

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

AIAMIEU MAMUITUN : DÉSIR DE GUÉRISON CHEZ LES FEMMES INNUES  
FRÉQUENTANT L'ÉGLISE BAPTISTE ÉVANGÉLIQUE DE UASHAT MAK  
MANI-UTENAM

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR

MARILOU MAISONNEUVE

MARS 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## REMERCIEMENTS

Je veux tout d'abord remercier Gabriel Bouchard qui m'a accompagné dans tout ce processus de la maîtrise. Ton amour, ton aide, ton intelligence, ta rigueur et ton sens du débat m'ont aidé à mener à bien et toujours plus améliorer ce projet. Albert, mon Napess, tu es arrivé en plein milieu de cette maîtrise, mais grâce à toi, j'ai pu conserver un équilibre entre la vie étudiante et la vie de famille. Non, ça n'a pas toujours été facile, mais ce fut riche en aventures!

Un merci tout spécial à Laurent Jérôme, mon directeur de recherche. Tu as su me donner la liberté que je voulais, tout en m'aidant dans les moments de questionnements intellectuels, théoriques et même spirituels. Je remercie le département de sciences des religions qui a su être un appui inestimable dans mon parcours atypique de parent-étudiante; Marie-Andrée Roy, Diane Pellerin, Marie-Claude Noël et Stéphanie Racine, vous m'avez aidé tant de fois. Merci à mes collègues étudiant.es aux cycles supérieurs pour les discussions intéressantes, stimulantes et quelquefois réconfortantes. Merci à Annie Fortin, Barbara Lefort, Claire Cournoyer, Katell Meuric, Maï Nguyen, Annie Pelletier, Yuan Sun et toutes les autres éducatrices d'Albert du CPE Tortue têtue de l'UQAM. Comment y serais-je arrivée sans vous?

Merci à ma famille : mes parents Brigitte et Denis (pour votre appui constant et votre accueil à l'Église Aiamieu Mamuitun), Anick (pour ton soutien et tes bons petits plats), Anouk et Guillaume (pour votre appui et votre intérêt pour mes recherches). Léa Lefevre-Radelli, je te remercie d'avoir été mon guide dans l'aventure des études supérieures et pour tes conseils judicieux sur la façon de regrouper la tonne de données

recueillies durant le terrain ethnographique. Merci Marie-Anne Ladouceur d'avoir accueilli mes moments de difficultés vécues durant les études et de m'avoir si bien écoutée et comprise. Merci à mes collègues de bureau Caroline Nepton-Hotte, Maria de Lurdes Santana Rita et Laurie Camirand Lemyre. Sans vous, je n'aurais pu avoir de discussions et réflexions aussi fertiles. Un grand merci à Laurence Hamel-Charest qui a su me guider dans l'étape de l'analyse par ses précieuses recommandations. Merci pour nos jasettes à propos des défis et des aléas de la vie de parent aux études supérieures.

Merci à Marie-Hélène Canapé pour la traduction de l'innu-aimun au français de certains bouts d'entrevue. Merci Karell Frenette-Ouellet pour l'aide à la traduction du résumé. Un immense merci à Monique Desrosiers pour ta correction orthographique et ton intérêt pour ma recherche. Merci à l'Espace Thèsez-vous d'exister et d'avoir grandement contribué au succès de la rédaction de ce mémoire.

Merci à Gilbert Chicoine de m'avoir amenée et rapportée du terrain dans son gros camion. Repose en paix Gilbert. Tshinashkumitin au Conseil de bande Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam pour leur permission d'effectuer ma recherche dans leur communauté. Tshinashkumitinau à tous les gens de l'Église Aiamieu Mamuitun pour votre accueil et votre aide précieuse durant les trois mois qu'a duré mon terrain dans votre communauté. Tshinashkumitinau Évelyne St-Onge mak Manishan André de m'avoir accordé une entrevue. Les informations partagées et votre vécu m'ont grandement aidée et inspirée.

Je souhaite remercier les deux équipes de recherche dont je fais partie : l'ERCA – anciennement ERSI – (Équipe de recherche sur les cosmopolitiques

autochtones) et le CIERA (Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones). Merci de m'avoir accueillie de manière si bienveillante en faisant toujours grandir mes réflexions. Merci à toutes les personnes faisant partie de ces équipes de recherche avec qui j'ai pu avoir des discussions agréables et riches : Carole Delamour, Paul Wattez, Isabelle Chrétien, Emanuelle Dufour, Anne-Marie Colpron, Marie-Charlotte Pelletier-De Koninck, Marie-Pierre Bousquet, Sylvie Poirier, Ingrid Hall, Marie-Charlotte Franco, Sophie Guignard, Marie-Ève Bradette, Marie Kirouac-Poirier, Émile Duchesne et Éric Chalifoux.

Merci au CRSH (Conseil de recherches en sciences humaines), au FRQSC (Fonds de recherche du Québec – Société et culture) et à la Fondation UQAM (Bourse Lucier-Arpin) pour leur appui financier. Sans votre confiance, je n'aurais pas pu compléter mes études.

Les tout derniers remerciements reviennent aux femmes qui ont participé à cette recherche. Un merci chaleureux à Bébé, Bernadette, Irène, Isabelle, Jeannette, Lise, Mayna, Monique, Naomi, Pierrette, Tina, Véronique et Yoko. C'est ultimement grâce à vous et vos témoignages de vie que j'ai persévéré malgré les cinq ans qu'a duré cette maîtrise. Tshi mishta nashkumitinau nuitsheuantikuet! Tshi mishta nashkumitinau katshi miniek tipaikan tshetshi uauitemuiek tshitipatshimunau. Ni mishta kashtukutshi ne ishitipatshemishtuiek. Tshi mishta shiuenimitinau. Nin Maninu xxxx

*La chapelle baptiste a été construite devant le cimetière catholique de la réserve. Depuis un certain temps, le pasteur en parlait. Elle fut bâtie en un été, peinte en vert et blanc. Dans les conversations, on entendait, par bribes, le mécontentement et la colère. Les plus radicaux juraient de la faire brûler. D'autres ne cherchaient pas la querelle, ne cherchaient pas non plus à avoir les baptistes à proximité.*

Naomi Fontaine (Kuessipan)



## TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX .....	x
RÉSUMÉ .....	xi
ABSTRACT .....	xii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE I	
LES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX CHEZ LES INNUS : CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE .....	5
1.1 Introduction .....	5
1.2 Le système religieux innu .....	6
1.2.1 Les femmes et le système religieux innu .....	12
1.3 Le catholicisme chez les Innus .....	17
1.3.1 Les Innus et les missionnaires catholiques .....	17
1.3.2 Le catholicisme innu .....	21
1.3.3 Les femmes innues et le catholicisme .....	25
1.4 La guérison en contexte autochtone : une constellation d’approches et de pratiques .....	29
1.4.1 La guérison autochtone à Uashat mak Mani-Utenam .....	32
1.4.2 Les femmes innues et la guérison autochtone .....	37
1.5 Le christianisme évangélique .....	37
1.5.1 L’évangélisme en contexte autochtone et innu au Québec .....	40
1.5.2 Les femmes innues et l’évangélisme à Uashat mak Mani-Utenam .....	44
1.6 Les autres mouvements religieux à Uashat mak Mani-Utenam .....	45

1.7	Problématique de recherche .....	47
	1.7.1 Question de recherche .....	48
	1.7.2 Objectifs de recherche .....	48
1.8	Conclusion .....	49
CHAPITRE II		
	CADRE THÉORIQUE .....	50
2.1	Introduction .....	50
2.2	Agentivité .....	51
2.3	Réception .....	54
2.4	Discours de guérison autochtone et discours évangélique .....	58
	2.4.1 Discours de guérison autochtone .....	59
	2.4.2 Discours évangélique .....	61
	2.4.2.1 Discours de conversion .....	64
2.5	Conclusion .....	65
CHAPITRE III		
	CADRE MÉTHODOLOGIQUE .....	66
3.1	Introduction .....	66
3.2	Genèse de la recherche .....	67
3.3	Posture de recherche réflexive .....	68
3.4	Méthodologie socioanthropologique .....	72
	3.4.1 Observation participante .....	72
	3.4.2 Entrevues semi-dirigées et de groupe .....	74
3.5	Co-construction du questionnaire d'entrevues .....	75
3.6	Profil général des participantes .....	76
3.7	Recrutement et déroulement des entretiens .....	77
3.8	Considérations éthiques .....	78
3.9	Conclusion .....	80

CHAPITRE IV	
LES FEMMES INNUES DANS L'ÉGLISE BAPTISTE ÉVANGÉLIQUE À UASHAT MAK MANI-UTENAM .....	
	81
4.1	Introduction .....
	81
4.2	Contexte de l'église baptiste évangélique à Uashat mak Mani-Utenam .....
	82
4.2.1	Historique de l'Église Aiamieu Mamuitun .....
	82
4.2.2	Routine hebdomadaire et fréquentation moyenne à l'Église Aiamieu Mamuitun .....
	88
4.2.3	La place des femmes innues dans l'église Aiamieu Mamuitun .....
	93
4.3	Présentations individuelles des participantes .....
	95
4.3.1	Bébé .....
	95
4.3.2	Bernadette .....
	97
4.3.3	Irène .....
	97
4.3.4	Isabelle .....
	100
4.3.5	Jeannette .....
	102
4.3.6	Lise .....
	105
4.3.7	Mayna .....
	107
4.3.8	Monique .....
	110
4.3.9	Naomi .....
	112
4.3.10	Pierrette .....
	115
4.3.11	Tina .....
	119
4.3.12	Véronique .....
	120
4.3.13	Yoko .....
	123
4.4	Conclusion .....
	126
CHAPITRE V	
ANALYSE .....	
	127
5.1	Introduction .....
	127
5.2	L'agentivité des femmes innues à Aiamieu Mamuitun .....
	128
5.3	La réception du christianisme évangélique par les femmes innues .....
	130

5.3.1	L'Église Aiamieu Mamuitun : un espace propice à la guérison? .....	131
5.3.2	Adhérer au discours évangélique dans une perspective de guérison .....	139
5.3.3	Les limites de la conciliation du discours de guérison autochtone et du discours évangélique de conversion .....	149
5.4	Conclusion .....	157
	CONCLUSION .....	160
	ANNEXE A QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE .....	168
	ANNEXE B PHOTOS DE L'ÉGLISE AIAMIEU MAMUITUN .....	169
	ANNEXE C CHANTS DEMANDÉS PAR LES PARTICIPANTES .....	179
	ANNEXE D PROFIL SOMMAIRE DES PARTICIPANTES .....	189
	ANNEXE E GRILLE D'ANALYSE DES ÉLÉMENTS DE GUÉRISON AUTOCHTONE .....	190
	ANNEXE F GRILLE D'ANALYSE DES ÉLÉMENTS ÉVANGÉLIQUES .....	195
	BIBLIOGRAPHIE .....	205
	LEXIQUE .....	224

## LISTE DES FIGURES ET DES TABLEAUX

Figure ou tableau	Page
1.1 Carte des missions oblates canadiennes-françaises .....	20
1.2 Femme innue, probablement de Sheshatshiu (Labrador), vers 1930 .....	27
4.1 Semaine typique à l'Église Aiamieu Mamuitun.....	89

## RÉSUMÉ

Plusieurs femmes innues fréquentent l'Église baptiste évangélique Aiamieu Mamuitun située dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam (Côte-Nord, Québec). Dans ce mémoire, je m'intéresse aux discours de ces femmes innues à propos de leur foi évangélique et aux actions qu'elles posent dans le cadre des activités de leur église. Je cherche à documenter et analyser de quelles manières elles font preuve d'agentivité et comment leur désir de guérison se manifeste dans ce contexte évangélique. Au plan théorique, je fais appel aux concepts d'agentivité (Mahmood, 2005) et de réception (Laugrand, 2002). Je fais également appel aux concepts issus d'une revue de littérature sur le discours et les pratiques du mouvement de guérison autochtone, ainsi que sur le discours évangélique lié notamment aux trajectoires de conversion. Au plan méthodologique, la collecte de données de cette recherche qualitative de type socioanthropologique a été réalisée lors d'un terrain ethnographique auprès de femmes innues de l'Église évangélique baptiste Aiamieu Mamuitun de Uashat mak Mani-Utenam durant trois mois à l'automne 2016. Des entrevues semi-dirigées individuelles et de groupe ont été conduites auprès de 13 participantes. Certaines entrevues ont également été conduites avec d'autres membres de l'Église Aiamieu Mamuitun ou de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam afin de documenter différents aspects de ces milieux. L'analyse montre que l'Église Aiamieu Mamuitun est un espace favorisant le désir de guérison des femmes innues qui la fréquentent et que ces femmes adhèrent à plusieurs éléments évangéliques liés à la guérison. Cependant, l'analyse montre également que le discours de conversion, dans sa forme typiquement évangélique, est incompatible avec le discours de guérison autochtone auquel elles adhèrent.

Mots clés : femmes, Innu, évangélique, baptiste, guérison, agentivité, réception, Uashat mak Mani-Utenam, autochtone

## ABSTRACT

Many Innu women attend the Aiamieu Mamuitun Evangelical Baptist Church located in the community of Uashat mak Mani-Utenam (Côte-Nord, Québec). In this master's thesis, I am interested in these Innu women's discourses about their Evangelical faith and their actions through their Church activities. I seek to document and analyse the ways in which they demonstrate agency and how their desire for healing manifests itself in this Evangelical context. Theoretically, I appeal to concepts such as agency (Mahmood, 2005) and reception (Laugrand, 2002). I also appeal to concepts originating from a literature review about Indigenous healing movement's discourse and practices, as well as Evangelical discourse, including conversion trajectories. Methodologically, the data for this socio-anthropological qualitative research was collected during a three-month ethnographic fieldwork in Fall 2016 among Innu women attending the Aiamieu Mamuitun Evangelical Baptist Church in Uashat mak Mani-Utenam. Semi-structured individual and group interviews were held with 13 participants. Additional interviews were conducted with other members of the Aiamieu Mamuitun Church or the Uashat mak Mani-Utenam community in order to document several facets of these milieus. The analysis shows that the Aiamieu Mamuitun Church is a space fostering these Innu women's desire for healing, and that these women adhere to many Evangelical elements in relation to healing. However, the analysis also shows that the conversion discourse, in its typical Evangelical meaning, is incompatible with the Indigenous healing discourse to which they adhere.

Keywords: women, Innu, Evangelical, Baptist, healing, agency, reception, Uashat mak Mani-Utenam, Indigenous

## INTRODUCTION

La littérature ethnographique et missionnaire présente les Innus comme étant animistes (Bouchard et Mestokosho, 1977; Fontaine, 2006; Le Jeune, 1634, 1635), catholiques (Gagnon, 2001, août) et, de nos jours, voulant réactualiser les savoirs de leur système religieux préchrétien (Beaulieu, 2012; Duchesne, 2017). L'Église baptiste évangélique Aiamieu Mamuitun située à Uashat mak Mani-Utenam, sur la Côte-Nord du Québec, renvoie à une autre réalité du paysage confessionnel innu. Cette congrégation contribue ainsi au pluralisme religieux de la communauté, pluralisme qu'on peut aussi observer chez bon nombre d'autres peuples autochtones (Bousquet, 2007; Gélinas, 2013).

Dans ce mémoire, je m'intéresse aux discours des femmes innues à propos de leur foi évangélique et aux actions qu'elles posent dans le cadre des activités de leur église. Je cherche à savoir de quelles manières elles font preuve d'agentivité – cette capacité d'agir en tant que sujet, de faire son histoire par ses propres choix, et non simplement la subir (McGee et Warms, 2013, pp. 732-734) – et comment leur désir de guérison se manifeste dans ce contexte évangélique. Suite à un terrain ethnographique dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam auprès de l'Église Aiamieu Mamuitun où j'ai effectué des entrevues semi-dirigées et de l'observation participante, je propose une analyse de la réception que ces femmes innues font du discours évangélique et cela, en le combinant au discours de guérison déjà présent dans le monde innu.

Le chapitre I de ce mémoire aborde le contexte religieux des Innus. J'examine dans un premier temps comment le système religieux ancré dans la vie sur le territoire est basé sur la relation et la réciprocité avec les esprits maîtres des animaux qui peuplent ce territoire, le *Nitassinan*. J'explique dans un deuxième temps la particularité du

catholicisme innu et montre en quoi l'ontologie relationnelle se transpose dans cette religion apportée principalement par les missionnaires oblats. J'explore dans un troisième temps le mouvement de guérison autochtone qui prend son origine dans les années 1970 dans l'ouest des États-Unis, mais qui s'est propagé depuis dans l'entièreté du monde autochtone nord-américain. Je fais un survol de la manière dont ce mouvement s'incarne à Uashat mak Mani-Utenam et des différentes initiatives qu'il crée. Ce thème de la guérison est abordé puisqu'il est ressorti très clairement des entrevues effectuées pour cette recherche. Je définis dans un quatrième temps ce qu'est l'évangélisme et quelles formes il prend dans les communautés autochtones et innues du Québec. J'évoque dans un cinquième temps les autres mouvements religieux de moindre envergure présents à Uashat mak Mani-Utenam, mais qui participent néanmoins de cette pluralité religieuse autochtone. Il est important de noter que pour chaque section précédemment nommée, je consacre une sous-section à la situation des femmes innues dans ces mouvements religieux. Ce chapitre se conclut avec la problématique, la question et les objectifs de ma recherche.

Dans le chapitre II, je propose un cadre théorique qui vise à répondre à ma question et mes objectifs ainsi qu'à ancrer mon analyse dans des approches conceptuelles spécifiques. J'utilise premièrement le concept d'agentivité, tel que développé par Mahmood (2005) afin de rendre compte de la manière dont les femmes innues ont le contrôle sur leur parcours évangélique, malgré le fait que leur église ne permette pas le leadership féminin. Je mobilise également le concept de réception de Laugrand (2002) qui permet de comprendre comment les approches missionnaires s'intègrent dans les cosmologies des peuples autochtones. Avec ce concept, il s'agit de mieux comprendre comment le message s'adapte aux deux bouts de l'axe de communication (les missionnaires et les sociétés) et quels sont les points qui font en sorte que les deux groupes soient capables de se comprendre. Ensuite, j'explore le discours de guérison autochtone et le discours évangélique (en accordant une attention particulière à l'aspect de la conversion) à l'aide des revues de littérature de ces deux discours.

Le chapitre II présente la méthodologie utilisée lors du terrain de recherche, réalisé dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. J'explique la genèse de ce projet, en lien avec mon propre vécu. Je montre ainsi comment il m'a paru impératif de me questionner sur ma posture de recherche, étant moi-même originaire de la congrégation de l'Église Aiamieu Mamuitun. Plusieurs outils de collecte de données ont été utilisés, comme l'observation participante, les entrevues individuelles et une entrevue de groupe réalisée avec 13 femmes innues. Dans ce chapitre, j'explique comment certaines femmes m'ont permis de mieux orienter ma recherche et mon questionnaire d'entrevue. J'explique également de quelle manière s'est effectué le recrutement des personnes interviewées et des participantes. Je termine ce chapitre avec les considérations éthiques qui sont particulières à ma situation vis-à-vis de cette congrégation et comment ces questions m'ont animée tout au long de mon séjour à Uashat mak Mani-Utenam.

Le chapitre IV met en contexte les dynamiques actuelles et le fonctionnement de l'Église Aiamieu Mamuitun de Uashat mak Mani-Utenam en documentant l'histoire de sa création et de son implantation. J'explique ensuite la routine hebdomadaire en place à cette église et quelle est la place des femmes innues dans cette structure. Je présente finalement individuellement chacune des participantes à ma recherche, en résumant leurs parcours de vie.

Le chapitre V analyse, à l'aide du cadre théorique présenté au chapitre II, le discours des femmes innues ayant participé à ma recherche. Je propose une piste d'analyse afin de comprendre comment ces femmes font preuve d'agentivité en articulant le discours évangélique, spécialement celui concernant la conversion, avec le discours de guérison autochtone. Plus précisément, j'explore si l'Église Aiamieu Mamuitun est un endroit propice à la guérison et quelles sont les limites de la conciliation du discours de guérison autochtone et du discours évangélique de conversion.

Ce mémoire se termine sur une conclusion abordant certaines limites de ma recherche et une ouverture possible concernant la décolonisation des disciplines de la théologie et de la missiologie.

## CHAPITRE I

### LES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX CHEZ LES INNUS : CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE DE RECHERCHE

#### 1.1 Introduction

Il est impossible de tenter de comprendre le parcours des femmes innues qui fréquentent l'Église baptiste évangélique Aiamieu Mamuitun sans connaître le contexte religieux et historique du peuple innu. Je propose donc dans ce chapitre de retracer la diversité et la complexité de l'univers religieux innu, en partant du système religieux relationnel, pour ensuite explorer la période durant laquelle les Innus sont entrés en contact avec les missionnaires et la façon dont le catholicisme s'est développé chez ce peuple. Je présente ensuite un bref contexte historique et une définition du mouvement de guérison en contexte autochtone et son état actuel dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. J'explique ensuite ce qu'est le christianisme évangélique en général et quel est son statut en contexte autochtone et innu au Québec. Je dénombre les communautés ayant une église évangélique et j'explique succinctement ce qui caractérise la foi évangélique en contexte autochtone. J'aborde également brièvement les autres mouvements religieux présents dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. J'accorde une attention particulière à situer les femmes innues et leurs rôles au sein de ces grands ensembles religieux. Les femmes innues sont largement oubliées dans les récits missionnaires ou les ethnographies des anthropologues, particulièrement en ce qui a trait aux aspects religieux. Je tente donc de recenser ce qui a été écrit sur et par elles et d'y ajouter quelques données recueillies lors de ma recherche à Uashat mak Mani-Utenam à l'automne 2016. Il est important ici de noter que les différents

mouvements religieux qui traversent l'histoire innue ne s'arrêtent pas avec la venue du mouvement subséquent; par exemple, la logique et les pratiques sous-tendant le système religieux innu ne disparaissent pas avec la venue du catholicisme. La culture n'est pas une « chose », mais plutôt un « processus » et « un système de pratiques, de sens, de symboles et de comportements acquis » (Thom, 2008, p. 24). En d'autres mots, les pratiques religieuses et la culture innues ne consistent pas en une succession de courants se succédant sans s'influencer, mais plutôt en un mouvement dynamique en constant changement, ce que Charest appelle « la continuité de la culture montagnaise » (Charest, 2019, p. 18). C'est en ayant en tête la grande toile que forme cette histoire religieuse complexe que je termine ce chapitre en posant la problématique, la question et les objectifs qui ont orienté cette recherche.

## 1.2 Le système religieux innu<sup>12</sup>

Les Innus<sup>3</sup> ont une philosophie de l'occupation de leur territoire axée sur sa gestion responsable. Ils ne se voient pas comme des propriétaires de la Terre, mais plutôt comme des régisseurs devant assurer la pérennité des plantes et des animaux la

---

<sup>1</sup> Dans le cadre de ce mémoire, j'ai choisi d'utiliser l'expression « système religieux innu » au lieu de « système religieux innu traditionnel ». Selon moi, la première expression rend mieux compte du caractère adaptatif du système religieux innu qui n'a jamais été figé dans une tradition (Laugrand et Delâge, 2008, p. 7) et empêche de confondre avec le traditionalisme, une expression parfois utilisée pour parler du mouvement de spiritualité autochtone (dont je parle à la section 1.4). De plus, « [é]voquer les concepts de "culture" ou de "tradition" en termes de rupture revient à nier leur caractère dynamique, créatif et adaptatif dans le temps et dans l'espace » (Jérôme, 2009, p. 125). Aussi, le terme « religieux » est à comprendre dans son sens large utilisé ici pour désigner tous les éléments faisant partie du fait religieux dans une société.

<sup>2</sup> Tout au long de ce chapitre, j'ai choisi de mettre également à contribution des textes portant sur d'autres peuples faisant partie du grand ensemble algonquien. J'ai pris la liberté de les intégrer puisque, même s'ils ne portent pas directement sur les Innus, l'ontologie relationnelle qu'ils expliquent et qui sous-tend tous les systèmes religieux algonquiens est semblable.

<sup>3</sup> Quand on parle des Innus, il est important de spécifier « que ceux qu'on a jusqu'ici étiquetés "Montagnais", "Naskapis" ou "Montagnais-Naskapis" et ceux qu'on appelle aujourd'hui "Innus", qu'ils vivent à l'ouest ou à l'est de la frontière Québec-Labrador, constituent une seule et même entité sur le plan historique, linguistique et culturel. » (Mailhot, 1993, p.51)

peuplant. (Lacasse, 2007, p. 184; Mailhot, 1993, p. 170) À l'instar des autres peuples algonquiens, les Innus ne se voient pas non plus comme le centre de leur environnement, mais plutôt comme faisant partie d'un « system of perception and action constituted by the co-presence of the human and [for example] the tree within a wider environment » (Scott, 2006, p. 53). Tout comme leurs voisins cris ou atikamekw, ils vivent dans « un système complexe d'obligation, de distribution, de relations de réciprocité et d'alliance avec la proie, de savoirs partagés transmis par l'expérience et par la tradition orale ou révélés par la sphère onirique. » (Jérôme, 2007, p. 480). Peuple nomade habitant des villages temporaires le long de la côte l'été et montant dans le territoire en forêt de septembre à juin (Mailhot, 1965, p. 14), les Innus chassent principalement en automne et en hiver (Charest, 1996, p. 112). La chasse au caribou, occupe une place de choix parmi leur mode de vie (*Op. cit.*, pp. 29, 46). C'est en fait l'activité essentielle à leur survie et centrale à toutes les autres composantes de leur routine quotidienne et saisonnière, ce qui explique le rôle central qu'occupe le chasseur dans cette société (Bouchard et Mestokosho, 1977; Dominique et Grégoire, 1989). La chasse régit toutes les autres activités ainsi que le rythme de vie. Si elle n'est pas bonne, plusieurs jours peuvent passer sans qu'il n'y ait de nourriture et ce, malgré la grande expérience des chasseurs innus (Dickason, 1996, p. 96).

En lien avec ce mode de vie, les Innus ont un système religieux qui repose en grande partie sur la relation de dépendance envers les esprits maîtres des animaux, les *utshimauat* (Armitage, 1992, pp. 10-11; Duchesne, 2017, pp. 47-50), ceux-ci leur permettant de trouver le gibier sur le vaste territoire et d'ainsi, s'alimenter durant les durs hivers subarctiques (*Ibid.*, p. 22). L'historien innu Jean-Louis Fontaine (2006, p. 32), dans son ouvrage s'inspirant grandement des Relations des Jésuites, affirme que les Innus vivent dans un monde des esprits relié directement à l'univers de la chasse. Michel Grégoire le relate bien tout au long de son récit autobiographique puisqu'il est constamment affairé à suivre la piste d'un animal (Dominique et Grégoire, 1989). C'est cette constante proximité avec les animaux et le territoire qui fait dire aux Jésuites que

les Innus semblent vouloir continuellement entrer en contact avec les génies de la forêt (Fontaine, 2006, p. 33), c'est-à-dire les esprits maîtres des animaux. À la tête de tous les esprits se trouve le *Tshishe-Manitu*, supérieur à tous les autres (*Ibid.*). Vient ensuite le *mishtapeu*, un esprit tutélaire bien intentionné envers les Innus. Les derniers esprits sont les maîtres des animaux (*Ibid.*), chacun gouvernant sa propre espèce animale<sup>4</sup>. La poursuite du gibier étant cruciale dans la vie innue, les animaux ne sont cependant pas considérés comme de simples proies, mais plutôt comme les détenteurs et les premiers occupants du territoire. Ce sont les principaux esprits de ces animaux qui sont les maîtres et non l'inverse (Barriault, 1969, p. 133). Les Innus croient que leur bien-être physique dépend directement de leur capacité à entretenir de bonnes relations avec les maîtres des animaux, tout comme les Cris de l'Ouest à travers la pratique du festin communautaire *Wihkohtowin* (Westman, 2015, p. 312). Ce sont ces maîtres des animaux qui donnent leur permission de tuer quelconque animal (Armitage, 1991, p. 78). Les chasseurs sont donc à leur merci et ils se doivent d'obéir à un ensemble de règles s'ils espèrent que la chasse soit bonne. Ils doivent traiter les restes des animaux avec respect en utilisant les bons rituels et surtout disposer des ossements de manière correcte (Doran, 2005, p. 77; Duchesne, 2017, p. 48; Mailhot, 1993, p. 170; Speck, 1977, p. 75; Tanner, 1999). Cette prescription est très importante pour les Innus, étant même évoquée dans le récit de Tshakapesh, lorsque ce héros fondateur cherche les ossements de ses parents dévorés par *Katshituasku*, cet ours géant ayant des capacités supérieures à ceux de son espèce. Tshakapesh ne réussit toutefois pas à trouver les ossements, mais seulement des mèches de leurs fourrures (les humains étant velus à cette époque). Il les accroche tout de même aux branches de conifères et ces mèches deviennent donc l'usnée barbue, ce lichen en forme de filaments qu'on peut voir accroché aux branches des conifères de la forêt boréale. (Savard, 2004, pp. 57-58) De la même manière, les chasseurs innus doivent suspendre les ossements des animaux

---

<sup>4</sup> « Le maître du vison s'appelle *Atshikashapeu*; celui de la martre, *Uapishtanapeu*. Pour l'ours et le porc-épic, c'est *Uhuapeu*. Le castor et la loutre font partie du clan des poissons et leur maître s'appelle *Mishtinak*<sup>u</sup>. Et le maître du caribou s'appelle *Papakashthishk*<sup>u</sup>. » (Mark et Mark, 1993, p. 99)

vivants sur la terre afin qu'ils sèchent, et dans la même logique, remettre à l'eau les restes des animaux vivant en milieu aquatique afin qu'ils restent humides (*Ibid.*, p. 59). Faute de se plier à ces règles avant, pendant et après la chasse, de graves conséquences peuvent s'ensuivre, tel que relaté par des chasseurs cris de la Baie-James en rapport à la viande d'ours :

It is a serious matter to wound a bear, and a serious matter to waste one. An accident on the ice that ended in a drowning two winters earlier had been attributed (among other possible factors) to the victim's participation the previous summer in killing a bear whose meat, due to improper butchering in hot weather, had spoiled. (Scott, 2006, p. 57)

Les chasseurs risquent également de se retrouver sans aucune nourriture pour assurer leur subsistance. Une telle infortune serait non seulement malheureuse pour ces hommes, mais aussi pour les femmes, les enfants et les aînés qui comptent sur eux pour leur survie. C'est la responsabilité du bien-être de tout le groupe de chasse<sup>5</sup> qui pèse sur leurs épaules et c'est pourquoi les exigences que commande la chasse doivent être respectées et qu'une « mise en relation constante avec le monde spirituel » (Doran, 2005, p. 78) est nécessaire. « La vision du monde, les valeurs culturelles, les règles et les normes éthiques [...] détermine[nt] les actions des individus » (Desbiens et Hirt, 2012, p. 37) et en cas de manquement, certains rituels sont essentiels afin de rétablir la relation entre le chasseur et les esprits maîtres des animaux, afin que le groupe puisse de nouveau s'alimenter. Ci-dessous sont décrits quatre des rituels ayant été les plus documentés à travers l'histoire des Innus. Il est important de noter que cette liste est loin d'être complète.

---

<sup>5</sup> Un groupe de chasse est idéalement composé d'un couple d'aîeuls, de leurs enfants en couple et de leurs petits-enfants, mais il peut aussi être composé de trois à cinq couples et de leurs enfants non encore mariés. (Éthier, 2014, p. 51) Ces familles coopèrent le temps d'une saison ou d'une ou plusieurs années. Il est rare qu'un groupe de chasse soit composé des exactes mêmes personnes deux années de suite. En effet, il est normal pour un couple et ses enfants de changer régulièrement de groupe de chasse. Aussi, la composition des groupes peut varier suite à des événements comme le mariage des enfants devenus adultes ou le décès d'une personne. (Mailhot, 1965, p. 91; 1993, p. 152)

La tente tremblante, *kushapatshikan*, est un des rituels innus les plus efficaces pour communiquer avec les maîtres des animaux, les *utshimauat*, afin de trouver du gibier (Vincent, 1973, pp. 70-71), mais elle peut aussi être utilisée par exemple pour trouver la cause d'une maladie grave (Duval, 2007, p. 131). Cette méthode de communication, constituée d'une tente juste assez grande pour une seule personne s'y tenant debout, s'effectue par un officiant appelé *kakushapatak*, un chasseur très expérimenté, à l'aide de son esprit tutélaire, le *mishtapeu* (Armitage, 1992, pp. 11, 21-22). Chacun s'occupe de faire le pont entre l'autre et le monde auquel il appartient : celui des humains ou celui des esprits (*Ibid.*, p. 11). La chanson que forme le dialogue du *kakushapatak* et du *mishtapeu* est entendue du reste de la bande qui chante et danse à l'extérieur, faisant de ce rituel un moment collectif (Doran, 2005, pp. 102, 104; Duval, 2007, p. 132). Le rituel de la tente tremblante se situe à la croisée du monde des esprits et du monde des humains et constitue une porte d'entrée vers l'infini, que l'officiant aperçoit dans la tente via l'infinité du ciel au-dessus de sa tête et l'infinité creusée sous ses pieds (Duval, 2007, pp. 142-143; Vincent, 1973, pp. 72, 77).

Un autre rituel courant chez les Innus est la tente à suer (*matutishan*). Cette petite tente ronde fermée où sont placées des pierres très chaudes est utilisée comme médecine pour soulager les maux d'ordre psychologique et physique en faisant suer abondamment les participants (Fontaine, 2006, p. 37). Les officiants, en utilisant le *matutishan*, peuvent effectuer des guérisons qui peuvent paraître impossibles à effectuer, par exemple en ramenant l'âme d'une personne à son corps (*Ibid.*, p. 57). Michel Grégoire relate également comment une tente à suer érigée par des hommes de son entourage, entre autre remède, a pu permettre qu'il se remette d'un aveuglement causé par l'éclat de la neige (Dominique et Grégoire, 1989, p. 60). Hormis la guérison de maux physiques, la tente à suer permet aussi d'anticiper sa chasse (Speck, 1977, p. 220). Il n'est pas possible d'y voir le gibier, mais simplement de prévoir le moment de la chasse (*Op. cit.*, p. 26). Le *matutishan* peut être vu comme le rituel inverse de la tente tremblante; la tente à suer ferait monter les paroles vers le monde des esprits alors que

la tente tremblante ferait le contraire en faisant descendre les esprits dans le monde des humains (Duval, 2007, p. 141). L'objectif communicationnel est le même, mais le degré de danger est différent. Cela pourrait expliquer pourquoi, tel que cité plus haut, ce sont des hommes de la communauté de Michel Grégoire qui proposent de faire une tente à suer, alors que la tente tremblante doit être absolument officinée par une personne précise, le *kakushapatak* (Armitage, 1992, p. 12; *Op. cit.*, p. 131).

Le rêve (*puamun*) et le tambour (*teueikan*) peuvent aussi être des rituels à la base de la découverte du gibier sur le territoire. En effet, pour pouvoir jouer le tambour, un homme plus vieux, ayant plusieurs années d'expérience de chasse, et donc beaucoup de pouvoir *manitushiun*, doit y rêver trois fois. Il joue ensuite le *teueikan* jusqu'à ce qu'il aperçoive une étincelle ou une flamme sur la peau de caribou du tambour, laquelle lui donne les indications sur le nombre et l'emplacement du gibier à proximité. (Armitage, 1991, p. 80; Dominique et Grégoire, 1989, p. 25) Le *teueikan* est utilisé par les Innus afin de clarifier le message qui a été premièrement transmis par le rêve (Doran, 2005, p. 96). Le *puamun* peut également donner des indications concernant la technique de chasse à adopter pour attraper les caribous, comme par exemple un grand enclos permettant une chasse plus efficace (Mailhot, 1965, p. 32).

La scapulomancie (*utinikan meshkanau*<sup>6</sup>) est un autre rituel pour trouver le gibier sur le territoire qui est davantage précis que le rêve. En effet, le chasseur rêve du gibier à trouver et c'est pour clarifier ce rêve qu'il utilise ensuite la technique de l'*utinikan meshkanau* (Speck, 1977, p. 155). C'est un aîné qui peut effectuer ce rituel qui consiste à faire rôtir l'omoplate d'un caribou jusqu'à ce qu'elle soit brûlée et qu'elle craque afin d'indiquer l'emplacement (Armitage, 1991, p. 81). Le type et la longueur de la fêlure

---

<sup>6</sup> Comme l'orthographe *outlickan meskina* dont la traduction littérale serait « pistes de l'os de l'épaule » (1983, p. 248). On pourrait également l'appeler « route », « chemin », « sentier » ou « voie de l'omoplate » et en orthographe innue contemporaine standardisée, on l'écrit plutôt *utinikan meshkanau* (MacKenzie et Junker, 2018).

indiquent où se trouve le gibier ou bien s'il y aura des temps de famine (Comeau, 1983, pp. 248-249, 266). Les os d'autres mammifères ou poissons peuvent aussi être utilisés pour faire de la divination (Speck, 1977, pp. 141-173).

Dans le système religieux innu, le maintien et la réparation de la relation avec les *utshimauat* sont bel et bien essentiels et centraux au bon déroulement de la chasse, et donc à la survie. Même si de nos jours les familles passent de moins longues périodes de temps sur le territoire, il n'en reste pas moins, comme le note Éthier chez les Atikamekw, qu'elles « continuent de mettre en pratique certains savoir-faire (aptitudes) et savoir-être (attitudes) liés à la vie en forêt » (2014, p. 50), et donc que ces familles conservent leur « ontologie relationnelle » (Poirier, 2010, p. 46). Ces rôles sont très majoritairement décrits dans la littérature ethnographique et missionnaire comme étant réservés aux hommes. Cependant, les femmes ont aussi leur rôle à jouer dans ce système.

### 1.2.1 Les femmes et le système religieux innu

« La femme travaillait autant que l'homme et elle ne se considérait pas exploitée. [...] La survie c'est ce qui comptait le plus à l'époque. » (Basile *et al.*, 1992, p. 72) Cette survie est au cœur des préoccupations des Innus vivant sur le territoire et pour y arriver, les tâches sont divisées en fonction du sexe. « Les femmes savent ce qu'elles doivent faire et les hommes aussi. Et jamais l'un ne se mêle du métier de l'autre. » (Le Jeune, 1634, pp. 54-55) Les tâches qu'accomplissent les femmes sont donc également indispensables. La section qui suit énumère plusieurs rôles occupés par elles. Il est important de noter que beaucoup de données manquent assurément puisque les missionnaires et les anthropologues ne se sont pas attardés de manière extensive aux activités des femmes innues, contrairement à celles des hommes.

À l'intérieur de la tente, les femmes innues qui font partie d'un groupe de chasse sur le territoire ont beaucoup à faire. Elles prennent soin des enfants en bas âge et des personnes âgées; elles confectionnent, décorent et réparent la tente; elles cousent, réparent et lavent les vêtements, incluant les bottes de type mocassin; elles fabriquent les ustensiles de cuisine; elles s'occupent de la cuisson et de la préservation des aliments (gros et petits gibiers, plantes, et plus tard la bannique); elles démembrant, dépouillent et nettoient la peau du gibier; elles veillent à l'entretien du feu placé au centre de la tente; elles tapissent le sol régulièrement de nouvelles branches de sapin récoltées aux alentours du camp; pour la fabrication des raquettes, elles taillent la babiche, pour ensuite tresser ces lanières de cuir au châssis en bois fabriqué par les hommes. (Anderson, 2009, p. 25; Bouchard et Mestokosho, 1977, pp. 101-107; Mailhot, 1965, pp. 31, 42; Mark et Mark, 1993, pp. 12-13, 85; Mongeau, 1981, p. 19)

À l'extérieur de la tente, les femmes ont également plusieurs responsabilités. Elles recherchent et font la cueillette des aliments; elles transportent les bagages et les enfants sur leur dos entre les différents camps de chasse; elles bûchent et ramassent leur réserve de bois pour leur feu; elles vont chercher le gibier là où les hommes l'ont tué; pour les canots, elles installent l'écorce de bouleau sur la structure construite par les hommes; elles chassent le petit gibier à l'aide de collets ou d'une carabine et pêchent les poissons à l'aide de filets. (Anderson, 2009, p. 25; Bouchard et Mestokosho, 1977, pp. 101-107; Le Jeune, 1634, pp. 54-55; 1635, p. 223; Mailhot, 1965, pp. 36, 39, 45, 46, 77; Mark et Mark, 1993, p. 32)

Dans le domaine de la puériculture, elles ont aussi beaucoup à faire. Hélène Mark raconte que son premier accouchement se déroule avec quatre sages-femmes dans la tente, des femmes de sa parenté (1993, pp. 32-34). Ainsi, même lorsqu'elles ne sont plus en âge d'avoir d'enfants, les femmes sont impliquées dans la grossesse et l'accouchement des autres femmes les entourant. L'allaitement exclusif s'étend jusqu'à ce que le bébé ait environ six mois. Après cet âge, les mères nourrissent leur bébé d'un

mélange de gibier écrasé et de farine bouillie tout en continuant à allaiter jusqu'à ce que l'enfant ait environ un an. Au fur et à mesure que la sédentarisation des Innus s'effectue, les mères délaissent à des degrés divers l'allaitement pour le lait de vache, produit européen qui ne se trouve pas sur le territoire. Cela peut contribuer au fait que les femmes restent dans les villages côtiers avec les enfants, et que seuls les hommes montent dans le territoire pour chasser. (*Ibid.*, pp. 32-35) Au XVII<sup>e</sup> siècle, les femmes innues prennent non seulement soin des enfants, mais elles ont, au même titre que les hommes, leur mot à dire pour le sort de leurs enfants (Le Jeune, 1634, pp. 103-104). Les Jésuites sont grandement étonnés de cette situation, très différente de celle des femmes françaises du temps. Ils ne conçoivent pas que la femme d'un dirigeant innu puisse empêcher son mari de donner leur fils aux Jésuites afin qu'ils l'éduquent.

Les femmes ont certaines prescriptions à respecter durant leurs menstruations. Elles ne doivent pas marcher par-dessus les jambes ou les traces de raquettes d'un homme. Cela pourrait lui apporter de la faiblesse ou des douleurs aux jambes. Dans certaines bandes, quand les jeunes filles ont leurs premières menstruations, elles passent trois jours en réclusion dans la tente avec une peau de caribou leur couvrant le visage afin d'éloigner les influences dangereuses. (Speck, 1977, p. 239)

Les femmes sont très savantes pour ce qui est des savoirs médicaux. Elles peuvent utiliser les parties du corps de différents animaux pour des maux aussi divers que les rougeurs, les infections, la constipation, les hémorroïdes ou les plaies ouvertes. Les plantes qu'elles cueillent peuvent leur servir à guérir des maux de genoux, de pieds ou de l'arthrite.<sup>7</sup> (Mark et Mark, 1993, pp. 42-43)

---

<sup>7</sup> Cette liste n'est pas exhaustive et une recherche plus approfondie à ce sujet permettrait assurément de trouver davantage de détails sur les ingrédients et la fabrication des remèdes autrefois utilisés par les femmes innues. Cependant, ces savoirs sont souvent protégés par les femmes innues qui ne désirent pas qu'ils soient propagés en dehors de leur communauté. Il est donc important de respecter ce désir.

Il est compris chez les Innus que puisque ce sont les femmes qui apprêtent en dernier les parties du caribou, ce sont elles qui le tuent véritablement, de manière finale. Les femmes sont surveillées de près dans ces besognes par le maître du caribou, qui s'assure que les restes de son espèce sont gérés avec respect et selon un grand soin. C'est donc *Papakashtshishk'* qui dicte aux femmes comment traiter la peau, les ossements, les parties de viande, etc. Ce savoir est transmis de mère en fille et il n'est acquis qu'après de nombreuses années d'enseignement; déjà fillette, l'enseignement débute et se prolonge jusqu'à l'âge adulte par les vieilles femmes. « C'est dans la tente tremblante qu'a été énoncée la répartition du travail, celui de la femme et celui de l'homme. C'est de cette révélation que les Innu[s] tiennent leurs connaissances. » (Mark et Mark, p.102) Les femmes crie de la Baie-James, faisant partie du même grand groupe ethnolinguistique algonquien que les Innus, apportent ce même soin méticuleux au dépeçage des animaux puisque si la viande de l'ours, considérée comme un cadeau, n'est pas traitée avec soin, cela peut altérer le rythme des cadeaux que l'ours fera au groupe de chasse dans le futur (Scott, 2006, pp. 63-64).

