire 'pas du tout'. Moi, c'est pas du tout. Mon père, c'était pas du tout. Et mon grand-père [...], lui, il disait simplement que [la religion catholique] c'était une chance de plus. Il n'était pas croyant, pas vraiment puis je dirais même, pas du tout mais ça, chez les Métis, tu retrouves ça tu sais, trois puis quatre façons de voir tu sais. (Informateur 1)

Aussi, les données présentement disponibles amènent à caractériser la spiritualité dont se réclament les Métis du Québec – entendons ici ceux qui ne sont pas strictement chrétiens – davantage comme une forme de néo-chamanisme. D'une part, puisque plusieurs communautés métisses sont depuis peu en processus d'organisation ou de consolidation sociales, il est difficile de les envisager porteuses d'institutions chamaniques, au sens de la définition de Chaumeil, qui véhiculent les valeurs et les codes normatifs à la base du fonctionnement collectif. L'on constate plutôt une diversité dans les modalités de croyances et de pratiques, laquelle se rencontre même à l'échelle des leaders spirituels. D'autre part, tous les Métis n'ont pas recours aux éléments issus des spiritualités amérindiennes traditionnelles, et ceux qui y puisent le font sur une base individuelle, à leur façon et en fonction de leurs propres besoins et convictions. Ce qui n'exclut pas pour autant que des leaders spirituels métis jouissent d'une reconnaissance plus ou moins élargie, en lien avec leur capacité de médiateurs avec le monde des esprits.

Néo-chamanisme et démarcation identitaire

Chez les Métis comme chez les autres autochtones du Canada, le chamanisme n'occupe pas une place très im-

portante dans les discours de revendication. On le retrouve plutôt décalé dans le mouvement panindianiste apparu dans le sillon du mouvement de réaffirmation et de revendication des années 1960 et 1970, et dans le cadre duquel des croyances cosmogoniques et des rituels comme la hutte de sudation, la purification avec le foin d'odeur, le tambour ou encore la quête de vision ont été réactivés, diffusés et adoptés à l'échelle de l'autochtonie, voire même par des non autochtones. C'est cette culture panindienne qui, autant de la part des autochtones que des non-autochtones, se voit désormais qualifiée de « chamanique ». Ce qui faisait dire à Mesturini Cappelletti que le chamanisme est notamment devenu « une catégorie polysémique, vouée à rassembler en son sein tous les exclus ou les opposants des religions instituées et des sociétés industrielles. [...] l'existence et l'utilisation du terme seraient le témoignage d'un rapport de force particulier » (Mesturini Cappelletti 2013:108). En d'autres termes, lorsqu'il est question de chamanisme à l'échelle de l'autochtonie mondiale, l'on ne référerait plus tant à une institution socioculturelle distincte qu'à un symbole d'opposition, d'où son potentiel comme discriminant identitaire.

Le combat entrepris par les Métis du Québec pour l'obtention d'une reconnaissance sociale et politique s'accompagne, sur le plan identitaire, d'un effort de démarcation par rapport aux ensembles socioculturels amérindien et occidental dont ils se disent néanmoins issus. Si certains traits comme le rapport de proximité avec la nature et le sens de la liberté semblent faire consensus en tant que marqueurs culturels en milieu métis et parviennent, jusqu'à un certain point, à marquer un contraste avec les Euro-canadiens et les Amérindiens, la démarcation identitaire s'avère plus complexe en matière religieuse, d'abord en raison de l'hétérogénéité qui prévaut de part et d'autre. Comme le rappelaient Kumar et Janz, les Métis à l'échelle canadienne « ont des pratiques spirituelles et religieuses très diverses. Par exemple, certains Métis préservent leur bien-être religieux ou spirituel au moyen de la prière (36%), de l'assistance aux offices religieux (30%), de la méditation (20%), de discussions avec les aînés (15%), de la participation à des pèlerinages (5%) ou à des cérémonies de sudation (4%). Juste un peu plus de 20% de tous les Métis avaient recours à d'autres moyens pour maintenir leur bien-être religieux ou spirituel » (Kumar et Janz 2010:74). Cette diversité des expressions religieuses parmi les Métis prévaut également à l'échelle communautaire, voire familiale, comme le rappelait un de nos informateurs : « Alors, il y a ceux [parmi nous] qui tiennent de ces éléments [amérindiens] qui viennent de loin en arrière tu sais, [...] il y a ceux qui sont proches de ça