On comprend alors que ce ne sont pas seulement les hommes qui ont un rôle à jouer dans la relation avec les esprits maîtres des animaux. Le soin mis à la préparation des parties de l'animal par les femmes est tout aussi essentiel afin de s'assurer une bonne chasse future. En effet, même si l'homme suit toutes les prescriptions durant sa chasse, mais que la femme ne fait pas de même durant la préparation, les esprits maîtres des animaux peuvent être offusqués et empêcher que la prochaine chasse soit fructueuse. Les femmes ont donc autant un rôle essentiel dans la survie du groupe de chasse. De plus, tout cela ne prend pas en compte la pêche (Mailhot, 1965, pp. 45-46) ou la chasse au petit gibier, majoritairement effectuées par les femmes. « Sans la chasse des femmes, on n'aurait pas passé au travers. [...] Non seulement posaient-elles des pièges, mais encore prenaient-elles de nombreux animaux à fourrure. Oui, les femmes chassaient très bien. Elles savaient comment bien disposer un piège. » (Bouchard et Mestokosho, 1977, pp. 102, 107)

Sachant que ces petits gibiers tels la martre et le porc-épic ont eux aussi leur esprit maître (respectivement *Uapishtanapeu* et *Uhuapeu*) et outre le soin et le respect porté aux parties de l'animal lors de la confection de repas ou de la préparation de la peau, les femmes ont-elles donc aussi une relation à entretenir avec les esprits maîtres des animaux par le biais de rituels? Évelyne St-Onge, interviewée durant mon terrain ethnographique à Uashat mak Mani-Utenam à l'automne 2016, affirme que le respect porté à l'animal doit l'être autant à la perdrix (un petit gibier habituellement chassé par les femmes) qu'au caribou (un gibier habituellement chassé par les hommes) : « si je respecte l'animal, je respecte mon équipement pour aller chercher la perdrix ou le caribou. Ça veut dire que l'animal va venir vers moi facilement. C'est un cycle naturel, c'est un cycle de respect. » (Évelyne St-Onge) Beaulieu évoque la tente à suer féminine, *minaik<sup>u</sup> matutishan*, mais elle précise que cette tente est utilisée dans une fonction médicinale, pour guérir des maladies seulement (2012, pp. 217-218). Il n'est pas ici question d'entretenir par ce rituel la relation avec les esprits maîtres des animaux, même si Beaulieu avoue n'avoir que des données partielles à propos de cette pratique (*Ibid.*, p. 218) et que la littérature ethnographique n'en fait mention qu'une seule fois (Bacon et Vincent, 1979, pp. 22-23). Il n'est donc pas possible de savoir si la tente à suer des femmes ou tout autre rituel féminin, outre le respect porté lors de la chasse au petit gibier, pouvait servir à communiquer avec les esprits maîtres des animaux. Il n'est pas non plus possible de comprendre exactement comment les autres rôles réservés aux femmes (accouchement, soin des enfants, pratiques médicinales à partir de plantes, etc.) participaient dans ce système religieux orienté sur la survie par la mise en relation avec les *utshimauat*. Mes entrevues et mon observation participante à l'automne 2016 ne m'ont pas permis de creuser ces questions. L'analyse qu'on peut faire du rôle des femmes dans le système religieux innu est donc sommaire. En effet, les sources concernant les femmes et leurs rôles sont trop peu nombreuses et ne s'étendent pas suffisamment sur le sujet. Néanmoins, la documentation par rapport aux rôles joués par les femmes innues au sein du catholicisme est nettement plus nombreuse.

### 1.3 Le catholicisme chez les Innus

Le catholicisme est la première religion européenne à atteindre les Innus. Les missionnaires catholiques arrivent avec les colons français et établissent rapidement des liens avec ce peuple autochtone. Le catholicisme est à l'époque, tout comme aujourd'hui, une religion centralisée, « très organisée [...] administrée et gérée par une hiérarchie d'évêques et de prêtres, à la tête de laquelle se trouve le pape » (Gibbons, 2007, p. 106). Cependant, elle atteint les Innus avec différentes approches, par l'entremise des différents ordres religieux qui se succèdent dans leur territoire.

#### 1.3.1 Les Innus et les missionnaires catholiques

Les premiers missionnaires catholiques à être en contact avec les Innus sont les Récollets et les Jésuites aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles (Charest, 2019, p. 21). Cependant, ces deux congrégations religieuses ne réussissent pas à convertir massivement ce peuple autochtone ni à marquer son mode de vie et son système religieux (Armitage, 1991, p. 28). L'exemple de Pastedechouan, ce converti innu à l'époque coloniale, nous donne de bonnes indications sur les stratégies missionnaires des Récollets et des Jésuites, ainsi que sur les raisons de cet échec missionnaire.

Pastedechouan naît au début du XVII<sup>e</sup> siècle dans une famille innue des environs de Tadoussac (Anderson, 2009, pp. 13, 18) Ce sont à l'époque les Récollets qui sont missionnaires dans ce qu'ils appellent la Nouvelle-France. Cependant, étant dans de graves difficultés financières les empêchant d'être efficaces et de réellement pénétrer le mode de vie innu, ils vont demander plus tard aux Jésuites de venir leur prêter main-forte (*Ibid.*, p. 122). Les Jésuites et les Récollets en Amérique de Nord sont exclusivistes; les deux congrégations ne reconnaissent aucune légitimité aux systèmes religieux autochtones (*Ibid.*, pp. 243-244) et insistent donc pour assimiler les Innus à

la pensée et au mode de vie européens (*Ibid.*, pp. 75-81, 110-111), en concentrant leurs efforts sur l'assimilation des enfants qu'ils considèrent comme moins « imprégnés du péché » (*Ibid.*, pp. 86-88). Pastedechouan est l'exemple parfait de cette volonté d'assimilation religieuse des enfants autochtones. Il est confié aux Récollets par ses parents afin d'être un ambassadeur économique et politique pour le peuple innu qui souhaite retrouver sa place stratégique privilégiée auprès de ces précieux alliés que sont les Français (*Ibid.*, pp. 93-96). Pastedechouan est emmené en France de 1620 à 1625 où il suit un programme intensif d'éducation et d'assimilation au mode de vie français et à la religion catholique. Au terme de ces cinq années, il est profondément aliéné et il ne lui reste désormais que sa langue maternelle qu'il maîtrise encore. Dû à son jeune âge lors de son départ (environ 12 ans), sa formation d'Innu sachant survivre sur le territoire subarctique est bien sûr incomplète (*Ibid.*, p. 123). Il rentre donc au Canada en 1625 avec les Récollets, mais également des Jésuites venus leur prêter main-forte (*Ibid.*, p. 122). Lorsqu'il retrouve les siens, Pastedechouan se montre totalement inutile, autant pour les missionnaires que pour les Innus. Les Innus ne le reconnaissent plus et voient bien qu'ils ne peuvent soutirer aucune information économique ou politique de sa part. Ils se rendent compte de sa profonde dépendance envers les missionnaires français et de sa totale incapacité à être un réel homme innu. De leur côté, les Récollets et les Jésuites se rendent rapidement compte que Pastedechouan ne leur sert pas du tout à l'évangélisation de son peuple, n'ayant pas la confiance des siens. Le sort tragique de Pastedechouan, qui meurt peu d'années après<sup>8</sup> isolé dans son ambiguïté identitaire, démontre à quel point les tentatives missionnaires des Récollets et des Jésuites sont inefficaces. (*Ibid.*, pp. 131-138) Ils sont conscients que la grande mobilité des Innus sur le territoire les empêche de les convertir massivement, mais ils sont bien incapables de stopper ce déplacement essentiel à leur survie (Savard, 1985, pp. 18-19).

---

<sup>8</sup> Pastedechouan meurt à l'hiver 1636, 11 ans seulement après son retour de France, seul dans la forêt, affamé et gelé, n'ayant plus de famille et rejeté par les Jésuites (Anderson, 2009, pp. 230-232).

Les pères eudistes de la Congrégation de Jésus et Marie sont missionnaires auprès des Innus de 1911 à 1945, alors que les Oblats leur cèdent durant cette période leurs missions sur la Côte-Nord (Les Eudistes, 2019; Ménard, 1997, p. 55; Mongeau, 1981, p. 29). Les Oblats de Marie-Immaculée sont donc présents plus longtemps en territoire innu et ce sont eux qui réussissent à pénétrer plus profondément le mode de vie innu à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (Armitage, 1991, p. 39) et dans un deuxième temps au milieu du XX<sup>e</sup> siècle. En effet, les Oblats arrivent en 1844 au Canada et commencent à déployer des efforts constants et dirigés pour l'évangélisation des Innus. Ils marquent ainsi ce que Mailhot appelle la « deuxième phase de la christianisation des Innus du Labrador », mais également des Innus de la Côte-Nord et du Saguenay–Lac-Saint-Jean du Québec puisque cette congrégation établit à cette époque plusieurs bases dans différents villages de ces régions (1993, p. 31). Ces prêtres ont une méthodologie missionnaire comprenant des stratégies propres à leur ordre : ils apprennent la langue innue (Ménard, 1997, p. 63), ils tentent de suivre les Innus pendant l'hiver sur le territoire (mais cette stratégie est plus tard abandonnée parce que ce mode de vie s'avère trop rude pour les missionnaires), ils établissent des missions dans les lieux de campement des Innus durant les mois d'été, qui sont aussi les comptoirs de traite de la Compagnie de la Baie d'Hudson (Mailhot, 1965, p. 14; Ménard, 1997, pp. 64-65). De mai à juillet, les prêtres partent de leurs résidences permanentes chaque année à Grande Baie, Les Escoumins ou Betsiamites et font le tour des comptoirs de la Compagnie de la Baie d'Hudson (en partant par bateau de Musquaro pour aller aux plus éloignées, comme Pakua Shipu, et en revenant par la côte par Mingan et Sept-Îles entre autres) où les attendent avec impatience, selon leurs écrits, les Innus (Mailhot, 1993, p. 31; Ménard, 1997, pp. 66-67) afin qu'ils célèbrent les différents offices religieux : bien entendu la messe, mais aussi les confessions, les baptêmes et les communions (Mailhot, 1965, pp. 23, 84; Ménard, 1997, p. 96).

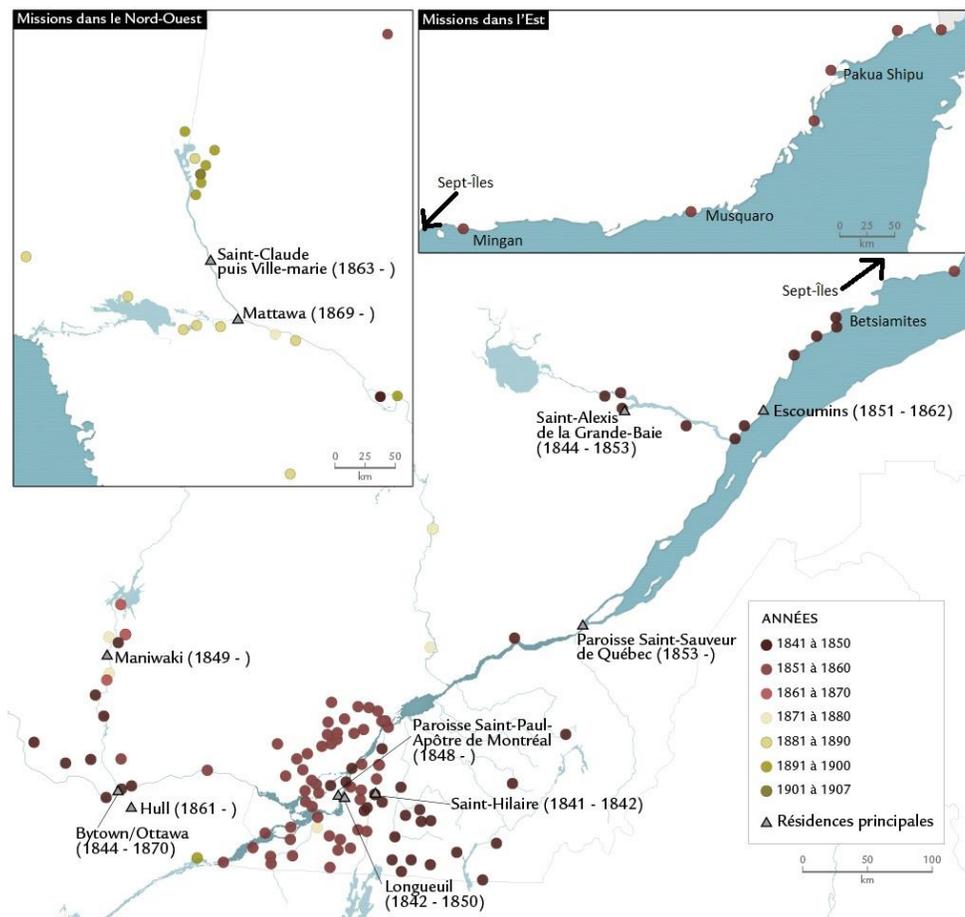


Figure 1.1 Carte des missions oblates canadiennes-françaises (Ferretti et Hudon, 2014)<sup>9</sup>

Selon les écrits des Oblats, certaines familles innues ne se contentent pas d'attendre le prêtre à leur campement habituel, mais les suivent le long de la côte et assistent à plusieurs missions (*Ibid.*, p. 69). Les missionnaires oblates développent avec les Innus une relation paternaliste et de protection (Mailhot, 1965, pp. 108-109). C'est là une autre de leurs stratégies missionnaires. Ils se considèrent les seuls à pouvoir intercéder pour eux auprès du gouvernement et les aider, les Innus vivant à ce moment des épisodes de maladie et de famine dus entre autres à la restriction imposée par les

<sup>9</sup> Cette carte ne montre pas spécifiquement les missions oblates chez les Innus, mais elle est tout de même utile pour localiser géographiquement les distances parcourues par les missionnaires chaque année. J'y ai ajouté des noms de lieux pour aider à se repérer.

autorités coloniales de pêcher dans leurs rivières à saumon. Les Oblats de Marie-Immaculée ont une vision des Innus imprégnée d'un humanisme paternaliste propre à leur époque; ils voient ce peuple comme étant en voie d'extinction et tels des enfants devant être civilisés afin de les sortir de leur mode de vie nomade qui les maintient dans une situation vile et misérable. (*Op. cit.*, pp. 77-84)

Cette période de christianisation intense des Innus par les Oblats de Marie-Immaculée débute donc au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle et concorde avec l'arrivée d'une importante population d'origine européenne qui commence à s'installer en territoire innu de manière permanente (Vincent, 1984, p. 33). Cette période est appelée par les Innus « le temps de la farine »<sup>10</sup>, en référence à cette technologie culinaire des Blancs qui fait son entrée dans le quotidien et vient changer en partie, mais de manière marquée, le mode de vie innu (*Ibid.*, p. 15).

### 1.3.2 Le catholicisme innu

Dès les années 1850, le gouvernement colonial instaure une série de lois assimilatrices à l'endroit des peuples autochtones (Desbiens et Hirt, 2012, p. 32) et met entre autres en place le système de réserves à travers tout le Canada (Armitage, 1991, p. 39). Cette

---

<sup>10</sup> L'événement de la rencontre des Européens et des Autochtones, qui a donné naissance à la période charnière dite du « contact », ne se trouve pas mis de l'avant dans l'organisation temporelle innue. L'événement significatif pour les Innus est plutôt lorsqu'ils commencent à utiliser les technologies des Blancs. Cette technologie de *kauapishit*, de Blancs, est symbolisée par la farine, qui influence beaucoup la vie en forêt, où les familles ne partent jamais sans s'être procuré chez les Blancs cette précieuse denrée facilement transportable qui peut parfois permettre d'éviter la famine. Pour les Innus, le temps de la farine veut dire de manière très claire qu'on parle ici d'un temps où les Blancs se mettent à avoir beaucoup d'influence en territoire innu. Cependant, cette période ne débute pas la même année pour tous les Innus, ces derniers, dépendamment de leur position géographique, étant atteints par la technologie blanche à des moments différents. Pour les Innus les plus au sud-ouest, cette période de leur christianisation correspond au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (Vincent, 1984, p. 33). Les Innus du Labrador, pour leur part, plus isolés au nord-est, ne sont véritablement considérés comme chrétiens que vers les années 1950 (Mailhot, 1993, p. 29).

étape mène progressivement à la sédentarisation du peuple innu dans ces réserves et donc, à l'abandon graduel du mode de vie nomade. Avec le délaissement de la pratique de la chasse, les rituels associés au mode de vie traditionnel deviennent de plus en plus caduques (Gagnon, 2007, p. 451). Les journées n'étant plus exclusivement accaparées par toutes les occupations reliées à la chasse et à ses rituels, la religion catholique est davantage pertinente.

Dès 1866, les Innus sont considérés comme étant catholiques par les Oblats puisqu'ils se conforment aux rites et aux prescriptions de cette religion (Ménard, 1997, pp. 88, 95). Cette religion monothéiste s'accorde cependant facilement avec le système religieux innu puisque ces deux univers ne sont pas considérés par les Innus eux-mêmes comme étant contradictoires<sup>11</sup>, malgré les efforts déployés par l'Église catholique pour éliminer les pratiques jugées non conformes à l'orthodoxie chrétienne du temps (Armitage, 1991, pp. 77, 83). Certaines pratiques catholiques comme la prière, le chapelet et la Bible sont tout à fait bienvenues par les Innus qui les utilisent pour combattre les esprits malfaisants comme le monstre cannibale Atshen. Cependant, les pouvoirs de ceux qui sont appelés chamanes sont encore nécessaires puisqu'ils servent à repérer ces esprits mal intentionnés. (Vincent, 1977, pp. 10-11) À partir de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, malgré les politiques d'assimilation plus intensives, les Innus continuent de fréquenter le territoire et les rituels qui accompagnent la recherche du gibier viennent compléter les rituels catholiques, et vice versa<sup>12</sup>. Parfois,

---

<sup>11</sup> Tout comme c'est le cas aujourd'hui pour certains Cris de l'Ouest (Westman, 2015, p. 300).

<sup>12</sup> L'ouvrage *Montagnaises de parole – Eukuan ume ninan etentamat*, un projet d'enquête sociale mené par des femmes innues auprès d'autres femmes innues et compilé dans un ouvrage, fournit un bon exemple d'une situation où éléments rituels innus reliés au territoire et éléments catholiques se côtoient aisément. Le présent témoignage est donné par une femme faisant partie de la catégorie 50 ans ou plus : « Une fois, une de mes filles avait son bébé déjà mort dans son sein. Le docteur me disait qu'il ne pouvait rien pour ma fille et le bébé. Je suis retournée chez moi et j'ai pris de l'eau bénite de la Sainte Vierge, que j'ai fait bouillir avec des sacs de thé. Une fois terminé, je suis retournée à l'hôpital. J'ai dit à ma fille "moi je vais faire de quoi pour toi, si le docteur ne peut plus rien faire. On va se tourner vers la religion, elle est très puissante". Je lui ai dit que vers telle heure, ça irait mieux. Vers six heures du soir, ma fille est devenue très très malade. On demande à l'infirmière de venir la voir, mais elle n'a pas voulu. Elle a dit qu'elle ne pouvait plus rien pour elle, qu'il fallait la déclencher à la date prévue de son accouchement,

le catholicisme et le système religieux innu associé à la chasse peuvent se retrouver combinés dans le même rituel<sup>13</sup>. Les Innus peuvent également totalement adhérer avec ferveur aux rituels catholiques lorsqu'ils sont aux missions ou campements le long de la côte en compagnie des prêtres oblats. C'est le cas à Uashat qui, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, est le théâtre de processions catholiques officieuses par ces prêtres (Armitage, 1991, p. 43) et qui possède sa propre chapelle dès 1850 (Ménard, 1997, p. 91). C'est également le cas à Unamen Shipu (La Romaine) où les canots sont consacrés par le prêtre avant que les groupes de chasse ne se déplacent vers l'intérieur des terres (Mark et Mark, 1993, p. 31). Aussitôt de retour à l'intérieur des terres où ils peuvent rester du début septembre à la fin juin (Mongeau, 1981, p. 81), les Innus continuent de performer leurs rituels ancestraux parce que les circonstances de la recherche du gibier nécessitent ce genre d'action (Ménard, 1997, pp. 96, 99). Mais les missionnaires oblats relèvent dans leurs écrits des cas d'Innus qui prêchent le catéchisme aux leurs, même à l'intérieur des terres (*Ibid.*). Certaines familles innues peuvent aussi procéder à l'ondoisement des enfants nés sur le territoire, prier trois fois par jour et réciter des

---

pas avant. Alors, elle a encore bu de ma potion et vers sept heures du soir, ma fille a accouché de son bébé. Le docteur m'a demandé ce que j'avais fait, je lui ai dit que je ne pouvais pas lui dire, car les anciennes sages faisaient cela dans le temps, et qu'elles seules pouvaient le faire. Mais moi, je connaissais cela. Quand les femmes allaient dans le bois, les anciennes les soignaient comme cela. Mais ce n'est pas donné à toutes de le faire. C'est pour ça que je crois en la prière et en Dieu. » (Basile *et al.*, 1992, pp. 77-78)

<sup>13</sup> Gagnon donne un bon exemple de la présence de ces deux systèmes religieux dans un rituel : « Parmi les nombreux pouvoirs attribués à sainte [Anne], il en est un où se rencontrent des éléments du catholicisme et du chamanisme et qui semble exclusif à la culture mamit innuat. Dans la dévotion européenne, la sainte est invoquée pour protéger les marins des périls en mer, et ce à un point tel que cette fonction suffit à elle seule à justifier la fondation du sanctuaire de Beaupré dans le discours populaire. Reprenant ce discours à leur compte, les Mamit Innuat attribuent à sainte Anne le pouvoir de calmer le vent sur un lac ou en mer, un pouvoir attribué autrefois aux grands chamans. Cette pratique est une adaptation d'un pouvoir chamanique éprouvé qui a pu ainsi survivre à la conversion au catholicisme. Une interlocutrice raconte qu'autrefois, pour calmer le vent, un aîné prenait une roche ronde qu'il enduisait de gras animal ou de saindoux (dans les années 1970, le gras a été remplacée [sic] par de « l'huile de sainte Anne », une huile aux vertus miraculeuses provenant du sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré près de Québec). Il faisait ensuite rougir la pierre sur le feu, la prenait avec une pelle de bois et l'amenait en canot tout en priant tandis que les autres gardaient le silence. Rendu au large, le chaman jetait la pierre le plus loin possible et les gens observaient la vapeur dégagée par la chaleur de la pierre brûlante. On attendait ensuite une demi-heure ou une heure avant d'entreprendre la traversée en toute sécurité. » (Gagnon, 2005, p. 146)

prières lorsqu'elles changent l'emplacement de leur campement (ce qui ne s'effectue cependant jamais le dimanche) (Basile *et al.*, 1992, p. 78; Mark et Mark, 1993, pp. 12, 23, 34).

La période de sédentarisation des Autochtones au Canada au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle est suivie de l'implantation du système des pensionnats au Québec. À partir des années 1940, « les Affaires indiennes commencent à jouer un rôle plus important et plus direct dans la vie des Autochtones de la région. Ceci comprend la réinstallation de certaines collectivités, la création de réserves et l'ouverture de pensionnats. » (Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015, p. 44) Les deux seuls établissements québécois en territoire innu sont à Mashteuiatsh au Lac-Saint-Jean et à Mani-Utenam sur la Côte-Nord (*Ibid.*, pp. 43-50). Les familles innues « ne [peuvent] donc plus monter dix mois dans le bois parce que [leurs] enfants [sont] gardés pensionnaires » (Antane Kapeshe, 1976, p. 73). Les parents ne veulent alors bien évidemment pas s'éloigner de leurs enfants pour une période de temps trop longue. C'est ainsi que certains trouvent un emploi au village au lieu de continuer à vivre de la chasse sur le territoire la majorité de l'année. Cependant, la vision du monde innue ne s'en trouve pas altérée. Le pouvoir *manitushiun*, autrefois cumulé par les chasseurs expérimentés, est toujours présent. Cependant, au lieu de servir à trouver efficacement le gibier sur le territoire, il sert dorénavant à la guérison de maux sociaux tels l'alcoolisme et la violence. Il s'agit toujours d'un pouvoir d'action par la pensée et la volonté, mais dans ce cas-ci en effectuant des prières et des pèlerinages à sainte Anne afin de lui demander la fin de consommation d'alcool ou d'actes de violence de membres de sa famille (Gagnon, 2007, p. 451). Ces actions sont effectuées régulièrement afin que ce pouvoir ne se dégrade ou ne faiblisse pas (*Ibid.*, p. 466). Les Innus, même s'ils adoptent le culte catholique à sainte Anne, conservent la structure de leur ontologie préexistante.

Les pensionnats chez les Innus sont mis en place à un moment où la ferveur catholique chez ces derniers est encore très forte, mais ils contribuent ensuite au déclin de cette

religion. En effet, c'est suite entre autres aux mauvais traitements subis dans ces établissements que les ex-pensionnaires délaissent de plus en plus les bancs d'églises (Basile *et al.*, 1992, pp. 76-78). De nos jours, le catholicisme n'est plus consensuel dans la population adulte au point qu'il l'a déjà été au cours de l'histoire innue, mais il continue d'être la religion la plus reconnue<sup>14</sup>. Les personnes très âgées demeurent solidement attachées à cette religion qui fait partie de leurs mœurs et leur mode de vie. (*Ibid.*; Beaulieu, 2012, pp. 246-250).

### 1.3.3 Les femmes innues et le catholicisme

Le catholicisme est une religion qui ne permet pas aux femmes d'être prêtres. Historiquement, les hommes missionnaires qui sont en contact avec les Innus sont respectivement des Français (les Jésuites et les Récollets) et des Canadiens-Français (les Oblats). De nos jours, le prêtre oblat à Uashat et Mani-Utenam est originaire de Madagascar, (Jourdain, 24 mars 2018) celui d'Ekuanitshit et Matimekush-Lac John est Nigérian et deux autres prêtres, un Camerounais et un Québécois allochtone, sont basés dans les autres communautés innues (Sierra, 2017, p. 16). Face à cette situation, une question surgit : si auparavant, tout comme aujourd'hui, elles n'ont pas accès aux postes de leadership, quel est donc le rôle des femmes innues dans le catholicisme?

Une figure importante, si ce n'est la plus importante, pour les Innus est une femme : sainte Anne. Reconnue comme la grand-mère du Christ dans les évangiles apocryphes, elle est introduite de manière stratégique et intentionnelle aux Innus par les missionnaires du XVII<sup>e</sup> siècle. Cette période en est une de changements sociaux et religieux pour les Autochtones et la figure de sainte Anne, matriarche d'une famille de

---

<sup>14</sup> Par exemple, les funérailles diffusées à la radio communautaire (CKAU 104,5) sont encore très majoritairement catholiques, transmises en direct à partir de l'église Kateri Tekakwitha de Uashat ou l'église Notre-Dame-du-Cap de Mani-Utenam (Notes de terrain, 2016).

plusieurs générations, rend le catholicisme accessible aux Innus, en plus de leur donner une entité répondant à leurs besoins de guérison, de régénération et de revitalisation. Importante pour ce peuple, la figure de la grand-mère représentée par sainte Anne est donc un élément rassurant et de continuité dans cette nouvelle religion et ce monde de plus en plus changeants. De nos jours, plusieurs pèlerins innus se rendent chaque année au sanctuaire de Sainte-Anne-de-Beaupré. Aucun autre pèlerinage n'attire autant les Innus que celui-ci. (Gagnon, 2005, pp. 144-148)

Également, les femmes innues intègrent le catholicisme dans leur habillement et leurs pratiques traditionnels. En effet, l'habillement féminin reconnu comme traditionnel est celui où la femme porte un crucifix à son cou, comme c'est le cas pour Hélène Mark, qui le porte depuis ses dix ans et toute sa vie durant. De plus, elle explique que lorsqu'elle prépare un pansement graissé elle ajoute du saule, de la gomme d'épinette rouge, du liniment, ainsi que de la poussière d'argent grattée sur cette croix qu'elle porte au cou. Ce mélange est ensuite appliqué sur la partie du corps douloureuse. (Mark et Mark, 1993, pp. 11, 43)



Figure 1.2 Femme innue, probablement de Sheshatshiu (Labrador), vers 1930 (Sears *et al.*, ca. 1930)

Pour ce qui est du rôle plus précis joué par les femmes au sein de l'institution catholique dans leurs communautés, l'exemple de Philomène « Pinamen » McKenzie (1873-1962) livre des informations intéressantes sur la manière dont une femme peut parvenir à occuper un rôle d'importance et devenir une figure d'autorité catholique. Pendant de nombreuses années durant la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, Pinamen fait la classe aux enfants de Sheshatshiu en leur enseignant plusieurs fondements de la foi catholique,

tels que le Credo, les commandements, les signes de l'Église, les anges, la préparation à la première communion et la première confession, le catéchisme, les prières, etc. (Mongeau, 1981, pp. 97-105) En l'absence du prêtre dans la communauté, c'est Pinamen qui convoque les fidèles, anime les célébrations et ondoie ou baptise les enfants. Elle n'administre pas les sacrements d'eucharistie ou de pardon, qui sont des tâches strictement réservées aux prêtres dans la religion catholique, mais puisqu'elle est grandement impliquée et au service des siens, les Innus de Sheshatshiu reconnaissent une certaine autorité morale en elle (*Ibid.*, pp. 108-109). À juste titre, cinq ans après sa mort, en 1967, son nom est donné à l'école de Sheshatshiu (*Ibid.*, p. 100).

Pinamen McKenzie est cependant une exception et les femmes innues n'ont en général pas de rôle de pouvoir ou de leadership dans le catholicisme. La famille McKenzie est reconnue comme étant historiquement plus près du pouvoir missionnaire catholique, mais cela concerne davantage les hommes qui sont chefs de bande et chantres dans l'église durant les services religieux (Mailhot, 1993, pp. 77-78). Les femmes innues s'approprient cependant grandement le catholicisme et l'intègrent à leur mode de vie et leurs habitudes. Encore aujourd'hui, de tous les pèlerins innus présents durant la fête de sainte Anne le 26 juillet à Sainte-Anne-de-Beaupré, les femmes sont aussi nombreuses que les hommes<sup>15</sup>. Elles sont donc très actives au sein du catholicisme innu, mais n'occupent généralement aucun poste de direction. La situation est cependant très différente dans le mouvement de spiritualité autochtone.

---

<sup>15</sup> Cette information m'a été donnée par Maria de Lurdes Santana Rita qui a effectué ses recherches de terrain de maîtrise en sciences des religions (UQAM) à Sainte-Anne-de-Beaupré le 26 juillet 2019 auprès de la communauté pèlerine innue (Communication personnelle, Messenger Facebook, 22 octobre 2019).

#### 1.4 La guérison en contexte autochtone : une constellation d'approches et de pratiques

La guérison en contexte autochtone donne naissance, historiquement, au mouvement de spiritualité autochtone<sup>16</sup> qui désigne « un ensemble de discours, de concepts, de symboles et de cérémonies, répandu à l'échelle pan-amérindienne (i.e. nord-américaine), malgré la diversité des cultures des Premières Nations<sup>17</sup> » (Beaulieu, 2012, pp. 171-172). C'est dans le contexte de la montée du pouvoir rouge (ou *Indian power*), puis du mouvement de guérison aux États-Unis dans les années 1970 que le terme spiritualité est privilégié afin d'affirmer le désir de se distancier du terme religion, davantage associé aux différents christianismes et à la colonisation. Les rituels pratiqués dans le contexte de la spiritualité autochtone sont originaires des nations dakota, lakota et ojibwa des plaines du Canada et des États-Unis. (*Ibid.*, pp. 172-173; Brass, 2009, p. 359; Jérôme, 2009, p. 131) Dans le mouvement de spiritualité autochtone, la colonisation est vue comme ce qui a « contaminé, rendu malades (épidémies, alcool, drogue, sucre) et dépossédé [les Autochtones] de leurs territoires et de leurs savoirs » (Beaulieu, 2012, p. 173). Un retour à ce qui existait donc avant la colonisation est nécessaire. Les symboles présents dans la spiritualité autochtone sont le cercle et les six directions (le ciel, la terre et les quatre directions cardinales), qui forment la roue de médecine. Le rituel de la purification utilise la sauge, le foin d'odeur et le cèdre, tandis que le rituel de la prière utilise le tabac, la pipe et le tambour. Les autres rituels qui existent sont le cercle de partage, la tente à suer, la cérémonie du lever de soleil, la cérémonie de la pipe sacrée et la danse du soleil. Les valeurs prônées sont l'interconnexion de toute chose, le respect, le partage, la sobriété et l'humour. La

---

<sup>16</sup>Dans ce mémoire, j'utilise l'expression « spiritualité autochtone » puisque c'est ce terme qui était utilisé par ses adhérents à Uashat mak Mani-Utenam et les autres personnes innues rencontrées lors de mes recherches à l'automne 2016 (Notes de terrain). Il est important de noter que, par exemple, Beaulieu privilégie toutefois les termes « spiritualité amérindienne, pan-amérindienne ou pan-indienne », ou encore « ça vient de l'Ouest » (2012, p. 171).

<sup>17</sup> Il ne sera pas question dans ce chapitre des Inuit, qui ne font pas partie de l'ensemble appelé Premières Nations.

spiritualité autochtone est aujourd'hui présente dans les pow-wow<sup>18</sup> et autres rassemblements, les centres de désintoxication et de thérapie, les prisons, les communautés autochtones, les territoires ancestraux et sur Internet. (*Ibid.*, pp. 173-174) Il est important de spécifier que cette spiritualité n'est pas le retour à des pratiques et des rituels traditionnels spécifiques et contextualisés à une nation en particulier. Au contraire, la spiritualité autochtone est davantage considérée comme une représentation culturelle d'une identité autochtone généralisée qui échoue à reproduire parfaitement une tradition autochtone spécifique et précise (Brass, 2009, pp. 358-359). Elle peut toutefois permettre de donner des référents communs à des gens ayant des traditions autochtones diversifiées. Également, comme dans l'exemple du groupe atikamekw de *drummers* du tambour de style pow-wow, les pratiques découlant de la spiritualité autochtone peuvent être le point de départ d'une pratique artistique créative :

Dans la recherche d'originalité, l'intégration de chants en atikamekw a représenté une démarche significative dans le processus de création puisque la plupart des autres groupes intègrent des paroles en anglais. [...] Ainsi, les différents styles [de chants au tambour] ne sont plus restitués passivement à travers les différents chants du groupe mais intégrés dans un processus actif de création. (Jérôme, 2009, pp. 135-136)

C'est donc la résurgence politique autochtone dans l'ouest des États-Unis dans les années 1970 qui amène le mouvement de guérison autochtone, qui donne ensuite naissance à ce que les participantes à ma recherche appellent « spiritualité autochtone ». Cependant, la guérison autochtone est plus large que le seul mouvement de spiritualité autochtone. En effet, ces mouvances amènent avec les années à changer la perspective que les Autochtones ont des problèmes sociaux : « le discours véhiculé par les pratiques de guérison est passé d'une vision de l'alcoolisme comme une maladie à la perception d'une souffrance intergénérationnelle, marquée par la politique

---

<sup>18</sup> Les pow-wow sont aussi en soit une expression de la spiritualité autochtone et de pan-indianisme (Brass, p. 358).

d'assimilation » (Beaulieu, 2012, p. 201). Cette souffrance est perçue non seulement comme individuelle, mais comme étant sociale (collective) et créée par la colonisation (Adelson, 2009, pp. 273-274). Le tournant de guérison amorcé par les communautés autochtones dans les années 1970<sup>19</sup> ouvre la porte à différentes initiatives de guérison, comme une constellation d'approches et de manières d'intervention qui convergent toutes vers un seul et même but, fortement recherché par les Autochtones : la guérison des blessures liées au colonialisme. Ainsi, cette guérison peut regrouper aujourd'hui les initiatives dites de spiritualité autochtone, les Alcooliques anonymes (AA), les centres de thérapie utilisant les douze étapes des AA et d'autres approches thérapeutiques psycho-éducatives<sup>20</sup> et les ateliers, activités et conférences organisés par les services de santé autochtones ou autres organismes communautaires et locaux (Tanner, 2004, p. 190).

Mais qu'est-ce que la guérison en contexte autochtone? Cette question appelle une réponse complexe :

[L]a guérison est un concept difficile à articuler, en partie parce que la plupart des gens ne croient pas qu'il y a un besoin de l'articuler et/ou il n'y a tout simplement jamais eu de demande à cet égard. Dans ce cas, il n'existe aucun paradigme thérapeutique dominant qui s'applique. La guérison s'est avérée changeante dans sa signification, variable, souvent imprécise et floue, de même qu'idiosyncrasique. [...] [L]a guérison est un processus actif, non passif; c'est une démarche qu'on fait, et non une démarche de la pensée que quelqu'un fait pour nous. En ce sens, la guérison nécessite des efforts personnels, un investissement continu et elle exige de s'y donner à fond avec détermination. D'abord et avant tout, il faut que la personne s'engage. Personne ne peut opérer la guérison pour nous ou faire en sorte qu'on guérisse. Par-dessus tout, on

---

<sup>19</sup> Comme on l'a vu plus haut, ce mouvement débute dans l'ouest des États-Unis. Il se répand ensuite progressivement vers le nord-est du continent nord-américain au fil des décennies. Le mémoire de Desaulniers Turgeon (2010) et la thèse de Beaulieu (2012) donnent de nombreux détails concernant cette propagation du discours et des pratiques de guérison autochtone.

<sup>20</sup> On peut mentionner dans cette catégorie les six centres de traitement pour Autochtones au Québec financés par Santé Canada qui utilisent et intègrent tous aujourd'hui des éléments de la spiritualité autochtone dans leurs programmes thérapeutiques, à différents niveaux (Services aux Autochtones Canada, 2020).

insiste sur la capacité d'action personnelle autonome ou sur la gestion de soi. (Waldram, 2008, pp. 7-8)

Il est aussi généralement admis dans les milieux de guérison autochtone que plusieurs approches peuvent venir à contribution pour aider la personne soignée. Les éléments utilisés ne se limitent donc pas à la spiritualité autochtone, mais peuvent emprunter aux christianismes, à la culture occidentale populaire, au système religieux autochtone local, etc. (Adelson, 2009, p. 284; Brass, 2009, p. 372; Waldram, 2008, pp. 5-6) Cela fait en sorte qu'il est d'autant plus difficile de définir précisément la guérison autochtone. Voilà pourquoi il est peut-être plus aisé de comprendre ce concept en prenant l'exemple d'une communauté autochtone en particulier. Je propose donc à la section suivante d'explorer les différentes initiatives de guérison à Uashat mak Mani-Utenam afin de comprendre comment cela s'effectue localement.

#### 1.4.1 La guérison autochtone à Uashat mak Mani-Utenam

Le mouvement de guérison et de spiritualité autochtone à Uashat mak Mani-Utenam remonte à plusieurs décennies. À son arrivée, il n'est pas bien perçu par les aînés innus qui ont été élevés dans la ferveur catholique toute leur vie :

[L]es aînés font référence au « chemin des anciens » lorsqu'ils parlent de leurs pratiques religieuses. Ce « chemin », qui s'exprime par la transmission de diverses pratiques et de rituels catholiques axés avant tout sur la prière, est celui que suivent ceux qui sont restés fidèles à l'enseignement catholique que leur ont transmis leurs parents, leurs grands-parents et leurs arrière-grands-parents. Il est opposé à celui que suivent ceux qui ont abandonné la foi catholique ou qui pratiquent la spiritualité autochtone. (Gagnon, 2003, p. 289)

Ceux-ci voient en effet cette spiritualité venue de l'Ouest comme contraire à leur catholicisme innu. Cependant, les Innus qui introduisent leur communauté à cette

spiritualité autochtone voient cela d'un œil différent. Les jumeaux Léo et Omer St-Onge de Mani-Utenam mettent sur pied dans les années 1990 des sessions de guérison inspirées par les enseignements de l'aîné anishinabe William Commanda et les enseignements *midewiwin* d'aînés ojibwa du Manitoba qui sont, selon eux, plus « adaptées à la culture innue, parce qu'ils pens[ent] que les AA ne suffis[ent] pas et que les gens [ont] besoin de connaître la voie de la guérison, issue de leur propre tradition culturelle » (Beaulieu, 2012, p. 176). Pour eux, les enseignements de guérison reçus dans la spiritualité autochtone sont en parfait accord et en continuation avec la vision du monde innue telle que vécue par leurs ancêtres autrefois sur le territoire. Il y a là « une continuité dans [les] nouvelles configurations symboliques [...] qui ont persisté en dépit de la christianisation et de l'adoption de la modernité » (Laugrand et Delège, 2008, p. 6), « une continuité d'ensemble malgré l'intensité et la fréquence des ruptures qui ont marqué et continuent de marquer la vie quotidienne » (Jérôme, 2009, p. 138). Dans cet ordre d'idée, la démarche de guérison entreprise par les frères St-Onge et celles se déroulant à Uashat mak Mani-Utenam énumérées ci-dessous sont « aujourd'hui largement pensée[s] par les Mamit Innuat, [et les Innus en général], comme devant être traditionnelle, culturelle, spirituelle et décolonisée » (Beaulieu, 2012, p. 201).

Évelyne St-Onge<sup>21</sup>, Innue de Mani-Utenam, commence dès le milieu des années 1970 (alors qu'elle a environ 30 ans) à vouloir renouer avec sa culture, entre autres par plusieurs séjours sur le territoire. Elle considère que sa jeunesse, élevée dans le catholicisme et au pensionnat, l'a coupée de plusieurs savoir-faire innus. Cette démarche amorce en elle un processus de guérison :

Le fait d'apprendre ma culture m'a calmé. J'avais arrêté de boire. Ça m'a calmé beaucoup. J'étais moins agressive. J'avais davantage une ouverture vers les

---

<sup>21</sup> Toutes les informations à propos d'Évelyne St-Onge sont tirées d'une entrevue réalisée avec elle à l'automne 2016.

autres. Et j'aimais ça. Je me disais : Moi j'ai été créée pour vivre en forêt, pour connaître la vie en forêt. J'étais bien, je me sentais bien là-dedans. (Évelyne St-Onge)

Pour elle, toutes les prescriptions qu'il faut suivre quand on vit en forêt<sup>22</sup>, c'est sa spiritualité. Cela démontre le respect qu'elle porte au territoire et tous ses habitants. Au début des années 2000, une personne de Mani-Utenam qu'elle connaît l'invite à se joindre à un groupe qui effectue une cérémonie de la pleine lune. Elle se joint ensuite à ce groupe de spiritualité autochtone (que fréquentent aussi Jeannette<sup>23</sup> et Manishan Kapesh) et assiste chaque été pendant dix ans aux événements de la danse du soleil se tenant au Dakota. Elle trouve que cette spiritualité lui convient puisque plusieurs cérémonies sont les mêmes que celles que les Innus ont, comme par exemple le *matutishan*. En 2015, avec plusieurs autres personnes qui sont dans le processus de se réapproprier leurs cérémonies ancestrales, elle fonde le groupe Uapashkuss, un organisme sans but lucratif (Gouvernement du Québec, 2017) qui a pour mission de « mettre à jour l'inventaire de nos sites sacrés afin de les protéger. Favoriser la transmission des savoirs innus aux plus jeunes » (Les Gardiens des sites sacrés Innu-Assi. Uapashkuss, s.d.). Évelyne estime que maintenant, dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam, il y a plusieurs groupes orientés vers la spiritualité autochtone et plusieurs guides spirituels ayant chacun leurs façons d'aider à la guérison. (Évelyne St-Onge)

Manishan Kapesh est aussi Innue de Mani-Utenam et de la même génération qu'Évelyne St-Onge. Jeune adulte, elle a un problème de consommation d'alcool et considère qu'elle ne connaît rien au système religieux innu de ses ancêtres. Elle entre dans une démarche de se réapproprier les rituels innus, comme le *matutishan*, même si elle rencontre de la résistance de la part des aînés de la communauté qui sont

---

<sup>22</sup> Voir section 1.2 pour plus de détails.

<sup>23</sup> Voir section 4.3.5.

catholiques. Elle décide alors de voyager dans plusieurs pays afin de découvrir ce qu'il manque dans sa communauté pour que les gens puissent se sortir de leurs problèmes. C'est lors d'un voyage au Japon qu'elle comprend ce dont les gens de Uashat mak Mani-Utenam ont besoin : un centre de thérapie afin d'entreprendre leur démarche de guérison. Elle fonde en 2002 le centre de thérapie Kutikuniu situé à Moisie, tout près de Mani-Utenam, qui est unique en son genre au Canada. « Le programme de guérison de 17 jours repose sur les méthodes traditionnelles de guérison autochtone. Ces méthodes reposent sur le jeûne, le recueillement. Les Autochtones utilisent aussi la tente à suer et les bains de cèdre. » (Société Radio-Canada et Leblanc, 29 octobre 2002) De nos jours, ce centre accueille des personnes autochtones de tout le Québec, y compris des Innus de toutes les communautés, des Atikamekw, des Anishinabeg et des Naskapis. Également, Manishan est présentement en train de développer une initiative pour permettre aux Innus de réapprendre leurs coutumes traditionnelles et leur langue dans une démarche axée sur le territoire. Ce projet s'appellera « Innuversité ». (Manishan Kapesh)

Un an après le centre de thérapie Kutikuniu, est fondé le centre Miam Uapukun à Mani-Utenam. Ce centre se veut un endroit pour les adultes originaires des Premières Nations qui ont des problèmes de consommation d'alcool et de drogues. Leur thérapie est de type 12 étapes des AA et psycho-éducatif. En 2012, l'intégration du *matutishan* est prévue afin d'avoir une composante de spiritualité innue dans leur programme, à la demande de leur clientèle. Leurs patients proviennent principalement des différentes communautés innues, mais également des nations atikamekw et anishinabeg. (Centre Miam Uapukun, 2012a)

La santé et les services sociaux sont assurés à Uashat mak Mani-Utenam par Uauitshitun. Cette branche du conseil de bande Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam (ITUM) assure à la communauté des services tels que des soins infirmiers, médicaux, d'accompagnement aux patients, mais également des services

psychosociaux, du soutien culturellement adapté aux survivants des pensionnats, de l'intervention et de la prévention en toxicomanie, alcoolisme, suicide, etc. « [Les] services visent à accompagner la communauté et ses membres vers le mieux-être en offrant des services de prévention et d'intervention qui tiennent du savoir, du savoir-faire, du savoir-être et de l'identité culturelle innue. » (ITUM, 2020) Uauitshitun est très actif en matière de guérison; en novembre 2016, durant mon terrain ethnographique dans la communauté, il organise au Musée Shaputuan la projection du film « Sans toi », un film pour la prévention du suicide (Notes de terrain).

Par ailleurs, deux projets organisés par Uauitshitun en 2015 sont révélateurs du désir de fournir des services en matière de guérison : le projet Inniun et le projet Meshkenu Tshishuk. Ces deux initiatives se veulent fédératrices dans toute la communauté afin de faire de la sensibilisation et de la prévention du suicide, en réponse à plusieurs cas ayant eu lieu plus tôt dans l'année (Denis et Brigitte). Afin de chapeauter le tout, Uauitshitun invite des représentants des trois principales communautés religieuses : catholiques, baptistes et spiritualité autochtone. L'organisme considère qu'ils sont tous des intervenants de première ligne à leur façon, comme on peut le lire sur le certificat d'accomplissement qui leur est tous donné à la fin du projet Inniun :

Hommage et reconnaissance. Recevez notre profonde gratitude et notre joie de vous voir tous réunis. Chacun, chacune à votre façon vous faites partie du grand cercle des guides spirituels. Vous êtes animés par des valeurs profondes, tels que le respect, le partage et l'entraide. Vous êtes présents. Vous nous aidez à rallumer le feu, à raviver la joie chez les personnes en détresse et aussi le cœur de tous les membres de notre communauté. Merci de votre lumière, merci de nous aider à célébrer la vie. Uauitshitun. (Évelyne St-Onge)

Toutes ces initiatives – et plusieurs autres de moindre envergure – contribuent à fournir une offre de services diversifiés et nombreux ayant pour objectif la guérison à Uashat mak Mani-Utenam.

#### 1.4.2 Les femmes innues et la guérison autochtone

Contrairement aux autres mouvements religieux abordés dans ce chapitre, le mouvement de guérison autochtone à Uashat mak Mani-Utenam compte un grand nombre de femmes en position de leadership. Tout juste un peu plus de la moitié des membres du groupe Uapashkuss sont des femmes (Les Gardiens des sites sacrés Innu-Assi. Uapashkuss, s.d.). C'est une femme qui est à la tête du Centre de thérapie Kutikuniu (Manishan Kapesh). La grande majorité du conseil d'administration du Centre Miam Uapukun, dont la présidente, sont des femmes (Centre Miam Uapukun, 2012b). Les personnes en charge à Uauitshitun des projets Inniun et Meshkenu Tshishuk et du visionnement du film sur le suicide au Musée Shaputuan sont des femmes (Denis et Brigitte; Notes de terrain). Les femmes innues sont donc très actives et entreprenantes en matière de guérison dans leurs communautés et les initiatives et les projets qu'elles développent sont variés et appréciés des membres de la communauté. Voilà pourquoi on peut réellement parler d'une constellation d'approches.

#### 1.5 Le christianisme évangélique

Au XVI<sup>e</sup> siècle en Europe, l'Église catholique, qui a alors le monopole chrétien sur l'ouest du continent, essuie de plus en plus de critiques. En effet, on lui reproche « l'immoralité de ses prêtres, l'autoritarisme de Rome et le système des indulgences qui permet au Vatican de financer ses dépenses somptuaires en laissant croire aux fidèles qu'ils peuvent acheter leur place au Paradis » (Lafitte, 2013, pp. 76-77). Plusieurs figures qui souhaitent réformer l'Église de Rome apparaissent dans les différents pays d'Europe de l'Ouest : Luther (1483-1546) en Allemagne, Zwingli (1483-1531) en Suisse et Calvin (1509-1564) en Suisse, France et Écosse sont les principaux réformateurs qui se font tous ensuite excommunier (Hale, 2008, p. 62;

Lafitte, 2013, p. 77; Willaime, 2005, pp. 12-13). « En 1529, les signataires d'une protestation écrite pour la défense des réformateurs [sont] surnommés "protestants" » (Hale, 2008, p. 62). Ce nom leur reste et qualifie désormais tous les chrétiens s'identifiant à ces mouvements réformateurs. Le roi Henri VIII (roi de 1509-1547) en Angleterre fonde quant à lui l'anglicanisme, qu'on associe aussi au protestantisme (*Ibid.*, pp. 62-63), mais pour une toute autre raison; « fâché du refus par le pape Clément VII d'annuler son mariage avec Catherine d'Aragon, [il] se proclame chef de l'Église d'Angleterre » (Lafitte, 2013, p. 79).

Les débuts de l'évangélisme sont généralement situés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle (Dejean, 2011, p. 85; Laurent et Plaideau, 2010, p. 208). Dejean situe toutefois la genèse du mouvement évangélique dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avec une emphase, entre autres, sur la foi personnelle et dès la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, en réponse aux différentes dénominations protestantes qui ont de plus en plus des tendances libérales. Les évangéliques se positionnent donc contre ce libéralisme en mettant l'accent sur la grâce de Dieu, la foi en Jésus et la Bible. (*Op. cit.*, pp. 85-86) Les quatre éléments suivants sont aujourd'hui généralement acceptés comme ce qui caractérise les évangéliques : le prosélytisme, la conversion, le biblicisme et le crucicentrisme (Bebbington, 2003, p. 16). Le prosélytisme fait référence à une « dynamique militante » à vouloir convertir les autres, la conversion stipule qu'« on ne naît pas chrétien, on le devient », le biblicisme est empreint d'un « rapport direct et normatif à la Bible » et le crucicentrisme évoque une « conception exclusiviste du salut qui ressasse le récit de Jésus-Christ crucifié et ressuscité » (Fath et Mayrargue, 2014, p. 15; Willaime, 2005, p. 29). Ces éléments et plusieurs autres explicités à la section 2.4.2 contribuent au fait que le mouvement évangélique est un des mouvements religieux qui bénéficie de la plus grande croissance. « En moins de cent ans, depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours, il est passé de zéro à 500 millions d'adhérents représentant désormais le quart des chrétiens dans le monde » (Laurent et Plaideau, 2010, p. 208).

Les baptistes et les pentecôtistes sont les deux branches de l'évangélisme protestant dont je parle dans ce mémoire. Cela est dû au fait que ces deux dénominations sont celles que les participantes à ma recherche fréquentent présentement ou ont déjà fréquenté par le passé. Les baptistes se caractérisent comme étant des protestants qui prônent le baptême des adultes seulement (ils ne baptisent pas les enfants) (Lafitte, 2013, p. 78). Les pentecôtistes sont aussi issus du protestantisme, mais mettent davantage l'emphase sur les dons de l'Esprit, comme le parler en langues (glossolalie), qui sont originalement donnés par Dieu à la Pentecôte dans le livre biblique des Actes des apôtres (Willaime, 2005, p. 26). Il existe un flou à savoir si les pentecôtistes font partie du grand ensemble évangéliques (Fath et Mayrargue, 2014, p. 15; Laurent et Plaideau, 2010, p. 209; Stolz *et al.*, 2013, p. 12; Willaime, 2005, pp. 29-30) ou bien s'ils forment une catégorie à part (Dejean, 2011, p. 92; Gooren, 2010, p. 93; Lafitte, 2013, p. 79). Pour ma part, j'inclus baptistes et pentecôtistes sous le même grand ensemble évangélique. Lors de mon terrain ethnographique à l'automne 2016 à Uashat mak Mani-Utenam, le terme « évangélique » était celui qui faisait consensus puisque certaines femmes, dans leur parcours protestant, n'ont fréquenté que le milieu baptiste, mais que certaines autres ont fréquenté le milieu pentecôtiste en plus du milieu baptiste. Pour celles qui ont fréquenté les deux milieux, il est clair que leurs allées et venues d'un milieu à un autre ne représentent pas du tout une cassure dans leur parcours de foi, mais plutôt une continuité. Afin d'entrer en dialogue avec elles à propos de leur histoire de vie, il était donc plus aisé et accepté que j'utilise le terme consensuel « évangélique »<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Cependant, pour certaines participantes, toutes ces catégories n'avaient aucune importance et elles faisaient davantage référence à leur type de foi selon des appellations locales, en disant par exemple « l'église verte », les « *kamatoaiamiat* » et même parfois « l'église de ton père ».

### 1.5.1 L'évangélisme en contexte autochtone et innu au Québec

Le bref survol historique à la section précédente donne une idée de la façon dont le christianisme évangélique s'est développé en Occident, étant originaire de cette partie du monde. Mais qu'en est-il en contexte non occidental, plus précisément dans les mondes autochtones au Québec? Le voyage effectué par l'évangélisme de l'Occident vers les traditions autochtones paraît improbable, mais il s'explique par sa pratique portative et son message transposable :

This being said, we can propose two aspects of religions that must be attended to in determining whether or not they travel well, what I will call portable practice and transposable message. By portable practice I mean rites that can be easily learned, require relatively little esoteric knowledge or paraphernalia, are not held as proprietary or necessarily linked to a specific cultural context, and can be performed without commitment to an elaborate ideological or institutional apparatus. [...] By transposable message I mean that the basis of appeal contained in religious tenets, premises, or promises can find footing across a diversity of linguistic and cultural settings. I prefer the notion of transposability to those of transmissibility, transferability, or even translatability in part because its definition encompasses several of these ideas, and also in part because it includes the connotations of being susceptible to being transformed or reordered without being denatured, and the valuable musical metaphor of being performable in a different key. (Csordas, 2007, p. 261)

L'évangélisme souscrit à ces deux critères : il a une pratique portative parce qu'il ne nécessite aucun aménagement particulier et il a un message transposable parce que son message peut transcender les cultures. Sa pratique portative se voit dans le chant, la prédication et la prière en groupe effectués ainsi que dans l'occupation et l'aménagement mêmes de l'espace à Aiamieu Mamuitun. Par exemple, lors des réunions du dimanche matin, l'estrade, le système de son et le système de projection dans la grande salle sont utilisés pour permettre à l'assemblée des fidèles de chanter en chœur et d'écouter la prédication du pasteur. Lors des réunions de prières du mercredi soir, les fidèles se regroupent tout simplement assis autour d'une table dans la partie

arrière de cette même grande salle afin de chanter en chœur au son de la guitare non-amplifiée du pasteur, aidés simplement par les cartables contenant tous les chants. Le message transposable de l'évangélisme se voit à Aiamieu Mamuitun par les éléments typiquement évangéliques présents dans le discours et la pratique des femmes innues fréquentant cette église. (Notes de terrain) C'est ce que j'appelle le discours évangélique et ces divers éléments sont explicités dans les sections 2.4.2 et 5.3. Cette capacité de l'évangélisme de s'adapter aux différentes cultures peut également s'envisager comme une « compétence caméléon » (Laurent et Plaideau, 2010, pp. 209-210).

En partant des statistiques compilées par Smith mettant en lumière quelles dénominations comptent le plus d'églises (2011, pp. 275-276) et en y combinant différentes sources (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2017c; Canadian Assemblies of God, 2018; Direction chrétienne, 2014; KUUT, 2017; Les assemblées de la Pentecôte du Canada. District du Québec, 2016; The United Brethren Church in Canada, 2020; Union d'églises baptistes francophones du Canada, 2015-2020), j'ai pu arriver aux résultats suivants en terme de nombres d'églises ou d'initiatives évangéliques autochtones au Québec<sup>25</sup> :

- 3 églises algonquines (anishinabeg)<sup>26</sup>;
- 2 églises ou initiative atikamekw<sup>27</sup>;

---

<sup>25</sup> Cette liste est assurément incomplète, mais la majorité des églises en milieu autochtone s'y retrouvent néanmoins.

<sup>26</sup> Lac-Simon Mission Première Nation (Assemblée de Dieu Indépendante), Maniwaki Native Christian Church (Canadian National Baptist Convention), Pikogan Église Lighthouse (Association Chrétienne pour la Francophonie).

<sup>27</sup> Église évangélique de la nation Atikamekw à Opitciwan (Assemblées de la Pentecôte du Canada), Organisme renaissance autochtone (ORA) à Wemotaci (Initiative indépendante). L'ORA est une initiative indépendante de toute dénomination qui ne souhaite pas répéter les erreurs du passé commises par le christianisme et le colonialisme. Cette initiative ne s'identifie pas en tant qu'église, puisqu'elle désire faire les choses autrement en accordant davantage de place à la discussion plutôt qu'à la transmission de principes ou rituels religieux. Son leader désire vivre pleinement l'Évangile de Jésus et amorcer un dialogue avec les Atikamekw de Wemotaci. L'ORA ne s'identifie pas comme évangélique, mais j'ai cru bon de l'inclure tout de même dans cette liste puisque les personnes l'ayant fondé

- 6 églises cries (eeyou)<sup>28</sup>;
- 2 églises innues<sup>29</sup>;
- 10 églises inuit<sup>30</sup>;
- 2 églises mohawks (kanien'kehá:ka)<sup>31,32</sup>.

La grande majorité de ces églises sont pentecôtistes ou charismatiques.

En général, les mouvements évangéliques en contextes autochtones sont assez peu documentés au Québec, surtout si l'on compare au reste du Canada, comme le font remarquer Laugrand et Oosten pour le cas des Inuit (2007, p. 230). Cependant, les buts recherchés et les manières d'adhérer à l'évangélisme par les peuples autochtones au Québec et ceux ailleurs au pays se ressemblent puisqu'ils partagent une manière d'être

---

proviennent initialement du milieu évangélique. Ces informations m'ont été transmises par Israël-Luc Godfrey et Marc Levasseur (Communication personnelle, Messenger Facebook, 18 et 19 août 2020).

<sup>28</sup> Waswanipi Pentecostal Church (Assemblées de la Pentecôte du Canada), Chapais Pentecostal Church (Assemblées de la Pentecôte du Canada), Jishemundo-Mijwap à Oujé-Bougoumou (Assemblées de la Pentecôte du Canada), The Living Water Assembly à Mistissini (Assemblées de la Pentecôte du Canada), Nemaska Community Church (Assemblées de la Pentecôte du Canada), Waskaganish Cree Pentecostal Church (Assemblées de la Pentecôte du Canada).

<sup>29</sup> Église Betsiamites (Assemblées de la Pentecôte du Canada), Aiamieu Mamuitun (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec).

<sup>30</sup> Kuujuaq Church (Independant Assemblies of God), Puvirnituaq Full Gospel Messenger Church (Independant Assemblies of God), Umiujaq Full Gospel Church (Independant Assemblies of God), Quaqtac Christian Fellowship (Independant Assemblies of God), Akulivik Christian Fellowship (Dénomination inconnue), Kangirsuk Full Gospel Church (Independant Assemblies of God), Rivers of Living Waters Church à Salluit (Non affiliée ou Indépendante), Salluit Full Gospel Church (Independant Assemblies of God), Aupaluk Full Gospel Church (Independant Assemblies of God), Full Gospel Church à Kangiqsujuaq (Independant Assemblies of God).

<sup>31</sup> Kahnawake Pentecostal Church (Assemblées de la Pentecôte du Canada), Kanehsatake Pentecostal Church (Assemblées de la Pentecôte du Canada).

<sup>32</sup> Je n'ai pas inclus dans cette liste les églises autochtones anglicanes ou luthériennes, qui sont protestantes, mais qui ne sont pas à mon avis évangéliques puisqu'elles viennent de mouvements protestants antérieurs à l'évangélisme (voir section 1.5 pour plus de détails). Cependant, il est vrai que la catégorie « évangélique » n'est pas toujours aussi étroite et qu'on peut retrouver des « sensibilité[s] particulière[s] » évangéliques dans ces dénominations (Willaime, 2005, p. 29). Il est intéressant toutefois de noter qu'il existe 19 églises autochtones anglicanes au Québec, toutes situées dans les communautés cries, inuit et naskapiés (Archevêque Mark MacDonald, Communication personnelle, Courriel, 7 septembre 2020).

dans le monde<sup>33</sup> et une histoire coloniale semblables. Les traditions religieuses autochtones sont envisagées dans une optique avant tout collective. « Native religious traditions are not practiced for personal empowerment or fulfilment but rather to ensure the corporate good » (Weaver, 1998, p. 21). Ainsi, lorsque l'adhésion à l'évangélisme se produit, cela se fait généralement sans heurt, pourvu que cela soit fait dans le respect des intérêts de toute la communauté, sans trop de prosélytisme insistant (Gélinas, 2013, p. 47). En effet, plusieurs nations autochtones sont habituées depuis longtemps à vivre dans un monde qui prône la pluralité. « Il n'y aurait donc pas "un" bon système de référence spirituel. Tous sont acceptables, valables et non critiquables. » (*Ibid.*, p. 51) En plus de ne pas être d'emblée réfractaires aux nouveaux systèmes religieux tels que l'évangélisme, plusieurs communautés autochtones voient dans cette religion un moyen d'aider et de moderniser les structures sociales autochtones, par exemple par la revitalisation de la langue crie à travers les chants pentecôtistes (Westman, 2008, p. 14). De plus, comme j'ai expliqué dans la section 1.4, la guérison est un but recherché par toutes les populations autochtones. L'évangélisme, et particulièrement le pentecôtisme, répond très bien à ce désir. Les séances de prières collectives pour une personne en particulier, l'annonce de guérisons imminentes lors d'un moment de louange, les témoignages des personnes guéries devant toute l'assemblée et les manifestations du Saint-Esprit sont autant d'actions possibles dans un milieu évangélique qui viennent répondre à ce désir (Hamel-Charest, 2015, p. 105). Certains groupes évangéliques proposent même une offre de services étant très proche des conceptions chamaniques locales (Laugrand, 2016, p. 107). C'est le cas par exemple du groupe évangélique Canada Awakening Ministries (CAM) qui propose aux Inuit des rituels axés sur la guérison des personnes, mais également sur la guérison de la terre. Cela fait en sorte de réactiver « une conception ancienne. [En effet,] Nuna, la terre, jouait un rôle-clé dans le chamanisme inuit » (*Ibid.*, p. 121). Le CAM propose

---

<sup>33</sup> Les peuples algonquiens et iroquoiens se situent de part et d'autre de la frontière québécoise, tout comme c'est le cas pour les peuples inuit. En effet, ces peuples ont bien évidemment une présence sur le territoire antérieure à l'établissement de ces frontières coloniales.

donc de nouveaux rituels, mais son succès, tout comme le succès de plusieurs autres groupes évangéliques en milieux autochtones au Québec, est dû en grande partie au fait que ces rituels réitèrent des pratiques inuit beaucoup plus anciennes (*Ibid.*, p. 124).

### 1.5.2 Les femmes innues et l'évangélisme à Uashat mak Mani-Utenam

Dépendamment des dénominations évangéliques, les femmes autochtones peuvent ou non accéder aux postes de leadership dans les églises. Au total, les 25 églises évangéliques autochtones du Québec énumérées à la section précédente ont 16 pasteurs hommes, 10 pasteurs femmes et 4 pasteurs de sexe inconnu (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2017c; Canadian Assemblies of God, 2018; Direction chrétienne, 2014; KUUT, 2017; Les assemblées de la Pentecôte du Canada. District du Québec, 2016; The United Brethren Church in Canada, 2020; Union d'églises baptistes francophones du Canada, 2015-2020). Le nombre de pasteurs est plus grand que le nombre d'églises puisque certaines ont à leur tête un couple pastoral, composé d'une femme et d'un homme. Toutes les pasteurs femmes sont à la tête d'églises charismatiques et pentecôtistes puisque, comme expliqué à la section 4.2.3, les dénominations non charismatiques, comme celle dont fait partie Aiamieu Mamuitun, ne permettent pas le pastorat féminin. Cependant, dans cette église de Uashat mak Mani-Utenam, les femmes y sont en très grand nombre. Et cela est certainement dû, en partie, au fait qu'elles sont souvent les premières dans leur entourage à adhérer au mouvement évangélique qu'elles y entraînent une partie de leur famille et amis par la suite. En effet, c'est par une jeune femme évangélique de son entourage que Bébé se met à fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun. Isabelle, après avoir côtoyé le couple pastoral pendant quelques temps, les présente à une personne de son entourage. Lise dit être la première de sa communauté à devenir évangélique et c'est grâce à elle que ses deux filles, Mayna et Naomi, le sont également aujourd'hui. Monique parle de l'église évangélique et des gens qui la fréquentent à son amie

Jeannette. Véronique assiste à une campagne d'évangélisation par l'initiative d'une jeune fille innue de l'église et elle y entraîne ensuite sa belle-fille Irène, qui elle amène aux réunions de l'église sa fille Tina. Plus récemment, Véronique introduit aussi Bernadette au milieu évangélique. Pierrette, elle, ne se met pas à fréquenter les évangéliques par une femme de son entourage, mais plutôt par son mari. Cependant, des années plus tard, Yoko se décide à fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun entre autres à cause de l'exemple de Pierrette. (Notes de terrain et entrevues) Si elles ne sont pas à l'avant de l'église à effectuer la prédication et autres tâches pastorales, les femmes innues dans l'église évangélique de Uashat mak Mani-Utenam contribuent bel et bien à sa croissance.

#### 1.6 Les autres mouvements religieux à Uashat mak Mani-Utenam

Un constat se dégage en parcourant les sections précédentes de ce chapitre : il existe bel et bien un pluralisme religieux en contexte innu, plus précisément à Uashat mak Mani-Utenam.

Que tous les Amérindiens croient en la même chose, en l'occurrence un Créateur, est cependant loin d'être un fait avéré : les allégeances religieuses sont multiples, certains se réclamant du catholicisme, d'autres de différents courants protestants allant de l'anglicanisme au pentecôtisme, d'autres encore de systèmes de croyances traditionnels ou de la spiritualité panindienne [...]. Ainsi, des opinions religieuses diverses, et parfois apparemment incompatibles, peuvent cohabiter dans une seule et même petite communauté amérindienne. (Bousquet, 2012b, p. 244)

En plus des courants religieux explicités précédemment, deux autres religions, plus marginales, comptent une ou des adeptes à Uashat mak Mani-Utenam. La première est celle des Témoins de Jéhovah. Pierrette et Évelyne St-Onge m'ont confirmé qu'il n'y a qu'une seule femme de la communauté innue qui serait Témoin de Jéhovah, mais ce

n'est pas confirmé si cette personne est pratiquante et fréquente effectivement la salle du royaume située dans la ville adjacente de Sept-Îles (Pierrette). Cette impopularité serait due au fait que lorsqu'ils font du prosélytisme, ils seraient trop insistants. « Les Témoins de Jéhovah ne sont pas aimés dans la communauté, ils sont agressants. Ils parlent toujours de la fin du monde, de versets qui sont des punitions, ils font peur aux gens. » (Évelyne St-Onge) Pierrette abonde dans le même sens en spécifiant qu'après toutes les années de leur présence à Uashat mak Mani-Utenam, les « Témoins de Jéhovah sont encore mal vus ici » (Pierrette). La deuxième religion marginale est celle des Bahá'í. Le fondateur de cette religion, Bahá'u'lláh, se veut le dernier messager de Dieu dans la lignée directe d'Abraham, Krishna, Zoroastre, Moïse, Bouddha, Jésus et Mahomet. « Les bahá'ís croient que le besoin crucial de l'humanité est de trouver une vision unificatrice de l'avenir de la société, ainsi que de la nature et du but de la vie. » (Communauté internationale bahá'íe, 2020) Ils croient que toutes les religions viennent de la même source et évoquent toutes le même Dieu. Il y aurait une famille seulement à Uashat qui serait dans ce mouvement religieux. « Ils prient beaucoup. Ils chantent, ils prient et je pense qu'ils attendent le Messie. [...] C'était beau ce qu'ils me disaient : Bahá'í va venir va amener la paix. Des choses comme ça. » (Évelyne St-Onge)

Ces deux phénomènes religieux sont marginaux ou du moins, ils le sont encore pour le moment. Ils n'attirent pas beaucoup d'adeptes et n'ont pas encore été reconnus comme guides spirituels par Uauitshitun lors d'initiatives telles que le projet Inniun et le projet Meshkenu Tshishuk<sup>34</sup>. Il est intéressant de noter un dernier point : la personne innue Témoin de Jéhovah est une femme et c'est également le cas de la personne qui adhère au mouvement bahá'í avec sa famille (Évelyne St-Onge).

---

<sup>34</sup> Pour plus de détails, voir la section 1.4.1.

## 1.7 Problématique de recherche

Cette revue de littérature, appuyée par différents éléments de contexte et quelques entrevues réalisées localement, démontre la pertinence de cette recherche qui vient combler au moins deux absences : 1) l'évangélisme innu n'est pas ou peu documenté et 2) l'expérience et le point de vue des femmes innues dans ce mouvement le sont encore moins. Beaucoup de chercheurs se penchent aujourd'hui sur le catholicisme innu (Gagnon et Drapeau, 2015), le système religieux innu en lien avec le territoire (Duchesne, 2017) et le mouvement de spiritualité et de guérison en contexte autochtone tel que réapproprié par les Innus (Beaulieu, 2012), mais qu'en est-il des femmes innues dans le mouvement évangélique actuel? Les mouvements évangéliques dans certains contextes autochtones au Québec sont documentés<sup>35</sup>, mais qu'en est-il des expériences et des points de vue des femmes au sein de ces mouvements? Les recherches (et l'actualité) à propos des femmes autochtones ces dernières années ont beaucoup porté sur les enjeux politiques (Basile, 2017; Strasbourg, 2019), mais qu'en est-il des femmes et de l'évangélisme?

Lorsque je fréquentais l'Église Aiamieu Mamuitun durant mon enfance et mon adolescence<sup>36</sup>, je me rendais bien compte que les femmes innues m'entourant avaient une manière bien à elles de vivre et envisager le christianisme évangélique. Je ne pouvais cependant mettre de mots sur mes impressions. Lorsque j'ai amorcé ce processus de la maîtrise en sciences des religions à l'UQAM, les questions qui m'animaient étaient les suivantes : Ces femmes sont-elles davantage innues qu'évangéliques, ou davantage évangéliques qu'innues? Une telle dichotomie est-elle pertinente? Ne serait-ce pas plutôt : comment ces femmes concilient-elles le fait d'être innues et le christianisme évangélique? Cependant, lors de mon terrain ethnographique

---

<sup>35</sup> Voir la section 1.5.1.

<sup>36</sup> Pour plus de détails, voir la section 3.2.

à Uashat mak Mani-Utenam à l'automne 2016, à force de côtoyer ces femmes, de leur parler et d'effectuer avec elles des entrevues individuelles ou en groupe, je me suis rendue compte qu'elles parlaient abondamment de guérison et qu'elles liaient cela comme étant conséquent avec le fait d'être chrétiennes évangéliques. Ces deux thèmes (guérison et évangélisme) se sont donc imposés, avec en toile de fond celui de l'agentivité.

### 1.7.1 Question de recherche

Cela m'a donc mené à la question de recherche suivante : En quoi le discours et les actions des femmes innues de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam s'identifiant comme chrétiennes évangéliques baptistes démontrent-elles une agentivité et un désir de guérison propres à leur réalité innue?

### 1.7.2 Objectifs de recherche

Sur le terrain, mes objectifs de recherche étaient les suivants :

- Objectif 1 : Documenter les différentes étapes du processus d'adhésion des femmes innues au mouvement évangélique. Comment sont-elles arrivées à fréquenter la communauté de l'église évangélique innue? Quel est le parcours de vie qui les a amenées à s'identifier comme chrétiennes évangéliques?
- Objectif 2 : Identifier les pratiques, les lieux et les espaces d'expression privilégiés au quotidien par ces femmes. Quels sont les endroits où elles sentent qu'elles expriment pleinement leur foi? Quelle(s) pratique(s) les fait se sentir pleinement chrétiennes évangéliques?
- Objectif 3 : Mesurer l'influence que cette adhésion et ces pratiques représentent sur le quotidien de ces femmes innues. Quelle est l'influence de cette adhésion

sur leur couple, leur famille, leurs réseaux sociaux quotidiens et virtuels (Facebook) et leur communauté?

## 1.8 Conclusion

Les Innus ont une histoire et des réalités religieuses complexes. Dans ce chapitre, j'ai évoqué cette complexité à travers des références aux continuités et aux transformations du système religieux innu et les influences d'autres mouvements religieux dans la construction des religiosités et de la cosmologie innues. Les travaux réalisés jusqu'aujourd'hui montrent comment chaque mouvement religieux conserve une vision du monde (cosmologie) propre aux Innus, ancrée dans la relation avec l'environnement et les entités (humaines ou non humaines) le peuplant. Chez ce peuple, le système religieux innu, le catholicisme, le mouvement de guérison autochtone et le christianisme évangélique valorisent tous, chacun à leur manière, cet élément de relation. À toutes les époques de leur histoire, les Innus n'ont cessé de se réapproprier de nouveaux systèmes religieux et de les intégrer à leur cosmologie. Ce chapitre de mise en contexte et de présentation de ma question de recherche me permet maintenant d'explorer les éléments théoriques nécessaires à l'analyse de ces dynamiques.

## CHAPITRE II

### CADRE THÉORIQUE

#### 2.1 Introduction

Afin de comprendre le discours et les actions des femmes innues de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam fréquentant l'église chrétienne évangélique baptiste, je mobilise quelques concepts théoriques. Le concept d'agentivité est utilisé afin de comprendre comment ces femmes conservent une capacité d'agir malgré le fait qu'elles s'inscrivent dans une institution possédant des structures de leadership patriarcales<sup>37</sup>. Ensuite, le concept de réception est utilisé afin de tenir en compte les transformations, mais aussi les continuités, qui s'effectuent dans leur système ontologique lorsqu'un peuple autochtone reçoit un nouveau message religieux comme le christianisme. J'explique comment les sociétés algonquiennes comme les Innus se situent dans un système de pensée pragmatique puisqu'orienté vers la relation avec les êtres non-humains. Je termine en explicitant quelle est la part de continuité, c'est-à-dire les éléments typiques du mouvement de guérison autochtone, et la part de discontinuité, c'est-à-dire les éléments typiques évangéliques, spécialement la conversion, afin de pouvoir analyser le discours et les actions des femmes innues fréquentant l'Église Aiamieu Mamuitun.

---

<sup>37</sup> J'ai été introduite au concept d'agentivité durant le séminaire « FEM7000 – Approches, théories et méthodes de recherche en études féministes » suivi dans le cadre de la concentration en études féministes de ce parcours de maîtrise en sciences des religions.

## 2.2 Agentivité<sup>38</sup>

Dans le champ anthropologique, c'est Marshall Sahlins qui développe le concept d'agentivité en repensant les systèmes économiques des peuples considérés comme inférieurs par les Occidentaux. Selon lui, ces peuples ont peu de possessions matérielles, mais ils ne sont pas pauvres. La pauvreté est un statut social, une invention de la civilisation occidentale. Sahlins démontre que le pouvoir de la culture est de modeler les perceptions et les actions des personnes (Sahlins, 1972, p. 37). En effet, le fait de ne pas cultiver la terre, de profiter de plusieurs heures de repos par jour ou encore de ne pas accumuler de réserves de nourriture même si la chasse du lendemain semble grandement incertaine est considéré par plusieurs missionnaires comme de la nonchalance ou un certain manque de vision de la part des Autochtones. Cependant, lorsqu'on sort d'une vision du monde exclusivement coloniale et occidentale, on s'ouvre à la perspective autochtone et on comprend que le mode de vie des sociétés chasseuses est économiquement conséquent; il est préférable de ne pas accumuler trop de biens si on veut être mobile sur le territoire pour aller chercher le gibier. Accumuler ces biens équivaut à rester sur place et compromettre sa capacité future à se nourrir lorsque les ressources de l'environnement immédiat viennent à manquer. (*Ibid.*, pp. 30-32) Pour Sahlins, ces sociétés ne sont pas uniquement et simplement le produit d'une adaptation à leur environnement naturel. Elles sont influencées par le croisement complexe d'une multitude de forces ou de structures et interagissent avec celles-ci. De plus, les individus qui les composent sont dotés de l'agentivité nécessaire afin de faire

---

<sup>38</sup> Certains auteurs francophones choisissent d'utiliser le terme anglais original « agency » tel quel (Albert et Gallot, 2015; De Gasquet, 2015; Guilhaumou, 2012; Haicault, 2012). Je choisis plutôt de privilégier sa traduction française « agentivité », puisqu'elle existe et est utilisée, dans des textes originaux ou traduits (Guilhaumou, 2012; Hamel-Charest, 2015; Mossière, 2019; Spivak, 2009). Je préfère ce dernier terme à son autre traduction « agencéité », que je trouve moins agréable à prononcer, quoiqu'également utilisée (De Herdt et Bastiaensen, 2009; Landry, 2010). De plus, « agentivité » est le terme que privilégie l'Office québécois de la langue française, de pair avec « capacité d'agir » et « puissance d'agir » (Office québécois de la langue française, 2017). Contrairement à ces deux derniers termes, « agentivité » possède toutefois l'avantage d'être plus succinct.

l'histoire par leurs choix, et non simplement la subir. (McGee et Warms, 2013, pp. 732-734)

C'est Judith Butler qui amène dans la sphère des études du genre le concept d'agentivité. En effet, le genre pour elle n'est pas une donnée fixe et immuable, mais est plutôt la répétition collective de concepts imposés. C'est justement cette répétition qui permet de dégager un espace pour sa transformation et donc, de permettre l'agentivité des sujets. Le fait qu'il y ait dans nos sociétés des impératifs à se soumettre et à répéter les normes de genre (ce que doit être un homme ou ce que doit être une femme) permet en fait que ces mêmes normes soient perverties et qu'un sujet puisse s'en libérer. Pour Butler, le fait même qu'il existe des individus comme les transgenres suggère déjà qu'il soit possible de dépasser la simple binarité homme/femme. (Butler, 2004, mai)

As a process, signification harbors within itself what the epistemological discourse refers to as "agency." The rules that govern intelligible identity, i.e., that enable and restrict the intelligible assertion of an "I," rules that are partially structured along matrices of gender hierarchy and compulsory heterosexuality, operate through *repetition*. [...] The subject is not *determined* by the rules through which it is generated because signification is *not a founding act, but rather a regulated process of repetition* that both conceals itself and enforces its rules precisely through the production of substantializing effects. In a sense, all signification takes place within the orbit of the compulsion to repeat; "agency," then, is to be located within the possibility of a variation on that repetition. If the rules governing signification not only restrict, but enable the assertion of alternative domains of cultural intelligibility, i.e., new possibilities for gender that contest the rigid codes of hierarchical binarisms, then it is only *within* the practices of repetitive signifying that a subversion of identity becomes possible. The injunction *to be* a given gender produces necessary failures, a variety of incoherent configurations that in their multiplicity exceed and defy the injunction by which they are generated. (Butler, 1990, pp. 184-185)

C'est le fait d'adhérer à cette norme qu'est le genre, qui fait qu'on peut ensuite la pervertir, la changer et donc, qu'on exerce notre agentivité. L'agentivité « concerne

donc l'humain, sa capacité à agir par-delà les déterminismes qui font, disait Merleau-Ponty, "qu'il est agi par des causes hors de lui", sa capacité à se conformer certes, mais également celle de résister, de jouer et déjouer, de transformer » (Haicault, 2012, p. 12).

L'anthropologue Saba Mahmood a documenté le parcours de femmes fréquentant des mosquées égyptiennes faisant partie du mouvement de piété. Elle a notamment analysé la manière dont celles-ci reproduisent des normes islamiques pouvant paraître contraires au projet d'émancipation des femmes ou de libération des normes de genre. En effet, dans la pensée de féministes libérales comme Butler, cette émancipation est souvent implicitement considérée comme obligatoire pour qu'il y ait agentivité. Ces normes islamiques sont entre autres le regain du port du voile (*hijab*) et différentes marques d'humilité visibles dans la façon de s'habiller ou d'agir. (Mahmood, 2005) Mahmood explique cependant que ces femmes initient du même coup l'enseignement des doctrines islamiques, chose habituellement réservée aux hommes, mais dans des groupes exclusivement féminins, (Mahmood, 2011, p. 391). Comme je l'ai mentionné ci-dessus, Mahmood reprend l'idée de Butler qui veut que ce soit le fait d'adhérer à une norme qui fasse en sorte qu'on puisse ensuite la pervertir et la changer. Les femmes du mouvement de piété islamique en Égypte « valorisent des idéaux et des pratiques ancrés dans une tradition qui a historiquement accordé un statut subordonné aux femmes » (*Ibid.*, p. 393) et adhèrent à ce système qui est fondamentalement patriarcal, mais ce faisant, le changent de l'intérieur et le pervertissent, en rendant possible l'étude théologique par les femmes. Le système dans lequel elles prennent place s'en trouve donc changé sans qu'il ne soit jamais question ici de l'abolir, de le renverser ou de le révolutionner. L'implication de ces femmes égyptiennes dans le mouvement de piété ne produit pas de coupure drastique, mais entraîne plutôt une réception où certains éléments sont intégrés tels quels et d'autres sont transformés et adaptés.

### 2.3 Réception

Le concept de réception de Laugrand, anthropologue qui documente depuis des années les phénomènes évangéliques chez les Inuit, m'apparaît donc tout indiqué pour comprendre la situation des femmes innues fréquentant l'Église Aiamieu Mamuitun puisqu'il prend en compte que les deux groupes (celui qui reçoit le message chrétien évangélique et celui qui le transmet) conservent leur agentivité :

Si l'auditeur n'est donc pas le créateur, c'est toutefois de lui que dépend l'issue de la proposition. [...] Un tel processus bidirectionnel entre deux acteurs (émission et réception), mais qui n'exclut ni une possible transformation du message ni des modifications aux deux pôles, caractérise fort bien la conversion des Inuit au christianisme et la christianisation qui en est résultée. (Laugrand, 2002, pp. 17-18)

En effet, un concept comme le syncrétisme suppose un mélange désordonné des éléments de différentes cultures sans laisser une grande place au rôle actif des acteurs sociaux (Gagnon, 2003, pp. 10, 51; Laugrand, 2002, p. 474), tandis qu'un concept comme le dualisme religieux suppose une cohabitation sans interaction où « les deux systèmes cheminent parallèlement sans s'interpénétrer » (Gagnon, 2001, août, p. 196). Cela ne laisse pas une grande place pour l'agentivité des acteurs concernés. Cependant, le concept de réception de Laugrand tient compte que les phénomènes de christianisation et de missionnarisation chez les peuples autochtones impliquent toujours deux groupes : celui qui amène le message chrétien (les missionnaires, les prêtres, les religieuses, les pasteurs, etc.) et celui qui le reçoit (les peuples autochtones). Laugrand appelle ces deux groupes le pôle émetteur et le pôle récepteur (Laugrand, 2002, p. 17). Le pôle récepteur est cependant loin d'être passif, puisque ce qu'il conserve du message émis n'est pas qu'une simple copie identique. Ce qui est conservé, pour l'être, doit être en accord avec la cosmologie (la vision du monde) préexistante. Les éléments ou les valeurs qui se trouvent à l'opposé ne subsistent donc pas. Il y a modification du message aux deux pôles, comme mentionné dans la citation ci-dessus,

puisque non seulement le pôle récepteur laisse tomber certains éléments du message reçu, mais que le pôle émetteur est influencé par le fait d'être témoin de ce retour de message modifié qu'il perçoit. (*Ibid.*, pp. 17-18)

Laugrand appelle les éléments acceptés par les gens se situant sur le pôle récepteur des « points d'accrochage », ces « éléments qui produisent le plus de sens en fonction de leurs propres traditions culturelles » (*Ibid.*, p. 17). Il ajoute que le pôle émetteur et le pôle récepteur ont toujours des caractéristiques étrangères l'un par rapport à l'autre, mais que ce sont ces points qui font en sorte que la réception puisse avoir lieu. Sans ces points d'accrochage, le processus missionnaire ne recevrait que de la résistance de la part des peuples atteints. (*Ibid.*, pp. 17, 19) Et à l'inverse, « sans cette part d'étrangeté, ou d'"exogénéité", la réception n'impliquerait pas ou peu de résistance et elle serait beaucoup plus rapide (Routhier 1993 : 60) » (Hamel-Charest, 2015, pp. 43-44). Laugrand en appelle donc à se défaire de l'idée que la christianisation des peuples autochtones se soit faite dans un processus d'acculturation ou de déculturation (donc de « perte de culture »), mais que ce soit davantage « un enchaînement qui [se soit] opéré en fonction des schèmes, d'un entendement du monde. » (Laugrand, 2002, p. 478) Dans cette optique, la conversion au christianisme est envisagée comme un processus ouvert davantage compris comme le fait de se « tourner » vers quelque chose, plutôt que de « changer une chose en une autre » (*Ibid.*, p. 18).

Bousquet décrit les éléments ontologiques des peuples algonquiens (dont font partie les Innus) comme faisant partie d'un « système de pensée pragmatique, où n'est vrai que ce qui fonctionne réellement et où la connaissance se révèle par l'expérience » (2012a, p. 395). En effet, ces peuples possèdent des modes de vie ardues et ainsi, tout ce qui est accompli doit l'être pour contribuer et ne pas nuire à la survie. Bousquet voit la continuité de leur vision du monde à travers les valeurs qui sont encore véhiculées dans les sociétés algonquiennes et ce, peu importe la religion pratiquée (2012b). Ces valeurs font partie d'un système cosmologique où l'emphase n'est pas mise sur des

pratiques précises, mais plutôt à savoir si ces pratiques fonctionnent réellement (Westman, 2015, p. 312). « La question déterminante ne se situe pas dans la provenance des esprits, mais dans leur efficacité et leur adéquation » (Laugrand, 2002, p. 437). La vision ontologique qui a déjà été éprouvée depuis des siècles et reconnue comme efficace n'est donc pas facilement délogeable. C'est ce qu'évoque le révérend Watkins, un missionnaire du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, à propos des Cris, chez lesquels il déplore que la doctrine chrétienne ne soit pas adoptée :

Indeed, much to the frustration of the missionaries, the Cree were far more willing to accept their material offerings than their religious doctrine. Reverend Edwin Watkins [...] could never reconcile the reluctance the Cree felt toward Christianity. Watkins conveys some of his frustration with the Cree in his personal diaries, lamenting that whereas the people "felt little need for assistance for the soul, they readily applied for help for the body" (quoted in Long 1985, 94). (Adelson, 2009, p. 278)

Le savoir expérientiel (qui est vérifié et validé par l'expérience) prime. Rien n'existe sans l'expérience et la vérité découle de l'expérience.

Cette expérience se vit principalement à travers les différentes relations, ou on pourrait plutôt dire par la relation avec la différence. Colpron explique que les savoirs dits chamaniques, bien loin de se méfier de la différence, au contraire, l'incorporent, s'en nourrissent et l'absorbent. (2006, p. 218; 2013, p. 380) L'expérience y est valorisée dans la mise en relation avec les différentes perspectives.

The adoption of Christianity as something new and external does not contradict the idea of a continuity between this religion and the native culture if we take as our basic premise the interest of the Wari' and other Amerindian peoples in capturing the perspective of the Other, whether animal, enemy or white. In other words, indigenous society is constituted through a process of continual differentiation (Wagner 1975: 45-8), which in Amazonia takes the form of successive radical alterations involving the transformation into the Other and the adoption of the latter's perspective. Adopting the viewpoint of missionaries

is one more instance of this continual attempt to capture external perspectives. (Vilaça, 2016, pp. 149-150)

Les peuples algonquiens ont également des visions du monde orientées vers la relation avec d'autres perspectives ou d'autres êtres qui n'entrent pas dans la catégorie humaine. C'est ce qu'explique Jérôme dans la relation au tambour (*tewehikan*) d'un groupe de chanteurs atikamekw et comment cette relation est entretenue dans un but particulier et est ancrée dans un pragmatisme; afin de demander au tambour d'y avoir accès ou pour lui adresser une requête particulière, certaines prescriptions doivent être respectées, telles le fait de lui offrir du tabac, de lui donner de l'eau, de l'entreposer de manière adéquate, etc. (2007, pp. 488-489) Tanner explique que les peuples algonquiens ont un mode de vie chasseur basé sur la relation avec les esprits des animaux, mais qui est depuis quelques décennies perturbé par les différentes problématiques vécues dans les réserves. Cependant, si la façon de vivre chez ces peuples expérimente une discontinuité, l'ontologie qui la sous-tend persiste et est utile autrement. Les rituels et les symboles autrefois utilisés dans la relation avec les esprits maîtres des animaux dans le cadre de la chasse sont réutilisés afin d'apporter la guérison, le vivre ensemble et l'harmonie entre êtres humains dans la communauté. (2004, pp. 208-213) Cette ontologie basée sur les relations est récupérée par le mouvement de guérison. Beaulieu parle de « la persistance de [l']ontologie relationnelle » qui est grandement sollicitée dans un rituel comme par exemple celui de la tente à sudation par les « relations de la personne avec son entourage, sa Communauté (matérialisés par les autres participants dans la loge) et les allo-humains » (2012, p. 235). Beaulieu documente trois facettes du mouvement de guérison : les groupes des AA, la spiritualité pan-amérindienne et les thérapies en forêt avec les aînés (qui véhiculent des éléments catholiques). Cependant, elle avance que malgré l'hétérogénéité de ces trois approches, elles ont toutes en commun de mettre en valeur l'ontologie innue relationnelle, c'est-à-dire de placer les individus en relation avec leur environnement et avec Dieu. (*Ibid.*, pp. 201-202)

## 2.4 Discours de guérison autochtone et discours évangélique

Ce qui est donc ressorti de ma recherche auprès des femmes innues de l'Église Aiamieu Mamuitun est quelles adhèrent au christianisme évangélique parce que cette religion est efficace et fonctionne afin d'atteindre leur objectif de guérison de leurs blessures héritées du passé. Ainsi, afin de m'appuyer sur des éléments précis pour pouvoir mesurer la continuité de leur ontologie ou au contraire ses innovations, j'ai dû bâtir deux grilles d'analyse : une regroupant les éléments typiques des phénomènes de guérison en milieux autochtones (*voir Annexe E*) et l'autre les éléments typiques du discours évangélique (*voir Annexe F*). Les deux grilles ont chacune été bâties par une revue de la littérature. On peut se permettre de parler d'éléments « typiques » dans les deux cas puisqu'il « existe bel et bien une manière "typiquement évangélique" d'envisager le monde et de s'y comporter. Ces convictions ne sont pas uniquement de nature spirituelle mais ont une portée pragmatique et étendue [...]. » (Buchard, 2013a, p. 94) Il ne faudrait toutefois pas voir ces phénomènes comme se limitant aux éléments relevés par mes revues de la littérature, car « malgré l'adoption généralisée du discours lié à la guérison par les Autochtones et les autres, ce qu'on signifi[e] par "guérison" correspon[d] à un processus imprécis, variable et, par nature, souple ou adaptable. » (Waldram, 2008, p. 1) C'est ensuite en plaçant dans ces grilles les éléments du discours et des actions des femmes innues dans l'Église Aiamieu Mamuitun recueillis dans les entrevues individuelles ou de groupe effectuées avec elles, dans mes notes de terrain prises à l'automne 2016 et sur leurs profils Facebook qu'on peut voir les grandes tendances qui se dégagent; quels éléments sont beaucoup ou peu adressés par ces femmes et avec quels éléments elles sont en accord, en désaccord ou mitigées.