et il y a ceux aussi qui ont été atteints par la religion [catholique]. [...] On les accepte parce que c'est leur référence » (Informateur 1). Dans ce contexte, c'est plutôt par une insistance particulière sur la capacité fondamentale qu'auraient les Métis à concilier différents systèmes de référence spirituels – le néo-chamanisme n'en serait dès lors qu'une expression parmi d'autres – que semble passer l'affirmation et la promotion d'un rapport distinct au surnaturel. Un leader politique interrogé résumait ainsi :

Si tu regardes la façon d'agir des gens [métis], la façon de penser, les devoirs qu'ils ont envers les autres, la façon d'agir, la façon de punir, la façon de concevoir les choses, on s'aperçoit que c'est différent de ce que tu pourrais retrouver dans une religion catholique – bien stricte qu'on appelle là tu sais –, on a été beaucoup assujettis à ça dans le passé, mais je pense qu'en fin de compte les valeurs profondes morales des Métis ont pris le dessus. [...] Tu ne retrouves plus cette religion vraiment européenne, c'est plutôt un mixte, oui on a gardé des choses bonnes qui viennent de ça, mais il reste que c'est le côté moral vraiment de l'autochtone que tu vas retrouver ici. (Informateur 5)

Dans la même veine, le site Internet de la Nation Métis informe que :

Les métis sont le lien spirituel entre la spiritualité de tous les peuples avec celle du peuple autochtone de la roue médicinale. Ce lien nous a permis d'établir notre propre spiritualité de réconciliateur et d'unificateur entre les Nations qui nous ont conçus. Nous avons toujours su jouer ce rôle qui nous a été confié par le Créateur⁹.

Ce croisement entre traditions religieuses serait également ce qui permet aux Métis, peu importe leur provenance, de se reconnaître et de se comprendre entre eux :

Comment [les Métis] vivent la spiritualité, j'en connais un petit peu, mais pas beaucoup. Mais par contre, quand je parle avec eux autres, ça se ressemble beaucoup [...]. C'est sûr que le Métis était, c'était un gens, un homme libre qui ne voulait pas avoir à être sous le joug d'un gouvernement ou qui que ce soit, donc il se débrouillait par lui-même, mais toujours en respectant, en respectant ce qui l'entourait. [...] on nous a éduqués avec une certaine part de religion autochtone qu'on va nommer le Grand Esprit, après ça l'Esprit de la Nature, l'esprit de ci l'esprit de ça, après ça tu vas retrouver la religion catholique de notre Dieu. [...] Le côté spirituel que tu retrouves, le contact que tu as avec les autres

communautés est fort semblable que celui qu'on a avec certaines petites différences, mais le fondement est toujours là en fin de compte. [...] Donc, quand tu rencontres à nouveau ces gens-là [Métis de l'Ouest], des dizaines ou des décennies plus tard, même des centaines d'années plus tard, tu retrouves en fin de compte la même base fondamentale si vous voulez, en fin de compte quand tu te parles, tu te comprends. (Informateur 5)

Mais particulièrement lorsqu'elle s'exprime sous la forme d'un néo-chamanisme, cette capacité de croisement pose à son tour des défis sur le plan de la démarcation identitaire en ce qu'elle rejoint une tendance observée chez les Canadiens et les Québécois qui, sans évacuer la tradition chrétienne de leur sphère religieuse, puisent également dans diverses traditions religieuses ou spirituelles, y compris les spiritualités autochtones, désormais plus accessibles (Pachocinski et Gagnon 2007; Meintel et Mossière 2013). En d'autres termes, plus l'hétérogénéité et l'hybridité gagnent les non-Métis sur le plan religieux, moins le caractère hybride de la spiritualité métisse risque de constituer un marqueur identitaire particulièrement discriminant. Plus encore, cette porosité de la frontière identitaire religieuse est déjà considérée par certains leaders politiques métis comme préjudiciable à leur cause, dans la mesure où elle favorise la revendication du statut de Métis par des individus qui, tout en se donnant une légitimité par l'entremise de pratiques néo-chamaniques, ne seraient guidés en réalité que par l'opportunisme et la recherche d'avantages personnels, et non par l'héritage de leur ascendance mixte. Comme l'évoquait un des leaders spirituels rencontrés :

[...] il y a les néo-Métis, il y en a qui sont venus me dire « j'ai appris que je suis un autochtone ». De toi à moi, pour moi on n'apprend pas ça là voyons, c'est une culture être autochtone, c'est une façon d'être, on le sait [...]. Là, je demandais à la personne : « Ah oui, tu as découvert ça, tu es autochtone, comment tu as découvert ça ? » [...] Puis là, on me disait : « Bien là, j'ai acheté une généalogie, je me suis payé une généalogie, puis là, oui, j'ai de l'Indien » [...]. Puis là, tu voyais, ça commençait à se mettre des plumes sur la tête, ce monde-là [...]. C'était rendu des autochtones. [...] Ça c'est les néo. Ils viennent d'apparaître sur la carte. Ça c'est, je pense, ce qui nous a le plus nuit au monde, c'est ça. Ils s'affirmaient, une découverte quoi. Puis là, il y en a partout là. Ils s'en vont sur les réserves, ils se font des groupes de toutes sortes, il y a toutes sortes de visions là-dedans... Mon Dieu, mon Dieu, mon Dieu, des spiritualités empruntées du sud des États-Unis. [sic] (Informateur 2)

En somme, le néo-chamanisme s'avère un marqueur identitaire jusqu'ici peu signifiant et discriminant pour les Métis du Québec. D'une part, face au pluralisme religieux qui prévaut à l'intérieur des communautés, il ne constitue pas encore un symbole suffisamment partagé et rassembleur pour déterminer de manière probante l'orientation normative et culturelle des collectivités. D'autre part, dans le cadre des rapports entretenus avec les autres citoyens de la province, il se trouve assimilé au mouvement panindianiste – auquel il puise lui-même – plus large dont l'influence s'étend autant parmi la population majoritaire que parmi les Amérindiens. En ce sens, l'on pourrait conclure que le néo-chamanisme, tel qu'il se laisse entrevoir en ce moment au sein des collectivités métisses du Québec, demeure trop marginal pour être collectivement significatif pour les Métis eux-mêmes, et trop commun pour être réellement discriminant aux yeux des non-Métis.

Conclusion

À ce jour, aucun marqueur identitaire de nature spécifiquement religieuse n'est revendiqué comme étant commun à l'ensemble des communautés métisses au Québec, voire à tous les membres d'une même communauté, du moins au-delà de l'énoncé très général à l'effet que la spiritualité métisse aurait l'hybridité comme caractéristique fondamentale. L'attachement à un système de référence spirituel découle plutôt d'un choix personnel et devient, par extension, un marqueur identitaire propre à chaque Métis. Ainsi, parallèlement aux Métis qui font du catholicisme ou du protestantisme leur seule et unique religion, d'autres considèrent que la spiritualité amérindienne, ainsi que sa composante chamanique traditionnelle font partie, de manière plus ou moins marquée selon chacun, de leur identité religieuse, conjointement ou non avec des croyances et des pratiques chrétiennes. C'est ainsi qu'en même temps que des Métis respectent, en totalité ou en partie, les canons du christianisme, d'autres se réclament, en totalité ou en partie, de croyances et de pratiques rituelles en continuité avec l'héritage chamanique amérindien et s'articulant autour de la volonté de maintenir un rapport privilégié avec les esprits ; c'est le cas notamment des leaders spirituels interrogés dans le cadre de notre enquête. Or, sans exclure une influence du chamanisme traditionnel, dans la mesure où il est tout à fait envisageable qu'une forme de continuité issue de la capacité d'adaptation des systèmes cosmologiques amérindiens ou encore l'adoption d'éléments de complexes chamaniques traditionnels toujours existants puissent prévaloir (Losonczy et Mesturini Cappelletti 2013:12; Mesturini Cappelletti 2013:108-109), il paraît clair qu'une large part du volet chamanique de la spiri-