#### 2.4.1 Discours de guérison autochtone

Malgré que la guérison autochtone ne soit pas un concept théorique défini avec précision, plusieurs éléments communs se retrouvent dans la littérature sur le sujet et sont répandus dans l'autochtonie nord-américaine. Tout d'abord, un élément important de la guérison autochtone est l'aspect collectif. En effet, les problèmes tels que l'alcoolisme, la toxicomanie, les relations familiales brisées, etc. sont vus comme étant hérités du colonialisme et étant non seulement individuels, mais ayant également une manifestation sociale et collective (Adelson, 2009, pp. 273, 275; Beaulieu, 2012, p. 284; Bousquet, 2012a, p. 409; Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 193; Samson, 2009, pp. 121, 128; Tanner, 2008, pp. 249, 252). Les gens affectés par ces problèmes ont besoin d'une guérison individuelle, mais la guérison doit aussi s'effectuer sur le plan communautaire, avec la participation du groupe local (Beaulieu, 2012, pp. 288-289)<sup>39</sup>. Ainsi, les contextes de partage et de verbalisation des émotions et des souvenirs douloureux, même s'ils sont négatifs ou gênants, sont valorisés et il est encouragé de se prêter régulièrement à cet exercice (Arnakaq Allattangit, 1999, p. 33; Beaulieu, 2012, pp. 281, 284-286; Bousquet, 2005, p. 151; 2009, p. 68; Brass, 2009, p. 356; Jérôme, 2010, pp. 201-202; Laugrand et Oosten, 2008, p. 59).

Aussi, même si la dimension collective est importante, cela ne signifie pas que les individus doivent rester passifs face à leur processus de guérison, mais plutôt qu'ils doivent prendre la responsabilité d'amorcer leur guérison (Adelson et Lipinski, 2008, pp. 33-34; Beaulieu, 2012, p. 201; Brass, 2009, p. 355; Fletcher et Denham, 2008, p. 124; Tanner, 2008, p. 267). Cela s'effectue en retrouvant petit à petit, tout au long de leur vie, un équilibre autant dans leur esprit que dans leur corps (Adelson et Lipinski, 2008, pp. 33-34; Arnakaq Allattangit, 1999, p. 35; Bousquet, 2005, p. 154; Brass, 2009,

---

<sup>39</sup> Voir aussi : (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005, p. 37; Couture et Couture, 2002, pp. 44-51; Desaulniers Turgeon, 2010, p. 14; Fletcher et Denham, 2008, p. 125; Tanner, 2008, pp. 252, 267-268; Waldram, 2008, p. 8)

p. 355; Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005, pp. 37-38; Fletcher et Denham, 2008, pp. 123-124; Jérôme, 2010, pp. 198, 204; Laugrand et Oosten, 2008, p. 60; Waldram, 2008, p. 8). Dans ce contexte, les esprits peuplant l'univers innu, ces êtres non-humains, sont également considérés comme pouvant aider (Beaulieu, 2012, p. 254), tout comme une personne-ressource peut le faire. Cependant, tous sont sur un même pied d'égalité; les personnes qui aident ne se situent pas dans un rapport hiérarchique face aux personnes aidées (Beaulieu, 2012, p. 347; Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 194; Waldram, 2008, p. 9). De plus, il est souhaitable que ces personnes-ressources soient passées par les mêmes épreuves auparavant, cette expérience leur donnant davantage de qualifications pour aider les autres à cheminer vers la guérison (Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 194; Laugrand et Oosten, 2008, p. 58).

De plus, il est valorisé dans le mouvement de guérison autochtone que les événements s'insérant dans cette démarche témoignent d'une certaine continuité culturelle (comme par exemple que les événements se déroulant en contexte innu mobilisent plusieurs éléments de cette culture innue) et enseignent des savoirs locaux (Adelson et Lipinski, 2008, p. 34; Beaulieu, 2012, pp. 202, 254; Bousquet, 2005, pp. 152-153; 2009, pp. 68, 71-72, 75; Desaulniers Turgeon, 2010, p. 13; Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 194; Jérôme, 2010, pp. 180, 190; Laugrand et Oosten, 2007, p. 241; 2008, p. 57; Samson, 2009, pp. 133-134; Tanner, 2004, p. 196; 2008, pp. 262, 265-267). Cependant, ces initiatives de guérison peuvent aussi mélanger plusieurs approches, s'adaptant ainsi à la personne soignée : catholicisme, spiritualité autochtone, culture populaire occidentale, mode de vie innu ancré dans le territoire et la chasse, évangélisme (y compris pentecôtisme), etc. (Adelson, 2009, pp. 274, 276, 284; Beaulieu, 2012, p. 254; Bousquet, 2009, pp. 56, 67; Brass, 2009, pp. 364, 371, 372; Tanner, 2008, p. 264; Waldram, 2008, pp. 5-6). Chacune de ces approches décrit selon ses propres catégories et paramètres les problèmes de la personne soignée et les solutions envisagées sont également conséquentes avec chaque courant dans lequel la personne est intégrée

lorsque sa guérison est considérée comme atteinte (Bousquet, 2005, p. 150; Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 193; Laugrand et Oosten, 2007, p. 239; Tanner, 2008, p. 261; Waldram, 1997, p. 72).

#### 2.4.2 Discours évangélique

Bien que le christianisme évangélique fasse référence à de nombreuses dénominations différentes possédant chacune leurs particularités, il existe dans la littérature scientifique plusieurs définitions faisant consensus sur les différents éléments de ce courant chrétien protestant. Les paragraphes suivants définissent ces éléments.

Jésus occupe une place centrale dans l'évangélisme (Bebbington, 2003, p. 16). Les chrétiens évangéliques visent également à avoir avec ce dernier une relation et une connaissance personnelle. Jésus est souvent nommé comme un ami (Buchard, 2013a, pp. 72-74; Gooren, 2010, p. 96; Loughheed, 2005, p. 12). De plus, il est attendu que Jésus-Christ effectue un retour sur Terre et cela est vécu comme une espérance que les évangéliques partagent (Loughheed, 2005, p. 18).

Avant d'en arriver au christianisme évangélique, il y a souvent présence d'une socialisation religieuse antérieure (le catholicisme dans le cas des Innus). Ce catholicisme est ensuite considéré comme insatisfaisant. (Gooren, 2010, pp. 98, 104) Les personnes peuvent alors être confrontées à un sentiment de fatalité face à leur mortalité et à leur insignifiance, ou être profondément insatisfaites de comportements jugés comme problématiques ou abusifs dans leur vie. Il s'en suit donc un fort désir de vouloir changer. (Gooren, 2010, pp. 98, 103-106; Willaime, 2004, pp. 167, 170) Ces personnes expérimentent un sentiment qu'il leur manque quelque chose dans leur vie et elles se retrouvent à constater qu'elles ont toujours été à la recherche de Dieu (Gooren, 2010, pp. 98, 103). Avant de se convertir, elles en viennent à connaître des

personnes s'identifiant comme évangéliques qui peuvent les inviter dans leur église et avec qui elles ont des rapports respectueux (*Ibid.*, pp. 98, 103-105). Elles résistent donc pendant quelques temps avant de finalement céder à Dieu (*Ibid.*, p. 96) : ce phénomène est appelé la conversion et il en sera question dans la prochaine section (2.4.2.1).

Le prosélytisme – l'évangélisation – caractérise bien les évangéliques, puisqu'ils sont très prolifiques dans ce domaine. En effet, le fait d'amener d'autres personnes à se convertir est une injonction importante et cela peut se faire en donnant son témoignage de vie en rapport à sa conversion ou en étant ostentatoire et démontrant par ses actions que l'on est effectivement sauvé par Jésus-Christ (Bebbington, 2003, p. 16; Fath, 2014, p. 927; Gooren, 2010, p. 98; Loughheed, 2005, pp. 13, 17; Willaime, 2004, pp. 169-171). Il est donc important de ne pas totalement se couper du reste du monde afin de pouvoir avoir des contacts avec des gens n'étant pas sauvés et ainsi, les évangéliser et espérer les amener à effectuer cette conversion (Buchard, 2013a, pp. 92-93; Fath, 2014, p. 931; Loughheed, 2005, p. 23).

Les croyants évangéliques partagent également certaines croyances théologiques. Ils croient que le baptême doit être dispensé aux gens étant en âge de croire en Jésus (Loughheed, 2005, p. 14), ils ont une certitude qu'ils iront au ciel après leur mort (*Ibid.*, p. 18), ils croient que Dieu peut aujourd'hui effectuer des miracles (*Ibid.*) et ils sont d'avis qu'il n'existe qu'une seule vérité qui est révélée par Dieu et donc, que le relativisme est un mensonge (*Ibid.*, p. 23). Ils ont également une espérance que même s'ils vivent des événements difficiles ou malheureux, Dieu en connaît l'issue et qu'il s'en servira afin de les amener vers un futur bien (Buchard, 2013a, p. 75).

Concernant les dons de l'esprit, tous les évangéliques n'ont pas la même opinion sur ce sujet. Ceux faisant partie des mouvements dits plus charismatiques y accordent une grande importance, spécialement la glossolalie – le parler en langues. Les autres dons de l'esprit comme l'enseignement, la prophétie, la guérison et l'accomplissement

d'autres miracles sont aussi valorisés. (*Ibid.*, pp. 72, 85-88) D'autres dénominations évangéliques relativisent et rejettent cependant l'importance accordée à ces dons de l'esprit (*Ibid.*, p. 89).

La Bible occupe une place importante dans la vie des croyants évangéliques. Elle est reconnue comme ayant une autorité morale et religieuse (Bebbington, 2003, p. 16; Buchard, 2013a, pp. 72, 76; Fath, 2014, p. 926; Loughheed, 2005, p. 12; Smith, 2005, p. 32) et comme devant être interprétée de manière littérale, quoique nécessitant une interprétation grammatico-historique (Buchard, 2013a, pp. 76, 78; Roy, 2008, p. 25). C'est pourquoi les chrétiens évangéliques accordent une grande importance à la lecture quotidienne de la Bible (Buchard, 2013a, pp. 72, 80), livre dans lequel ils peuvent y voir des enseignements pertinents pour leur vie personnelle (Bebbington, 2003, p. 16; Buchard, 2013a, p. 82; Smith, 2005, p. 32).

La pratique de la prière est similaire à la lecture de la Bible puisqu'il est souhaité de l'effectuer à chaque jour (Buchard, 2013a, pp. 83-84). Elle revêt une importance dans la vie quotidienne des croyants, qui prient non seulement pour leurs besoins personnels, mais également pour ceux des autres chrétiens évangéliques (*Ibid.*, pp. 72, 80, 83, 84).

L'église évangélique favorise chez ses adhérents une forte implication suite à la conversion où ils développent un sentiment d'appartenance et des liens solides vis-à-vis des autres croyants la fréquentant, et même vis-à-vis des autres croyants évangéliques à travers le monde (Buchard, 2013b, pp. 97-98; Fath, 2014, pp. 931-933; Mossière, 2019, p. 127; Willaime, 2004, p. 177). L'assiduité dans la fréquentation hebdomadaire du culte chrétien évangélique est fortement encouragée puisque ne pas fréquenter régulièrement une église est considéré comme quelque chose de mauvais pour sa foi (Buchard, 2013a, p. 80; 2013b, pp. 98-99, 101; Fath, 2008, p. 93). Tous les croyants dans l'église évangélique, qu'ils soient en position de leadership ou non, sont égaux (Smith, 2005, p. 32) et le bâtiment en soi n'est pas sacré; c'est plutôt la

communauté des croyants qui revêt un caractère spécial et qui forme en réalité cette église (Buchard, 2013b, p. 99; Fath, 2014, p. 925; Smith, 2005, p. 33).

Les chrétiens évangéliques ont le sentiment d'être à contre-courant ou rejetés par la société majoritaire puisqu'ils n'adhèrent pas aux mêmes valeurs morales. En effet, ils ont une position davantage conservatrice face à des questions comme par exemple l'avortement, l'homosexualité, les rapports sexuels avant le mariage ou encore les rapports entre l'homme et la femme. (Buchard, 2013a, pp. 71, 90-91, 94; Lougheed, 2005, pp. 13, 23)

#### 2.4.2.1 Discours de conversion

Il est important de mettre une emphase particulière sur l'élément évangélique de la conversion. En effet, la conversion est fondamentale dans la vie des chrétiens évangéliques et sans cette conversion, on ne peut tout simplement pas s'identifier comme tel. Il s'agit donc bien entendu d'un élément abordé par toutes les femmes innues fréquentant l'Église Aiamieu Mamuitun interviewées individuellement. Il est ainsi important de le définir et de l'expliquer.

La conversion chez les évangéliques est vue comme le fait de rencontrer Jésus et de lui abandonner sa vie (Gooren, 2010, p. 96) afin de l'accepter comme son sauveur et seigneur personnel dans son cœur (*Ibid.*, pp. 96, 103, 106; Lougheed, 2005, p. 20). Par la foi seulement en la mort de Jésus sur la croix (*Ibid.*, p. 12; Smith, 2005, p. 32), telle que relatée dans les évangiles bibliques, le nouveau chrétien est alors pardonné de ses péchés (Gooren, 2010, p. 96; Lougheed, 2005, p. 12) et il est ainsi une nouvelle créature (Gooren, 2010, p. 98). La conversion arrive habituellement relativement rapidement (de quelques semaines à quelques mois) à partir du moment où une personne est introduite dans un milieu évangélique (*Ibid.*, pp. 98, 105) et elle marque un « avant »

et un « après » dans la vie du croyant, où des changements rapides s'effectuent (Ibid., pp. 98, 106). La personne, qui se considère alors comme née de nouveau, sauvée ou convertie, a alors tendance à raconter son récit de vie – son témoignage – en trois étapes : sa vie d'avant, sa conversion et sa vie suite à cette conversion. Par cette façon de reformuler l'histoire de sa vie, on peut constater que la conversion est effectivement au centre de la vie du chrétien évangélique. (Bebbington, 2003, p. 16; Buchard, 2013a, p. 73; Dejean, 2011, pp. 86-87; Gooren, 2010, p. 96; Loughheed, 2005, p. 17; Roy, 2008, p. 25; Willaime, 2004, p. 167)

## 2.5 Conclusion

Le concept de réception du christianisme dans un système de pensée pragmatique orienté sur les relations avec les êtres non-humains se marie bien avec celui de l'agentivité puisqu'il démontre comment les femmes innues conservent toute leur capacité d'agir. Ce concept permet aussi d'analyser comment la différence, représentée par le christianisme évangélique, est incorporée à l'intérieur du système ontologique innu qui valorise de nos jours la guérison. Dans ce mémoire, je fais donc dialoguer le discours de guérison autochtone et le discours évangélique, et plus précisément la conversion. Les grilles d'analyse répertoriant les différentes caractéristiques de ces deux discours<sup>40</sup> permettent de voir quels éléments sont présents dans les paroles et les actions des femmes et comment elles les articulent ensemble dans un tout cohérent. C'est ce que j'expose au chapitre V, qui explicite mon analyse. Cependant, pour comprendre le contexte dans lequel ces données ont été recueillies, il est important de voir de quelle manière j'ai effectué ma recherche à l'Église Aiamieu Mamuitun de Uashat mak Mani-Utenam à l'automne 2016 et donc, quel cadre méthodologique a été utilisé. C'est ce que j'aborde au chapitre suivant.

---

<sup>40</sup> Voir Annexes E et F.

## CHAPITRE III

### CADRE MÉTHODOLOGIQUE

#### 3.1 Introduction

Dans ce mémoire, je propose d'explorer comment les femmes innues de Uashat mak Mani-Utenam faisant partie de l'Église baptiste évangélique Aiamieu Mamuitun font preuve d'agentivité en allant combler leur désir de guérison dans ce mouvement religieux. Loin d'être exhaustive, cette étude de cas n'est pas moins ancrée dans une méthodologie précise.

Ce chapitre porte donc sur le cadre méthodologique qui m'a été utile afin de mener à bien cette recherche. J'y traite tout d'abord de la généalogie de cette recherche, c'est-à-dire comment m'est venue l'idée d'effectuer une maîtrise sur ce sujet en particulier, pour ensuite aborder ma posture réflexive. J'explique aussi la méthodologie socioanthropologique utilisée et de quelle manière il a été possible de co-construire le questionnaire d'entrevues. Je fournis un profil général des informatrices; une description plus précise pour chaque femme étant donnée au chapitre III. Finalement, j'explique également de quelle manière se sont déroulés les entretiens avec ces femmes, quelles méthodes ont été utilisées afin de les recruter et les nombreuses considérations éthiques qui ont fait partie de ce projet.

### 3.2 Genèse de la recherche

Expliquer ce qui m'a poussé à étudier le sujet des femmes innues de Uashat mak Mani-Utenam dans l'église baptiste évangélique, ne va pas sans expliquer une partie de mon passé. En effet, de l'âge de 8 ans jusqu'à mes 17 ans, j'ai moi-même fait partie de cette église. Pendant ces années, j'ai côtoyé de manière hebdomadaire ou quasi-quotidienne plusieurs des femmes qui ont participé à ma recherche, que ce soit en tant que petite fille qui grandissait sous leurs yeux ou en tant qu'amie d'un âge similaire. En 2006, lorsque je suis déménagée de la région de Sept-Îles à l'âge de 17 ans, mon contact avec ces femmes ne s'est pas arrêté, bien qu'il n'était plus aussi fréquent qu'auparavant. J'ai continué d'entretenir un lien avec elles par le réseau social Facebook et de les revoir lors de mes visites sur la Côte-Nord puisque mes parents fréquentaient toujours l'Église Aiamieu Mamuitun. De plus, trois ans plus tard, mon père a été voté pasteur de cette église par ses membres. Mes parents, Denis et Brigitte Maisonneuve, sont donc devenus le couple pastoral, encore plus impliqués auprès de ces femmes et de toute la congrégation. Ainsi, lorsque j'ai approché le professeur Laurent Jérôme à l'automne 2014 dans le but d'effectuer une maîtrise en sciences des religions à l'UQAM, il était évident pour moi que je désirais mieux comprendre le peuple innu et ses différentes influences religieuses. Cependant, ignorante que j'étais à propos de la structure d'une recherche de maîtrise, je ne me doutais pas qu'il était possible d'étudier un sujet aussi précis et personnel que la foi de celles qui avaient été pour moi pendant des années des amies, des tantes et des sœurs. C'est Laurent Jérôme, mon directeur de maîtrise, qui a su me guider avec précision dans la bonne direction, en accord avec mon expérience personnelle passée dans ce milieu. En discutant avec lui, j'ai également découvert l'anthropologie, cette science humaine qui m'était jusqu'alors inconnue, mais qui m'est ensuite apparue comme faite sur mesure pour moi puisqu'elle me permettait d'effectuer cette recherche sur le terrain, en discutant et interagissant directement avec celles qui m'intéressaient, tout en me fournissant des cadres d'analyse pour fouiller plus en profondeur leurs choix et leurs croyances.

Dès mon entrée dans le processus de maîtrise en sciences des religions à l'UQAM, il est devenu clair que je désirais savoir ce que ces femmes cherchaient dans cette religion chrétienne baptiste évangélique. De plus, j'ai appris par mon directeur de maîtrise qu'il s'agirait de la première recherche documentant le parcours des femmes innues dans un mouvement évangélique. Décrire et analyser cette mouvance baptiste évangélique en partant des points de vue de ses adhérentes a une pertinence scientifique et permet donc de combler un manque de connaissance dans la recherche. Grâce à ma concentration en études féministes faisant partie de mon cursus académique à l'UQAM, je me suis familiarisée avec le concept d'agentivité et le fait que ces femmes vont en fait chercher les outils pour un besoin qu'elles considèrent comme nécessaire : un désir de guérison. C'est lors de mon terrain ethnographique à l'automne 2016 dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam que ce concept a pu surgir de manière inattendue, mais tellement évidente quand on prend le temps d'écouter attentivement les parcours de vie de ces femmes et d'observer leurs actions dans l'église baptiste évangélique. Ce sont donc elles qui ont su inspirer le sujet de mon mémoire de maîtrise : le désir de guérison et l'agentivité des femmes innues de Uashat mak Mani-Utenam dans l'église baptiste évangélique.

### 3.3 Posture de recherche réflexive

Tout au long de ce processus de maîtrise, il était crucial que j'examine attentivement ma posture de recherche. Je me devais d'avoir une attitude réflexive et examiner mes propres motivations auprès de ces femmes. Il va sans dire qu'un lien de proximité m'a attiré de prime abord à tenter de comprendre la foi de ces femmes innues que j'avais côtoyées pendant de nombreuses années. Je les avais vues en action; je souhaitais maintenant comprendre plus en profondeur leurs motivations à fréquenter l'Église baptiste évangélique Aiamieu Mamuitun.

De 1997 à 2006 (de l'âge de 8 ans à l'âge de 17 ans) sur une base au minimum hebdomadaire, j'ai côtoyé au sein de cette église 5 des 13 femmes qui ont participé à ma recherche. Durant ces années de mon enfance et mon adolescence, il est bien évident que leurs vécus et leurs perspectives m'ont influencée en tant que personne. Je ne m'en suis bien sûr pas rendue compte à cette époque, mais c'est une fois arrivée sur le terrain à l'automne 2016 que j'ai pu réaliser que mon empathie à leur égard était déjà bien en place et que le lien de confiance entre elles et moi était déjà installé. Cette constatation m'est venue lors des entrevues semi-dirigées. N'étant toutefois pas moi-même Innue, il est arrivé que nous ayons quelques mécompréhensions culturelles, mais celles-ci ont toujours été solutionnées par la suite à l'aide de référents communs que nous partageons<sup>41</sup>. Ce lien de confiance a très certainement été un avantage lors de ce terrain ethnographique. Cependant, dans le cas de certaines femmes, j'ai pu sentir au début de leurs entrevues qu'elles pouvaient trouver étrange le contexte plus formel dans lequel je les mettais. N'étant pas habituées à un contact du genre avec moi, ce malaise se dissipait toujours au cours de l'entrevue qui devenait de plus en plus informelle à mesure que le temps avançait.

Ma posture face à l'objet et aux sujets de ma recherche n'est donc pas du tout neutre. J'ai bien évidemment un attachement à ces femmes et aux réalités qu'elles vivent. Mais comme Pires le mentionne, il peut être plus payant pour une chercheuse d'adopter une posture de parti pris par rapport aux sujets de sa recherche qu'une posture de neutralité. « [L]a contre-pression de certains engagements partisans pour changer le statu quo peut être plus productive scientifiquement que la neutralité » (Pires, 1997, p. 37). De plus, cette neutralité pourrait en effet n'être qu'une façade cachant une posture scientifique qui envisagerait les participantes comme « d'en haut » (*Ibid.*, p. 39). J'assume donc totalement mon parti pris face à ces femmes et c'est en prenant conscience de mon

---

<sup>41</sup> Lorsqu'une mécompréhension surgissait en entrevue, nous pouvions venir à bout de nous comprendre en invoquant des personnes, des lieux ou des événements passés que nous avons en commun.

point de vue favorable à leur égard que j'ai pu être davantage vigilante et critique par rapport à mes propres conclusions.

Un autre élément important à mentionner concernant ma posture de recherche est le fait que je me considère moi-même comme une croyante protestante évangélique et que les femmes innues faisant partie de l'Église Aiamieu Mamuitun soient parfaitement au courant de ma foi. Plusieurs d'entre elles ont même été témoins de mon baptême dans cette église en janvier 2004. Cela a certainement été déterminant pour entretenir ou établir un lien de proximité avec ces femmes puisqu'elles m'ont à l'occasion appelée « leur sœur ». Le fait de partager une même appartenance à la foi chrétienne évangélique a certainement empêché que mon incursion dans ce milieu soit constamment ponctuée d'injonctions à la conversion, comme ce peut être le cas lorsqu'une chercheuse s'identifiant comme non-chrétienne côtoie un groupe chrétien évangélique (Hamel-Charest, 2015, p. 56). Cependant, je devais constamment me méfier de ne pas interpréter leurs témoignages exclusivement selon une logique évangélique apprise dès mon enfance, c'est-à-dire selon le tracé linéaire suivant : « avant la conversion », « au moment de la conversion » et « après la conversion » (Dejean, 2011, pp. 86-87). J'ai dû m'efforcer de rester ouverte aux éléments qui pourraient apparaître en cours de terrain et ne pas tenter d'apposer ma propre grille d'analyse sur leurs expériences.

Le dernier élément qui a influencé ma posture de recherche est le fait que mes parents soient le couple pastoral en place dans cette église. Il était primordial pour moi, tout au long de mon terrain ethnographique, de ne pas tomber dans leur interprétation de la spiritualité des femmes innues baptistes évangéliques. En tant que couple effectuant un ministère auprès du peuple innu, il est bien évident qu'ils ont un avis sur ce que peuvent vivre ces femmes. Bien que leur point de vue soit valable, je me devais d'avoir la vigilance de ne pas y adhérer, mais de constamment garder une certaine distance critique entre eux et moi. Cela était d'autant plus difficile puisqu'ils m'ont élevée dans

cette proximité avec le peuple innu et que j'ai entendu leur point de vue depuis que je suis enfant. Cet impératif m'étant apparu très clairement dès le début, je crois avoir bien réussi à établir cette distance critique. Cependant, le rapprochement avec mes parents était souvent souligné par les femmes elles-mêmes. Celles interrogées ou auprès desquelles j'effectuais de l'observation participante me disaient souvent des formulations telles que « tes parents », « ton père » ou « ta mère ». Ainsi, j'étais constamment rattachée à ce lien filial. Afin de rappeler à ces femmes la raison de ma venue dans leur église en tant qu'étudiante-chercheuse, je me suis abstenue de faire allusion à mes parents par mes paroles. J'ai également accepté le chapeau qu'elles m'ont donné de sœur dans la foi chrétienne évangélique, puisque je me considère moi-même comme tel (tel que mentionné au paragraphe précédent) et que cette étiquette m'a bien servie pour renforcer le lien de proximité avec ces femmes.

Ma posture de recherche n'était donc pas facile à déterminer, mais j'ai tenté par plusieurs moyens de faire preuve d'autocritique et de naviguer entre le point de vue d'observatrice (n'étant pas Innue moi-même) et de participante (ayant fréquenté cette église par le passé et me considérant comme chrétienne protestante évangélique) afin d'en arriver à un équilibre pour mener à bien ma recherche (Deslauriers, 1991, p. 50). Je n'ai pas laissé l'appartenance à mon objet de recherche être un obstacle, puisque j'en ai constamment tenu compte :

D'obstacle à l'objectivation, l'appartenance peut devenir un adjuvant de l'objectivation des limites de l'objectivation, à condition qu'elle soit elle-même objectivée et maîtrisée. C'est à condition de savoir que l'on appartient au champ religieux, avec les intérêts afférents (et qui peut dire ne pas y appartenir, au moins négativement, à travers la non-indifférence?), que l'on peut maîtriser les effets de cette appartenance et y puiser les expériences et les informations nécessaires pour produire une objectivation non réductrice, capable de dépasser l'alternative du dedans et du dehors, de l'attachement aveugle et de la lucidité partielle. (Bourdieu, 1987, p. 159)

Cette appartenance à mon objet de recherche a fait en sorte que mon terrain ethnographique à Uashat mak Mani-Utenam à l'automne 2016 soit davantage « une démarche réciproque et conjointe de partage des savoirs, scientifiques et autochtones » (Jérôme, 2008, p. 182) qu'un exercice académique stérile et une simple collecte de données. Et je considère qu'il y a également eu échange de savoirs spirituels et émotionnels, puisque de côtoyer ces femmes authentiques m'a influencée dans ma foi chrétienne et dans l'expression de mes émotions.

### 3.4 Méthodologie socioanthropologique

La méthodologie utilisée pour cette recherche est qualitative de type socioanthropologique avec un terrain ethnographique dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. Avant d'arriver sur le terrain, j'envisageais de recruter entre 8 et 10 participantes. Ce sont finalement 13 femmes qui ont accepté de participer à cette étude de cas (Deslauriers et Kérisit, 1997, p. 87). Différents outils méthodologiques et ethnographiques ont été utilisés : l'observation participante (dans l'église, chez les participantes, dans la communauté en général et sur Facebook) (Deslauriers, 1991, pp. 46-51), les entrevues semi-dirigées (Beaud et Weber, 2003, pp. 203-230) et une entrevue de groupe (Deslauriers, 1991, p. 38).

#### 3.4.1 Observation participante

J'ai d'abord fait de l'observation participante afin d'identifier les pratiques, les lieux et les espaces d'expression privilégiés au quotidien par les femmes innues évangéliques. Cette « technique de recherche qualitative [est celle] par laquelle le chercheur recueille des données de nature surtout descriptive en participant à la vie quotidienne du groupe [...] qu'il veut étudier » (Deslauriers, 1991, p. 46). En utilisant l'observation

participante, j'ai donc pu identifier dans quels contextes les femmes innues sentent qu'elles s'expriment pleinement. J'ai résidé dans la communauté de Mani-Utenam chez Monique, une des participantes à ma recherche, du 15 septembre au 18 décembre 2016, en excluant les périodes suivantes où j'ai dû faire des retours ponctuels à Montréal pour des raisons familiales ou professionnelles : du 21 au 30 octobre 2016, du 11 au 14 novembre 2016 et du 27 novembre au 2 décembre 2016. Cette observation participante s'est effectuée à l'Église Aiamieu Mamuitun à Uashat lors des 11 réunions du dimanche matin, des 8 réunions de prières du mercredi soir et des 9 réunions jeunesse du vendredi soir auxquelles j'ai assisté. J'ai également fait de l'observation participante dans d'autres lieux de la communauté, le principe que je m'étais donné étant de suivre les femmes qui fréquentent l'église baptiste évangélique aux endroits où elles se rendaient et s'assemblaient (voir la section 4.2.2 pour une description détaillée des différentes réunions). C'est ainsi que je me suis rendue chez ces femmes, dont 7 fois chez Lise, 18 fois chez Monique (chez qui je résidais) et 9 fois chez Bébé (voir le chapitre IV pour une description détaillée de toutes les participantes). Il est à noter que durant ces trois mois, j'ai pu me déplacer d'un endroit à l'autre grâce à une automobile prêtée par Denis et Brigitte Maisonneuve. Cette observation participante ne s'est pas effectuée seulement physiquement en étant *in situ* dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam, mais elle s'est également située dans l'espace virtuel, sur le réseau social Facebook. Lors de deux phases exploratoires effectuées à l'été 2015 et au printemps 2016, j'ai pu conserver et ajouter comme amies Facebook plusieurs femmes innues et constater que ces dernières étaient très actives sur ce site et qu'elles y abordaient des thèmes comme Jésus, Dieu et l'église. Voilà pourquoi il a été important pour cette recherche de faire non seulement de l'observation participante sur place, mais également virtuellement.

### 3.4.2 Entrevues semi-dirigées et de groupe

J'ai ensuite fait des entrevues semi-dirigées avec les participantes. Ces entrevues se sont effectuées principalement dans les maisons de ces femmes (8 entrevues sur 11), mais également à l'Église Aiamieu Mamuitun (2 entrevues sur 11) et au restaurant (1 entrevue sur 11). Le choix était fait par la participante elle-même. Toujours selon leur convenance, ces entrevues pouvaient se dérouler à tout moment de la journée ou de la soirée. J'ai ainsi pu documenter de manière plus détaillée les différentes étapes du processus d'adhésion de ces femmes au mouvement évangélique et comment elles en sont arrivées à fréquenter cette communauté. Le fait d'effectuer une entrevue individuelle (ou double, dans le cas d'une seule entrevue semi-dirigée) a permis de reconstituer avec chacune d'elles leur parcours de vie.

À la toute fin de mon séjour à Uashat mak Mani-Utenam, j'ai eu le plaisir de rassembler plusieurs des femmes qui avaient ou non participé aux entrevues individuelles pour une entrevue de groupe sous la forme décontractée d'un déjeuner. L'atmosphère durant cette entrevue était conviviale et les femmes m'ont ensuite fait part elles-mêmes du bonheur qu'elles avaient eu d'y participer. Qui plus est, ce sont elles qui ont pris le contrôle du déroulement de cette rencontre et je n'ai eu qu'à poser quelques petites questions ponctuelles. Elles ont en effet profité de ce temps qu'elles avaient ensemble afin de transformer ce qui devait à la base être une entrevue de groupe semi-formelle en une séance de guérison collective orientée sur le partage et la prière. Ces éléments seront davantage expliqués dans le chapitre V.

L'observation participante et les entrevues semi-dirigées et de groupe m'ont permis de documenter les questions qui étaient déjà présentes dans mon questionnaire d'entrevue. Cependant, elles m'ont aussi permis de faire ressortir un thème que je n'attendais pas : le désir de guérison des femmes innues fréquentant l'église baptiste évangélique.

Appliquer ces méthodes ethnographiques m'a ainsi permis de découvrir un aspect insoupçonné du terrain.

### 3.5 Co-construction du questionnaire d'entrevues

Avant d'arriver à Uashat mak Mani-Utenam en septembre 2016, j'avais préalablement bâti un questionnaire d'entrevue (*voir Annexe A*). Toutefois, suite à la lecture du document *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*, j'ai compris qu'il me fallait préconiser « [l']implication des femmes autochtones [...] dans le développement du matériel à utiliser (ex. questionnaire) » (FAQ, 2012, p. 10). Voilà pourquoi j'ai voulu construire avec elles le questionnaire d'entrevue. Deux femmes ont accepté de faire cet exercice avec moi : Lise et Monique. J'ai premièrement rencontré Lise chez elle où elle m'a reçue à souper. Nous avons discuté du questionnaire pendant environ une heure et elle a pu me faire de nombreuses recommandations et corrections dont j'ai tenu compte (*voir Annexe A*). Pendant l'heure qu'a duré cette discussion, Lise a reformulé ou trouvé de nouvelles questions qui parleraient aux femmes et à la réalité qu'elles vivent en tant qu'Innues fréquentant l'église baptiste évangélique. Ses observations m'ont aidée à avoir des questions qui les amèneraient à raconter leurs parcours de vie et leur expérience chrétienne baptiste évangélique en faisant notamment référence directement à Dieu ou Jésus (*voir Annexe A, Questions 2, 7 et 8*). Quelques jours plus tard, j'ai aussi discuté de ce questionnaire remanié avec Monique qui l'a approuvé et n'y a rien ajouté. Le but de ce questionnaire était de faire parler les participantes à propos de leur vie et qu'elles en oublient l'enregistreur vocal et les questions afin que cette entrevue se transforme en une discussion conviviale et informelle.

### 3.6 Profil général des participantes

Dans le cadre de cette recherche, 13 femmes innues ont été interviewées lors de 9 entrevues individuelles, 1 entrevue double (2 personnes lors de la même entrevue) et 1 entrevue de groupe. Afin que la recherche soit précise, j'ai choisi de me restreindre aux femmes qui ont fréquenté au moins une fois l'Église Aiamieu Mamuitun pendant le temps de mon terrain ethnographique, même si les activités de cette communauté baptiste évangélique dépassent souvent le lieu physique du bâtiment de l'église. Certaines femmes fréquentent le cercle baptiste évangélique, mais n'ont pas mis les pieds dans l'église durant les trois mois que j'étais à Uashat mak Mani-Utenam. J'aurais pu étendre mon bassin de participantes potentielles à ces femmes. Cependant, compte tenu des contraintes reliées à la maîtrise, un nombre de 13 participantes était amplement suffisant afin de mener à bien cette recherche.

Sur les 13 femmes ayant participé à ma recherche, 3 ont entre 20 et 29 ans, 2 entre 40 et 49 ans, 5 entre 50 et 59 ans et 3 entre 60 et 69 ans. Sept d'entre elles résident à Uashat, cinq à Mani-Utenam et une à Québec. Pour ce qui est du statut conjugal, trois d'entre elles sont mariées, deux sont en couple, quatre sont célibataires et quatre sont veuves. Trois n'ont pas d'enfant, trois sont mères, cinq sont mères et grands-mères et deux sont mères, grands-mères et arrière-grands-mères. Deux de ces femmes sont étudiantes, quatre n'occupent pas d'emploi, une est retraitée, une est aidante naturelle et cinq occupent un emploi dans la communauté. L'échantillon étudié est donc varié, tel que je l'espérais. Il est important de noter que deux de ces femmes n'ont pas été interviewées en entrevue semi-dirigée, mais seulement lors de l'entrevue de groupe. Je dispose donc de moins d'informations précises concernant leur parcours de vie et leur point de vue (*voir Annexe D pour un portrait plus détaillé de chaque participante*).

### 3.7 Recrutement et déroulement des entretiens

Afin de recruter les participantes, j'ai procédé par échantillonnage de la personne la « plus proche » et par effet « boule de neige » (Deslauriers, 1991, p. 58). J'avais également sondé le terrain en discutant de ma recherche de manière informelle avec quelques femmes lors de phases exploratoires à l'été 2015 et au printemps 2016. Dans ce petit groupe baptiste évangélique, le bouche à oreille a très bien fonctionné et j'ai fait des entrevues avec celles qui démontraient clairement une disponibilité, une volonté et un enthousiasme à faire cet exercice. Mon souci principal était de respecter les normes éthiques, y compris dans ce processus de recrutement, et donc, de ne forcer aucune femme à participer à ma recherche. Il est important d'ajouter, tel que démontré à la section précédente, que j'ai eu un souci de recruter des répondantes aux âges, lieux de résidence et situations familiale, conjugale et professionnelle variés afin de couvrir, dans la mesure du possible, un large spectre d'expériences et de réalités à l'intérieur du groupe étudié.

Chaque entrevue semi-dirigée se déroulait plus ou moins de la même façon; nous arrivions au lieu d'entrevue choisi par la participante, je lui expliquais le formulaire de consentement<sup>42</sup> et ce sur quoi portait ma recherche, nous faisons l'entrevue en passant à travers le questionnaire ensemble puis l'entrevue se terminait. Dans certains cas, je n'ai eu à poser presque aucune question de mon formulaire puisque la participante abordait les différents thèmes par elle-même. Dans d'autres cas, je devais encadrer davantage la discussion afin de l'alimenter. Certaines entrevues se sont déroulées assises à table autour d'un breuvage, en mangeant dans leur maison, dans un restaurant ou même en faisant une manucure à la participante. Ce qui convenait aux personnes interviewées me convenait aussi. Malheureusement, les entrevues se sont déroulées en

---

<sup>42</sup> Il est important de préciser que, par la lecture du formulaire de consentement, 12 des 13 femmes participantes n'ont pas demandé l'anonymat même si elles étaient informées qu'il était possible de choisir un pseudonyme. Une femme sur treize a demandé à ce que son vrai nom ne soit pas mentionné.

français, langue seconde de toutes les femmes participantes. Bien sûr, chacune de ces femmes comprenait cette langue, mais à des degrés différents. Cela constitue donc un bémol pour ma recherche et il est important d'en tenir compte.

### 3.8 Considérations éthiques

Tel que mentionné dans la section précédente, le pasteur de l'Église Aiamieu Mamuitun est mon père. On pourrait interpréter cette situation en disant qu'il serait possible que j'aie eu un lien hiérarchique avec les femmes innues, étant la fille de leur pasteur. Cela aurait pu créer un enjeu éthique. Néanmoins, quelques-unes de ces femmes me connaissent depuis que j'ai huit ans et depuis bien avant que mon père ne soit nommé pasteur. Ma relation avec elles est donc antérieure à cette situation. De plus, depuis mon départ de la région en 2006, j'ai continué à entretenir avec plusieurs d'entre elles une relation directe, que ce soit en personne ou par le réseau social Facebook. Il est important aussi de mentionner que toutes ces femmes étaient au courant du fait que je sois la fille du pasteur. Cette situation n'était pas du tout secrète; cette communauté baptiste évangélique étant très petite. J'ai donc envisagé les actions suivantes pour prévenir les incidences de cette situation sur ma recherche et afin d'éviter tout faux pas éthique. Premièrement, lors de mon terrain ethnographique, je n'ai pas résidé dans la maison de mes parents et j'ai consciemment évité de discuter avec eux de mes résultats de recherche et de ma collecte de données. Deuxièmement, j'ai réitéré aux femmes innues avant chaque entrevue ma présence auprès d'elles en tant que chercheuse et que je n'étais imputable qu'à elles, mon université et mon directeur de recherche, et non à mon père. Cette relation de proximité filiale avec le couple pastoral a emmené de beaux défis au niveau de l'éthique que j'ai pu surmonter grâce aux outils détaillés ci-dessous.

Afin de mener à bien cette recherche, j'ai suivi les recommandations du document *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*, donc celle recommandant « une implication concrète des femmes autochtones, dès le début de l'élaboration de tout projet de recherche [...] afin d'assurer une participation significative et respectueuse de celles-ci et une application rigoureuse des règles éthiques » (FAQ, 2012, p. 6) utilisée pour la co-construction du questionnaire d'entrevue et expliquée dans la section 2.6 de ce chapitre. Ce document m'a aidé à connaître les outils existants et les principes importants à respecter pour une recherche impliquant des femmes autochtones. Également, l'obtention de la certification éthique était une étape importante et essentielle pour mon projet de recherche. J'ai complété la formation : *Éthique de la recherche avec des êtres humains du Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche* (Gouvernement du Canada et Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche, 2016) et ma demande a été acceptée par le Comité d'éthique de la recherche avec des êtres humains de l'UQAM (UQAM et CERPE, 2016). À l'automne 2016, lors de mon terrain ethnographique, j'ai fait une demande au Conseil de bande Innu Takuaikan Uashat mak Mani-Utenam afin d'obtenir l'autorisation d'effectuer une recherche au sein de la communauté (ITUM, 2016). Pour des raisons administratives, il m'a fallu attendre un mois avant d'obtenir cette autorisation, mais il n'était pas question pour moi de débiter les entrevues avant d'avoir l'assentiment du Conseil. Dans le passé, ce n'est un secret pour personne qu'il y ait eu des abus de la part de chercheurs, chercheuses et anthropologues qui ont pris avantage de la vulnérabilité des populations autochtones et de leur manque de recours. C'est pour cela qu'aujourd'hui, toute recherche qui veut être faite et bien faite auprès de personnes autochtones doit avoir l'autorisation du conseil de bande de la communauté visée, afin d'éviter de répéter les erreurs du passé. J'ai aussi fait une demande à l'Église Aiamieu Mamuitun (Église Évangélique Innu, s.d.) en m'adressant à ses membres durant la réunion du dimanche matin du 25 septembre 2016. Je leur ai résumé les grandes lignes de ma recherche et expliqué les entrevues et l'observation participante que je songeais faire. Quelques personnes présentes m'ont posé des questions. Je suis

ensuite sortie de la salle afin que les gens présents délibèrent ensemble et lorsque je suis revenue, le pasteur m'a annoncé que l'église avait voté en faveur de mon acceptation. Il est à noter que cette façon de faire n'était pas mon idée, mais celle du pasteur qui m'a affirmé que c'était habituellement la manière dont l'église procédait. Plus que de simples étapes administratives, le fait de devoir faire chacune de ces démarches m'a également amenée à passer à travers tout un processus de réflexion éthique. J'ai pu réaliser et réitérer dans mon esprit qu'il est primordial que toute recherche « soit menée de manière à tenir compte de la valeur intrinsèque de tous les êtres humains ainsi que du respect et de la considération qui leur sont dus » (CRSH *et al.*, 2014, p. 6).

### 3.9 Conclusion

La situation des femmes innues dans l'église baptiste évangélique de Uashat mak Mani-Utenam est selon moi singulière et captivante. Voilà pourquoi j'ai été en premier lieu attirée vers ce sujet de recherche, malgré tous les défis que cela peut représenter au niveau de l'éthique et de ma posture de chercheuse-étudiante dans ce milieu qui m'est familier. Évidemment, la méthode socioanthropologique était tout indiquée afin d'observer de manière plus détaillée le quotidien de ces femmes dans leur église, leurs familles, leurs réseaux sociaux, etc. Je suis fière d'avoir pu les impliquer dans l'élaboration du questionnaire de recherche et d'avoir pu mener des entrevues décontractées, riches et extensives avec des femmes de tous les âges, de toutes les situations familiales et conjugales, de toutes les occupations professionnelles et habitant soit à Uashat, Mani-Utenam ou à l'extérieur de la communauté. Il sera maintenant intéressant de se pencher sur la situation particulière de l'Église Aiamieu Mamuitun et des femmes innues qui la fréquentent afin de connaître leurs motivations, leurs actions et leurs implications. C'est ce que je propose au chapitre suivant.

## CHAPITRE IV

### LES FEMMES INNUES DANS L'ÉGLISE BAPTISTE ÉVANGÉLIQUE À UASHAT MAK MANI-UTENAM

#### 4.1 Introduction

Les femmes innues baptistes évangéliques qui ont participé à ma recherche ont des expériences, des pratiques et des choix religieux variés. Afin de bien comprendre le milieu dans lequel ces femmes vivent, une mise en contexte de l'église baptiste évangélique dans la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam et la place des femmes dans ce mouvement religieux est nécessaire (*voir Annexe B pour des photos complémentaires*). En quoi cela dévoile-t-il une agentivité et un désir de guérison? Pour répondre à cette question (ce que je ferai au chapitre V), il est d'abord essentiel de détailler quelles sont ces expériences, ces pratiques et ces choix religieux. Pour chaque femme ayant participé à cette recherche, je donnerai un résumé de son parcours de vie, ses implications et ses actions dans la vie baptiste évangélique de Uashat mak Mani-Utenam. Ensuite, je décrirai certains moments collectifs spécifiques qui ont eu lieu durant les réunions de prières du mercredi soir, les réunions du dimanche matin et l'entrevue de groupe. Ces éléments permettront de donner le contexte qui me servira ensuite à répondre à la question mentionnée plus haut.