tualité métisse contemporaine puise à même le courant panindianiste. En conséquence, il s'agit visiblement davantage d'une forme de néo-chamanisme que de chamanisme classique.

Sur le plan de l'affirmation identitaire, le pluralisme religieux en général et le néo-chamanisme et son caractère individualiste en particulier présentent actuellement certains défis pour les Métis. D'une part, à l'échelle communautaire, ils rendent plus complexe la définition d'une identité culturelle qui ferait suffisamment consensus pour favoriser la communalité et appuyer la cohésion sociale. Ce besoin est d'autant plus concret que plusieurs des collectivités métisses sont en processus de formation ou de consolidation, alors que ce qui relie le plus souvent entre eux les membres d'une même communauté, actuellement, est la déclaration obligatoire d'une ascendance mixte et la volonté d'être partie prenante aux démarches politiques et juridiques de revendications. D'autre part, dans le cadre de ces mêmes démarches, il convient de proposer à l'intention des non-Métis une identité discriminante, un particularisme signifiant et jusqu'à un certain point générique afin de justifier la reconnaissance et les droits collectifs revendiqués. Or, sur le plan religieux ou spirituel à tout le moins, le pluralisme actuel complique l'élaboration d'une telle identité, d'autant que le néo-chamanisme qui s'avère une composante importante de ce pluralisme n'est pas exclusif aux Métis puisqu'il transcende également les univers socioculturels amérindiens et euro-canadiens.

Puisque l'identité culturelle de nombreux Métis au Québec demeure en processus de définition, il sera intéressant de constater dans un proche avenir quelle configuration plus formelle prendra celle-ci, quelle place y occuperont les traits typiquement associés au chamanisme traditionnel et si ceux-ci seront éventuellement redéfinis et articulés de manière à leur donner une charge discriminante plus marquée et peut-être ainsi définir une forme de néo-chamanisme typiquement métis. La dynamique identitaire étant ce qu'elle est, on peut sans doute envisager que plus la légitimité des Métis en tant que catégorie socioculturelle sera contestée, plus l'identité qu'ils revendiqueront tendra à se démarquer de celle des deux univers culturels souches, et plus les chances seront grandes de rencontrer une identité religieuse métisse beaucoup plus spécifique et générique que celle présentement observable. À l'inverse, une reconnaissance politique formelle des Métis pourrait vraisemblablement perpétuer, voire accentuer un éclatement des identités religieuses individuelles, dans le sillon de ce qui est jusqu'ici observable. En ce sens, le politique, tout autant que le rapport au surnaturel,

risque de contribuer à déterminer l'importance du chamanisme en tant que trait culturel pour les Métis du Québec.

Claude Gélinas, Département de philosophie et d'éthique appliquée, Université de Sherbrooke, 2500 boulevard Université. Sherbrooke, QC, J1K 2R1 Courriel : claud.gelinas@usherbrooke.ca.

Virginie Duceppe-Lamarre Département de philosophie et d'éthique appliquée, Université de Sherbrooke, 2500 boulevard Université. Sherbrooke, QC, J1K 2R1 Courriel : virginie.duceppe-lamarre@usherbrooke.ca.

Notes

- 1 Nous limiterons notre discussion à l'exemple du métissage impliquant les Amérindiens, bien que plusieurs des faits évoqués dans cet article ont également caractérisé le métissage entre individus d'origine européenne et individus d'origine inuite dans certaines régions du Québec. Par ailleurs, pour éviter la confusion, nous limiterons l'utilisation du terme autochtone en ce qui concerne le Canada et le Québec à sa portée constitutionnelle, en fonction de laquelle il désigne non seulement les Indiens et les Inuit, mais également les Métis.
- 2 Dans ce texte, le terme Métis avec la majuscule est employé en référence aux individus qui s'identifient comme tels, ou lorsqu'il est écrit de cette façon dans les citations. Le terme métis avec la minuscule est employé pour désigner les individus et les groupes d'individus d'ascendance et de culture mixte au sens générique (Brown 2007:7).
- 3 Afin de préserver l'anonymat de nos informateurs, nous avons évité d'identifier précisément leurs communautés d'appartenance.
- 4 Les « locaux » sont des organisations politiques souvent de petite taille, généralement désignées comme des communautés, et qui œuvrent localement à la défense des droits des Métis tout en étant rattachés à des organisations politiques plus larges (Vachon 2008).
- 5 Communauté Métis Autochtone de Maniwaki, La sagesse autochtone, http://www.autochtones-maniwaki.com/index.php?option=com_weblinks&view=category&id=54&Itemid=76, consulté le 5 novembre 2013.
- 6 Communauté Métis Autochtone de Maniwaki, La sagesse autochtone, http://www.autochtones-maniwaki.com/index.php?option=com_weblinks&view=category&id=54&Itemid=76, consulté le 5 novembre 2013.
- 7 La Nation autochtone du Québec, Purification autochtone métisse, http://www.autochtones.ca/portal/fr/ArticleView.php?article_id=68, consulté le 10 novembre 2013.
- 8 Communauté Métis de Maniwaki, Nouvelles, http://www.autochtones-maniwaki.com/index.php?option=com_content&view=article&id=108:invitation-aux-membres-pour-la-fete-du-solstice-dhiver-2012&catid=1:les-nouveautes&Itemid=11, consulté le 5 novembre 2013.
- 9 Nation Métis/Métis Nation, Spiritualité métisse, <http://nationmetisquebec.ca/html/fr/jeunes-ancien/spiritualite.htm>, consulté le 5 novembre 2013.

Références

- Barker, Eileen
2006 We've Got to Draw the Line Somewhere: An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity. *Social Compass* 53(2):201-213. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768606064329>.
- Berger, Peter
1999 The Desecularization of the World: A Global Overview. *Dans* The Desecularization of the World: Resurgent Religion in the World, P. Berger, dir. Pp. 1-18. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beyer, Peter
2005 Au croisement de l'identité et de la différence les syncrétismes culturo-religieux dans le contexte de la mondialisation. *Social Compass* 52(4):417-429. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768605058147>.
- Borsboom, Ad
2003 « Seeing the Inside »: Aboriginal Spirituality and Identity. *Dans* Identity and Religion. A Multidisciplinary Approach, A. Borsboom et F. Jespers, dirs. Pp. 9-24. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken GmbH.
- Borsboom, Ad et F. Jespers (dirs.)
2003 Identity and Religion. A Multidisciplinary Approach. Saarbrücken: Verlag für Entwicklungspolitik Saarbrücken GmbH.
- Bouchard, Russel
2005 La communauté métisse de Chicoutimi : fondements historiques et culturels. Chicoutimi.
2006a Le peuple Métis de la Boréale : un épiphénomène de civilisation. Chicoutimi.
2006b La longue marche du Peuple oublié... Ethnogenèse et spectre culturel du Peuple Métis de la Boréale. Chicoutimi.
2007 Quand l'Ours Métis sort de sa ouache. Conférence. Chicoutimi.
2008 Le Peuple métis de la Boréale. Évocation des textes fondateurs. Québec: Cornac.
2013 Naissance d'une nouvelle humanité au cœur du Québec. Étude sur les origines de 26 familles souches du Peuple Métis de la Boréale. Chicoutimi.
- Brown, Jennifer S. H.
2007 Noms et métaphores dans l'historiographie métisse : anciennes catégories et nouvelles perspectives. *Recherches Amérindiennes au Québec* 37(2-3):7-14.
- Campiche, Roland
1993 Individualisation du croire et recombinaison de la religion. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 81(1):117-131. <http://dx.doi.org/10.3406/assr.1993.1638>.
- Charest, Paul
2012 La spécificité culturelle des communautés métisses du Labrador méridional. *Dans* L'identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels. D. Gagnon et H. Giguère, dirs. Pp. 99-127. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Chaumeil, Jean-Pierre
1983 Voir, pouvoir, savoir : le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