## 4.2 Contexte de l'église baptiste évangélique à Uashat mak Mani-Utenam

Puisque ma recherche est une étude de cas ayant pour lieu principal l'Église Aiamieu Mamuitun de Uashat mak Mani-Utenam, je considère qu'il est important de présenter un survol de l'historique de cette église dans la région, de sa situation actuelle et de la place des femmes innues en son sein. Pour documenter cette section, j'ai effectué une entrevue avec le couple pastoral, Denis et Brigitte, où j'ai validé plusieurs des informations fournies avec celles données par les différentes femmes innues interviewées. Le croisement des sources m'a permis de reconstituer la trame historique de cette église et de l'évangélisme dans cette région.

### 4.2.1 Historique de l'Église Aiamieu Mamuitun

L'Église baptiste évangélique Aiamieu Mamuitun n'a pas toujours eu la forme qu'elle a actuellement et n'a pas non plus été le premier effort protestant évangélique dans la région. Il y a eu, dans les années 1970 et 1980, quelques initiatives de différentes églises évangéliques pour rejoindre les Innus ou certains individus de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. Ces églises n'étaient pas implantées à l'intérieur de la communauté innue, mais plutôt dans la ville de Sept-Îles attenante :

Il y avait une église là-bas à Sept-Îles. Il y avait un autobus qui passait tout le temps les dimanches. Pis eux autres s'en allaient là-bas, mes enfants. Les dimanches, ils s'en allaient là-bas. Puis des fois, les dimanches, ils nous invitaient à aller les voir. Ils voulaient que je voie qu'est-ce qu'ils font. [...] Il y avait un pasteur qui venait souvent, il s'appelait Bill. Puis il venait nous rendre visite. Tout le temps, il nous parlait de l'Évangile. (Véronique)

L'initiative de cette église, identifiée par Véronique comme celle « fondamentaliste [sur la rue] Holliday » qui a toujours pignon sur rue au 233, rue Holliday à Sept-Îles (Église Baptiste de Sept-Îles, 2009), a cependant été coupée court par le chef de bande

de l'époque qui n'a pas apprécié que l'église fasse circuler un autobus dans les rues de la réserve afin d'amener les gens qui le désiraient au culte baptiste. Véronique raconte que sa famille et elle ont fréquenté cette église un bout de temps, mais n'y sont pas restées, suite à cet arrêt du service d'autobus.

Également durant les années 1980, Lise a vécu sa conversion à la foi évangélique en lien avec l'église pentecôtiste, appelée le Centre chrétien des Sept-Îles (Les assemblées de la Pentecôte du Canada. District du Québec, 2016) :

Il y a une personne au Cégep qui m'a parlé de Jésus. Et c'est là que j'ai accepté Jésus dans ma vie. [...] Ah mon Dieu! J'étais mûre, je voulais tellement. J'ai embarqué à 100% dans cette affaire-là. Même si j'étais toute seule ou même si c'était vraiment révolutionnaire à l'époque. [...] J'étais toute seule et il n'y a personne qui m'aurait empêché d'aller là. Pourtant, tout le monde était catholique. J'étais comme « la » rejet de ma communauté. [...] Il y en avait eu d'autres avant que j'arrive, mais ils n'ont pas « toffé », ils sont retournés vers l'église catholique. (Lise)

Selon ses dires, Lise est demeurée la seule Innue fréquentant cette église pentecôtiste jusqu'à son départ de la région en 1994.

En 1987, un couple missionnaire originaire de l'Alberta vient s'établir à Sept-Îles avec leurs enfants. Il s'agit de Terry et Jane Baskin (Denis et Brigitte). Ils établissent des liens avec plusieurs Innus, dont Pierrette qui se convertit en 1993, suite aux visites de Terry qui venait discuter avec son mari.

J'ai posé des questions à Terry. J'ai dit : « C'est quoi ça, et c'est quelle religion? » C'est la première fois que j'ai ouvert la Bible dans ma vie parce que je ne connaissais même pas la Bible! Ils en parlaient à l'église catholique, mais j'allais à l'église catholique pour faire plaisir à mes parents. [...] J'allais là, mais je n'étais vraiment pas pratiquante. Quand j'ai rencontré Terry, avec mon mari, moi j'étais intriguée. J'ai dit : « C'est quoi ça? C'est quoi la Bible? C'est quoi Jésus? L'as-tu connu? Etc. » C'est comme ça qu'un jour j'ai enfin donné ma vie. (Pierrette)

Suite à cette conversion, Pierrette et sa famille se mettent à fréquenter les réunions du dimanche matin auxquelles Terry et Jane assistent à l'église qu'elle identifie comme l'Église Ungava. Cette église est aujourd'hui connue comme l'Église Chrétienne Évangélique Baptiste de Sept-Îles (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2017c; ECEBSI, 2018). Trois ans plus tard, vers 1996, Terry et Jane organisent dans le sous-sol de leur maison, près de Mani-Utenam, des réunions du dimanche matin « rien que pour les Autochtones » (Pierrette). On peut dire que c'est à cette époque que l'église évangélique innue débute, en tant qu'entité ayant ses propres rassemblements, mais pas encore reconnue officiellement par le gouvernement. En 1997, un autre couple missionnaire, cette fois originaire de Laval, déménage dans la région afin d'aider à la petite église naissante. Il s'agit de Denis et Brigitte Maisonneuve, mes parents, et de leurs quatre enfants, dont moi-même. J'avais à cette époque huit ans. Durant l'année 1997, le nombre de fidèles innus grandit avec l'arrivée entre autres de Véronique. « J'invitais du monde ici, chez nous. Ça a commencé à parler de Jésus ici, tout le temps l'Évangile puis tout ça. » (Véronique) Avec son mari, elle se met à fréquenter et à s'impliquer dans ce mouvement évangélique. Peu de temps après Véronique, Irène, sa belle-fille, se met aussi à fréquenter ce groupe de personnes de l'église évangélique. Elle est accompagnée de son mari et de sa fille Tina, qui a à l'époque quatre ou cinq ans (Irène). Peu de temps après cela, elle se convertit au christianisme évangélique :

Quand j'étais seule dans ma chambre, [mon mari] n'était pas là, [...] je me suis enfermée dans ma chambre et j'ai prié au Seigneur de pardonner tous mes péchés, de ma naissance jusqu'à aujourd'hui. À ce moment-là, j'ai cru qu'il est mort, qu'il était mort sur la croix pour moi. (Irène)

Cette conversion marque le début de sa fréquentation de l'église évangélique innue avec sa fille Tina. En 1998, une autre famille missionnaire vient s'installer à Sept-Îles jusqu'en 2003 (Aiamieu Mamuitun ka Shukaitatshet Rassemblement de prière, [Entre 1987 et 2016], pp. 1, 3) afin de doubler en langue innue le film sur la vie de Jésus : Sheshush (Inspirational Films, 2013). Plusieurs personnes de l'église innue participent

à ce projet avec leurs voix. Véronique mentionne qu'elle et son mari se sont beaucoup impliqués dans ce film, autant pour ce qui est de la traduction en langue innue, que pour le doublage des voix (Véronique). À ce jour, l'Église Aiamieu Mamuitun diffuse toujours ce DVD comme moyen d'atteindre de nouvelles personnes de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam; c'est en effet de cette manière qu'Isabelle est entrée en contact pour la première fois avec le couple pastoral actuel lorsqu'elle est allée voir ce film à la salle communautaire de Mani-Utenam.

En l'an 2000, le pasteur Terry Baskin décide d'incorporer l'église à l'Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, AEBEQ, (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2017a) et au gouvernement du Québec comme église officielle et organisme à but non-lucratif (Brigitte). La même année, les fidèles de l'église devenus trop nombreux (on compte maintenant environ 15 adultes et 15 enfants), les réunions du dimanche matin déménagent dans des locaux loués sur le territoire de la ville de Sept-Îles (Denis et Brigitte). Vers l'an 2002, le pasteur Terry commence à entreprendre de plus en plus sérieusement des démarches afin de construire un bâtiment situé dans la réserve de Uashat. Pierrette raconte que son mari s'implique pour donner son nom, afin de démontrer au Conseil de bande qu'un membre de la communauté appuyait ce projet. Véronique se souvient qu'elle et son mari ont aussi appuyé Terry dans ces démarches et ont affronté avec lui les critiques acerbes du Chef de bande du moment. Denis et Brigitte se souviennent d'une réunion de quelques membres de l'église avec le chef et plusieurs membres de la communauté qui « étaient sévères [à leur endroit], avec un message sous-entendu [qu'ils n'ont] pas d'affaire [dans la communauté], que c'est catholique, puis [qu'ils n'ont] pas d'affaire à introduire une nouvelle religion. Terry avait passé un mauvais quart d'heure. » (Denis et Brigitte). Le climat change en 2003 lorsque l'église baptiste évangélique innue obtient la permission de construire un bâtiment sur la réserve de Uashat; en effet, le chef de bande nouvellement en poste s'identifie aussi comme chrétien évangélique et cela aide grandement leur cause. Le bâtiment est construit en un été cette même année, comme

l'explique Naomi Fontaine dans son roman *Kuessipan* et dont la citation se retrouve en exergue de ce mémoire (Fontaine, 2011, p. 49). Plusieurs fidèles de l'église aident dans le processus de construction : « Mon mari a travaillé un peu à l'église. On a aidé. » (Véronique). Par la suite, comme Naomi Fontaine l'évoque aussi, l'Église Aiamieu Mamuitun « a eu des menaces puis même quelqu'un s'est fait prendre par la police avec un bidon de gaz autour de l'église. Il n'avait pas eu le temps de mettre le feu. Par contre, ça s'est calmé [par la suite] » (Denis)

En 2007, le pasteur Terry Baskin quitte ses fonctions à l'Église Aiamieu Mamuitun et déménage de la région; Denis Maisonneuve est élu pasteur par les membres de l'église 2 ans plus tard, en 2009 (Denis et Brigitte). De 2011 à 2013, l'église traverse une période difficile de conflits internes et de départs de certains membres (Denis et Brigitte). Pierrette se souvient également de cette période :

Et là on s'est dit : « Non, on ne s'en mêle pas, ce n'est pas notre problème. S'il y a un problème entre un chrétien et le pasteur, qu'ils s'arrangent. » [...] Et lui [le chrétien], ça ne faisait pas son affaire, il est parti. Parce que peut-être qu'il savait qu'il était en tort. Il ne voulait plus revenir. Mon mari et moi, on s'est dit : « Non, on ne s'en mêle pas. Dieu est là donc lui va arranger le problème. Ce n'est pas à nous de régler les problèmes des autres ». (Pierrette)

Cette période de difficultés se conclue, selon Denis et Brigitte, par l'arrivée de nouvelles personnes dans l'église qui « amèn[ent] une nouvelle dynamique » (Brigitte). Monique, Jeannette et Isabelle arrivent vers 2012-2013. Naomi, un jeune couple missionnaire de l'Estrie et la fille de Terry et Jane Baskin, maintenant adulte, se joignent à l'église en 2013. Lise et Mayna commencent à fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun en 2014. En 2015, Bébé se joint à l'église. La dernière arrivée est Yoko, en septembre 2016. Je n'ai pas cette information pour Bernadette, mais selon Véronique, elle serait arrivée dans ces dernières années. En 2015, Uauitshitun, le centre de santé et de services sociaux innu (ITUM, 2020), reconnaît l'Église Aiamieu Mamuitun comme intervenante de première ligne dans la prévention du suicide. L'église baptiste

évangélique est ainsi invitée à participer à deux événements qui ont pour but de prévenir les suicides dans la communauté : Meshkenu Tshishuk et le Projet Inniun (Denis et Brigitte). Cette initiative de la part de Uauitshitun illustre bien comment la perception des baptistes par les gens de la communauté a changé au courant des dernières années :

[Avant], je ne voyais plus [les gens de ma famille] parce que j'étais protestante. Un moment donné, ils ont vu que je n'étais pas différente. C'est sûr, ce n'est qu'une religion! Ils ont vu que je n'étais pas différente, que j'étais encore Pierrette qui invitait tout le temps du monde. Puis là, ils sont venus, [à ma] table, avec nous autres. (Pierrette)

Selon Pierrette, les gens de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam étaient davantage hostiles à l'égard des baptistes évangéliques avant. Elle ne saurait dire à quel moment précisément, mais depuis quelques années, elle constate un changement positif dans la perception des gens. Véronique abonde aussi dans le même sens :

Mais là, ils sont plus ouverts dans la communauté, ils nous parlent davantage. Des fois, on jase de ça, ils nous questionnent. Quand ils me questionnent [sur ce] que je crois, quand ils me demandent [...], je leur dis. (Véronique)

Véronique ajoute que les gens de la communauté « savent où on est. On est plusieurs. » (Véronique) En effet, de 1987 à 2016, ce sont en tout 22 baptêmes, 8 mariages et 1 service funéraire qui se déroulent à l'Église Aiamieu Mamuitun (Aiamieu Mamuitun ka Shukaitatshet Rassemblement de prière, [Entre 1987 et 2016]). À l'été 2016, les Éditions Jaspe, en partenariat avec le Centre chrétien des Sept-Îles<sup>43</sup>, organise la distribution dans tous les foyers de Uashat et de Mani-Utenam du livre *Uashteu*, un recueil de témoignages chrétiens évangéliques de 11 personnes originaires des 11

---

<sup>43</sup> Cette église fait partie des Assemblées de la Pentecôte du Canada (Les assemblées de la Pentecôte du Canada. District du Québec, 2016), une association évangélique différente de celle dont fait partie Aiamieu Mamuitun.

nations autochtones du Québec (Jaspe, 2012). Selon Monique et sa fille, elles l'ont reçu par la poste, alors qu'elles ne l'avaient pas commandé.

#### 4.2.2 Routine hebdomadaire et fréquentation moyenne à l'Église Aiamieu Mamuitun

L'Église Aiamieu Mamuitun est située à Uashat au 128, boulevard des Montagnais, au croisement de la rue Shamani. Elle est entourée à sa droite par la galerie d'art et hôtel Agara, en diagonale par les locaux du Conseil de bande Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-Utenam et en face par le cimetière. Le terrain à sa gauche est vacant. À l'intérieur, l'église est bâtie sur deux étages. Au rez-de-chaussée se trouvent un hall d'entrée, une grande salle où se déroulent les réunions, un bureau, une salle de bain et une petite pièce faisant office de pouponnière. Au sous-sol se trouvent une grande salle commune, une cuisine, une salle de bain avec douche, une salle de débarras et deux salles de grandeur moyenne servant à l'école du dimanche (les classes pour les enfants durant la réunion du dimanche matin). Toutes ces pièces sont utilisées hebdomadairement. (Voir Annexe B pour quelques photos de l'Église Aiamieu Mamuitun)

À l'automne 2016, durant mon terrain ethnographique, j'ai pu faire les observations suivantes concernant les différentes réunions auxquelles assistent les femmes innues. J'ai inclus dans cette recension les réunions qui avaient lieu à l'intérieur ou à l'extérieur des murs de l'Église Aiamieu Mamuitun selon deux critères : ces réunions devaient regrouper plusieurs adhérents de cette église et elles devaient se tenir sur une base hebdomadaire ou quasi-hebdomadaire. Le tableau ci-dessous illustre toutes les activités qui peuvent se dérouler pendant la semaine en lien avec cette église baptiste évangélique. Les principales rencontres ayant lieu plus fréquemment et régulièrement sont ensuite décrites de manière plus extensive.

Tableau 4.1 Semaine typique à l'Église Aiamieu Mamuitun

	Dimanche	Lundi	Mardi	Mercredi	Jeudi	Vendredi	Samedi
Déjeuner							Déjeuner chez Lise (chants, prières et partages)*
Avant-midi	Réunion du dimanche matin						
Midi	Dîner à l'église						
Après-midi			Chants à Tshenutshuap		Artisanat entre femmes	Réunion de chants, prières et partages*	
Souper			Souper à Mani-Utenam				
Soirée			Lecture et partage biblique	Réunion de prières		Réunion jeunesse	

\*Ces réunions ont lieu de manière moins régulière.

La réunion du dimanche matin se déroule dans la grande salle du rez-de-chaussée de 10h à 11h30. En moyenne, 24 adultes (dont 15 femmes et 9 hommes) et 14 enfants y assistent chaque semaine. C'est le pasteur Denis Maisonneuve qui la préside sur la scène, l'auditoire étant assis face à lui dans la salle. La réunion se déroule généralement de la manière suivante :

- 1- Période de chants en église entrecoupée de lecture de passages bibliques et de courtes prières du pasteur ou de Mayna qui dirigent les chants depuis la scène;

- 2- Période de prières en église où chaque personne qui le désire est invitée à formuler sa prière à haute voix;
- 3- Période où les anniversaires des gens qui fréquentent l'église sont soulignés;
- 4- Période des annonces où les différents événements de la vie de l'église sont rappelés;
- 5- Période de partages en église où chaque personne qui le désire est invitée à formuler son partage à haute voix. Il peut s'agir d'une épreuve vécue récemment, d'un passage de la Bible, d'un événement ayant touché la personne, etc.;
- 6- Période de l'offrande où les gens sont appelés à donner un montant d'argent dans un sac qui est passé dans l'audience;
- 7- Période de la prédication par le pasteur Denis Maisonneuve. Pendant ce temps, les enfants de 12 ans et moins se dirigent à la pouponnière ou à l'école du dimanche au sous-sol avec leurs monitrices et moniteurs;
- 8- Fin de la prédication et fin de la réunion.

Les mardis en après-midi et en soirée, un groupe de Mani-Utenam se rassemble de 15h à 16h pour aller chanter à Tshenutshuap, le foyer de personnes âgées de la communauté, et va ensuite souper ensemble de 17h à 19h chez une des femmes de l'église présente. En moyenne, cinq adultes (dont quatre femmes et un homme) sont présents à *Tshenutshuap* et six adultes (dont cinq femmes et un homme) sont présents au souper chaque semaine. Les deux moments sont présidés par Denis de manière informelle. Étant donné le nombre plus petit de personnes présentes à *Tshenutshuap*, on s'assied simplement en cercle sur des chaises. Le tout se déroule généralement de la manière suivante :

- 1- Période de chants avec les aîné.es de *Tshenutshuap* où chaque personne peut proposer le chant de son choix;
- 2- Fin de la visite à *Tshenutshuap*;
- 3- Période du souper toutes et tous ensemble dans la maison de Monique, Bébé, ou une autre femme;
- 4- Période de lecture et d'explication d'un passage de la Bible par Denis. Les personnes présentes posent des questions ou émettent des commentaires;
- 5- Période de prières en groupe où chaque personne qui le désire est invitée à formuler sa prière à haute voix;
- 6- Fin du souper et de la réunion.

La réunion de prières du mercredi soir se déroule dans la grande salle du rez-de-chaussée de l'église de 18h à 20h. En moyenne, 11 adultes (dont 8 femmes et 3 hommes) et 1 enfant y assistent chaque semaine. C'est le pasteur Denis Maisonneuve qui la préside. Étant donné le nombre plus petit de personnes présentes, on s'assied simplement en cercle autour d'une table. La réunion se déroule généralement de la manière suivante :

- 1- Période de chants en église où chaque personne peut proposer le chant de son choix. Cette période est entrecoupée de lecture de passages bibliques, de partages et de courtes prières de celles et ceux qui le désirent;
- 2- Période de la prédication par le pasteur Denis Maisonneuve. Cette période est davantage interactive et informelle que celle du dimanche matin puisque les personnes qui écoutent posent des questions ou partagent en lien avec le sujet abordé;
- 3- Période de prières en église où chaque personne qui le désire est invitée à formuler sa prière à haute voix;
- 4- Fin de la réunion.

Les jeudis en après-midi, un groupe de femmes se rassemble chez Bébé à Mani-Utenam de 14h à 16h (et parfois jusqu'à 17h) pour faire ensemble de l'artisanat innu. En moyenne, cinq femmes sont présentes à cette activité chaque semaine. Ce sont Bébé et Lise qui ont mis sur pied cette activité. Les femmes s'assoient autour de la table où sont disposés tous les matériaux nécessaires à la confection de porte-clés, *pihanessen* (mocassins) ou autres objets qu'elles désirent fabriquer. Le tout se déroule généralement de la manière suivante :

- 1- Période de confection d'artisanat où chacune peut fabriquer l'objet de son choix;
- 2- Période de chants présidée par Lise où chacune peut proposer le chant de son choix;
- 3- Période de lecture d'un passage de la Bible par Lise. Explications par cette dernière en *innu-aimun* (langue innue) où les personnes présentes posent des questions ou émettent des commentaires;
- 4- Période de prières en groupe où chacune est invitée à formuler sa prière à haute voix;

- 5- Fin de l'artisanat et de la réunion. Certaines restent quelquefois pour terminer leur confection.

La réunion jeunesse du vendredi soir se déroule dans la grande salle du rez-de-chaussée de l'église de 19h à 22h. En moyenne, neuf adultes (dont quatre femmes et cinq hommes) et sept enfants y assistent chaque semaine. C'est une des personnes présentes qui la préside de manière informelle. Étant donné le nombre plus petit de personnes présentes, on s'assied simplement en cercle sur des chaises. La réunion se déroule généralement de la manière suivante :

- 1- Période de chants en église où chaque personne peut proposer le chant de son choix. Il peut arriver aussi que cette période serve à Mayna et Denis, lorsqu'il est présent, afin de pratiquer leur programme de chants du dimanche matin à venir. Cette période est présidée habituellement par un jeune homme du groupe ou Mayna et entrecoupée de courtes prières de cette dernière;
- 2- Période de lecture d'un passage de la Bible en groupe. Il peut arriver que les filles et les gars se séparent en deux groupes à ce moment;
- 3- Période de prières en groupe où chaque personne qui le désire est invitée à formuler sa prière à haute voix;
- 4- Fin de la réunion;
- 5- Période de la collation et de jeux de groupe informels. Cette période peut s'étendre jusqu'à 22h30 et même plus tard, selon les rencontres.

La semaine est donc, pour celles et ceux qui le désirent, occupée avec les activités reliées à l'église et la foi chrétienne évangélique baptiste. Certaines femmes assistent plus fréquemment à ces rencontres que d'autres. Certaines de ces activités se déroulent dans le bâtiment de l'église à Uashat alors que d'autres sont dans les maisons des femmes à Uashat ou à Mani-Utenam. Tel que mentionné précédemment, certaines personnes se réunissent aussi entre elles à d'autres moments durant la semaine pour prier, partager et chanter.

### 4.2.3 La place des femmes innues dans l'Église Aiamieu Mamuitun

Les femmes innues sont impliquées à plusieurs niveaux dans l'église baptiste évangélique, autant durant les réunions se déroulant dans le bâtiment de l'église, qu'en-dehors de ce contexte. Lors de mon terrain ethnographique à l'automne 2016, j'ai pu faire plusieurs observations en ce sens.

Les femmes innues sont très visibles de par leurs interventions lors des réunions du dimanche matin et du mercredi soir. Pendant les réunions du dimanche matin, les femmes composent 71% des personnes innues présentes, mais expriment à voix haute 85% des partages et 100% des prières de ce groupe. Pour les réunions de prières du mercredi soir, elles composent 70% des personnes innues présentes, mais expriment à voix haute 88% des partages et 92% des prières de ce groupe. Cela concorde avec les informations obtenues par Alexandra Beaulieu comme quoi les hommes « seraient moins volubiles et expressifs vis-à-vis de leurs sentiments et de leurs émotions, par rapport aux femmes dans la Communauté » (2012, p. 233). Les femmes innues sont également présentes dans des fonctions définies. Mayna est membre de l'équipe de louange et dirige l'assemblée lors de la période des chants. Elle est aussi à l'occasion attitrée à l'école du dimanche, toute comme d'autres femmes innues qui n'ont pas participé à ma recherche. Lise est en charge de coordonner la pouponnière en s'assurant qu'à chaque dimanche il y ait une personne pour prendre soin des tout-petits durant la prédication. Encore ici, plusieurs femmes innues n'ayant pas participé à ma recherche remplissent cette tâche. Irène est la personne en charge de compter et noter le montant total récolté à l'offrande à chaque dimanche matin. Elle s'acquitte de cette fonction en recrutant une personne différente à chaque semaine pour l'assister dans cette tâche. Il arrive également que les réunions du dimanche matin soient suivies de repas communautaires auxquels toute l'église est conviée. Plusieurs femmes organisent et veillent au bon fonctionnement de ces repas, dont Irène, Lise et Mayna. Cette dernière dirige également en partie le déroulement des réunions jeunesse du vendredi soir, que

ce soit durant la période des chants en grand groupe ou lors de la lecture du passage biblique en groupe exclusivement féminin.

Il existe plusieurs autres tâches dans l'église qui sont occupées par des hommes innus. Parmi celles-ci, on peut noter ces tâches effectuées à la réunion du dimanche matin : technicien de son, personne responsable de passer le sac recueillant les dons en argent lors de l'offrande et personne responsable de passer le jus de raisin et les craquelins lors de la Sainte Cène (l'équivalent protestant de l'Eucharistie). Les femmes innues n'occupent pas non plus la tâche pastorale. En effet, au sein de l'AEBEQ, l'association d'églises dont fait partie l'Église Aiamieu Mamuitun, cette tâche est réservée aux hommes selon leur politique du Rôle de la femme dans le leadership pastoral (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2017b). Cette politique est basée sur la Déclaration de Danvers qui affirme que « some governing and teaching roles within the church are restricted to men » (Council on Biblical Manhood and Womanhood, s.d.). Cette information est également confirmée par le pasteur de l'Église Aiamieu Mamuitun qui souligne que « dans notre constitution, quand vient le vote pour un nouveau pasteur, [...] c'est impossible qu'une femme devienne pasteur » (Denis).

Les femmes innues fréquentant l'Église Aiamieu Mamuitun sont également impliquées dans des activités reliées à la vie de l'église, mais se déroulant à l'extérieur de celle-ci. En effet, Bébé et Lise ont mis sur pied à la mi-octobre 2016 le groupe d'artisanat des femmes du jeudi après-midi à Mani-Utenam. Elles ont entre autres rédigé une lettre de demande de subvention au Conseil de bande et à la station de radio communautaire afin d'acquérir les fonds pour acheter les fournitures nécessaires à la confection artisanale. Irène, Lise et Véronique accueillent également chez elles à Uashat en semaine des rencontres de prières se déroulant les journées où l'église n'a pas d'activités prévues.

### 4.3 Présentations individuelles des participantes

Je présente ici individuellement chaque femme ayant participé à ma recherche. Il est important de spécifier que ces présentations s'arrêtent à la fin de mon terrain, soit le 18 décembre 2016, puisqu'il fallait faire un choix quand cesser de mettre à jour chaque profil. Cependant, la situation de ces femmes peut avoir changé depuis la parution de ce mémoire, autant pour ce qui est des informations factuelles, comme le lieu de résidence ou la situation conjugale, que pour la fréquentation de l'église baptiste évangélique de Uashat.

#### 4.3.1 Bébé

J'ai fait l'entrevue avec Bébé le 15 décembre 2016 chez elle, alors que nous étions seules. Pendant une grande partie de l'entrevue, je lui appliquais du vernis à ongles, comme elle me l'avait demandé, et je crois que cela a pu amener une atmosphère intime et conviviale. Bébé n'est pas son vrai nom, mais plutôt un surnom affectueux que son entourage utilise pour s'adresser à elle. Bébé est une femme dans la cinquantaine qui réside à Mani-Utenam. Elle est mère et grand-mère, célibataire et n'occupe pas d'emploi. En effet, elle a de graves ennuis de santé qui ne lui permettent pas de travailler.

Bébé a eu une enfance difficile impliquant des abus sexuels à répétition. De ces années ont découlé plusieurs blessures physiques, psychologiques et émotionnelles. Elle affirme en effet avoir pensé pendant des années, alors qu'elle n'était encore qu'une enfant, que tout ce qui se passait était sa faute. Suite à cette enfance trouble, Bébé commence à fuguer de chez ses parents dès l'âge de 12-13 ans. À l'adolescence, n'étant plus dans le même environnement, les abus ne cessent pourtant pas. Elle subit d'autres abus sexuels par des hommes plus âgés qu'elle qui prennent avantage de sa

vulnérabilité. Dans les années qui suivent, autour de la vingtaine, elle fait sept tentatives de suicide et se réfugie dans la nourriture :

Sept tentatives en tout, c'est vrai, tellement je voulais mourir à cause que je me sentais mal. Je me sentais... J'étais grosse un moment donné, je pesais 265 [livres], je me sentais honte[use]. J'ai mangé mes émotions. Sitôt que je pensais à mes abus : « Ah là je vais manger. Je vais manger, je vais manger. Jusqu'à temps que j'oublie. » Tu aimes tellement la bouffe que tu oublies tous tes tracas des fois. (Bébé)

À l'âge de 24 ans, ne voulant pas tomber dans un cycle de violence avec ses enfants, elle fait des thérapies et c'est à ce moment qu'elle réalise pour la première fois qu'elle a été abusée, qu'elle le dit à haute voix. Lors d'une thérapie où elle est en compagnie de 11 autres femmes innues, elle constate qu'une seule du groupe n'a jamais été abusée sexuellement. Après cette expérience, elle commence à suivre d'autres thérapies, des cours de communication et à explorer plusieurs religions. Selon elle, c'est parce qu'elle se cherchait qu'elle a essayé plusieurs expériences de la sorte. Vers 2003, lorsqu'elle a 40 ans, Bébé a une maladie à ses pieds et doit être hospitalisée durant six mois. Les années suivantes, elle fait plusieurs dépressions. En 2006, elle déménage à Québec et en 2012, elle attrape la bactérie mangeuse de chair et tombe dans le coma. À cause des soins que nécessite sa maladie, elle revient s'installer à Mani-Utenam où elle peut recevoir davantage de services de santé fournis par le Conseil de bande. C'est durant cette hospitalisation à Sept-Îles qu'elle croise Véronique et connaît Denis et Brigitte, le couple pastoral. En 2015, elle rencontre une jeune femme de l'Église Aiamieu Mamuitun qui l'invite à un dîner communautaire dans cette église; c'est la première fois qu'elle y va. Depuis ce temps, elle continue de fréquenter cette église baptiste évangélique. Bébé voit plusieurs changements positifs dans sa vie depuis qu'elle a connu Jésus et Dieu. Elle se réconcilie avec plusieurs membres de sa famille, elle parle de Jésus aux gens dans la communauté quand l'occasion se présente, elle se fâche moins facilement qu'auparavant et elle a une joie de vivre. Selon elle, ce sont toutes des choses que Dieu lui a donné, suite à ses prières. Bébé a mis sur pied, avec Lise, les

jeudis après-midis d'artisanat entre femmes chez elle. Elle va à l'occasion, avec d'autres membres de l'église, chanter des chants chrétiens les mardis après-midis à *Tshenutshuap* et accueille ensuite ces membres chez elle pour un souper et un partage de la Bible en soirée. Bébé publie à l'occasion des statuts Facebook faisant référence à « Dieu », au « Seigneur » ou à la prière (elle en a publié 10 durant le temps qu'a duré mon séjour à Uashat mak Mani-Utenam). Dans ces statuts, elle souhaite souvent un bon matin ou une bonne journée aux gens, accompagné de remerciements au Seigneur et de mots ou émojis évoquant la prière et l'amour. Elle dit aujourd'hui lire sa Bible, prier et voir Jésus comme un ami qui l'écoute et qui l'aide. Elle sent sa vie qui recommence et elle se sent différente.

#### 4.3.2 Bernadette

Je n'ai pas fait d'entrevue individuelle avec Bernadette. En effet, c'est à l'entrevue de groupe du 17 décembre 2016 qu'elle était présente, avec neuf autres femmes. Je n'ai donc pas beaucoup d'informations sur elle et sur son parcours de vie. Bernadette a 61 ans et réside à Uashat. Elle est mère, grand-mère et arrière-grand-mère, et est maintenant veuve. Elle n'occupe pas d'emploi. Bernadette dit que c'est par Véronique, son amie de longue date, qu'elle est arrivée à l'Église Aiamieu Mamuitun. Elle aime beaucoup aller à l'église, y apprendre des choses et se tenir avec les autres femmes chrétiennes. Elle mentionne qu'elle a du respect pour ces femmes.

#### 4.3.3 Irène

J'ai fait l'entrevue avec Irène le 12 décembre 2016. À sa demande, nous sommes allées à l'Église Aiamieu Mamuitun pour faire cette entrevue. Irène aimait mieux cet endroit où nous avons pu être seules toutes les deux; l'église n'était pas utilisée puisque nous

étions un lundi soir. Irène a 47 ans et réside à Uashat. Elle est mariée, elle est une mère et elle est enseignante remplaçante d'innu-aimun au primaire, dans l'école de la communauté. Elle est la mère de Tina et la belle-fille de Véronique.

Irène habitait à Schefferville lorsqu'elle était enfant. Elle se souvient que chez elle c'était catholique et que déjà, elle avait des questionnements par rapport à Dieu. À l'adolescence, elle commence à boire de l'alcool et à consommer de la drogue. Selon elle, c'est là que ses problèmes débutent. À cette époque, elle explore aussi le traditionalisme, pour l'aider à se sortir de ses problèmes. À 18 ans, suite à un questionnement intérieur sur son futur, elle décide de se forcer à terminer ses études jusqu'au secondaire 5. Elle déménage ensuite à Uashat pour aller au cégep de Sept-Îles. C'est à Uashat qu'elle rencontre celui qui deviendra son mari et qu'ils ont leur fille. Irène dit que durant cette période, elle a beaucoup de problèmes de drogue. Elle peine aussi à continuer ses cours au cégep et à avoir une stabilité dans sa relation amoureuse. C'est à cette époque qu'elle va à une campagne d'évangélisation organisée à Uashat par l'église baptiste évangélique. Elle commence à fréquenter les chrétiens dans les réunions qu'ils font dans leurs maisons. Elle se souvient qu'elle se sent bien dans ces contextes et qu'elle aime entendre parler de l'évangile. Après un temps, elle « donne sa vie au Seigneur » et se sent légère et pardonnée.

Quelques années passent et elle se rend compte qu'elle traîne beaucoup de blessures de son passé, qu'elle relie aussi au passé de ses parents, ses grands-parents, ses arrière-grands-parents, et ainsi de suite. Elle décide de faire l'accompagnement Cœur à cœur<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Cœur à cœur est un ministère de relation d'aide qui « s'adresse aux chrétiens membres des églises évangéliques au Québec. L'approche est pastorale afin d'aider les gens à identifier leurs problèmes émotionnels qui les ont amené à vivre des problèmes spirituels (péchés). Les couples ou individus sont accompagnés dans la prière pour permettre à Jésus-Christ de prendre soin de leur cœur blessé, les consoler, les rassurer et leur permettre d'obtenir sa paix sur leurs douleurs, de même que résoudre leurs problèmes spirituels. » La personne responsable de ce ministère avoue d'emblée n'être ni un thérapeute, ni un psychologue, mais d'offrir un accompagnement dans la prière. « Cette approche permet à un couple de voir les blessures émotionnelles que leur conjoint transporte et d'en prendre soin. » Sur le site Internet de ce ministère, il est possible de prendre rendez-vous pour une semaine d'accompagnement, de se

(Coeur à Coeur, 2017) avec son mari pour enfin régler ces blessures. Durant ce qu'elle appelle cette « thérapie chrétienne », alors qu'elle prie, elle voit Jésus qui lui montre qu'il va la guérir et qu'elle doit se gêner, se faire du bien. Maintenant c'est ce qu'elle fait, et elle gêne aussi les autres. Un autre effet bénéfique de cette thérapie est qu'elle arrive à mieux comprendre son mari. Elle l'aime davantage aujourd'hui et ne veut plus s'en séparer. Elle apprécie qu'il prenne soin d'elle quand elle est malade et qu'ils rient beaucoup ensemble à tous les jours. Durant la thérapie, elle se dit constamment : « Dieu nous guérit » et elle se sent encore plus légère suite à cette expérience. Pour elle, vivre sa vie chrétienne au quotidien, c'est demander des choses à Dieu par la prière et avoir confiance qu'il va répondre. Elle dit être maintenant capable de demander pardon et de l'aide à Dieu, chose qu'elle ne faisait pas avant. Elle ne veut plus retourner dans l'alcool quand elle se décourage dans sa vie; elle veut prier Dieu à la place. Irène voit tous les bénéfices que lui ont apportés sa fréquentation de l'église baptiste évangélique au fil des années et elle croit que si toute la communauté venait les dimanches à l'église pour apprendre les choses de Dieu, tout le monde serait heureux. Elle espère également cela pour ses deux enfants.

Lorsqu'elle est à l'église, Irène mentionne qu'elle aime beaucoup louer Dieu lors de la période de chants. Elle est impliquée à chaque dimanche à compter les offrandes recueillies durant le service et elle aide également, avec d'autres femmes, en apportant de la nourriture ou en nettoyant avec les autres quand il y a des dîners communautaires à l'église les dimanches midis. En semaine, elle organise à l'occasion des rencontres de chants, prières et partage d'un passage de la Bible chez elle. Sur le réseau social Facebook, Irène publie régulièrement des statuts faisant référence à « Dieu », « Jésus » ou « Seigneur ». Elle aime aussi partager des versets de la Bible ou des citations

---

procurer les DVD de Cœur à cœur ou de faire appel à M. Savignac en tant que conférencier se déplaçant dans les différentes églises.

encourageantes et positives venant du site Internet TopChrétien.com (TopChrétien, 2019).

Irène affirme qu'elle a parlé de l'Évangile à certains membres de sa famille. Ils savent qu'elle fréquente une église baptiste. Elle sent Jésus dans sa vie, toujours présent. Elle le voit comme son Sauveur qui « l'a sauvé de la noyade de sa vie » et son Seigneur puisqu'elle dit qu'elle doit « suivre ses commandements ». Elle ajoute qu'elle veut suivre Jésus jusqu'au bout et être un exemple de cette persévérance pour les gens autour d'elle. Irène croit qu'il y aura toujours des obstacles dans la vie, mais que Dieu ne l'abandonnera jamais, qu'il sera toujours à ses côtés, qu'il l'aidera dans ses malheurs, mais qu'il lui apportera aussi plusieurs bénédictions.

#### 4.3.4 Isabelle

L'entrevue avec Isabelle s'est déroulée le 25 novembre 2016 chez sa sœur, alors que nous y étions seules toutes les deux. Isabelle a 54 ans, demeure à Mani-Utenam, est en couple et n'a pas d'enfants. Elle n'occupe pas d'emploi en ce moment.

Isabelle se souvient que lorsqu'elle était jeune, chez ses parents, c'était la religion catholique qui était exercée. Elle se souvient également qu'elle montait à chaque printemps et à chaque automne dans le bois avec ses parents, ses frères et ses sœurs quand elle était enfant. Isabelle dit qu'ils étaient presque toujours dans le bois à cette époque, et qu'elle se rappelle qu'elle aimait beaucoup cela. Isabelle commence à consommer beaucoup d'alcool à l'adolescence. Une fois rendue à l'âge adulte, elle en a assez de ce rythme de vie. Elle va sur le bord de la plage à Mani-Utenam pour réfléchir, et c'est là qu'elle décide d'arrêter de consommer de l'alcool. Elle ne fréquente pas les Alcooliques anonymes, mais elle est aidée par une psychologue et réussit à arrêter complètement. C'est de la même façon qu'elle réussit à arrêter de fumer.

Isabelle raconte que son premier contact avec le milieu baptiste évangélique est avec le pasteur Terry Baskin qui habite non loin de Mani-Utenam. Ce dernier organise à cette époque des soupers chez lui. C'est lors de ces occasions qu'Isabelle y va et qu'elle y emmène même quelqu'un de son entourage. Quelques années plus tard, elle commence à fréquenter l'église baptiste évangélique suite à la projection du film *Sheshush* à la salle communautaire Teueikan de Mani-Utenam. C'est là qu'elle rencontre Brigitte Maisonneuve. À cette époque, quelques personnes lui font des commentaires juges sur sa fréquentation de cette église. Elle n'apprécie pas du tout et leur répond sans hésitation d'aller voir d'eux-mêmes plutôt que de répandre des commentaires négatifs. Malgré cet aplomb, il y a une personne âgée dans son entourage à qui elle ne dit toujours pas à ce jour qu'elle fréquente cette église. En effet, elle ne veut pas entrer en confrontation avec cette personne qui n'apprécie pas du tout les baptistes évangéliques.

Isabelle fréquente donc l'église baptiste évangélique, mais elle continue également de fréquenter l'église catholique, y étant attachée depuis son plus jeune âge. À l'église catholique de Mani-Utenam, elle apprécie les chants et la voix de Mitshapeu, un aîné respecté de la communauté, mais elle déplore que le service religieux se déroule toujours de la même manière. À l'église baptiste évangélique, elle trouve qu'elle y comprend mieux les histoires de Jésus. Elle dit que les catholiques et les baptistes ont des croyances similaires, mais qu'il y a quand même quelques petites différences. Elle affirme avoir déjà eu une période de questionnements, au début de sa fréquentation de l'église baptiste, où elle s'interrogeait à savoir qui d'entre les catholiques et les baptistes avait raison. Afin de départager ce conflit dans son esprit, elle a cherché les réponses en lisant sa Bible et est finalement arrivée à la conclusion que les baptistes avaient raison sur des sujets comme par exemple la virginité de Marie.

Isabelle dit sentir la présence de Jésus dans sa vie quotidienne, à l'intérieur d'elle et ce, depuis qu'elle a commencé à prier et lire sa Bible régulièrement et à fréquenter les baptistes, plus précisément le couple pastoral, Denis et Brigitte Maisonneuve. Elle affirme qu'au contact de ces deux personnes, elle a changé pour devenir maintenant une personne plus généreuse. Aussi, elle constate qu'elle porte moins de jugements et aide davantage les autres. Cependant, elle ne s'oublie pas pour autant et elle apprend aussi à faire des activités qu'elle aime.

Dans sa vie quotidienne et hebdomadaire, Isabelle apprécie les moments où elle s'assemble avec les autres femmes de l'église baptiste. C'est un espace où elle se sent bien, où elle n'est pas jugée. Elle aime beaucoup entendre parler de la Bible en langue innu-aimun, puisqu'elle a de la difficulté à comprendre le français qui n'est pas sa langue maternelle. Elle apprécie donc particulièrement lorsque Lise enseigne en innu-aimun sur des sujets reliés à la Bible et donne son témoignage lors des après-midis d'artisanat chez Bébé. Lorsqu'il y a des dîners communautaires à l'Église Aiamieu Mamuitun le dimanche ou lorsque les gens se réunissent chez Monique pour le souper du mardi soir, Isabelle aide souvent à servir la nourriture et à nettoyer. Elle aide sa belle-mère en lui faisant de la nourriture et son ménage à chaque semaine. Elle est également impliquée au centre Innushkueu (le centre pour femmes de Mani-Utenam) dans la préparation de la nourriture et le ménage.

#### 4.3.5 Jeannette

L'entrevue avec Jeannette s'est déroulée chez elle, où nous étions seules le 8 novembre 2016. Jeannette a 69 ans, habite à Mani-Utenam et est célibataire. Elle est une mère, une grand-mère et une arrière-grand-mère. Jeannette est maintenant à la retraite.

Jeannette se souvient de son enfance durant laquelle elle est élevée dans la religion catholique et comment elle a peur de Dieu à cette époque. Elle fréquente le pensionnat et soupçonne qu'il y ait des abus de la part des sœurs, des frères et du curé. Son expérience, combinée au fait qu'elle entend, une fois adulte, plusieurs témoignages de survivants du pensionnat, fait en sorte qu'elle n'a plus confiance en l'église catholique. Arrivée à l'âge adulte, elle se met à consommer de l'alcool et de la drogue et vit de la violence et de l'infidélité dans son couple. Jeannette parle de ces années comme d'une « vie de désordre » et d'abus de toutes sortes. À 38 ans, alors qu'elle a 5 enfants, elle reçoit un diagnostic de tumeur au poumon. Cette nouvelle lui fait très peur et c'est à ce moment qu'elle arrête de consommer alcool et drogues. Elle a peur de mourir et c'est son père, catholique, qui réussit à l'apaiser en la convainquant de confier sa vie à Dieu. Elle est opérée rapidement et les médecins l'informent ensuite que la tumeur était bénigne. Peu après, elle apprend qu'une religieuse catholique œuvrant à Mani-Utenam a mobilisé les enfants du village pour qu'ils prient pour son rétablissement. Cette attention la touche beaucoup.

Suite à cet épisode de maladie, sa vie change beaucoup. Elle commence alors à prier Dieu et fait plusieurs thérapies afin d'arrêter définitivement ses habitudes de consommation. Elle dit d'ailleurs que les Alcooliques anonymes (AA) l'ont beaucoup aidée. Dorénavant, elle décide de ne plus fréquenter l'église catholique régulièrement, mais de toujours « garder contact avec Dieu ». Elle ne veut plus se mettre sur les épaules cette obligation héritée de ses parents et veut aller voir autre chose. Elle considère de plus que le pensionnat catholique l'a privé de tout le savoir relié à la forêt que sa mère possédait. Elle fréquente pendant 10 ans le mouvement de « spiritualité autochtone » dans lequel elle participe activement, entre autres avec Évelyne St-Onge et Manishan Kapesh<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Voir section 1.4.

Jeannette travaille aussi comme intervenante en toxicomanie dans sa communauté de Uashat mak Mani-Utenam où elle amène les gens aux prises avec des problèmes de consommation à faire leurs propres choix et à choisir une thérapie qui leur convienne pour s'en sortir. Après 15 ans à exercer ce métier, elle décide de démissionner puisque les histoires d'abus subis par ses patients lui rappellent l'abus qu'elle a elle-même vécu étant enfant. Elle quitte aussi le mouvement de spiritualité autochtone, après 10 ans à en faire partie, à cause de conflits internes. Suite à cela, Jeannette dit ne pas fréquenter aucun mouvement religieux pendant 20 ans (exception faite de l'église catholique lors de baptêmes, de mariages ou de funérailles), mais « qu'elle continue de toujours être en contact avec le Grand Esprit à l'intérieur d'elle ».