- Coleman, Simon et Peter Collins
 2004 Introduction – Ambiguous Attachments : Religion, Identity and Nation. *Dans* Religion, Identity, and Change : Perspectives on Global Transformations, S. Coleman et P. Collins, dirs. Pp. 1–15. Burlington: Ashgate Publishing Company. <http://dx.doi.org/10.1515/9783110912609.vii>.
- 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>.
- Day, Abby (dir.)
 2008 Religion and the Individual : Belief, Practice, Identity. Aldershot/Burlington : Ashgate Pub.
- Day, Abby, Giselle Vincett et Christopher R. Cotter (dirs.)
 2013 Social Identities Between the Sacred and the Secular. Burlington: Ashgate.
- Dickason, Olive Patricia
 1982 From 'One Nation' in the Northeast to 'New Nation' in the Northwest: A Look at the Emergence of the Metis. *American Indian Culture and Research Journal* 6(2):1–21. <http://dx.doi.org/10.17953/aicr.06.2.56m1340v4p628343>.
- Edgell, Penny
 2012 A Cultural Sociology of Religion: New Directions. *Annual Review of Sociology* 38(1):247–265. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-soc-071811-145424>.
- Eisenstadt, S.N.
 2007 The Reconstruction of Collective Identities and Inter-Civilizational Relations in the Age of Globalization. *Canadian Journal of Sociology* 32(1):113–126. <http://dx.doi.org/10.2307/20460618>.
- Gagnon, Denis (dir.)
 2008 Transcription des entrevues et revue critique de la littérature, Communauté métisse du Domaine du Roy et de la seigneurie de Mingan. Winnipeg : Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse. Collège universitaire de St-Boniface.
- Garnett, Jane et Alana Harris (dirs.)
 2013 Rescripting Religion in the City : Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis. Burlington: Ashgate.
- Gauchet, Marcel
 1985 Le désenchantement du monde. Paris: Gallimard.
- Gélinas, Claude
 2011a Indiens, Eurocanadiens et le cadre social du métissage au Saguenay-Lac-Saint- Jean, XVII^e-XX^e siècles. Sillery: Septentrion.
 2011b Les fonctions identitaires de la religion en milieu autochtone au Canada : ébauche d'un modèle d'analyse. *Dans* Qu'est-ce que le religieux contemporain? P. Snyder et M. Pelletier, dirs. Pp. 173–194. Montréal: Fides.
- Gendron, Gaétan
 1983 L'affirmation ethnique chez les métis et indiens sans statut du Québec : ambiguïtés et tensions. Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie. Université Laval.
- Ghostkeeper, Elmer
 1996 Spirit Gifting. The Concept of Spiritual Exchange. Calgary: The Arctic Institute of North America, University of Calgary.
- Goulet, Jean-Guy
 2008 La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada. *Recherches Amérindiennes au Québec* 38(2-3):83–93. <http://dx.doi.org/10.7202/039796ar>.
 2012 Le lien inaliénable entre le Créateur et les Premières Nations: une dimension méconnue des affirmations identitaires au Canada et au Québec. *Dans* Dynamiques religieuses des Autochtones des Amériques, Marie-Pierre Bousquet et R. Crépeau, dirs. Pp. 25–61. Paris: Karthala.
- Grodz, Stanislaw et Gina G. Smith (dirs.)
 2014 Religion, Ethnicity and Transnational Migration Between West Africa and Europe. Boston: Brill.
- Hornborg, Alf
 1994 Environmentalism, Ethnicity and Sacred Places: Reflections on Modernity, Discourse and Power. *Canadian Review of Sociology and Anthropology. La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie* 31(3):245–267. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1755-618X.1994.tb00948.x>.
- Iseke, Judy M.
 2010 Importance of Métis Ways of Knowing in Healing Communities. *Canadian Journal of Native Education* 33(1):83–97.
 2013 Spirituality as Decolonizing : Elders Albert Desjarlais, George McDermott, and Tom McCallum Share Understandings of Life in Healing Practices. *Decolonization* 2(1):35–54.
- Karner, Christian et Alan Aldridge
 2004 Theorizing Religion in a Globalizing World. *International Journal of Politics Culture and Society* 18(1/2):5–32. <http://dx.doi.org/10.1023/B:IJPS.0000048105.59395.d0>.
- Kelly, Dennis Francis
 2007 Religion in Contemporary Native America: Traditional Practices, Modern Identities, Thèse de doctorat, département d'études religieuses, University of California (Santa Barbara).
 2014 Tradition, Performance, and Religion in Native America: Ancestral Ways, Modern Selves. New York: Routledge.
- Kolig, Erich
 2003 Legitimising Belief: Identity Politics, Utility, Strategies of Concealment, and Rationalisation in Australian Aboriginal Religion. *Australian Journal of Anthropology* 14(2):209–228. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1835-9310.2003.tb00231.x>.
- Kumar, Mohan B. et Teresa Janz
 2010 Une exploration des activités culturelles des Métis au Canada. Tendances sociales canadiennes. *Statistique Canada* 11-008-X:69-76.
- Langdon, Esther Jean
 2013 New Perspectives of Shamanism in Brazil. *Civilisations* 61(2):19–35. <http://dx.doi.org/10.4000/civilisations.3227>.
- Laplantine, François
 2003 Penser anthropologiquement le religieux. *Anthropologie et Sociétés* 27(1):11–33. <http://dx.doi.org/10.7202/007000ar>.

- Laugrand, Frédéric et Denys Delâge
2008 Introduction : traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuit du Canada. *Recherches Amérindiennes au Québec* 38(2-3):3-12. <http://dx.doi.org/10.7202/039789ar>.
- Lichterman, Paul
2008 Religion and the Construction of Civic Identity. *American Sociological Review* 73(1):83-104. <http://dx.doi.org/10.1177/000312240807300105>.
- Losonczy, Anne-Marie et Silvia Mesturini Cappel
2013 Introduction. *Civilisations* 61(2):7-18.
- Lyons, Barry J.
2001 Religion, Authority, and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence, and Respect in Chimborazo, Ecuador. *Latin American Research Review* 36(1):7-48.
- Meintel, Deirdre
2014 Religious Collectivities in the Area of Individualization. *Social Compass* 61(2):195-206. <http://dx.doi.org/10.1177/0037768614524321>.
- Meintel, Deirdre et Géraldine Mossière
2013 In the Wake of the Quiet Revolution: From Secularization to Religious Cosmopolitanism. *Anthropologica* 55(1):57-71.
- Mesturini Cappel, Silvia
2013 Chamanisme et itinérance. *Civilisations* 61(2):107-122.
- Michaux, Emmanuel
2012 Les Acadiens métis, les Métis magouas et les Métis de Saint-Laurent : contexte et construction des identités métisses. *Dans L'identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels*. D. Gagnon et H. Giguère, dirs. Pp. 155-177. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Mol, Hans
1979 Theory and Data on the Religious Behaviour of Migrants. *Social Compass* 26(1):31-35. <http://dx.doi.org/10.1177/003776867902600102>.
- Pachocinski, Cécile et Mireille Gagnon.
2007 What Are Spirits in Neo-Shamanism? A Closer Look at Examples from Quebec. *Dans La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, F. Laugrand et J. Oosten, dirs. Pp. 497-510. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Post, Paul, Philip Nel et Walter van Beek (dirs.)
2013 Sacred Spaces and Contested Identities: Space and Ritual Dynamics in Europe and Africa. Trenton: Africa World Press.
- Préfontaine, Darren R., Todd Paquin et Patrick Young
2003 Métis Spiritualism. Saskatoon: Gabriel Dumont Institute.
- Prentiss, Craig R. (dir.)
2003 Religion and the Creation of Race and Ethnicity. New York: New York University Press.
- R. c. Powley, [2003] 2 R.C.S. 207, 2003 CSC 43.
- Robertson, Roland et JoAnn Chirico
1985 Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration. *SA Sociological Analysis* 46(3):219-242. <http://dx.doi.org/10.2307/3710691>.