Par son amie Monique, elle se met ensuite à côtoyer de manière informelle certaines personnes chrétiennes évangéliques de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam et le couple pastoral Maisonneuve. Après plusieurs invitations de Monique, elle accepte d'aller à l'église baptiste évangélique à Uashat et continue d'y aller pendant trois ans. Lors d'un moment avec le couple pastoral, Denis lui fait lire un passage de la Bible<sup>46</sup>. Suite à cela, elle est touchée à en éclater en sanglots. Elle dit que c'est peut-être l'Esprit-Saint qui est venu lui parler. Au début de l'automne 2016, elle se fait baptiser à l'église baptiste évangélique. Elle y fait d'ailleurs allusion dans une publication Facebook où elle montre une photo d'elle avec son bras droit dans le plâtre, suite à une mauvaise chute qui est arrivée en descendant de l'estrade du baptême. Dans cette publication, elle identifie Denis Maisonneuve (qui l'a baptisée) et son amie Monique. Quelques semaines après cet événement, Jeannette a une discussion avec le couple pastoral. Elle leur fait part qu'elle ne veut plus se sentir obligée de faire partie de quelque religion que ce soit et qu'elle désire trouver l'endroit où elle va se sentir bien et libre spirituellement. Elle décide de ne plus se mettre de pression à fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun et en effet, dès le mois d'octobre 2016, elle n'assiste plus aux

---

<sup>46</sup> Il s'agit de Jean 1,29 : Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde. (Segond, 1974)

réunions du dimanche, du mercredi ou des autres jours. Elle continue cependant à entretenir des liens avec quelques personnes de l'église.

Jeannette considère que chaque religion possède des éléments qu'elle aime et qu'elle n'aime pas; elle choisit de garder ceux qu'elle apprécie et de laisser ceux qu'elle n'apprécie pas. Maintenant, elle constate qu'elle est bien avec elle-même et elle se donne les moyens de l'être. Elle ne se force plus à faire partie de quelconque religion et fait ce qui lui tente, spirituellement parlant. Elle dit qu'elle garde toujours le contact et entretient sa relation avec le grand Manitou. Jeannette veut transmettre à ses petits-enfants ses valeurs et la nourriture innues et c'est de cette façon qu'elle considère que le retour à la spiritualité de son peuple se manifeste dans sa vie de tous les jours.

#### 4.3.6 Lise

L'entrevue avec Lise s'est effectuée à trois, en même temps que sa fille Naomi le 10 décembre 2016. Nous avons débuté l'entrevue dans un restaurant autour d'un déjeuner, puis nous nous sommes ensuite déplacées chez Lise pour terminer. Lise a 52 ans et elle vit à Uashat. Elle est veuve et est mère et grand-mère. Elle travaille en tant qu'intervenante en toxicomanie au sein de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. Elle est la mère de Mayna et Naomi.

Lise se souvient qu'étant jeune, elle voit beaucoup de misère chez les Innus et se pose des questions sur sa vie. Par l'entremise d'une amie qui l'accepte telle qu'elle est et qui lui consacre beaucoup de temps, elle se convertit au christianisme dans le mouvement pentecôtiste à 17 ans, durant les années qu'elle fréquente le cégep. Elle est alors la seule chrétienne évangélique de la communauté. Lise affirme que c'est à ce moment que Dieu commence à opérer des changements en elle. Lorsqu'elle parle de cette époque, Lise se décrit comme une personne qui avait une gêne malade et un côté colérique.

Elle dit qu'au fil des années, Dieu lui a donné de s'accepter telle qu'elle est et d'aimer les autres sans jugement. Pour elle, Dieu est quelqu'un qui l'a acceptée, comprise, recueillie telle qu'elle se considérait à ce moment-là, c'est-à-dire comme une moins que rien provenant d'un peuple colonisé. À l'âge de 19 ans, elle se marie et vit plusieurs problèmes de violence conjugale dans cette union. Lise tombe enceinte de son premier enfant et doit ainsi quitter le cégep. Elle a ensuite trois autres enfants. Durant toutes ces années, Lise continue de fréquenter l'église pentecôtiste de Sept-Îles, le Centre chrétien des Sept-Îles, située à l'extérieur de la communauté innue de Uashat. Lorsqu'elle a 24 ans, son mari décède dans un accident de la route. Sept ans après cela, voyant les problèmes sociaux et les suicides dans sa communauté, et étant monoparentale, elle décide de déménager à Québec afin de donner un avenir à ses enfants et qu'ils soient moins exposés à ces éléments difficiles. Là-bas, elle se met à fréquenter une autre église pentecôtiste et se bâtit un réseau d'amis pour l'aider avec ses enfants.

À Québec, elle complète un diplôme d'études collégial en éducation spécialisée et ensuite un baccalauréat par cumul en toxicomanie, service social et psychologie. Vers 2008-2009, à l'âge de 44 ans, elle revient habiter à Uashat puisqu'elle se fait offrir un emploi comme éducatrice spécialisée à l'école primaire de la communauté. Elle se remet alors à fréquenter l'église pentecôtiste de Sept-Îles. Quelques années plus tard, elle commence à fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun, voyant les besoins dans sa communauté innue et désirant aider son peuple.

À l'automne 2016, Lise s'implique dans l'église et dans plusieurs activités en rapport avec la vie d'église. Elle aide à servir la nourriture ou à nettoyer quand il y a des dîners communautaires à l'église les dimanches midis. Elle s'occupe également de coordonner les personnes qui sont à la pouponnière pour s'occuper des bébés durant la réunion du dimanche. À plusieurs reprises, elle se charge spontanément de traduire de l'*innu-aimun* au français et vice versa. Elle met sur pied, avec Bébé, les après-midis d'artisanat entre femmes où elle dirige le temps de lecture et de réflexion sur un passage

de la Bible. Elle organise aussi à l'occasion chez elle, des réunions de chants, prières et partages auxquelles plusieurs personnes de l'église assistent. Pour elle, le but de ces implications est d'avoir un impact dans la vie des femmes de son église afin de les aider. Elle accorde une grande importance à la guérison et puisqu'elle considère que plusieurs Innus sont énormément blessés, il devrait y avoir en tout premier lieu un temps à part dédié à la guérison quand une personne se convertit comme chrétienne. Selon elle, c'est Dieu qui peut guérir ces personnes blessées et ce, en exprimant d'abord leur souffrance et leur douleur et par la suite, en demandant à Dieu de les aider par la prière. Selon elle, les chrétiens de l'Église Aiamieu Mamuitun gagneraient à davantage se faire confiance et prier les uns pour les autres. Elle trouve difficile de gagner la confiance des gens qui ont vécu beaucoup de blessures dans leur passé. Lise aime, dans sa vie quotidienne, lire sa Bible chaque matin, chanter, intercéder pour son entourage, organiser les réunions de prière chez elle et aider les autres en utilisant les outils que Dieu donne, soit la prière, la Parole (la Bible) et la communion fraternelle (se réunir entre chrétiens). Elle est convaincue que la prière lui enlève ses inquiétudes et lui donne une paix. Elle constate qu'il y a beaucoup de problèmes sociaux dans sa communauté. Elle a elle-même vécu et continue de vivre un processus de guérison : cela s'est fait en exprimant ses blessures à une sœur chrétienne, ensuite en les remettant à Dieu dans la prière. Elle croit fermement que ce processus peut faire opérer une guérison du cœur dans la vie des autres. Pour elle, la guérison vient du Seigneur (Dieu). Lise dit commencer à vivre un bien-être intérieur dans sa vie et désire ardemment cela pour son peuple.

#### 4.3.7 Mayna

L'entrevue avec Mayna s'est déroulée chez elle alors que nous y étions seules, le 9 novembre 2016. Mayna a 21 ans, réside à Mani-Utenam. Elle est mariée et mère de deux enfants. Elle est présentement étudiante au cégep de Sept-Îles où elle y complète

une Attestation d'études collégiales (A.E.C.) en éducation spécialisée. Elle est la fille de Lise et la sœur de Naomi.

Mayna est en contact avec différents milieux chrétiens évangéliques depuis sa naissance. En effet, d'aussi loin qu'elle se souvienne, elle va à l'église pentecôtiste à Québec, où elle habite, avec sa mère Lise, son frère et ses sœurs sur une base régulière. Elle fréquente aussi des camps d'été chrétiens et une école chrétienne au primaire. Plusieurs fois durant son enfance, Mayna se souvient qu'elle répond à quelques appels à se convertir. En effet, à cette époque, elle est tellement entourée du message chrétien évangélique, qu'il est clair dans son esprit que Dieu doit faire partie de sa vie. Lorsqu'elle a 12 ans, sa mère Lise et elle déménagent de Québec pour s'installer à Uashat. Son milieu n'est plus majoritairement chrétien et elle considère qu'elle commence à s'éloigner de Dieu et à ne plus voir la religion chrétienne comme importante à cette époque. À 14 ans, elle rencontre son copain Giovanni, originaire de Mani-Utenam. Elle tombe enceinte quelques mois plus tard. Pour elle, sa grossesse change tout de sa perspective de la vie. Étant une jeune adolescente enceinte, elle considère qu'elle a besoin de Dieu et de ce réseau de soutien qu'elle a reçu dans l'église étant enfant. Elle désire élever son enfant dans les valeurs chrétiennes. Suite à la naissance de son garçon, Giovanni et elle décident de déménager à Québec. Mayna recommence à fréquenter l'église pentecôtiste avec son garçon, mais Giovanni ne l'accompagne pas. Malgré le fait qu'elle ait répondu à plusieurs appels à la conversion lorsqu'elle était jeune, Mayna dit se convertir réellement, ou accepter Jésus comme son Sauveur, au mois d'avril de cette année (2011).

En 2012, Mayna et sa famille reviennent habiter à Uashat mak Mani-Utenam. Toujours avec son garçon, elle commence à fréquenter l'église pentecôtiste : le Centre chrétien des Sept-Îles. Vers la fin 2014 et au début 2015, elle n'est plus à l'aise dans cette église et elle désire se marier avec Giovanni. Ce dernier est d'accord, mais il ne veut pas que ce soit au sein de cette congrégation. En famille, ils décident donc de commencer à

fréquenter l'église innue Aiamieu Mamuitun. En effet, le pasteur Denis Maisonneuve est d'accord pour les marier et leur conseille d'ici là de fréquenter régulièrement l'église. Environ deux mois après qu'ils commencent à fréquenter Aiamieu Mamuitun, Giovanni se convertit. Mayna et lui se marient en janvier 2016 au sein de cette église, tel que prévu.

Dans sa vie quotidienne, Mayna aimerait davantage lire sa Bible et prier sur une base régulière. Elle dit d'ailleurs que le fait que son mari se soit converti l'aide dans cette voie. Au sein de l'église, Mayna est impliquée au sein de la réunion jeunesse du vendredi soir. Lors de ces réunions, elle dirige souvent en chantant la période des chants, avec l'aide d'un jeune homme qui joue la guitare. C'est aussi souvent elle qui dirige la période de partage et de prière des jeunes femmes lors de ces mêmes réunions. Elle est aussi impliquée au niveau de l'enseignement de l'école du dimanche. Avec l'aide de son mari, elle enseigne aux enfants des histoires bibliques et organise des activités durant la deuxième partie de la réunion du dimanche matin. Cependant, l'implication qui tient le plus à cœur à Mayna est la direction de la période de louange du dimanche matin. En effet, durant la semaine, elle aide à la préparation de ce temps de chants et a même initié plusieurs changements structurels. Lors de la réunion du dimanche, elle chante à l'avant et dirige donc les gens dans l'assistance afin que tous chantent en cœur. Cette implication est pour elle un réel ministère qu'elle a à cœur d'accomplir depuis qu'elle est enfant. Elle aimerait même éventuellement prendre entièrement en charge cette responsabilité et elle dit que Dieu l'appelle en ce sens. Lorsqu'il y a des dîners communautaires à l'église le dimanche midi, Mayna aide à servir la nourriture ou à nettoyer.

Toutes ces implications et sa fréquentation de l'église ont un but pour elle; ce qu'elle désire, c'est d'élever ses enfants dans la communauté chrétienne en leur transmettant sa foi. Elle veut également être capable de parler de Dieu dans son entourage. En effet, à l'occasion, Mayna aime publier des statuts Facebook citant un verset biblique ou

remerciant Dieu pour ses enfants. Par ce média social, elle peut ainsi témoigner de sa foi dans sa communauté où les gens respectent ses croyances, mais où il peut être parfois difficile d'y côtoyer de la violence et des fêtes fréquentes et bruyantes.

#### 4.3.8 Monique

J'ai fait l'entrevue avec Monique, lorsque nous étions seules chez elle le 7 décembre 2016. Monique a 59 ans, réside à Mani-Utenam et est préposée à Tshenutshuap, le foyer pour les personnes âgées de la communauté. Elle est veuve, mère et grand-mère.

Monique se rappelle de sa jeunesse dans le catholicisme et de ses parents qui priaient dans la tente, lorsqu'ils habitaient sur le territoire. À l'âge adulte, alors qu'elle ne réside plus chez ses parents, Monique continue de fréquenter l'église catholique. Plus tard, elle se réfugie dans la consommation d'alcool et de drogue. Elle explique ce comportement par le fait qu'elle est contrainte par son entourage de se marier jeune, qu'elle a plusieurs enfants tôt, qu'elle vit de la violence conjugale et que son mari est infidèle. Elle boit pour oublier sa situation et pour ne plus avoir peur de son mari violent. C'est durant cette période de consommations abusives qu'elle rencontre sa grande amie Jeannette, avec qui elle entreprend quelques années plus tard plusieurs sortes de thérapies. En effet, Monique aime suivre Jeannette dans les démarches qu'elle entreprend et les deux ont donc un parcours similaire sur le plan de la guérison. Monique effectue sa première thérapie en 1987 pour confronter et régler ses problèmes relatifs à l'alcool, la drogue et ses blessures psychologiques et émotionnelles causées par la violence conjugale. Suite à cette première expérience, elle a plusieurs rechutes dans la consommation, mais elle continue également pendant plusieurs années d'effectuer différentes thérapies, incluant les réunions hebdomadaires des Alcooliques anonymes. En effet, elle fréquente ce groupe pendant plusieurs années et affirme que cette approche l'a beaucoup aidée puisqu'elle y fréquentait le même groupe de

personnes régulièrement et qu'ils pouvaient donc tous établir entre eux une relation de confiance.

Par l'entremise d'une femme de son entourage, Monique rencontre le pasteur Terry Baskin et sa famille vers la fin des années 1990, et ensuite Brigitte Maisonneuve, puis Denis Maisonneuve, en 2004. C'est avec les Maisonneuve qu'elle commence à faire des rencontres régulières chez elle et qu'elle se met quelques années plus tard à fréquenter l'église baptiste évangélique. Elle est réticente à franchir le pas de la porte de l'église baptiste par peur du jugement du reste de la communauté, mais sa curiosité l'emporte finalement. Aujourd'hui, elle considère que l'église baptiste est plus joyeuse que l'église catholique et, comme les baptistes, elle n'adhère plus en la croyance en la virginité de Marie (Dandoy *et al.*, 2000; Gagnebin, 1997), l'importance accordée aux statues, le purgatoire et la prière aux morts. Elle continue cependant de fréquenter l'église catholique de Mani-Utenam aux mariages et aux funérailles. D'ailleurs, aujourd'hui, Monique réfléchit à son adhésion à l'église baptiste. Elle constate les aspects positifs de cette église, comme l'utilisation des approches de soutien, d'écoute, de partage et de confiance ainsi que l'enseignement de Dieu, mais elle déplore qu'à l'église baptiste évangélique, il n'y ait pas assez de partage (comme ce peut être le cas aux réunions des AA, qu'elle aimerait d'ailleurs recommencer à fréquenter). Au fil de ses années de cheminement dans différentes thérapies, elle a en effet appris à pleurer, à « nettoyer son intérieur » et à utiliser différentes formes de guérison. Elle voit toutes ces connaissances et ces savoir-faire qu'elle a accumulés comme un coffre à outils dans lequel elle peut désormais aller piger lorsqu'elle en a besoin. Pour elle, le fait d'être chrétienne et de prier fait aussi partie de ces outils. Cependant, elle n'aime pas lire sa Bible et ne veut plus se mettre de pression à effectuer cette action à chaque jour; elle trouve que son coffre à outils est déjà bien rempli.

Lorsqu'elle travaille à *Tshenutshuap* les mardis après-midis, Monique y chante des chants chrétiens avec d'autres membres de l'église, dont le couple pastoral, et accueille

ensuite ces membres chez elle pour un souper et un partage de la Bible. Monique se rend quelquefois chez Bébé les jeudis après-midis pour faire de l'artisanat entre femmes et elle assiste occasionnellement à la réunion du dimanche matin à l'Église Aiamieu Mamuitun. Il arrive à l'occasion à Monique de publier sur Facebook le lien vers une chanson chrétienne, une citation parlant de Dieu ou un verset biblique. Par le passé, elle a essayé quelquefois de parler à ses sœurs et ses enfants de ses croyances en tant que chrétienne baptiste, mais elle a trouvé cela difficile puisqu'ils n'ont pas voulu adhérer aux mêmes croyances qu'elle. Maintenant, elle prie simplement pour leur salut. Monique aime être tranquille chez elle et avoir une vie paisible. Elle accueille cependant régulièrement des amies ou sa famille chez elle, ou bien leur parle au téléphone. Elle entretient avec son entourage de fréquents rapports empreints de simplicité et elle aime aider les autres en les écoutant et les conseillant.

Monique raconte avoir beaucoup cheminé dans le passé, mais qu'elle a maintenant trouvé ce qu'il lui fallait : Jésus. Pour sa part, elle l'a trouvé à Aiamieu Mamuitun, mais elle souhaite dorénavant suivre son amie Jeannette et cesser de fréquenter régulièrement cette église. Selon elle, plusieurs personnes qui y assistent ne cheminent pas et ne redonnent pas aux autres. Elle aime partager sa vie, mais elle trouve nécessaire que quelquefois, il faille garder des sujets pour soi et se mettre dans sa « bulle » pour se protéger. Elle veut cependant continuer à croire en Jésus et lui parler seule chez elle en priant tous les jours parce que c'est ce qui lui fait du bien.

#### 4.3.9 Naomi

L'entrevue avec Naomi s'est effectuée à trois, en même temps que sa mère Lise le 10 décembre 2016. Nous avons débuté l'entrevue dans un restaurant autour d'un déjeuner, puis nous nous sommes ensuite déplacées chez Lise pour terminer. Naomi a 29 ans et elle habite à Québec. Durant l'automne 2016, elle est venue à deux reprises à Uashat y

visiter sa famille. Naomi est célibataire et mère. Elle est présentement étudiante à la maîtrise en littérature à l'Université Laval. Elle est la fille de Lise et la sœur de Mayna.

Naomi se souvient de sa jeunesse à Uashat jusqu'à l'âge de sept ans, et ensuite à Québec, élevée par sa mère chrétienne évangélique qui fréquente avec ses enfants l'église pentecôtiste. À cet âge, elle se rappelle avoir toujours eu la foi chrétienne et avoir toujours cru que cet enseignement reçu était vrai. À l'adolescence, elle vit néanmoins ce qu'elle appelle elle-même une rébellion; en effet, à cette époque et jusqu'à ses 19 ans, elle ne désire plus se soucier des questions relatives à Dieu et la foi chrétienne. Elle décide à 19 ans de déménager à Granby, chez une amie chrétienne évangélique de longue date de la famille – il s'agit de la femme qui a parlé de Jésus pour la première fois à la mère de Naomi – et son mari, afin de se ressourcer dans la foi. C'est à ce moment qu'elle prend la décision pour et par elle-même de suivre Dieu. Elle reste à Granby pendant deux ans, le temps qu'elle y complète son cégep, et sent que ce long séjour la nourrit au niveau spirituel. Elle retourne ensuite s'installer à Québec où elle a son garçon en 2009. Monoparentale et débutant ses études de baccalauréat en enseignement, elle sent qu'elle a besoin de l'aide de Dieu pour traverser cette étape de sa vie et tous les défis qui sont devant elle. En 2013, avec son baccalauréat en poche, elle revient s'installer à Uashat pour y enseigner. Peu après, elle décide d'y fréquenter l'église baptiste innue au lieu de l'église pentecôtiste Centre chrétien des Sept-Îles. Par la fréquentation d'Aiamieu Mamuitun, elle développe un peu plus son sentiment d'appartenance envers sa communauté d'origine. En septembre 2016, Naomi retourne habiter à Québec pour étudier à la maîtrise à l'Université Laval et où elle espère se solidifier spirituellement pour faire face dans l'avenir aux problèmes de sa communauté. Là-bas, elle fréquente une église pentecôtiste qu'elle apprécie beaucoup et où elle sent que Dieu la comble dans ses besoins quotidiens.

Pour Naomi, la foi chrétienne est quelque chose qu'elle vit pleinement et sur quoi elle réfléchit activement et régulièrement. Lorsqu'elle décrit le baptême du Saint-Esprit,

Naomi précise qu'il peut être ressenti différemment d'une personne à l'autre et qu'il peut aider à ce que Dieu parle à cette personne, la touche dans son cœur ou lui donne la guérison. Ainsi, il ne faut pas être ignorante des réalités spirituelles, puisqu'elles existent bel et bien, y compris celles qui sont négatives. Pour Naomi, il existe des puissances spirituelles sataniques, y compris dans la spiritualité autochtone, qui ne peuvent être combattues qu'avec l'aide du Saint-Esprit. Certaines branches de la spiritualité autochtone peuvent être dangereuses pour les participants, selon elle. Dans la vie quotidienne, il faut aussi accepter de remettre nos problèmes à Dieu. Naomi fait cela en priant, en louant Dieu dans ses activités quotidiennes, en lui confiant ses soucis et ses combats intérieurs. Naomi croit que dans la vie, il faut rechercher les choses divines et non mettre l'accent sur les choses terrestres; ce que Dieu veut en premier lieu c'est transformer nos cœurs. Elle considère donc que c'est ce que Dieu a fait dans sa vie en la libérant de son orgueil, en lui enseignant à avoir besoin de lui et des autres, en lui enlevant beaucoup de son désir de consommer de l'alcool et de se trouver absolument un compagnon de vie. Naomi qualifie Dieu comme quelqu'un d'extrêmement bon, puissant, présent, gracieux et aimant.

Au sein de son église à Québec, Naomi s'implique entre autres en donnant sa dîme le dimanche. Pour elle, qui a une réflexion et qui voit un engagement dans ce geste, c'est faire confiance que Dieu va pourvoir. Ce qui définit la foi chrétienne avant tout selon elle, c'est la grâce de Dieu, et puisqu'elle a reçu gracieusement de Dieu, elle sent qu'elle doit lui faire confiance et cela, même dans ses finances. À Uashat – où elle est venue deux fois au cours de l'automne 2016 –, son implication au sein de l'Église Aiamieu Mamuitun se situe davantage dans le fait qu'elle assiste une fois au déjeuner entre chrétiens chez sa mère un samedi et à la réunion jeunesse du vendredi soir à l'église. Lors de ces deux événements, Naomi participe activement aux moments de discussions à propos de la foi chrétienne. Mais pour elle, lorsqu'elle réfléchit à sa participation à la vie de l'Église Aiamieu Mamuitun avant son départ pour Québec en septembre 2016, c'est la réunion jeunesse qui lui vient principalement en tête. En effet,

pour Naomi, ces moments étaient ceux où elle pouvait réellement être témoin d'une communauté chrétienne qui se tenait ensemble, qui le faisait de bon cœur et qui partageait ses problèmes. Les jeunes d'autres églises évangéliques de Sept-Îles venaient assister à la réunion aussi et se rassemblaient dans l'église innue qui devenait ainsi le point central de cette communauté de jeunes. Naomi aimerait avoir un plus grand impact sur sa communauté de Uashat mak Mani-Utenam. Pour elle, son déménagement à Québec en septembre 2016 est une façon de se solidifier spirituellement, de reprendre des forces à l'extérieur de la communauté, puisqu'elle espère ensuite y revenir pour avoir un réel impact. Naomi a un profil Facebook, mais elle n'y a rien publié durant l'automne 2016.

#### 4.3.10 Pierrette

L'entrevue avec Pierrette s'est déroulée chez elle le 1<sup>e</sup> novembre 2016 alors que nous étions seules. Durant l'entrevue, elle a reçu deux coups de fil et la brève visite de son fils. Pierrette a 56 ans, elle demeure à Uashat, elle est mariée et elle est une mère et une grand-mère. Durant ses journées, elle s'occupe à temps plein de son mari malade.

Depuis leur mariage en 1977 et alors que ses enfants sont encore jeunes, le mari de Pierrette consomme beaucoup d'alcool et de drogues. Elle-même a aussi une courte période de consommation lorsqu'elle est temporairement séparée de ses enfants et de son mari. Durant ces années difficiles, Pierrette fait plusieurs thérapies, des étapes des AA et des séances Al-Anon. Lorsqu'elle y repense aujourd'hui, elle affirme qu'elle était à la recherche de Dieu à travers tout ce processus. En 1992 et alors qu'ils sont toujours séparés, son mari reçoit régulièrement la visite du pasteur évangélique Terry Baskin et il se convertit au christianisme évangélique en décembre. Suite à cela, son mari convainc Pierrette de revenir habiter chez eux. Elle remarque alors que quelque chose a changé en lui et qu'il ne consomme plus. Terry continue ses visites chez

Pierrette et son mari, et en mai 1993, c'est elle qui se convertit. Lorsqu'elle repense à sa conversion, Pierrette explique que toutes les thérapies et les séances qu'elle a faites étaient des moments qui aidaient, mais qui ne dureraient jamais dans le temps. Pour elle, tout comme pour son mari, la présence de Dieu à travers sa conversion évangélique est ce qui est cependant resté durable dans le temps. Toutefois, il n'en demeure pas moins que sa conversion a été pour elle un long processus qu'elle qualifie d'étouffant, puisqu'il a fallu qu'elle accepte l'idée que Jésus veuille d'elle et paie le prix<sup>47</sup> de toutes les mauvaises choses qu'elle avait faites dans le passé. À cette époque, ce n'était pas une idée facile à accepter pour elle qui était blessée.

Peu après leur conversion, Pierrette et son mari effectuent une coupure avec leur passé catholique. C'est ainsi qu'ils se débarrassent entre autres d'une statue en ciment de la Sainte Vierge en la donnant à la belle-mère de Pierrette. Cependant, quelques mois plus tard, la maison de sa belle-mère brûle et la statue en ciment est impossible à retrouver. Pour Pierrette, cet incident est significatif et la laisse pensive sur le fait qu'elle se soit débarrassée d'une statue de la Sainte Vierge. De 1993 à 2011, Pierrette fréquente le groupe chrétien évangélique de Uashat mak Mani-Utenam et est ainsi témoin des différentes phases qu'il traverse. Ainsi, au début, le groupe de chrétiens évangéliques innus rassemblés autour de l'action missionnaire de Terry Baskin fréquente l'Église chrétienne évangélique baptiste de Sept-Îles, située juste à côté de la communauté de Uashat. Vers 1996, le groupe de chrétiens innus se rassemble ensuite chez Terry les dimanches matins afin qu'il y ait des réunions « rien que pour les Autochtones » (Pierrette). Pierrette se souvient ensuite que les réunions se tiennent pendant quelques années à la Maison des organismes communautaires de Sept-Îles (MOCSI), où le groupe loue des locaux. Et puis finalement, Pierrette se rappelle avec exactitude qu'à partir de 2002, le projet de construire une église baptiste dans la communauté de Uashat

---

<sup>47</sup> « Payer le prix » fait référence à Jésus mort sur la croix qui s'est sacrifié pour payer le prix des péchés de l'humanité, une croyance fondamentale des chrétiens évangéliques.

commence à émerger et que sa famille et elle prennent part à ces démarches. Pierrette continue de fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun dans ce bâtiment de 2003 jusqu'à 2012. Cette année, elle doit déménager à Québec et ce, durant quatre ans, afin que son mari puisse y recevoir des traitements de dialyse.

Cette année 2012 est donc assez difficile pour elle puisqu'elle apprend que son mari devra recevoir jusqu'à la fin de sa vie ses traitements de dialyse. Cela signifie pour Pierrette davantage de soins, d'accompagnement et de temps consacrés à son mari. Cette nouvelle lui donne un dur coup et elle sent donc le besoin de demander de l'aide à Dieu pour accomplir toutes ces tâches et avoir la force de passer à travers cette épreuve. Pour elle, cela implique aussi de se soumettre à son mari. En repensant à ces quatre années difficiles à Québec, Pierrette pense également aux trois tentatives de suicide qu'elle a faites par le passé, parce qu'elle était fatiguée de sa vie. Cette situation avec son mari malade la replonge dans cet état de désespoir où elle sent qu'elle a besoin de l'aide et de la force de Dieu pour s'en sortir. Certaines personnes à l'hôpital à Québec et dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam la voient comme une sainte, à cause de tout ce qu'elle fait pour son mari. Cependant, Pierrette s'identifie plutôt comme une femme protestante baptiste ayant ses défauts, suivant la Bible et demandant constamment l'aide de Jésus et de Dieu dans sa vie quotidienne. Elle voit tous les changements positifs que Dieu a apportés dans sa vie et celle de son mari, lui qui buvait dû à son enfance trouble. Pierrette voit aussi l'œuvre de Dieu à travers ce que ses enfants sont devenus aujourd'hui, c'est-à-dire des adultes qui peuvent quelquefois avoir des conflits entre eux, mais qui finissent toujours par se parler et se réconcilier.

Lorsqu'elle va à l'église les dimanches matins, Pierrette emmène son mari, qui ne pourrait pas s'y déplacer sans elle. Lors des temps dédiés au partage de témoignages personnels durant ces réunions, Pierrette partage à haute voix presque toutes les fois qu'elle est présente. Il lui arrive même à l'occasion de partager un témoignage au nom

de son mari, qui lui ne préfère pas s'exprimer à haute voix. Pierrette se souvient de plusieurs chicanes et conflits que l'Église Aiamieu Mamuitun a traversés au fil des années. Dans ces situations, elle préfère s'éloigner et ne pas s'en mêler. Somme toute, Pierrette se sent attachée à son église à Uashat, quoiqu'elle avoue tout de même être assez indépendante dans sa vie de tous les jours. Elle aime avoir des relations avec les autres chrétiens évangéliques, mais, comme dans tout autre milieu, elle n'aime toutefois pas si une personne se met à être possessive envers elle. Dans ces cas, elle préfère aussi s'éloigner.

Lorsqu'il s'agit de sa famille, Pierrette aime beaucoup donner, spécialement de la nourriture, puisqu'elle aime cuisiner. Elle redonne aussi à ses enfants et aux autres ce qu'elle considère avoir reçu de Dieu : l'amour. Elle considère que toute sa vie durant, elle a montré le chemin vers Dieu à ses enfants et elle voit maintenant les fruits de cela dans la relation qu'ils ont les uns avec les autres; cette relation n'est pas parfaite, mais ils se parlent et se pardonnent entre eux régulièrement. Pierrette s'occupe aussi beaucoup de son mari, non seulement avec sa dialyse, mais également avec la nourriture qu'elle lui prépare, ses médicaments qu'elle lui donne consciencieusement et les petites excursions qu'elle lui organise à l'occasion sur le territoire. Son mari, un ancien chasseur, apprécie énormément ces moments.

Lorsqu'elle pense au fait qu'elle soit protestante dans la communauté majoritairement catholique (ou depuis quelques années, également traditionnaliste selon elle) de Uashat mak Mani-Utenam, Pierrette se souvient comment les débuts dans les années 1990 n'étaient pas faciles. Il y avait beaucoup d'opposition contre leur groupe de chrétiens évangéliques. Maintenant, elle voit toutefois que les gens de la communauté ont réalisé que les baptistes sont restés les mêmes personnes et l'église baptiste évangélique est

donc davantage acceptée<sup>48</sup>. Ces dernières années, elle considère donner un témoignage de Jésus dans sa vie lorsque les gens de la communauté voient comment elle s'occupe de son mari avec l'aide que Dieu lui donne pour le faire. Maintenant, elle cherche à servir, plutôt que d'être servie, et à donner, plutôt que recevoir et cela, pour Dieu. Pierrette ne se sert pas de Facebook pour afficher ce témoignage de Jésus dans sa vie; lorsqu'elle écrit des publications sur ce réseau social, elles sont plutôt principalement à propos de sa famille ou des événements qu'elle vit dans sa vie personnelle.

#### 4.3.11 Tina

Je n'ai pas fait d'entrevue individuelle avec Tina. En effet, c'est à l'entrevue de groupe du 17 décembre 2016 qu'elle était présente, avec neuf autres femmes. Tina a 24 ans et demeure à Uashat. Elle est célibataire et n'a pas d'enfants. Tina travaille comme éducatrice à la garderie de Uashat. Elle est la fille d'Irène et la petite-fille de Véronique.

Tina se rappelle que sa famille et elle vont à l'église depuis qu'elle est toute jeune. Lorsqu'elle réfléchit aux gens qui l'ont amené vers Jésus, elle pense aux femmes dans sa vie comme sa mère, sa grand-mère, mais également à deux autres femmes de l'Église Aiamieu Mamuitun. C'est avec émotions qu'elle raconte comment qu'à chaque fois qu'elle tombe dans la consommation, une de ces femmes est là pour l'aider à se relever. Durant les derniers mois de 2016, Tina vit de nouveau une rechute et sa mère est celle qui l'aide à se relever encore une fois. Tina craint que le temps des Fêtes qui vient soit dur pour elle, qu'elle se sente seule sans le contact avec ses amis qui consomment également, mais sa mère la rassure en lui disant que Jésus sera avec elle. Cette parole la touche beaucoup. Tina aime chaque femme qui lui rappelle Dieu dans sa vie et elle

---

<sup>48</sup> Pierrette spécifie toutefois que ce n'est pas le cas des Témoins de Jéhovah qui ne sont pas à son avis encore bien vus, puisqu'ils sont trop restrictifs.

aime s'assembler avec elles et voir la foi qu'elles ont en Jésus. Lors de l'entrevue de groupe du 17 décembre 2016, Tina prie à haute voix. Lors de cette prière, elle demande pardon pour ses péchés au Seigneur et le remercie pour son amour et le fait de ne pas l'avoir abandonnée. Elle remercie Dieu pour ses sœurs chrétiennes qui sont présentes à cette entrevue et prie pour leurs besoins. Elle s'attarde sur une femme en particulier qui a aussi des problèmes de dépendance et prie plus longuement pour elle, tout en mettant en parallèle sa propre consommation. Pour terminer sa prière, elle remercie Dieu pour ses parents et son frère, mais également pour tous les gens à l'église qui sont aussi pour elle sa famille.

À l'automne 2016, Tina fréquente l'église Aiamieu Mamuitun à partir de la mi-décembre seulement. Elle ne s'exprime pas beaucoup à haute voix durant les activités de l'église auxquelles elle assiste, mais il lui arrive une fois de demander un chant durant une réunion de prière. Il lui arrive également une fois d'écrire un statut Facebook concernant sa joie de s'être réunie avec les autres femmes de l'église durant l'entrevue de groupe du 17 décembre 2016.

#### 4.3.12 Véronique

L'entrevue avec Véronique s'est déroulée chez elle le 9 décembre 2016 alors que nous étions seules elle et moi. Véronique a 67 ans, elle est veuve, elle est une mère, une grand-mère et une arrière-grand-mère. Elle n'occupe pas d'emploi. Elle est la belle-mère d'Irène et la grand-mère de Tina.

Durant la petite enfance jusqu'à six ans, Véronique est une petite fille enjouée qui aime beaucoup parler et qui aime tout le monde. Elle aime beaucoup habiter avec ses grands-parents et ses tantes, sa mère étant malade et se faisant traiter à l'extérieur. À six ans, elle entre au pensionnat et se sent perdue dans cet endroit très catholique. Elle se

demande si elle a été abandonnée par sa famille. Elle y reste jusqu'à l'âge de 14 ans, en n'ayant pas beaucoup de périodes de sortie. Elle n'aime pas cet endroit où elle devient une jeune fille renfermée, malheureuse et qui a des pensées négatives. Elle en ressort avec des traumatismes puisqu'elle est là-bas témoin d'actes répréhensibles s'y déroulant. Lorsqu'elle sort du pensionnat, Véronique cesse de fréquenter l'église catholique. Elle se marie toutefois en tant que catholique en 1967, à l'âge de 18 ans, et a 6 enfants. Dans les années 1970-1980, elle fréquente à quelques reprises l'église fondamentaliste de Sept-Îles (maintenant appelée Église Baptiste de Sept-Îles) à cause de ses enfants qui s'y rendent, emmenés par l'autobus dépêché par cette église qui circule dans la réserve à tous les dimanches. Le pasteur vient même chez elle à quelques reprises pour « leur parler du message de l'Évangile ». À cette époque, Véronique et son mari consomment beaucoup d'alcool et c'est pourquoi elle dit ne pas être très réceptive à ce message.

À l'été 1997, une jeune fille innue qui fréquente le groupe de chrétiens évangéliques de Uashat l'invite à venir assister à une campagne d'évangélisation organisée dans la communauté. Véronique s'y rend avec son mari et cet événement est marquant pour elle. Très touchée par le message chrétien qu'elle y entend, elle veut rester sur les lieux et, avec son mari, elle va ensuite parler au pasteur et aux autres chrétiens présents. Véronique se souvient de ce moment comme d'une guérison intérieure où elle sent que la douleur est partie et qu'elle est enfin libérée d'un poids. Par la suite, Véronique intègre la communauté chrétienne évangélique de Uashat et l'accueille souvent chez elle lors des différentes réunions de prières et de chants. Toutefois, ce changement dans sa vie s'accompagne d'un rejet de la part des autres Innus de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. Certains deviennent hostiles envers son mari et elle, et cela se répercute entre autres dans l'emploi de conseiller au Conseil de bande de son mari et dans les démarches au début des années 2000 pour construire l'église dans lesquelles ils sont impliqués. Véronique aime être en relation avec les autres chrétiens et au fil des années, elle fait quelques voyages, accompagnée de son mari, entre autres dans une

église non-autochtone à Rimouski et dans une église crie à Waskaganish. Également, de 1998 à 2003, son mari et elle s'impliquent dans la traduction et le doublage en innu-aimun du film sur la vie de Jésus.

Véronique dit qu'au fil des années, elle apprend à se débarrasser de ses anciennes croyances catholiques, comme le fait de prier pour les morts ou à Ste-Anne ou le fait de posséder des statues ou un chapelet. C'est en lisant sa Bible et en écoutant les prédications de Terry, le pasteur de l'époque, qu'elle se distancie petit à petit de ces pratiques. Au début des années 2000, elle a des doutes à savoir si elle est au bon endroit avec les chrétiens évangéliques. Elle se demande si elle a fait le bon changement dans sa vie puisque les difficultés continuent avec des décès et des suicides dans son entourage. Elle se met donc à prier activement sur ce sujet et ces pensées cessent ensuite. Encore aujourd'hui, Véronique dit qu'elle continue de prier régulièrement, à remercier le Seigneur pour ce qu'il lui donne, même si elle souhaiterait davantage le faire. Elle avoue qu'elle « tombe des fois encore » dans la consommation d'alcool et qu'elle se sent mal de faire cela. Elle trouve néanmoins préférable le fait que maintenant, elle boit dans la tranquillité chez elle, sans se faire de mal, et non dans des contextes turbulents.

Véronique aime aller à l'église et elle aime quand il y a beaucoup de gens présents. Elle apprécie spécialement quand il y a des études bibliques et que Lise donne des explications. D'ailleurs, Véronique est présente les dimanches matins et aux réunions de chants, prières et partages qui se tiennent chez elle ou chez Lise. Selon elle, être chrétienne évangélique à Uashat mak Mani-Utenam est très différent d'auparavant. Maintenant, les gens non-chrétiens connaissent davantage les baptistes et sont donc plus ouverts et respectueux. Véronique aime parler de Jésus aux gens de sa communauté lorsqu'ils lui posent des questions et elle aimerait avoir une plus grande influence sur son milieu. Elle croit que cela serait possible si elle était « meilleure pour faire son devoir de chrétienne », c'est-à-dire si elle agissait mieux, si elle ne

consommait pas d'alcool et si elle paraissait mieux. Elle voit néanmoins les changements que sa vie avec Dieu a apportés; elle aide les autres et elle peut parler et partager avec ses petits-enfants et ses enfants. Véronique affirme que Jésus est toujours présent pour elle puisque lorsqu'il lui manque des choses ou lorsqu'elle est en peine, il y a toujours quelqu'un de son entourage qui vient la voir. Pour elle, c'est comme Jésus qui s'occupe d'elle et elle en est reconnaissante.

#### 4.3.13 Yoko

L'entrevue avec Yoko s'est déroulée le 3 novembre 2016. À sa demande, nous sommes allées à l'Église Aiamieu Mamuitun afin que nous soyons tranquilles et seules toutes les deux; l'église n'était pas utilisée puisque nous étions un jeudi soir. Yoko a 41 ans et réside à Uashat. Elle est conjointe de fait et n'a pas d'enfants. Elle travaille comme commis à l'administration à la Station Innu de Uashat.

Durant son enfance, Yoko fréquente l'église catholique avec son grand-père. Elle aime aller à cette église, mais n'apprécie pas son côté quelquefois autoritaire. À l'âge de 12 ans, Yoko vit un moment très difficile; son grand-père qui l'élève et duquel elle est très proche, décède. Elle déménage brièvement à Québec chez une membre de sa famille à 13 ans, mais revient à Uashat peu de temps après. Mis à part ce séjour à Québec, Yoko continue de fréquenter régulièrement l'église catholique durant son adolescence, mais elle n'y va dorénavant que pour sauver les apparences. Elle perd son désir de prier. À 36 ans, en 2011, Yoko perd sa sœur qui se suicide et seulement deux mois plus tard, elle perd son père à cause d'une maladie cardiaque. Même avant ces deux événements tristes, elle a beaucoup de pensées suicidaires et elle veut en finir avec sa vie. Suite au décès de ces deux personnes, elle en veut également à Dieu. Quelques mois plus tard, en janvier 2012, elle décide donc d'arrêter de consommer de l'alcool, cette dépendance lui donnant encore plus d'idées noires. Elle commence à ce moment-là à assister une

fois par année à une thérapie afin de se ressourcer, avoir un but et vouloir continuer à survivre. En octobre 2013, son filleul naît à Québec avec une complication du cœur et au mois de février 2014, la cousine de Yoko, la mère du bébé, lui annonce qu'ils devront le débrancher alors qu'il n'a que quelques mois. Yoko en veut de nouveau à Dieu pour cet événement. Elle se rend donc à Québec pour voir son filleul. Lorsqu'elle arrive à l'hôpital, la vision de ce bébé qui est si petit et qui se bat pourtant pour survivre la frappe, elle qui pense depuis des années, du matin au soir, à s'enlever la vie. Suite à cela, ses pensées suicidaires s'estompent petit à petit.

Désirant constamment régler ses conflits intérieurs et pour souligner son engagement de cinq ans de thérapies qui se termine bientôt, Yoko veut trouver un endroit où elle se sent bien et où il y a une joie de vivre. Cet endroit est pour elle l'église baptiste évangélique de Uashat. Cela fait des années qu'elle mijote l'idée d'aller de manière régulière à cette église; elle y va à l'occasion lorsqu'il y a des baptêmes ou des mariages et elle en entend parler par Pierrette, avec qui elle travaille. Elle aime déjà l'attitude joyeuse et sans jugement des gens qui la fréquentent et trouve que c'est un endroit convivial et davantage adapté à l'individualité de chaque personne. Cependant, avant de commencer à fréquenter Aiamieu Mamuitun de façon régulière, elle désire rencontrer le couple pastoral, Denis et Brigitte. À cette rencontre, elle leur dit comment elle veut s'accrocher à la vie, ne plus en vouloir à Jésus pour les gens décédés dans sa famille et avoir un rapport à la mort différent que celui qui lui est enseigné à l'église catholique. Elle sent que cette rencontre l'ouvre un peu plus à Jésus. Ensuite, elle commence à lire le Nouveau Testament donné par le pasteur et à prier pour elle-même et pour les gens de sa famille. Elle sent cependant qu'elle a encore un blocage par rapport à Jésus, Dieu et l'église baptiste. Peu de temps après cela, sa tante malade reçoit un rein. Cet événement heureux répond à ses prières et enlève complètement ce blocage.

Yoko commence en septembre 2016 à fréquenter Aiamieu Mamuitun. Elle aime cette église parce qu'on y « parle des expériences de vie, [qu'il n'y a] pas juste de la lecture » à haute voix, comme c'est le cas chez les catholiques, et qu'on y prie pour les vivants, et non pour les morts. Dans sa vie quotidienne, Yoko aime lire le Nouveau Testament (ce qui l'aide à ne pas recommencer à boire), fréquenter l'église baptiste innue (ce qui lui donne une joie et une motivation de continuer à vivre) et remercier Jésus en priant de manière libre et volontaire. Elle voit d'ailleurs Jésus comme la personne qui remplit dans son cœur le vide laissé par son grand-père décédé. À l'automne 2016, Yoko vit une situation avec son conjoint pour laquelle elle se sent impuissante. Les chrétiens de l'église baptiste lui conseillent d'arrêter de se battre avec cette situation et de simplement prier. Elle apprécie ce conseil et cette façon de penser puisque cela la calme. Elle apprécie l'entraide qui existe à Aiamieu Mamuitun.

Yoko est très souvent présente aux réunions du dimanche matin avec sa filleule et aux réunions de prière du mercredi soir. De plus, elle assiste régulièrement aux rencontres les après-midis en semaine chez Lise ou chez Irène. Yoko est fière de fréquenter Aiamieu Mamuitun et elle parle souvent de Jésus à ses collègues de travail. Elle n'a pas peur du jugement et d'affronter le regard des gens de la communauté sur sa fréquentation de l'église. Toutefois, elle considère que ce jugement est moins prononcé qu'il y a quelques années. Maintenant, les gens connaissent davantage les baptistes et il y a une plus grande diversité religieuse dans la communauté. Yoko est même à l'aise de parler aux gens de son entourage de son désir et son choix de se faire baptiser. Elle affirme se sentir beaucoup mieux intérieurement depuis qu'elle a fait le choix de fréquenter de manière régulière l'Église Aiamieu Mamuitun. Selon elle, même sa famille constate qu'elle se porte mieux depuis.

#### 4.4 Conclusion

Le parcours de l'Église Aiamieu Mamuitun est fascinant : depuis les balbutiements de la présence évangélique dans la région de Sept-Îles dans les années 1970 jusqu'à sa forme actuelle ayant pignon sur rue, fonctionnant sur un horaire hebdomadaire bien rempli et ayant une fréquentation régulière. Plusieurs éléments ont changé au fil des années et il est intéressant de voir comme les femmes innues de Uashat mak Mani-Utenam s'identifiant maintenant comme chrétiennes baptistes évangéliques ont non seulement fait partie de l'histoire de cette église, mais également comment elles ont influencé et continuent d'influencer sa trajectoire par leur présence, par le fait d'amener d'autres personnes à rejoindre l'église, par leurs implications et par leurs interventions. Durant toutes ces années, elles n'étaient et ne sont toujours pas officiellement à la tête de cette église (les pasteurs ayant été successivement Terry et Denis), mais l'historique, la description des activités et le récit de chacun de leurs parcours de vie individuels nous montrent qu'elles ont eu et continuent d'avoir un effet beaucoup plus considérable sur leur église que ce qu'il n'en paraît à première vue. Mais pourquoi fréquentent-elles l'Église Aiamieu Mamuitun exactement? Comment et pourquoi cette adhésion est-elle pertinente dans leurs parcours de vie en tant que femmes innues? Afin de répondre à ces questions, le chapitre suivant propose une analyse en s'appuyant sur le cadre théorique exposé précédemment et la situation précise des 13 femmes ayant participé à ma recherche.

## CHAPITRE V

### ANALYSE

#### 5.1 Introduction

À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, la notion de « disparition » des cultures autochtones se répand dans les études anthropologiques. On est alors convaincu qu'elles seront bientôt assimilées par les cultures occidentales et ses différents christianismes, ceux-ci étant considérés comme modernes. Ce mouvement est appelé anthropologie de sauvetage (*salvage anthropology*), puisque les anthropologues s'empressent d'enregistrer et de documenter le plus grand nombre de rituels autochtones ou autres éléments avant qu'ils ne disparaissent complètement. (Gruber, 1970) Si ce courant anthropologique accorde une grande valeur à ces cultures, il a cependant comme constat de base de penser que les visions du monde et les systèmes religieux autochtones ne soient pas adaptatifs et résilients, en plus de percevoir ces peuples comme faisant partie du passé, et non de la modernité. L'héritage de l'anthropologie de sauvetage perdure encore de nos jours en Occident et c'est pourquoi il faut prendre garde à ne pas accoler aux Innus une image semblable et penser qu'ils sont des victimes des efforts prosélytes des missionnaires évangéliques ayant atteint leur communauté dès les années 1970. Faire cela serait omettre le fait que depuis les 20 dernières années, ce peuple autochtone s'est mis à accorder une place importante à la guérison (Beaulieu, 2012, p. 201). Ainsi, ce chapitre tente d'expliquer que ce ne sont pas seulement les Innus qui sont atteints par les missionnaires évangéliques, mais que, selon la même logique, ce sont également les Innus qui profitent de l'offre spirituelle locale qui leur est accessible et cela, afin d'atteindre leur but qu'est la guérison (tel que mentionné au chapitre I). Les Innus ne

sont pas de simples récipients qui reçoivent le message chrétien évangélique en tout passivité; ils sont plutôt en contrôle de leur propre histoire et ouverts aux nouvelles perspectives. Cette agentivité se reflète dans les histoires de vie des femmes innues détaillées au chapitre précédent. Dans ce chapitre-ci, j'explique en plus comment l'agentivité des femmes innues fréquentant l'église baptiste évangélique de Uashat mak Mani-Utenam influence la forme que prend maintenant cette église. J'explore également comment elles accordent le discours de guérison et le discours évangélique dans leurs histoires de vie respectives et dans leurs actions, mais aussi comment la conjugaison de ces deux éléments a ses limites.

## 5.2 L'agentivité des femmes innues à Aiamieu Mamuitun

L'église que fréquentent les femmes innues fait partie de l'Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec : l'AEBEQ (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2017c). Cette association provinciale possède une équipe de direction composée exclusivement d'hommes, exception faite de la coordonnatrice des ministères féminins (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2018). Les églises faisant partie de l'AEBEQ sont également dirigées par des équipes de pasteurs et d'anciens qui ne sont composées que d'hommes, tel qu'énoncé dans leur position officielle sur le rôle de la femme dans le leadership pastoral : « Nous croyons que la parole de Dieu enseigne que le rôle du pasteur/ancien est pour les hommes. L'Association recommande donc que les femmes n'exercent pas le rôle de pasteur/ancien dans nos Églises. » (Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec, 2017b)

À la lumière de ces informations, il serait facile de penser que les femmes innues qui fréquentent l'église Aiamieu Mamuitun ne font pas preuve d'agentivité, cette capacité d'agir en tant que sujet – et non objet – de sa propre histoire et malgré les contraintes

existantes (voir section 2.2). Cependant, cela serait oublier qu'elles sont des adhérentes évangéliques dans une communauté où l'église dominante est catholique. Bébé est consciente de son statut marginal de chrétienne évangélique baptiste et l'exprime bien lorsqu'elle dit que certains Innus n'osent pas « changer leur religion à cause de leur famille, leur père, leur mère. Qu'est-ce que les gens vont dire? [...] Je crois qu'ils ont peur de la critique. Aujourd'hui, moi, je n'ai pas peur de la critique. » (Bébé)

De plus, les femmes innues qui fréquentent l'église baptiste évangélique à Uashat y sont présentes depuis ses débuts dans les années 1980 et ont ainsi amené cette église à adapter ses façons de faire pour répondre au besoin de guérison qu'elles ont et que j'explique à la section 5.3. Ainsi, comme les femmes du mouvement de piété islamique en Égypte dont parle Mahmood (voir section 2.2) (2005), les femmes innues fréquentant Aiamieu Mamuitun ne s'affairent pas à changer la structure patriarcale de leur église, mais s'efforcent plutôt de cheminer dans un processus de guérison et provoquent, par le fait même, des changements notables dans leur église locale. C'est ainsi que lors de mon terrain à Uashat mak Mani-Utenam à l'automne 2016, j'assiste à la naissance et le développement du groupe d'artisanat du jeudi après-midi, groupe réservé aux femmes. Bébé et Lise, par leur initiative, font ainsi en sorte de se doter d'un espace où elles se sentent à l'aise et où elles peuvent partager dans un contexte de groupe. En effet, à la fin d'une séance d'artisanat, Lise partage le verset Romains 8:37 : « Mais dans tout ce qui nous arrive, nous sommes les grands vainqueurs par celui qui nous a aimés. » (Lise) Cette lecture est l'occasion pour Bébé d'alors commencer à partager la mauvaise estime d'elle qu'elle avait auparavant et comment cela était causé par des événements très difficiles auxquels elle a eu à faire face dans sa jeunesse. « Je sais que Dieu était avec moi. J'ai des blessures sur mon corps et à l'intérieur, donc je ne peux pas tout de suite aider les autres, mais maintenant je sens que je peux même passer à travers des choses encore plus dures. » (Bébé) Également, lorsque je discute avec le pasteur Denis du fait que les femmes innues semblent rechercher constamment cette guérison, il est tout à fait d'accord, affirmant que « la majorité vient à l'église [...] pour

trouver du réconfort, du bien-être spirituel et de l'encouragement » (Denis). Ce besoin exprimé par plusieurs femmes, et le fait qu'elles soient majoritaires aux réunions de l'église, mène probablement au fait que le pasteur alloue, à chaque réunion du dimanche matin, 15 à 20 minutes pour quiconque désire partager à haute voix une épreuve vécue récemment, un passage de la Bible, un événement l'ayant touchée, etc. Ces témoignages sont spontanés. Par exemple, Mayna y partage comment elle trouve cela difficile à son stage, mais qu'elle a prié à ce sujet avec sa mère Lise et que sa perspective a changé; elle a été encouragée et a remis tous ses soucis à Dieu. Pierrette y partage qu'elle manque de foi en Dieu ces derniers temps, spécialement parce qu'elle souhaite pouvoir ravoir sa maison (présentement en réparation) à temps pour les fêtes, mais ne voit pas comment cela sera possible pour l'instant. (Notes de terrain) Les églises évangéliques ne dégagent habituellement pas ce temps durant la réunion du dimanche matin, qui est davantage un temps magistral, orienté vers ce qui se passe sur la scène ou à l'avant de la salle. En effet, Dejean parle de la prédication et de la lecture de la Parole comme le « cœur du culte » dans quatre églises évangéliques différentes de Montréal et de la Plaine-Saint-Denis en France (2011, p. 213) et Le Page ne répertorie aucun moment dédié aux témoignages spontanés à haute voix des gens de l'assistance dans sa description détaillée des réunions du dimanche matin à l'Église Nouvelle Vie de Longueuil (2015, pp. 110-116). Ainsi, le désir de guérison des femmes innues a un effet perceptible et transformateur sur l'église Aiamieu Mamuitun et c'est entre autres de cette manière que se manifeste leur agentivité.

### 5.3 La réception du christianisme évangélique par les femmes innues

Les femmes innues de Uashat mak Mani-Utenam adhèrent donc au christianisme évangélique tout en faisant preuve d'agentivité. En tant que pôle récepteur, quels sont les éléments du message du pôle émetteur qu'elles conservent et quels sont ceux qu'elles ne conservent pas? Quels sont les points d'accrochage qui sont gardés

puisqu'ils font le plus de sens dans leur univers culturel préexistant, leur ontologie?<sup>49</sup> (Hamel-Charest, 2015, pp. 43-44; Laugrand, 2002, pp. 17-19) Dans les sections suivantes, je propose d'explorer comment l'église Aiamieu Mamuitun s'avère un endroit propice à la recherche de guérison pour les femmes innues, ainsi que la manière dont le discours évangélique s'articule (bien ou non) avec le discours de guérison dans les paroles et les actions de ces femmes.

### 5.3.1 L'Église Aiamieu Mamuitun : un espace propice à la guérison?

Dans cette section, je propose d'explorer si l'Église Aiamieu Mamuitun offre un contexte qui est favorable pour accueillir le désir de guérison des femmes innues qui la fréquentent. Il est tout d'abord important de spécifier que 8 des 13 participantes à ma recherche ont des liens de parenté ou d'alliance entre elles, ce qui contribue assurément à instaurer une atmosphère de convivialité et de proximité. Également, cette église, comme bien des églises évangéliques, souscrit au principe qu'il ne faut pas se couper du reste de la société, en partie afin de pouvoir être prosélyte auprès de l'entourage (Buchard, 2013a, pp. 92-93; Fath, 2014, p. 931; Loughheed, 2005, p. 23). Cette idée de ne pas se couper du reste de la communauté paraît cependant une évidence pour ces femmes, puisqu'aucune n'a même abordé avec moi ce sujet, excepté Pierrette, pour critiquer l'approche sectaire des Témoins de Jéhovah qui, de toute manière, n'auraient qu'une seule adhérente innue à Uashat (Pierrette). Aiamieu Mamuitun fournit donc à ces femmes un cadre somme toute propice à la recherche de la guérison, comme on le verra ci-dessous, sans avoir à s'isoler du reste de sa communauté.

---

<sup>49</sup> Voir la section 2.3 pour plus de détails sur le concept de réception de Frédéric Laugrand, incluant les éléments de pôle récepteur, pôle émetteur et points d'accrochage.

L'église baptiste évangélique de Uashat mak Mani-Utenam, en tant que pôle émetteur, fournit des points d'accrochage aux femmes innues, le pôle récepteur. En effet, tel que mentionné précédemment (section 5.2), la façon dont les réunions de l'église sont aménagées contribue et permet la tenue de moments de guérison. Ces moments de guérison sont importants pour ces femmes dans leur vision du monde innue pragmatique préexistante (Bousquet, 2012a, p. 395). Ainsi, en répondant à ce besoin, l'Église Aiamieu Mamuitun demeure pertinente pour ces dernières.

Deux premiers éléments sont importants dans le mouvement de guérison en contexte autochtone. Premièrement, revivre et verbaliser ses souvenirs douloureux en présence d'autres personnes dans un contexte de groupe aide et est même essentiel à la guérison (Beaulieu, 2012, pp. 284-286; Bousquet, 2009, p. 68; Brass, 2009, p. 356). Deuxièmement, la guérison consiste à faire sortir ses émotions ou les mauvaises choses, même si elles sont négatives, sales ou gênantes. Parler, et parler souvent, aide à guérir (Arnakaq Allatangit, 1999, p. 33; Beaulieu, 2012, pp. 281, 286; Bousquet, 2005, p. 151; Jérôme, 2010, pp. 201-202; Laugrand et Oosten, 2008, p. 59). Ces éléments s'accordent bien avec les principes évangéliques voulant qu'il est souhaitable entre chrétiens évangéliques de prier énormément les uns pour les autres (Buchard, 2013a, p. 84) et de se caractériser par une forte inscription dans une communauté où des liens serrés et solides unissent l'ensemble des membres, une fraternité solidaire (Buchard, 2013b, pp. 97-98; Fath, 2014, pp. 931-933). Bousquet exprime bien comment en effet, l'église évangélique (dans ce cas précis, pentecôtiste) possède a priori une structure favorable à un contexte de guérison :

Tous ces systèmes religieux partagent, aux yeux des gens que j'ai interrogés, des similitudes : ils offrent des réponses, ou du moins du réconfort, face à des problèmes graves (suicide, dépression). Ils permettent l'extériorisation de la parole, surtout le pentecôtisme et la spiritualité panindienne : le premier accorde une grande place, dans les cérémonies, aux témoignages publics de foi [...] Cette extériorisation est très importante dans la mesure où le savoir-vivre algonquien, qui considère l'expression des émotions comme inopportune, est

vu comme un handicap dans le monde contemporain. [...] Or, ils estiment que la reconstruction doit passer par la reconnaissance ouverte des maux, soit la verbalisation. Conseillés par des travailleurs sociaux, des éducateurs, des psychologues, ils apprennent à exprimer, en mots, ce que les conceptions traditionnelles de la politesse entravaient. (Bousquet, 2009, pp. 67-68)

Fletcher et Kirmayer renchérissent également sur ce point, spécifiant comment la prière en groupe, la narration des histoires traumatiques devant d'autres personnes et donc, le fait de rendre accessible à tous son propre processus de guérison, sont des points forts des églises évangéliques prônant la nouvelle naissance par Jésus.

In Inuktitut, *saimmatsianiq* is a term which describes an element of physical and social health that is characterized by a sense of well-being in one's self and in relationships with others that produces a feeling of joy in life. While this term is used independently of an individual's religious affiliation, it seems to be closely associated with a reassuring experience of spiritual certainty and direction in life. People who have been "born again" are characterized as the *saimmajuit*, the joyous people, because of the expressive nature of devotion and the happiness they find in their lives as a result of God's presence. For some members of the Pentecostal church, one path to *saimmatsianiq* is healing through the reconfiguration of individual histories of trauma. This renarration occurs in the context of enduring supportive spiritual and communal relationships. By promoting a local prayer-based solution, religious healing places the resolution of illness within the grasp of the entire community, in effect domesticating the power to cure and binding it to socially significant values. Healing also encompasses social processes of redefining norms and values, reproducing them, and perhaps most importantly, making sense of both personal and collective history. (Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 193)

Je propose donc d'explorer comment les femmes innues baptistes évangéliques de Uashat mak Mani-Utenam articulent les éléments de guérison et les éléments évangéliques mentionnés ci-haut.

Durant une réunion de prières du mercredi soir, une femme innue ne fréquentant pas régulièrement Aiamieu Mamuitun, mais connue des autres femmes, partage un événement traumatique qui lui est arrivé récemment. Elle est très émotive et s'exprime

principalement en innu-aimun, sa langue maternelle dans laquelle elle est bien sûr plus à l'aise. Lise s'approche d'elle et commence à traduire pour les non-Innus présents ce que cette femme raconte. Toutes les personnes présentes à la réunion l'écoutent attentivement sans lui couper la parole. Certaines pleurent avec elle. Le pasteur Denis lui prodigue ensuite des paroles d'encouragement, que Lise lui traduit également. Après cette réunion très chargée en émotions, je demande à Yoko si elle apprécie venir à la réunion du mercredi soir et elle me répond : « Ah! Moi j'aime tout ici! » (Yoko) Le contexte de groupe et intime<sup>50</sup> de la réunion de prières du mercredi soir est donc un format où les femmes se sentent à l'aise de revivre et partager leurs expériences douloureuses ainsi que d'offrir un réconfort par l'écoute ou le soutien. C'est ce que Lise évoque lorsqu'elle me parle en entrevue comment les femmes innues vivent des choses difficiles et ont besoin de parler. Elles ont besoin d'exprimer leur émotivité. Et quand elles se livrent, les autres femmes innues sont davantage dans l'écoute que dans la résolution des problèmes. Lise affirme que ces femmes vont dire des paroles comme : « Pleure, ça va te faire du bien. [Elles ne vont] même pas donner de conseils là » (Lise).

L'entrevue de groupe, effectuée à mon initiative dans le cadre de mes recherches à l'automne 2016, illustre comment les femmes innues apprécient les contextes de partage en groupes féminins. Techniquement, cette entrevue de groupe n'est pas une activité de l'église. Cependant, elle regroupe plusieurs femmes de l'église chez Lise pour un déjeuner et pour elles, cette entrevue s'effectue donc en continuité avec leurs autres activités régulières. Ainsi, les femmes se réapproprient cette entrevue et la transforment en séance de guérison. Cette entrevue devient un moment émotif puisque pour elles, il s'agit d'une occasion pour libérer leurs émotions, dans un contexte où elles se connaissent toutes les unes les autres et où elles ont préalablement des liens solides et serrés qui les unissent. Chaque femme nomme quelles autres femmes ont été

---

<sup>50</sup> Il y a en moyenne 11 personnes aux réunions de prières du mercredi soir.

importantes pour elles dans leur processus spirituel, resserrant ainsi les liens qu'elles ont. Plusieurs femmes pleurent durant cette entrevue et c'est un moment de sororité où on ressent qu'elles sont contentes d'avoir ce temps à part. À la toute fin, plusieurs prient pour les besoins des autres femmes présentes.

Avant une réunion du dimanche matin, Bébé exprime à quelques autres femmes qu'elle a peur puisqu'elle a perdu partiellement sa vue depuis cette nuit. Durant la réunion, entre deux chants, Bébé devient émotive et Lise s'adresse à toute l'église ainsi : « J'aimerais qu'on s'unisse à notre sœur pour partager son fardeau qu'elle perd son œil. » Lise prie ensuite pour elle, suivie d'une autre femme de l'église, de Bébé elle-même, qui est en pleurs, puis finalement de Denis, le pasteur. Durant ce moment de prières, Lise se positionne derrière Bébé et lui tient les épaules, Mayna prend sa main tout en murmurant une prière à son intention et je tiens son autre main. Bébé me sert très fort la main quand une prière, formulée par une autre femme, mentionne l'émotion de peur qu'elle ressent. Bébé exprime ensuite à voix haute cette même émotion dans sa prière. Ce moment réunit à lui seul le fait d'extérioriser ses émotions, de prier les unes pour les autres et de tisser des liens serrés et solides. Également, durant l'entrevue de groupe, Bernadette partage à propos des liens qu'elle a avec certaines autres femmes de l'église et qu'elle aime beaucoup venir à l'église à cause de ces dernières. Elle les respecte également. Isabelle aime aussi beaucoup les moments où les femmes innues chrétiennes sont en majorité et s'assemblent entre elles dans un cadre moins formel, comme les mardis soirs chez Monique ou les jeudis après-midi d'artisanat chez Bébé :

J'aime ça être là-bas, avec Lise et les autres. J'aime ça être avec les autres, comme chez Véronique le vendredi. [...] J'aime ça parce qu'on dirait qu'il n'y a pas de jugements là-bas. Je me sens bien. Comme chez Bébé, j'aime ça.  
(Isabelle)

Les dires de Bernadette et Isabelle parlent combien la sororité et le fait de partager des liens solides est fondamental.

Un autre élément en rapport avec la guérison est important : celui voulant que la communauté religieuse joue un rôle crucial dans cette guérison. La description du problème et sa solution se conforment aux buts recherchés par cette communauté religieuse et la guérison est comprise comme se manifestant par l'intégration de la personne guérie à cette communauté (Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 193; Waldram, 1997, p. 72). Cet élément vient répondre à celui voulant qu'il y ait un engagement communautaire fort dans l'église suite à la conversion (Mossière, 2019, p. 127).

À une réunion de prières du mercredi soir, Irène partage qu'elle ne veut plus retomber dans certaines mauvaises habitudes du passé comme les dépenses excessives ou la drogue. Elle dit que la prédication de ce soir de Denis l'a touchée. Il a parlé que Dieu nous laissait libre de faire nos mauvais choix et nos bons choix et qu'en Jésus, on était libre de le suivre et d'aller à l'église si on voulait. La solution est vue comme le fait de suivre librement Dieu et d'ensuite choisir librement de fréquenter l'église évangélique.

Pour Lise, l'église est un cadre qui favorise la guérison puisqu'il permet de s'assembler entre femmes chrétiennes innues et de prier les unes pour les autres à propos des difficultés vécues. De cette manière, un processus de guérison est enclenché. Elle organise donc de telles rencontres : « J'essaie d'aider à l'église. Je sens que les gens ont besoin. J'ai organisé des soirées de prières. Le lundi, le mardi et le jeudi. » (Lise). Elle organise aussi avec Bébé les jeudis après-midi d'artisanat. Également, Lise prend toujours la parole, sans exception, aux réunions auxquelles elle assiste, que ce soit pour prier pour elle-même, pour prier pour une autre femme, pour donner des explications de nature spirituelle, pour traduire de l'innu-aimun au français les paroles d'une autre femme et la reconforter ou pour initier un moment de prière, de partage de versets ou de chants. Elle est toujours volubile et proactive dans les réunions formelles ou informelles de l'église. Aucune autre femme innue ne prend autant la parole qu'elle. Il est évident que pour Lise, la solution aux maux sociaux que vivent les Innus se trouve

dans le cadre de l'église et que cette constatation se répercute dans son engagement fort dans cette même église.

À une réunion de prières du mercredi soir, Tina est touchée et se met à pleurer lorsque le chant 109, Rédempteur adorable<sup>51</sup>, est entonné. Ce chant parle de Jésus qui prend le poids des péchés et des blessures sur lui à la croix. Il est chanté à la première personne, alternant entre la position de Jésus qui parle à la personne qui chante, et la personne qui chante parlant à Jésus. Pour Tina, ce chant résume la solution qui doit être adoptée pour la délivrer de ses problèmes de consommation : il faut se tourner vers Jésus et le sacrifice qu'il a fait à la croix afin d'y être pardonnée. Trois jours plus tard, lors de l'entrevue de groupe, elle affirme en effet dans sa prière :

Seigneur, je voulais te demander pardon, pour tous mes péchés. [...] Je sais que ce n'est pas facile d'arrêter quelque chose, Seigneur. C'est une dépendance et même moi je trouve ça difficile d'arrêter les dépendances que j'ai. Seigneur, c'est toi qui va prendre le temps de guérir ça. Tu prendras le temps qu'il faut pour me guérir. [...] Je te fais confiance, Seigneur, entièrement confiance. Je mets ça entre tes mains parce que moi toute seule... (Tina)

Le dernier élément en rapport avec la guérison mentionne que, sans minimiser les difficultés précises vécues par les individus, c'est tout le groupe local qui a besoin de guérison. Cette guérison est ainsi envisagée comme étant non seulement individuelle, mais également collective et ayant moins de chances de réussite sans l'apport de toute la communauté (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005, p. 37; Fletcher et Denham, 2008, p. 125; Tanner, 2008, p. 252). Chaque personne se doit de faire face à ses blessures, mais elle doit également confronter celles liées aux gens de son entourage; ce sont les relations sociales qui ont besoin de guérison (Beaulieu, 2012, pp. 288-289; Couture et Couture,

---

<sup>51</sup> Il existe quelques versions différentes de cahiers de chants à Aiamieu Mamuitun. Cela explique donc le fait que les chants Ta bienveillance et Rédempteur adorable soient tous les deux numérotés 109. (*Voir Annexe C*)

2002, pp. 44-51; Desaulniers Turgeon, 2010, p. 14; Waldram, 2008, p. 8). L'Église Aiamieu Mamuitun a aussi ses défis et n'échappe bien sûr pas à ce criant besoin de guérison dans la sphère collective et dans les relations sociales. Mayna évoque cela quand elle déplore qu'entre chrétiennes elles ne se visitent pas assez dans leurs vies hebdomadaires. Également, à une réunion jeunesse du vendredi soir, elle lit 1 Thessaloniens 3:10 « Nuit et jour, voici ce que nous lui demandons avec force : qu'il nous permette de vous revoir et de compléter ce qui manque à votre foi. ». Elle ajoute ensuite qu'elle « aime qu'on soit encouragé par les autres » (Mayna) dans ce passage de la Bible. Mayna apprécie beaucoup la dimension communautaire de l'Église Aiamieu Mamuitun et elle aimerait que les relations soient davantage soudées.

Pierrette et Véronique ont été témoins de plusieurs chicanes et différends au fil de leurs années dans l'église. Certaines chicanes étaient mineures, tandis que d'autres ont pu être plus importantes. Les deux sont d'accord que peu importe la teneur de la chicane, le pardon entre les gens de l'église est très important. Chaque chicane ne s'est malheureusement pas aussi bien réglée, mais certaines relations dans l'église ont pu être préservées grâce au pardon. Véronique et Pierrette en sont la preuve vivante.

Dans l'Église Aiamieu Mamuitun, les femmes ont donc une liberté de se rassembler et de parler de leurs expériences de vie. Cela fait en sorte qu'elles apprécient leur église, puisque celle-ci dégage de facto la latitude, le temps et l'espace pour ces moments de guérison. Ces moments ne sont pas vus comme grugeant du temps de la réunion ou étant inopportuns, mais ils sont plutôt une composante au cœur du déroulement des réunions de cette église, qui est malgré ses imperfections, bel et bien un espace propice à la guérison.

### 5.3.2 Adhérer au discours évangélique dans une perspective de guérison

En tant que pôles récepteurs, les femmes innues qui fréquentent Aiamieu Mamuitun adhèrent à un ensemble de valeurs liées au phénomène de la guérison en milieu communautaire autochtone qui se confrontent avec les nouvelles valeurs étant au cœur de la foi apportée par le pôle émetteur évangélique. Entre ces deux systèmes, plusieurs points peuvent être en contradiction, ce que j'examine à la section suivante (5.3.3). Cependant, pour cette section-ci, j'examine les points d'accrochage qui font en sorte que le mariage des valeurs de guérison communautaire autochtone et des valeurs évangéliques fonctionne. De ce mariage résulte un discours cohérent qui a du sens pour ces femmes.

Les Innus sont habitués depuis longtemps à côtoyer dans leur vie de tous les jours les esprits peuplant leur monde (Beaulieu, 2012, p. 254). Ainsi, le Jésus et le Dieu évangéliques, avec lesquels il est possible d'avoir une relation personnelle et d'appeler son ami ou son compagnon (Buchard, 2013a, pp. 72-74; Gooren, 2010, p. 96; Loughheed, 2005, p. 12) n'est pas un concept qui leur est totalement inconnu. Tout comme dans le mouvement de guérison, l'aide d'un être autre qu'humain est importante dans le mouvement évangélique. Mais Jésus et Dieu offrent un soutien supplémentaire par rapport au mouvement de guérison qui prône plutôt de prendre sur soi la responsabilité de trouver les solutions et de se décider à guérir (Adelson et Lipinski, 2008, pp. 33-34; Beaulieu, 2012, p. 201; Fletcher et Denham, 2008, p. 124; Tanner, 2008, p. 267). En effet, Jésus et Dieu agissent non seulement comme des aidants dans la guérison, mais y ont un rôle davantage actif :

Mais comme je t'ai dit, en suivant une thérapie chrétienne, c'est là que Jésus m'a guéri. La thérapeute me disait : « Ferme les yeux et attends que Jésus t'envoie une image ou tu demandes à Jésus : "Montre-moi une image". » Tout

de suite en fermant les yeux, je vois Jésus marcher, je le vois de dos et il tient une brebis. « C'est moi qui vais te guérir, suis-moi, c'est moi qui vais te guérir. » Je commençais à me guérir, je suivais des thérapies chrétiennes, je rencontrais une thérapeute chrétienne. Elle m'a beaucoup aidé. Et ce sont des choses que je refoulais depuis... Je les ai sorties. Ça me faisait du bien. Ça fait du bien ça aussi. Pour moi, si ça peut aider de rencontrer quelqu'un, c'est bon. Jésus me guérit. Mon cœur est plus léger, il n'est plus lourd. Je suis dans la joie et je continue à être dans la joie en suivant Jésus, en lisant sa parole, en priant, en allant à l'église, en faisant sa volonté, et non pas en marchant par moi-même. (Irène)

Comme le décrit bien Irène, l'église évangélique connaît non seulement comment accéder à un être aidant et aimant qu'est Jésus ou Dieu, mais possède également tout un réseau et des structures pouvant directement appuyer la personne dans son désir de guérison, comme c'est le cas avec cette « thérapie chrétienne » nommée Cœur à cœur<sup>52</sup>.

Plusieurs chants demandés et appréciés des femmes innues sont chantés régulièrement à Aiamieu Mamuitun et décrivent Jésus ou Dieu comme étant des êtres relationnels, ayant personnellement donné leur vie pour elles (Gooren, 2010, p. 96), pouvant effectuer des miracles dans leurs vies (Lougheed, 2005, p. 18) et connaissant souverainement l'issue d'événements malheureux pouvant survenir (Buchard, 2013a, p. 75). Ainsi, Véronique, lors d'une réunion de prières, chants et partages, demande le chant I-48, Uin etetek, qui parle comment Dieu fait toutes choses de façon parfaite et merveilleuse, mais en son temps seulement. Les personnes chrétiennes doivent apprendre à s'abandonner et se confier en lui. Ce chant est le plus populaire, dans sa version traduite en innu-aimun ou sa version en français (92, En son temps) puisqu'au fil des différentes réunions dont je suis témoin à l'automne 2016, Bernadette le demande deux fois, Lise une fois et Yoko une fois. Véronique demande également le chant 49, Je sais qu'un jour, qui parle de l'amour et la paix qui sont en Jésus et que sans lui, les gens sont perdus, déçus par ce monde et vivent des souffrances et de la douleur.

---

<sup>52</sup> Pour une description plus détaillée de ce ministère chrétien, voir la section 4.3.3.

Ce chant présente la conviction qu'un jour, les yeux des chrétiens verront Jésus. Durant les réunions de prières du mercredi soir, Yoko ne s'exprime pas à voix haute, excepté pour demander des chants. Elle demande le chant I-42, N'tessishueti, qui évoque que, peu importe les circonstances, il faut donner sa vie et suivre Jésus, même si cela fait en sorte que l'on se retrouve seul. Elle demande à deux reprises (lors de deux réunions du mercredi soir différentes) les chants I-45, Apu tsheku n'ta untssiteman et 105, Christ est roi. I-45 est un chant original innu composé par Clermont Picard, un chrétien évangélique originaire de Pessamit. Ce chant parle qu'il n'oubliera jamais la Parole de Dieu et le message du salut et qu'il remercie Dieu d'avoir ouvert son cœur. Le chant 105 raconte comment Jésus est venu sur la Terre pour apporter la lumière aux humains. Les chrétiens sont ensuite allés partout sur la Terre pour parler de Jésus. Un jour, les chrétiens de toutes les époques seront rassemblés, formeront le royaume de Dieu et affirmeront que le Christ est le roi. Jésus et Dieu, qui sont présentés dans ces différents chants populaires à l'église Aiamieu Mamuitun<sup>53</sup>, sont donc des êtres accessibles, aidants et bienveillants. (Notes de terrain)

Bien souvent, cette recherche de Dieu est présente depuis longtemps dans la vie des femmes; bien avant leur conversion (Gooren, 2010, p. 103). C'est ce qu'exprime Bébé lorsqu'elle explique son parcours de vie en rapport avec cette recherche :

Après ma thérapie, [...] je me cherchais dans les religions. J'allais partout. [...] J'étais tout le temps servant de messe, à préparer le service, les hosties ou bien j'étais tout le temps à l'église. [...] Et moi, j'ai tout le temps voulu aller dans une église où est-ce qu'on chante avec la guitare. Le gospel m'intriguait beaucoup. Je suis allée voir une église gospel à Québec. [...] Je me suis tout le temps cherchée dans les groupes religieux. Étant jeune, j'allais [à l'église] pentecôtiste toute seule. L'autobus nous y emmenant passait à Mani-Utenam. J'y allais souvent. J'ai fait beaucoup de thérapies, je cherchais Dieu. Il était là, mais c'est moi qui ne voulais pas le voir. (Bébé)

---

<sup>53</sup> Pour une liste complète des chants demandés par les femmes et leurs paroles intégrales, voir Annexe C.

Cette recherche de Dieu concorde avec un parcours semé de plusieurs démarches, thérapies et expériences qui ont pour point commun de viser un but de guérison.

La guérison en contexte pentecôtiste autochtone est qualifiée comme passant principalement par l'arrêt de consommation d'alcool (Laugrand et Oosten, 2007, p. 239) et de communication avec les esprits des animaux (Bousquet, 2005, p. 150; Tanner, 2008, p. 261). Même si le contexte de l'Église Aiamieu Mamuitun n'est pas pentecôtiste, mais plutôt baptiste, les deux font partie du grand ensemble évangélique et plusieurs femmes expérimentent ou disent avoir en effet expérimenté une haine ou une insatisfaction pour la consommation d'alcool ou autres comportements pécheurs de leur vie (Gooren, 2010, pp. 98, 104-106). Lors d'une réunion de prières du mercredi soir, Bébé parle de difficultés qu'elle a dans sa vie en ce moment. Lise propose alors que tous les gens présents disent une prière pour l'aider dans son combat. Sept différentes personnes s'exécutent donc, incluant Bébé et Lise. Deux jours plus tard, Bébé m'apprend que durant le temps des fêtes qui approche, elle ira chez Lise pendant quelques jours afin de l'aider face à ce problème. En prévision de ce moment, Lise lui a donné un verset biblique à mémoriser, rappelant que c'est Jésus qui va l'aider dans cette lutte : « Je peux tout par celui qui me fortifie, Jésus-Christ. »<sup>54</sup> Également, tel que mentionné plus haut, pour les femmes fréquentant l'église baptiste évangélique à Uashat mak Mani-Utenam, la solution ne réside effectivement pas dans une relation avec les esprits maîtres des animaux, mais dans une relation personnelle avec Jésus ou Dieu. Naomi dit que pour elle, l'important est le Saint-Esprit, donné par Dieu, et non les esprits qui sont convoqués dans la spiritualité innue. Quand je lui demande quels changements dans sa vie a amené sa relation avec Dieu, Naomi ajoute que :

Je pense premièrement que ce que [Dieu] a le plus transformé en moi, c'est que je sois devenue plus humble. J'ai compris que je ne suis pas meilleure qu'une autre, que j'ai besoin de Dieu et que ça change les relations que j'ai avec les

---

<sup>54</sup> Il s'agit de Philippiens 4 : 13, version Segond 21 (Collectif, 2007).

gens. [...] Dieu est capable de guérir et est capable de mettre la paix où il y a de la haine, de la colère, etc. [...] Je pense que c'est tout ça qu'il a transformé. Et dans d'autres aspects de ma vie [aussi]. C'est davantage relationnel. Également, j'étais une grande consommatrice [d'alcool] avant. C'est ça en ce moment mon combat. (Naomi)

Lors de l'entrevue de groupe à la fin de l'automne 2016, Tina parle de ses rechutes dans la consommation de drogues et d'alcool, elle évoque également qu'elle veut en être libérée et que c'est Jésus qui va l'aider à faire cela.

Chaque fois que je suis tombée, j'ai toujours eu une femme qui m'a aidée... (Long silence) Il n'y a pas longtemps, c'est ma mère qui m'a aidée. Je lui ai dit de me relever encore. J'ai rechuté. En ce moment je me relève. C'était ma mère qui était présente. Je me dis que la période des fêtes va être plate, que je vais être toute seule. Et ma mère m'a dit : « Jésus va être avec toi. » (Tina)

S'il existe une expérience centrale et importante dans la vie des chrétiens évangéliques et de l'Évangile, il s'agit de la conversion (Bebbington, 2003, p. 16; Loughheed, 2005, p. 17; Roy, 2008, p. 25). Certaines femmes innues qui fréquentent l'église baptiste évangélique de Uashat mak Mani-Utenam se décrivent comme converties, sauvées, nées de nouveau ou ayant vécu l'expérience de la conversion (Buchard, 2013a, p. 73; Gooren, 2010, p. 96). C'est le cas d'Irène :

Je m'enfermais dans ma chambre et je demandais au Seigneur de pardonner tous mes péchés de ma naissance jusqu'à aujourd'hui. J'ai cru qu'il était mort sur la croix pour moi. Et quand j'ai demandé ça, j'ai vraiment senti quelque chose comme un baume dans mon cœur. Je l'ai réellement senti. (Irène)

Lise aussi se souvient très bien du moment de sa conversion : « Il y a une personne au Cégep qui m'a parlé de Jésus. Et c'est là que j'ai accepté Jésus dans ma vie. » (Lise) Bébé se souvient même de la date de sa conversion, le 22 janvier 2016, il y a un peu moins d'un an lorsqu'elle m'en parle : « Le 22 janvier, j'ai donné mon âme à Dieu [...] et j'ai dit mon pardon, mon salut. [...] J'ai dit : tu as pris mes péchés pour mourir sur la

croix. » (Bébé) Mayna se souvient qu'elle « accepte Jésus comme [son] Sauveur » au mois d'avril 2011, alors qu'elle recommence à fréquenter une église évangélique de la région de Québec (Mayna). Véronique se rappelle qu'au moment de sa conversion, à une campagne d'évangélisation organisée dans la communauté, elle était très touchée et elle pleurait. Elle est allée parler au pasteur et à d'autres chrétiens avec son mari. Elle a prié avec le pasteur et c'est à ce moment que sa conversion est arrivée :

C'est comme une libération. C'est comme si j'avais mal tout le temps ici. Et là c'est parti, ce qui me bloquait souvent ici. C'est parti. C'est pour ça que [j'ai été] libérée des choses que j'avais en-dedans de moi. Ça m'a fait beaucoup de bien. C'est ça que j'ai vécu. [C'était la] première fois [que] je demandais pardon au Seigneur. C'est ça mon vécu au début. (Véronique)

Cependant, certaines femmes ne connaissent pas le moment exact de leur conversion ou bien cela a été un processus de plusieurs semaines ou plusieurs mois. C'est le cas de Pierrette :

Le jour où j'ai donné ma vie, ça a été étouffant. [...] Mais ça m'a pris du temps. Parce que j'avais beaucoup fait de mal à plusieurs personnes et je me repassais tout ça dans ma tête. Je me demandais pourquoi Jésus voudrait payer pour moi? Pourquoi il tiendrait mes fardeaux? C'est ça le problème. (Pierrette)

Yoko a aussi eu un processus où elle se souvient d'un jour précis où elle accepte que « c'est de croire que Jésus est mort, qu'il a été crucifié pour nos péchés. C'était de croire. Et là je me suis dit: "Je suis vraiment dans la bonne voie!" » (Yoko). Cependant, elle considère que ce processus de conversion se poursuit pendant quelques semaines après cet épisode, puisqu'elle a encore quelques « blocages » dans son esprit avant de totalement adhérer à l'Église Aiamieu Mamuitun. Naomi décrit sa conversion comme un long cheminement qui s'étale sur des années :

À quel moment j'ai décidé [de me convertir]? [...] Ça ne fait pas longtemps. Ce n'est pas du jour au lendemain. [...] Parce que je me disais : Ah j'ai vécu peut-

être les 20 premières années de ma vie, 25 premières années de ma vie à avoir peur. [...] Et je pense que c'est par la Parole surtout. Et ensuite tu t'ouvres et tu reçois l'enseignement. Mais c'est un processus graduel que de se mettre sous la grâce et non sous la loi. (Naomi)

Pour d'autres femmes, l'expérience de la conversion est expliquée de manière moins précise dans leur récit de vie. Isabelle parle plutôt qu'elle a changé à force de côtoyer le couple pastoral, qui a eu une bonne influence sur elle :

Avant, l'argent c'était ma priorité. J'étais comme ça. Mais depuis que je les ai connu, j'ai pas mal changé. Je suis capable de faire la vaisselle gratuitement, de faire d'autres choses gratuitement aussi. Et j'ai appris beaucoup de choses aussi, comme de partager. (Isabelle)

Jeannette évoque un moment chargé en émotion où, accompagnée du pasteur Denis, elle fait sa prière de repentance.

Et j'ai dit : « Voyons, qu'est-ce qui se passe? » C'est peut-être l'Esprit qui venait me chercher? Parce que j'ai vu que j'étais toute seule à la recherche de quelque chose de plus grand que moi. Alors, [le pasteur] m'a parlé. Il m'a demandé : « Est-ce que tu crois que Dieu a envoyé son Fils sur Terre, et qu'il est mort sur la croix pour effacer nos péchés? » J'ai dit : « Oui, je crois, j'y ai toujours cru à ça. » Après, il me dit : « Est-ce que tu es prête à faire la repentance? » Il me parlait de la repentance. « Oui », j'ai dit, « je suis une pécheresse. À tous les jours je fais des péchés! Tous les jours! » (Jeannette)

L'expérience de Jeannette est différente des autres femmes mentionnées plus haut puisqu'elle revêt moins un caractère inédit; en effet, elle dit avoir toujours cru au sacrifice de Jésus sur la croix et au fait qu'elle était pécheresse. Un peu comme Isabelle, Monique non plus n'évoque pas la conversion de manière explicite : « Je me dis [que] je suis chanceuse, que j'ai eu à cheminer avant d'arriver chez [les Baptistes]. Et maintenant je n'ai plus rien à chercher. Je l'ai trouvé. [...] Jésus. » (Monique) Elle évoque donc Jésus, mais n'évoque pas du tout le moment précis où cette rencontre s'est faite. Bernadette et Tina n'évoquent pas non plus la conversion, mais cela est dû au fait

que je n'ai pas fait d'entrevues individuelles avec elles. Elles n'ont eu que l'entrevue de groupe pour s'exprimer, moment durant lequel le temps alloué à chacune était limité.

On comprend que la conversion est liée pour plusieurs de ces femmes à une forme de guérison, où elles expérimentent une libération de leurs péchés et de leurs expériences difficiles du passé. Cette expérience réconcilie à la fois leur vision du monde axée sur la guérison communautaire autochtone, mais également leur appartenance au mouvement évangélique baptiste pour lequel la conversion est centrale.

Les femmes innues qui fréquentent l'église baptiste évangélique sont soucieuses d'être prosélytes, c'est-à-dire d'évangéliser (Bebbington, 2003, p. 16; Lougheed, 2005, pp. 13, 17; Willaime, 2004, pp. 169-170), et ostentatoires, c'est-à-dire que cela se voit qu'elles sont chrétiennes évangéliques (Fath, 2014, p. 927; Lougheed, 2005, p. 17; Willaime, 2004, pp. 170-171). Les femmes innues participent ainsi à leur propre guérison en partageant par exemple leur nouvelle joie qu'elles n'avaient pas avant :

Maintenant je me sens heureuse avec Dieu. Et je parle de Dieu à mes enfants. Je n'ai pas peur de parler de Dieu à mon père. Avant, j'aurais eu peur. Je n'aurais jamais dit à mon père que j'avais changé [d'église]. Mais je l'ai dit à mon père. (Bébé)

À l'automne 2016, Yoko fréquente depuis seulement quelques mois l'Église Aiamieu Mamuitun, mais elle possède un entrain qui fait en sorte qu'elle « pense souvent à Jésus, en parle à ses collègues » et qu'elle « s'affirme fièrement maintenant comme faisant partie des *kamatoaiamiat* » (Yoko). Pour Naomi, parler de Jésus à son entourage est également quelque chose d'important, mais elle le voit comme devant se faire de manière plus organique et incarnée et comme devant répondre à un besoin de guérison de la personne à qui l'on s'adresse :

À un moment dans la vie, je crois que [l'évangélisation] vient simplement d'un débordement. J'ai encouragé une amie à l'école par rapport à sa maladie et pour laquelle je crois que Dieu peut faire des miracles. Je lui ai dit que j'allais prier pour elle le soir. Et ça m'a fait du bien à moi de m'affirmer, de le faire. Il faut que tu lui communique ce qui déborde de ton cœur. Ça ne vient pas de moi; ça vient d'ailleurs et ça me remplit. [...] Tellement de gens souffrent et n'ont pas de solution. Quand tu le sais que Jésus est la solution, c'est dur de garder ça pour soi. (Naomi)

Évangéliser et démontrer sa foi chrétienne évangélique peut également se faire dans la sphère virtuelle. Sur les sept femmes qui ont un compte Facebook actif à l'automne 2016, six d'entre elles écrivent une ou plusieurs publications liées au christianisme. Il peut s'agir de prières à Dieu, de photos d'un événement s'étant tenu à l'Église Aiamieu Mamuitun, d'encouragements ponctués de remerciements à Dieu ou de contenus multimédias chrétiens (des chants, des citations encourageantes ou des versets). Ces femmes ayant dans leurs amis Facebook un grand nombre de gens de Uashat mak Mani-Utenam (et bien sûr d'ailleurs), le média virtuel est une façon additionnelle pour elles d'afficher leur foi évangélique.