- Rostkowski, Joëlle
2000 Spiritualité et affirmation identitaire. *Recherches Amérindiennes au Québec* 30(1):3-7, 2.
- Rousseau, Louis-Pascal
2006 Les études sur l'ethnogenèse au Canada : enjeux et horizons de recherche pour le Québec. *Recherches Amérindiennes au Québec* 36(1):49-57.
- Sealey, D.B. et A.S. Lussier
1975 *The Métis. Canada's Forgotten People*. Winnipeg: Manitoba Métis Federation Press.
- Seul, Jeffrey R.
1999 « Ours Is the Way of God »: Religion, Identity, and Intergroup Conflict. *Journal of Peace Research* 36(5):553-569. <http://dx.doi.org/10.1177/0022343399036005004>.
- Tremblay, Fabien
2007 La « zone grise » de l'indianité : ambiguïtés et logiques identitaires chez les Métis de l'Abitibi. *Mémoire de maîtrise, département d'anthropologie*. Montréal: Université de Montréal.
- 2009 Mobilisation et exclusion chez les Métis de l'Abitibi. *Dans Histoires et identités métisses : hommage à Gabriel Dumont/Métis Histories and Identities: A Tribute to Gabriel Dumont*. D. Gagnon *et al.*, dirs. Pp. 277-301. Winnipeg : Presses universitaires de Saint-Boniface.
- 2012 Politique de la mémoire chez les Métis de la Gaspésie. *Dans L'identité métisse en question : stratégies identitaires et dynamismes culturels*. D. Gagnon et H. Giguère, dirs. Pp. 129-153. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Vachon, Jean-François
2008 Les organisations représentant les Métis, les Indiens sans statut et les autochtones hors réserve au Québec de 1969 à aujourd'hui. *Mémoire de maîtrise, département d'histoire*. Université de Sherbrooke.
- Ysseldyk, Renate *et al.* (dirs.)
2010 Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective. *Psychological Review* 14(1):60-71.

Sites Internet

Communauté Métis Autochtone de Maniwaki, La sagesse autochtone, http://www.autochtones-maniwaki.com/index.php?option=com_weblinks&view=category&id=54&Itemid=76. Consulté le 5 novembre 2013.

Communauté Métis de Maniwaki, Nouvelles, http://www.autochtones-maniwaki.com/index.php?option=com_content&view=article&id=108:invitation-aux-membres-pour-la-fete-du-solstice-dhiver-2012&catid=1:les-nouveautes&Itemid=11. Consulté le 5 novembre 2013.

La Nation autochtone du Québec, Purification autochtone métisse, http://www.autochtones.ca/portal/fr/ArticleView.php?article_id=68. Consulté le 10 novembre 2013.

Nation Métis/Métis Nation, Spiritualité métisse, <http://nationmetisquebec.ca/html/fr/jeunes-ancien/jeunes-ancien.htm>. Consulté le 5 novembre 2013.