Le prosélytisme remplit donc ici une double fonction : il permet aux femmes innues d'apporter la guérison aux autres personnes de leur entourage et de pleinement s'inscrire comme chrétiennes évangéliques en répondant à cette injonction chère aux évangéliques qui tire sa justification dans la Bible<sup>55</sup>.

La Bible est en effet très importante pour les évangéliques. Pour les femmes innues fréquentant l'Église Aiamieu Mamuitun, elle est particulièrement importante afin de voir son intérêt personnel pour sa vie à travers de ce qu'il y est écrit (Bebbington, 2003,

---

<sup>55</sup> [C'est pourquoi] je t'en supplie, devant Dieu et devant [le Seigneur] Jésus-Christ qui doit juger les vivants et les morts au moment de sa venue et de son règne : prêche la parole, insiste en toute occasion, qu'elle soit favorable ou non, réfute, reprends et encourage. Fais tout cela avec une pleine patience et un entier souci d'instruire. (2 Timothée 4 : 2, La Bible Segond 21)

p. 16; Buchard, 2013a, p. 82; Smith, 2005, p. 32) et dans l'assiduité de sa lecture quotidienne (Buchard, 2013a, pp. 72, 80).

Il faut que je m'efforce de lire ma Bible à tous les jours. La parole de Dieu, c'est de le manger, manger le pain de la vie. La joie, la joie de vivre. C'est pour ça que j'ai la joie de vivre aujourd'hui. (Bébé)

Pour Bébé, lire sa Bible et ce, à chaque jour, a une incidence directe sur son degré de joie qu'elle vit. Cela participe donc à sa guérison d'une manière concrète et observable. Lors de l'entrevue individuelle effectuée avec elle, Irène me lit le Proverbe 30 : 8-9 « Ne me donne ni pauvreté, ni richesse, Accorde-moi le pain qui m'est nécessaire, De peur qu'étant rassasié, je ne te renie Et ne dise : Qui est l'Éternel ? Ou qu'étant dans la pauvreté, je ne commette un vol Et ne porte atteinte au nom de mon Dieu. » (Version Segond 1978, Colombe) Elle voit que plusieurs personnes dans la communauté ont des problèmes dans leur relation à l'argent, ce qui les fait s'éloigner de Dieu quand les problèmes arrivent. Lorsqu'elle est témoin de cette situation, ces versets lui viennent tout de suite en tête et l'aident à ne pas désirer plus d'argent que ce qu'elle a besoin.

Le dernier élément important pour les femmes innues baptistes évangéliques est la prière (Buchard, 2013a, pp. 72, 80, 83). Ce principe, également au cœur de la foi chrétienne évangélique, est utilisé encore une fois dans une optique de guérison. Lise explique de manière détaillée comment la prière permet d'améliorer une situation à son travail :

Comme un exemple à mon travail, j'ai de la difficulté avec des gens. Mais Dieu me dit de prier pour mes ennemis. Il y a surtout une personne avec qui j'ai vraiment de la misère parce qu'elle me dénigre et elle rit de moi. Mais le Seigneur me dit de prier pour mes ennemis. Et c'est ce que je fais. Et je réalise que j'ai fait un truc pour qu'elle m'entende! Dieu! [...] On va témoigner en passant! (Rires) Je réalise que je prie pour la personne, mais ça m'aide davantage. [...] Ça m'aide beaucoup à avoir une paix pour cette personne, à bien l'accepter et à bien travailler avec elle, d'être capable de la regarder. Parce que si j'avais du ressentiment, de la colère, je parlerais

contre elle et là je ne serais plus capable de lui parler. Il y a comme une œuvre qui se fait, une œuvre d'amour dans mon cœur. (Lise)

La prière transforme son cœur et ses sentiments et vient guérir une relation brisée avec une autre personne à son travail. Monique voit aussi un vrai résultat dans la prière. Elle me raconte comment elle a trouvé l'été difficile avec les problèmes que vivait sa fille. Elle ne sait pas comment elle a pu arriver à passer à travers de cette période et que « c'est sûrement à cause de la prière » (Monique).

### 5.3.3 Les limites de la conciliation du discours de guérison autochtone et du discours évangélique de conversion

Le mouvement de guérison communautaire autochtone et le christianisme évangélique ont plusieurs points d'accrochage (des points en commun) faisant en sorte que les femmes innues fréquentent et se plaisent à l'Église Aiamieu Mamuitun. Il existe cependant un élément du discours évangélique qui a de la difficulté à s'accorder avec un élément de guérison précis. On voit donc qu'il y a des limites à la conciliation de ces discours où les pôles émetteur et récepteur ne partagent pas la même vision du monde.

Cet élément de guérison précis qui s'accorde mal avec le discours évangélique est répandu dans la littérature scientifique et stipule que la guérison est un cheminement par petites étapes, où lentement mais sûrement, petit à petit, une personne se rapproche de sa guérison. Il ne s'agit pas d'un gros changement soudain et la guérison définitive n'est jamais vraiment atteinte. (Adelson et Lipinski, 2008, pp. 33-34; Arnakaq Allattangit, 1999, p. 35; Brass, 2009, p. 355; Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005, p. 38; Fletcher et Denham, 2008, p. 123; Jérôme, 2010, p. 198; Laugrand et Oosten, 2008, p. 60;

Waldram, 2008, p. 8) Cette idée est en effet en contradiction directe avec celle voulant que la conversion marque un « avant » et un « après » et que des changements rapides surviennent suite à cette conversion (Gooren, 2010, pp. 98, 106). Les femmes innues ne rejettent cependant pas l'idée même de la conversion, comme je l'ai abordé dans la section précédente, mais elles ne semblent pas souscrire au fait que l'avant conversion soit très différente de l'après conversion et que des changements rapides surviennent dans leurs vies. « The emphasis [...] is on *how* people tell the story of their conversion. » (Gooren, 2010, p. 93)

Ainsi, Véronique parle d'avoir douté un moment donné que son choix d'être chrétienne baptiste évangélique soit le bon :

Quelques temps après, j'ai eu beaucoup de choses qui se sont passées dans ma vie. Les décès, la mortalité, les suicides chez moi, beaucoup, beaucoup. Là, j'ai commencé à avoir un doute. Est-ce que c'est bon où je suis ou c'est pas bon? Il m'arrive tout le temps des affaires à moi, à moi, rien qu'à moi. Je ne comprenais pas ce qui m'arrivait. Peut-être que c'est pas bon où je suis en ce moment. (Véronique)

La conversion au christianisme évangélique étant supposée effectuer un changement notable, Véronique ne comprenait pas pourquoi dans ce cas les grandes difficultés continuaient dans sa vie.

Étant de grandes amies depuis des années, Monique et Jeannette ont toutes les deux des cheminements qui se ressemblent. Elles se sont suivies dans différentes thérapies, comme celles des Alcooliques Anonymes, ou dans différents mouvements, comme celui de la spiritualité amérindienne. Ainsi, quand elles parlent de leur expérience du christianisme évangélique, on constate que c'est pour elles une étape additionnelle dans leurs parcours de guérison. Monique et Jeannette ne voient pas leurs parcours religieux exclusivement selon la structure narrative évangélique « avant, pendant, après la conversion » (Dejean, 2011, pp. 86-87). Il est vrai qu'elles évoquent cette structure

narrative, mais elles situent également leur expérience évangélique comme faisant partie d'un long cheminement de guérison amorcé des années auparavant et continuant encore à ce jour. Monique voit tout ce qu'elle a accumulé dans son cheminement de thérapies comme un coffre à outils dans lequel elle peut toujours piger. Pour elle, le fait d'être chrétienne et de prier est un outil supplémentaire dans ce coffre. Jeannette voit de la même manière les religions auxquelles elle a adhéré durant toute sa vie et apprécie que chacune contienne des éléments pouvant l'aider. Vers la fin de l'automne 2016, les deux cessent de fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun de manière régulière, mais continuent d'entretenir des liens avec le couple pastoral. Elles veulent ainsi continuer leurs parcours de guérison amorcés depuis de nombreuses années. Monique trouve même qu'il n'y a pas assez de temps dégagé durant les réunions de l'église pour les partages. Elle dit qu'elle aime les réunions du mercredi soir, qu'elle y partage des fois, qu'elle aime y parler de Dieu, mais qu'elle aime quand elle peut davantage partager. Ça lui « manque de partager, pas juste parler de Dieu là! » (Monique)

Tina fréquente depuis qu'elle est enfant l'église baptiste évangélique. Elle ne spécifie pas quand elle s'est convertie, mais elle se considère bel et bien comme une chrétienne : « Seigneur, merci pour toutes mes sœurs qui sont ici. » (Tina) Cependant, Tina est consciente que ses problèmes ne se sont pas arrêtés avec sa conversion puisqu'elle lutte depuis des années avec l'alcool et la drogue. Elle sait aussi que le chemin qui se dresse devant elle n'en sera pas un de changements rapides :

[En priant] Je trouve ça difficile d'arrêter les dépendances que j'ai. Seigneur, c'est toi qui va prendre le temps de guérir ça. Tu prendras le temps qu'il faut pour me guérir. (Tina)

Isabelle n'évoque pas sa conversion en tant que tel, mais les changements dans sa vie se sont amorcés bien avant qu'elle ne soit en contact avec les baptistes. Elle dit que cela fait 3 ans qu'elle a arrêté de manger de la nourriture dans les cantines, 8 ans qu'elle a arrêté de fumer et 20 ans qu'elle a arrêté de boire. (Notes de terrain) En effet, elle est

en contact avec l'église évangélique depuis moins de 20 ans, donc bien après avoir arrêté de boire. Son parcours de guérison précède donc son parcours évangélique.

Il en est de même pour Yoko qui, cinq ans avant de commencer à fréquenter l'Église Aiamieu Mamuitun, commence un processus de ressourcement afin de ne pas toucher à l'alcool :

Je me suis fait un engagement de cinq ans et c'était ma dernière année, cette année-ci. Et donc je me disais : Après ma dernière année de ressourcement, il va falloir que j'aie où je vais me sentir bien et que je vais aimer ça continuer à vivre, à avoir la joie de vivre. (Yoko)

Pour elle, cet endroit qui dégage la joie de vivre est l'église baptiste évangélique. Le fait qu'elle la fréquente est donc dans une continuité logique. Elle expérimente la conversion et a davantage de joie depuis qu'elle est souvent avec les chrétiens évangéliques, mais les changements dans sa vie sont déjà amorcés.

Lise a aussi un discours qui démontre qu'elle envisage que la guérison, même si elle est effectuée dans un cadre évangélique, ne peut se faire que graduellement. Pour elle, cela signifie donc qu'il est important de persévérer dans sa foi, ce qu'elle fait depuis le temps où elle s'est convertie au Cégep. Un changement qu'elle considère que Dieu a effectué dans sa vie est de la libérer de son côté colérique. Pourtant, elle avoue avoir été souvent colérique avec ses enfants. Puisqu'elle s'est convertie avant d'avoir des enfants, cela signifie qu'elle considère que Dieu a pris des années avant de la délivrer de cette colère. (Notes de terrain) Et elle croit que chaque personne innue qui se convertit devrait avoir aussi un long temps dédié à la guérison :

Lise : Oui, [j'organise] trois soirées de prières [par semaine] parce que je sens que les Innus ont besoin de dire leurs besoins à Dieu, de remettre leurs misères à Dieu, de répandre leur cœur devant Dieu. Mais je trouve ça dur. Je trouve que c'est un peuple qui est très souffrant. On est très souffrants et il y a un moment

de guérison qu'il faut que tu te donnes. Moi je me dis, la première année, c'est pour toi, que tu te refasses, que tu te reconstruises, avec le Seigneur.

Marilou : La première année que...

Lise : Que t'as accepté le Seigneur. Cependant, les pasteurs sont pressés. Ils disent : « Allez évangéliser. » Non. Moi je ne crois tellement pas ça. Ce sont des gens meurtris que t'envoies au combat! (Lise)

Pour Lise, la guérison est essentielle en tout premier lieu suite à la conversion. Elle ne croit pas que des changements rapides viendront d'eux-mêmes, mais elle pense plutôt que cette guérison doit être visée et cela, en priorité.

Irène a constaté dans sa propre vie ce qu'explique Lise. Quand elle se convertit, alors qu'elle est une jeune adulte, ses sœurs ne croient pas à la vérité de sa conversion parce que « même en acceptant Jésus, [elle] traîn[e] encore [s]es blessures » (Irène). En effet, sa consommation de drogues ne s'arrête pas à ce moment-là. Après plusieurs années, elle se rend compte du problème et du fait que les changements rapides n'arrivent pas :

Marilou : Et comme tu disais, la conversion, est-ce que ça a amené des changements dans ta vie?

Irène : Oui. Beaucoup, beaucoup de changements. C'est sûr que j'avais des problèmes encore. Je vivais dans le passé. Je traînais mes blessures d'enfance. À un moment donné, j'ai réalisé que je ne voulais pas trainer ça toute ma vie! En lisant, en ayant des enseignements dans la Bible, un verset dans Luc, je pense, m'a beaucoup touchée : « Jésus est venu pour les cœurs brisés ». Ça, ça m'a vraiment touchée et j'ai suivi une petite thérapie chrétienne à Québec. [...] L'église s'appelait Nouvel horizon. [La thérapie s'appelait] Cœur à Cœur. (Irène)

Pour Irène, il est donc clair que la conversion en soi n'amène pas de grands changements et que ça ne crée pas automatiquement un « avant » et un « après ».

Bébé, tout comme Irène, parle aussi comment sa vie a changé depuis qu'elle connaît Jésus, il y a un peu moins d'un an. Elle a expérimenté la réconciliation avec un de ses garçons et sa sœur, elle s'est sentie libérée suite à la mort de son abuseur et elle a une

joie qu'elle n'avait pas avant. Elle attribue cela à Jésus, depuis qu'elle a fait sa prière du salut. Elle prie pour les autres et leur souhaite du bien. Cependant, elle espère encore que certains changements se produisent dans sa vie. Lise se propose pour l'aider avec certaines de ses difficultés. Ainsi, les deux sont d'accord que la guérison de Bébé ne s'est pas réglée avec sa conversion, mais qu'il y a encore du chemin à faire.

Mayna ne considère pas que tous les changements aient été accomplis avec sa conversion. Elle adhère davantage à l'idée que la guérison n'est jamais vraiment terminée et qu'il s'agit d'un processus en déroulement perpétuel :

Marilou : Et quels changements dans ta vie est-ce que ça a amené ta relation avec Dieu? Quand tu penses à un peu toute ta vie en général, est-ce que tu vois qu'il y a des changements qui ont été amenés par ça?

Mayna : Oui, oui. Il y a des changements, mais depuis que je suis jeune, je suis toujours un peu restée la même. Mais oui, Dieu me travaille à chaque jour, il travaille ma façon d'agir et ma patience avec mes enfants et de ne pas avoir envie des choses du monde. Je parle souvent à Gio, qu'étant donné qu'on s'est connus vraiment jeunes, que je n'ai pas eu le temps de vivre ma jeunesse, comme on dit, de faire tout ce que je veux, que j'ai eu mon enfant jeune en plus, je lui dis [que] j'ai peur à un moment donné que ça me prenne et que j'aie le goût de faire n'importe quoi et de toute laisser là. Je prie beaucoup pour ça; que Dieu me protège et que je n'aie pas envie de ces choses-là. Et oui, il fait de moi une meilleure personne à chaque jour. (Mayna)

Naomi, de pair avec le fait qu'elle voit sa conversion comme s'étant étalée sur une longue période, considère que ce processus est graduel et n'arrive pas d'un coup. Elle dit que Dieu lui montre peu à peu les éléments dans sa vie qu'il veut guérir, comme le fait de consommer de l'alcool, de vouloir se presser à trouver un conjoint ou d'être orgueilleuse dans son désir d'autonomie. Mais par-dessus tout, elle croit que Dieu veut travailler son cœur :

Quand j'y pense, l'objectif de Dieu n'est pas de nous donner une belle vie. Son objectif c'est de transformer nos cœurs parce qu'il sait que c'est ça qui est éternel. La maison que tu habites, l'auto que tu conduis, et même la femme ou

le mari que tu as, tout ça va passer. Mais ce qui ne passe pas, c'est ton cœur. Il y a des choses qui sont éternelles et qui vont rester quand tu vas arriver devant lui. L'important c'est de chercher ces choses qui sont éternelles et divines. C'est [pour] ça [que] je prie souvent. (Naomi)

Naomi ne considère pas cette transformation du cœur comme se faisant en un moment précis, à la conversion par exemple, mais elle voit plutôt ce travail comme s'échelonnant sur une longue période.

Non seulement la conversion de Pierrette a été un long processus qu'elle a vécu comme étouffant (voir la section précédente, 5.3.2), mais ses problèmes ne se sont pas arrêtés une fois qu'elle a accepté Jésus comme son Sauveur. En effet, « dans [s]a vie, [elle a] eu trois tentatives de suicide. Vraiment déprimée, beaucoup, et [elle était] passé aux actes. » (Pierrette) Au moins une de ces tentatives s'est déroulée alors qu'elle était déjà chrétienne évangélique. Pierrette est donc tout à fait consciente que la conversion ne règle pas les problèmes et que la guérison est un processus très long.

Il n'est pas possible de dire si Bernadette envisage la conversion comme engendrant des changements rapides ou bien si elle voit la guérison comme advenant petit à petit. En effet, elle n'a pas abordé ce sujet lors de l'entrevue de groupe, la seule à laquelle elle ait participé.

Les femmes innues baptistes évangéliques ne racontent pas en premier lieu l'histoire de leur conversion (élément pourtant central chez les évangéliques), mais elles racontent plutôt leur cheminement de guérison et insèrent à l'intérieur de celui-ci leur histoire de conversion. En intégrant le discours évangélique centré sur la conversion dans leur récit de vie, les femmes innues « "répond[ent] aux attentes du groupe qui accueille (...)", mett[ent] en forme [leur] expérience de façon à être reconnu[es] par le groupe dans lequel [elles] s'insèr[ent] » (Willaime, 2004, p. 172). Cela crée un sentiment d'appartenance et une forte inscription dans leur église locale, chose

essentielle afin de créer des moments de groupe favorisant le partage des émotions et des vécus et donc, favorisant la guérison. Cependant, les femmes innues aimeraient bien adhérer à la promesse de miracles véhiculée dans le discours évangélique, mais ce n'est tout simplement pas ce dont elles sont témoins autour d'elles et ce qu'elles expérimentent dans leur propre vie. Les grands changements arrivent en effet souvent plus tranquillement. C'est pourquoi la vision du monde axée sur la guérison prend et garde le dessus sur la vision du monde évangélique dans le système de pensée de ces femmes, puisque c'est cette première qui fonctionne. La vision du monde innue est en effet ancrée dans un pragmatisme depuis des siècles (Bousquet, 2012a). La réalité de la vie sur le territoire a fait place à la réalité de la vie en communauté permanente, mais ce pragmatisme demeure. C'est pourquoi on peut clairement voir les limites de la pénétration de la vision du monde évangélique chez les femmes innues; elle n'est présente que si elle peut bien se marier avec la vision du monde innue. Les femmes innues qui fréquentent l'Église Aiamieu Mamuitun ne peuvent s'empêcher de remarquer l'incompatibilité quelquefois présente. Certaines s'interrogent sur la raison des circonstances inchangées dans leurs vies maintenant qu'elles sont chrétiennes. Ou bien, elles réussissent à concilier les deux visions dans un système où leur guérison s'effectue graduellement et une étape à la fois, mais où elles peuvent voir les changements que Dieu effectue dans leurs vies (seulement, ces changements sont moins miraculeux et plus lents à se concrétiser que dans une conception évangélique typique).

[La conversion typique évangélique fait souvent] état d'expériences radicales, soudaines, extraordinaires, parfois assimilées à des visions ou à des rêves, à l'instar du modèle de conversion de Paul sur le chemin de Damas ou du témoignage de conversion de saint Augustin. [...] De ce choix non anodin résulte une transformation radicale du sujet, de ses croyances et de son style de vie, qui est souvent décrite comme une rupture, un changement du cœur (Mossière, 2019, pp. 122-123).

Cependant, les femmes innues expérimentent une toute autre chose dans leur vie, dans la pratique. Elles vivent également la conversion, mais cette dernière s'insère dans un ensemble plus large qu'est celui de la guérison communautaire autochtone.

#### 5.4 Conclusion

Plusieurs femmes innues fréquentent l'église Aiamieu Mamuitun située à Uashat. En fait, elles sont même majoritaires aux réunions de cette congrégation (voir section 4.2.3). Elles y assistent, y partagent des témoignages de leur vie, y prient et s'y impliquent. Ce qui se dégage le plus du discours des femmes interviewées est le désir de guérison pour leur vie et la manière qu'elles s'y prennent pour l'atteindre. Cela s'entend clairement durant les entrevues, mais aussi à d'autres moments comme les réunions d'églises formelles ou informelles. On ne peut bien sûr pas généraliser cela à toutes les femmes innues qui fréquentent cette église, mais durant les trois mois qu'a duré mon séjour dans cette communauté et cette église, j'ai pu aussi être témoin de cette recherche de guérison par d'autres femmes innues que celles interviewées.

Les femmes innues fréquentant l'église baptiste évangélique de Uashat mak Mani-Utenam font preuve d'agentivité puisque leur désir de guérison amène des transformations concrètes dans la structure et l'offre de service de cette église. Cela résulte dans le fait que plusieurs réunions hebdomadaires de cette congrégation deviennent des espaces propices à la guérison. En effet, ces femmes mettent en place un groupe d'artisanat où le partage, la prière, les chants et la lecture de passages bibliques sont encouragés. Cela renforce les liens amicaux entre elles. À Aiamieu Mamuitun, les réunions du dimanche matin sont davantage axées sur le partage des difficultés ou des joies vécues durant la semaine que les autres églises évangéliques qui

organisent ces réunions dans un format davantage magistral. Cette incitation à l'extériorisation des émotions est un élément central et important dans tous les mouvements de guérison en contexte autochtone. L'Église Aiamieu Mamuitun estime qu'elle a un rôle à jouer dans la guérison de ses adhérentes; plusieurs de ses réunions formelles ou informelles ont un moment réservé pour cette extériorisation des émotions et des histoires de vie. Ces moments collectifs viennent aussi répondre à un autre élément important dans le mouvement de guérison autochtone : la guérison comme devant être recherchée par la collectivité, et non pas seulement individuellement.

Aussi, ces femmes adhèrent à un ensemble d'éléments évangéliques puisqu'ils sont compatibles avec leur vision du monde innue recherchant la guérison. Jésus et Dieu, centraux dans les prédications et les chants évangéliques, sont pour les femmes innues des êtres accessibles et bienveillants qui aident à cette guérison. L'arrêt de consommation d'alcool est un élément souvent prôné dans les discours évangéliques en milieux autochtones, tout comme dans ceux des mouvements de guérison. La conversion, cette expérience se situant au tout début de l'expérience évangélique, est vécue comme une libération des péchés et des difficultés passées, conciliant ainsi discours évangélique et discours de guérison autochtone. Dans cette même logique, le prosélytisme (l'évangélisation) est perçu comme un souci d'apporter une guérison dans son entourage. La lecture de la Bible et la pratique de la prière font également partie de ce processus de guérison intérieure.

Cependant, l'élément évangélique qu'est la conversion, amenant des changements rapides et soudains dans la vie de la convertie, n'est pas compatible dans sa forme typique et on voit une difficulté des femmes innues à le concilier avec l'élément du discours de guérison autochtone, qui a toujours préséance, voulant que la guérison des blessures du passé soit un cheminement graduel, se faisant par petites étapes et n'étant

jamais totalement atteinte. En effet, une partie des femmes innues interviewées ne voient tout simplement pas les changements soudains s'effectuer dans leur vie suite à leur conversion. Pour elles, les difficultés continuent et la guérison prend des années à s'effectuer. Une autre partie des femmes interviewées pense de plus que la conversion n'est qu'une amorce ou un point de départ pour la guérison, et non une apogée. Pour une dernière partie des femmes, elles sont plutôt depuis plusieurs années dans un cheminement de guérison et pour elles, la conversion est une étape de plus dans ce cheminement. Bien que ce soit de différentes manières, on comprend par le discours et le témoignage de vie de ces femmes que la conversion dans sa forme typique évangélique n'est pas totalement compatible avec leur vision du monde innue préexistante maintenant axée sur le mouvement de guérison autochtone.

Les Innus vivent depuis des siècles dans une vision du monde où pour survivre sur leur territoire au climat ardu, il faut être pragmatique. Il ne persiste alors dans le mode de vie que les éléments qui fonctionnent réellement. Dans la vie en communautés permanentes d'aujourd'hui, ce sont les maux sociaux et individuels qui forment le climat ardu. Le cheminement par petites étapes est donc plus réaliste que la conversion évangélique typique avec ses changements spectaculaires et rapides. Les femmes innues savent très bien que d'apparents changements soudains ne signifient pas nécessairement une réelle guérison durable. C'est pourquoi le discours évangélique de conversion s'insère à l'intérieur de celui prédominant de la guérison et que le pôle récepteur (les femmes innues) ne garde du message du pôle émetteur (l'évangélisme) que les points d'accrochage (les éléments évangéliques qui s'accordent bien avec les éléments de guérison). Ainsi, les éléments évangéliques qui s'accordent mal ne persistent pas dans le discours des femmes innues ou y persistent, mais dans une version modifiée.

## CONCLUSION

Tout au long de ce mémoire, je me suis intéressée aux femmes innues fréquentant l'église baptiste évangélique Aiamieu Mamuitun de Uashat mak Mani-Utenam. J'ai exploré la manière dont leur désir de guérison s'exprime avec agentivité dans leur contexte évangélique. J'ai mobilisé le concept d'agentivité, tel que développé par Mahmood (2005), qui analyse des groupes de femmes impliquées dans un mouvement religieux de piété islamique et comment, en adhérant à ces normes perpétuant des structures patriarcales, elles amènent certains changements dans ce système. J'ai également utilisé le concept de réception de Laugrand (2002, pp. 17-19) qui avance que le message missionnaire chrétien n'est jamais reçu de manière passive par les peuples autochtones. En effet, ces deux camps sont qualifiés par le chercheur de pôle émetteur et de pôle récepteur. Le pôle récepteur ne conserve du message du pôle émetteur que les éléments (points d'accrochage) qui s'accordent avec son système de pensée préexistant, retournant ainsi au pôle émetteur un message modifié qui fait à son tour au pôle émetteur adapter son discours à l'endroit du pôle récepteur. Afin de définir clairement ce que sont ces deux pôles, j'ai effectué deux revues de littérature, la première sur le discours de guérison autochtone et la seconde sur le discours évangélique, avec une attention particulière sur l'aspect de la conversion. Mon cadre théorique, ci-dessus résumé, se trouve au chapitre II.

Ma recherche voulait donc répondre à la question suivante : En quoi le discours et les actions des femmes innues de la communauté de Uashat mak Mani-Utenam s'identifiant comme chrétiennes évangéliques baptistes démontrent-elles une agentivité et un désir de guérison propres à leur contexte innu? Je souhaitais répondre aux objectifs suivants :

1. Documenter les différentes étapes du processus d'adhésion des femmes innues au mouvement évangélique. Comment sont-elles arrivées à fréquenter la communauté de l'église évangélique innue? Quel est le parcours de vie qui les a amenées à s'identifier comme chrétiennes évangéliques?
2. Identifier les pratiques, les lieux et les espaces d'expression privilégiés au quotidien par ces femmes. Quels sont les endroits où elles sentent qu'elles expriment pleinement leur foi? Quelle(s) pratique(s) les fait se sentir pleinement chrétiennes évangéliques?
3. Mesurer l'influence que cette adhésion et ces pratiques représentent sur le quotidien de ces femmes innues. Quelle est l'influence de cette adhésion sur leur couple, leur famille, leurs réseaux sociaux quotidiens et virtuels (Facebook) et leur communauté?

Tel qu'explicité dans le chapitre III, afin de répondre à ma question et mes objectifs de recherche, j'ai privilégié une méthode qualitative de type socioanthropologique avec terrain ethnographique pendant trois mois dans la communauté innue de Uashat mak Mani-Utenam. Plus précisément, je résidais à Mani-Utenam chez une femme fréquentant l'Église Aiamieu Mamuitun. J'ai effectué de l'observation participante, c'est-à-dire que j'assistais à presque toutes les réunions de cette église. Cela m'a permis de répondre à mon deuxième objectif de recherche, à savoir comment, où et de quelles manières les femmes innues expriment leur foi évangélique. J'ai également conduit des entrevues individuelles semi-dirigées avec ces femmes et une entrevue de groupe avec plusieurs d'entre elles. Cela m'a permis de répondre à mon premier objectif de recherche, c'est-à-dire de documenter le parcours de vie de ces femmes et comment elles en sont arrivées à fréquenter l'église évangélique. L'observation participante et les entrevues m'ont permis de connaître l'influence que leur pratique évangélique a sur leur entourage, ce qui était mon troisième objectif de recherche. C'est ainsi que j'ai pu amasser les données qui sont exposées dans ce mémoire. En tout, ce sont 13 femmes qui ont participé à ma recherche.

Comme je le détaille au chapitre IV, par cette recherche, j'ai pu documenter le parcours de cette église au fil des années, sa routine hebdomadaire et la place que les femmes innues y occupent. L'Église Aiamieu Mamuitun est depuis longtemps présente dans la communauté de Uashat mak Mani-Utenam. Commençant par des initiatives missionnaires évangéliques non-permanentes, elle est passée à un petit groupe de seulement quelques croyants et croyantes, à une église louant un local pour ses réunions, puis finalement à une congrégation ayant pignon sur rue à Uashat. De nos jours, l'horaire hebdomadaire d'Aiamieu Mamuitun est très bien organisé et rempli avec différentes sortes de réunions. Les femmes innues y sont impliquées à différents niveaux et elles y sont très visibles puisqu'elles composent la grande majorité du nombre de fidèles innus. Les femmes ayant participé à ma recherche sont de toutes les tranches d'âge, elles occupent des emplois ou des occupations variés, elles habitent à des endroits différents et elles ont des situations conjugale et familiale diverses.

Le chapitre V présente comment les femmes innues de l'Église Aiamieu Mamuitun conjuguent discours de guérison autochtone et discours évangélique. Tout d'abord, ces femmes font preuve d'agentivité, puisqu'elles ne subissent pas leur histoire, mais qu'elles la font par leurs propres choix (McGee et Warms, 2013, pp. 732-734). En effet, elles fréquentent cette église évangélique, en dépit du fait qu'il s'agisse d'un mouvement religieux minoritaire à Uashat mak Mani-Utenam. Également, cette agentivité se reflète dans le fait que, malgré que cette église ne permette pas le leadership féminin, leur désir de guérison a amené l'Église Aiamieu Mamuitun à adapter au fil des années ses façons de faire afin d'y répondre. En effet, c'est entre autres pour répondre à ce besoin de guérison qu'un groupe d'artisanat entre femmes naît de l'initiative de deux d'entre elles et que le pasteur alloue du temps durant la réunion du dimanche matin – un temps habituellement presque exclusivement magistral – pour que quiconque le souhaite fasse un partage de sa vie personnelle devant tous les gens présents.

Dans ce chapitre V, j'ai analysé les éléments du message chrétien évangélique auxquels les femmes innues adhéraient, ainsi que les éléments qu'elles abandonnaient. En d'autres mots, j'ai fait ressortir les points d'accrochage qui ont un sens – et par opposition, ceux qui n'en ont pas – dans leur univers de sens préexistant. Je me suis d'abord interrogée à savoir si l'Église Aiamieu Mamuitun, dans sa structure, est un espace propice à la guérison. D'abord, le discours évangélique stipule qu'il ne faut pas s'isoler du reste de la société afin de pouvoir être prosélyte. Cette idée s'accorde bien avec la mentalité innue favorisant un esprit de communauté, à l'inverse d'autres mouvements religieux exigeant une certaine mise en retrait de leurs adeptes. Également, le discours de guérison autochtone stipule qu'il est bien de parler de ses souvenirs douloureux ou ses émotions gênantes dans un contexte de groupe. Le discours évangélique prône également cela, affirmant qu'il est souhaitable de prier les uns pour les autres et de développer un fort sentiment d'appartenance entre chrétiens. Les femmes innues font souvent cela lors des différentes réunions de l'église lorsqu'elles partagent avec de vives émotions des moments difficiles vécus. Le discours de guérison autochtone avance aussi que la communauté religieuse joue un rôle dans le fait de dicter la solution pour cette guérison et d'intégrer la personne en son sein lorsque ce processus est effectué. Les femmes innues à Aiamieu Mamuitun expriment cela lorsqu'elles croient que c'est dans le cadre de l'église que les personnes de leur entourage peuvent être aidées ou bien que c'est en se tournant vers Jésus que leurs problèmes personnels pourront être réglés. Finalement, la guérison autochtone est envisagée comme collective, tout comme ces femmes qui voient dans leur collectivité évangélique une communauté devant s'épauler et s'encourager. Pour toutes ces raisons, j'avance que l'Église Aiamieu Mamuitun est bel et bien un espace propice à la guérison.

J'ai ensuite exposé quels sont les éléments du discours évangélique auxquels les femmes innues adhèrent personnellement et cela, dans une perspective de guérison. Quels éléments évangéliques sont compatibles avec l'ontologie préexistante des

femmes innues, ontologie basée sur la guérison? Ce discours de guérison autochtone stipule que les êtres non-humains peuvent participer à la guérison de la personne, mais que celle-ci est responsable de son propre processus. Le discours évangélique veut qu'il soit possible d'avoir une relation personnelle avec Jésus et Dieu, qu'ils sont des êtres bienveillants, faisant des miracles et souverains en toutes circonstances. Les femmes innues à Aiamieu Mamuitun adhèrent à ce discours et le communiquent par les chants qu'elles demandent en groupe. Ces chants décrivent en effet le dieu des chrétiens et son fils cloué sur la croix comme des êtres accessibles et aidants, pouvant directement leur apporter la guérison. De plus, le discours évangélique voulant que la recherche de Dieu se soit effectuée depuis longtemps dans la vie d'une chrétienne concorde avec l'idée du discours de guérison voulant que ce parcours soit amorcé depuis des années, comme j'ai pu le constater par le récit de vie des femmes interviewées. Également, le discours de guérison autochtone précise qu'en contexte évangélique, cette guérison s'effectue souvent par l'arrêt de consommation d'alcool et de la communication avec les esprits des animaux. Certaines femmes innues évangéliques sont d'accord avec ces affirmations lorsqu'elles expriment être insatisfaites de leur consommation actuelle ou alors lorsqu'elles affirment que la solution pour une vraie guérison n'est pas dans la communication avec les esprits des animaux, mais plutôt dans une relation avec Jésus et Dieu. Ensuite, la conversion est une expérience très importante et centrale pour les évangéliques. Les femmes innues fréquentant Aiamieu Mamuitun l'évoquent, mais bien sûr toujours en liant cette expérience à leur cheminement de guérison. Le prosélytisme est aussi important pour les évangéliques. Les femmes innues adhèrent à cette affirmation, mais il est clair que pour elles, apporter le message de Jésus se fait dans un but d'apporter la guérison aux autres. La lecture de la Bible et la pratique de la prière doivent être présentes dans la vie des chrétiens évangéliques. Les femmes innues qui sont d'accord avec ces idées racontent que cela les aide effectivement à trouver la joie ou à l'apporter aux autres autour d'elles. Il existe donc effectivement plusieurs éléments du discours évangélique auxquelles les femmes ayant participé à ma

recherche adhèrent. Et lorsqu'elles y adhèrent, il est évident que pour elles, cela est dans une optique de guérison.

Cependant, l'élément évangélique de la conversion contredit l'élément du discours de guérison voulant que ce cheminement s'effectue une étape à la fois, petit à petit, et que cette guérison ne soit jamais réellement atteinte au cours de la vie. En effet, les femmes innues fréquentant l'église baptiste évangélique de Uashat mak Mani-Utenam, par leurs discours et leurs actions, adhèrent grandement à cette idée et l'évoquent souvent. Il est donc normal qu'elles ne soient pas capables de la concilier avec le discours évangélique de conversion voulant que cette expérience marque un « avant » et un « après » dans la vie de la personne et que des changements rapides et soudains s'effectuent chez elle. Toute la structure narrative des récits de vie des femmes innues évoque le contraire; elles racontent en effet leur cheminement de guérison dans un ordre chronologique, en partant de leur enfance, et elles insèrent dans cette longue trame narrative leur histoire de conversion. L'ontologie préexistante axée sur la guérison a donc préséance dans leurs dires sur le discours évangélique.

J'en conclus donc que l'Église Aiamieu Mamuitun offre bien un espace propice au désir de guérison des femmes innues, qu'elles adhèrent à plusieurs éléments du discours évangélique puisqu'il est compatible avec plusieurs éléments du discours de guérison autochtone, mais qu'elles ont du mal à y concilier l'idée évangélique de la conversion, telle qu'elle est véhiculée présentement, c'est-à-dire comme étant un événement marquant un « avant » et un « après » dans la vie de la personne convertie. Par ce choix précis de points d'accrochage et le rejet d'autres, et par le fait que les femmes innues utilisent le christianisme évangélique dans un but de guérison, elles exercent ainsi pleinement leur agentivité.

Il est important de spécifier que cette recherche possède bien évidemment ses limites. La plus évidente réside dans le fait que mon terrain ethnographique dans la

communauté de Uashat mak Mani-Utenam soit beaucoup trop court. En effet, trois mois est bien insuffisant pour rendre compte fidèlement de la réalité des femmes interviewées. Cela ne permet pas par exemple d'observer ce que Bousquet appelle les « va-et-vient entre les systèmes religieux » et le fait qu'il soit « possible de changer de catégorie au cours de sa vie » (2007, p. 163). Ainsi, il est impératif de garder en tête, en lisant ce mémoire, que la situation des femmes ayant participé à cette recherche peut avoir changé grandement depuis l'automne 2016, mais que la constante qui demeure est bien évidemment le cheminement de guérison qui lui, ne s'arrête jamais. Le fait que les entrevues avec les 13 femmes innues se soient déroulées en français, et non en innu-aimun, pose également des limites pour cette recherche. L'usage du français, leur langue seconde, a pu les empêcher d'exprimer pleinement leur pensée ou leurs opinions. Cette langue a toutefois été privilégiée afin que les entrevues puissent s'effectuer dans une formule plus intime, évitant l'utilisation d'une personne intermédiaire traductrice (puisque je ne parle pas innu-aimun).

Les données recueillies et analysées dans cette recherche sont relativement inédites. Bien sûr, les mouvements évangéliques chez les peuples autochtones ont fait l'objet de plusieurs recherches, mais jamais, à ma connaissance, le parcours de femmes innues et évangéliques ne l'a été. Ces données ouvrent donc tout un pan dans cet univers et il serait intéressant que cela incite les chercheurs et les chercheuses à adopter une approche décolonisée par rapport à la théologie et la missiologie évangéliques. Cela pourrait en effet s'effectuer à l'exemple de NAIITS, un institut d'études théologiques fondé et « administré par des Autochtones désirant changer la pratique et l'éducation concernant la théologie et la mission chrétiennes évangéliques » (NAIITS, 2020). Cet organisme développe une théologie chrétienne compatible avec les identités socioculturelles et les visions du monde de peuples autochtones à travers le monde tout en contribuant à l'indigénisation – ou la décolonisation – du monde académique (*Ibid.*) Les sciences théologique et missiologique évangéliques, jusqu'ici ayant principalement été développées en contexte occidental, sont présentement axées sur l'idée de la

conversion comme point central du parcours de vie, marquant un « avant » et un « après ». Les mondes évangélique et autochtone pourraient donc grandement bénéficier d'une approche innovante dépassant cette idée simpliste et binaire.

## ANNEXE A

### QUESTIONNAIRE D'ENTREVUE

Questionnaire d'entrevue **avant** la co-construction avec l'aide de Lise et Monique :

- 1- Qu'est-ce qui vous a amené à faire partie de l'Église Aiamieu Mamuitun?
- 2- Dans la vie quotidienne, comment vivez-vous votre vie chrétienne?
- 3- À l'église, comment vivez-vous votre vie chrétienne?
- 4- Comment est-ce que c'est, comment vivez-vous d'être chrétienne à Uashat mak Mani-Utenam?
- 5- Comment pensez-vous que les gens qui ne se disent pas chrétiens ou chrétiennes autour de vous vous perçoivent?
- 6- Diriez-vous qu'il existe une communauté chrétienne à Uashat mak Mani-Utenam? Expliquez.
- 7- Petites questions sur les informations factuelles diverses (âge, situation familiale et conjugale, profession, nombre d'enfants, etc.).

Questionnaire d'entrevue **après** la co-construction avec l'aide de Lise et Monique :

- 1- Qu'est-ce qui vous a amené à faire partie de l'Église Aiamieu Mamuitun?
- 2- Dans la vie quotidienne, comment vivez-vous votre vie chrétienne? Dans la vie quotidienne, comment faites-vous confiance à Dieu?
- 3- À l'église, comment vivez-vous votre vie chrétienne? Quelles sont les actions concrètes que vous faites pour votre foi, dans l'église?
- 4- Comment vivez-vous en tant que chrétienne à Uashat mak Mani-Utenam?
- 5- Quelle influence a le fait que vous êtes chrétienne sur votre communauté (Uashat mak Mani-Utenam)?
- 6- Diriez-vous qu'il existe une communauté chrétienne à Uashat mak Mani-Utenam? Expliquez.
- 7- Quels changements dans votre vie a amené votre relation avec Dieu?
- 8- Comment voyez-vous Jésus dans votre vie?
- 9- Petites questions sur les informations factuelles diverses (âge, situation familiale et conjugale, profession, nombre d'enfants, etc.).

ANNEXE B

PHOTOS DE L'ÉGLISE AIAMIEU MAMUITUN



Groupe d'artisanat des femmes du jeudi après-midi



Dîner communautaire dans la grande salle après une réunion du dimanche matin



Équipe de louange de la réunion du dimanche matin



Décoration de l'église le dimanche après-midi



Décoration de l'église le dimanche après-midi



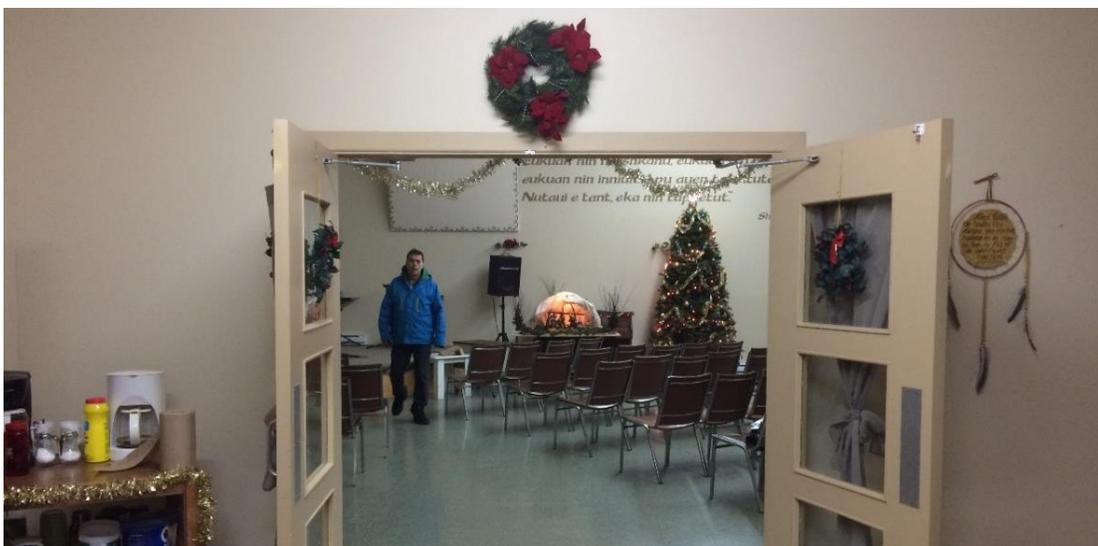
Réunion du dimanche matin



Sapin et crèche innue de Noël dans la grande salle



Plan rapproché de la crèche innue de Noël dans la grande salle



Vue de la grande salle à partir de l'entrée de l'église



Partie arrière de la grande salle



Pouponnière (adjacente à la grande salle)



Pièce principale du sous-sol de l'église



Mur de la pièce principale du sous-sol de l'église



Cuisine du sous-sol de l'église



Classe de l'école du dimanche des petits (~2-5 ans) au sous-sol





Vue extérieure de l'Église Aiamieu Mamuitun



Vue extérieure de l'Église Aiamieu Mamuitun (droite) avec le boulevard des Montagnais (centre) et les locaux du Conseil de bande ITUM (gauche)

## ANNEXE C

### CHANTS DEMANDÉS PAR LES PARTICIPANTES

#### I-40. Nuta (Père)

(Père, Père, je suis content de te connaître)

Nuta Nuta Nemenuenten neshtuapmetan

Nuta Nuta Nemenuenten neshtuapmetan

(Il nous aime, Dieu)

Tshe shatikenu Tshishe Manitu

(Ton enfant, il l'aime)

Tshetuassim shatshieu

(Il voit ton coeur)

Uapetum tshiteinu

(Jésus, il nous aime)

Sheshush tshe shatshikenu

(Père, Père, je suis content de te connaître)

Nuta Nuta Nemenuenten neshtuapmetan

Nuta Nuta Nemenuenten neshtuapmetan

(Il éclaire ton chemin)

Uashtenem tshe meshkenaminu

(Pour qu'on voie son amour)

Tshetshi uapetemuat u shatshitun

(Son fils il a donné)

Ukuesse minepen

(Sa parole qu'il va nous dire)

Utimun tshi uitemakuiak

(Ouvre, mon enfant)

Shenemu ntuassim

(Le bonheur il va te donner)

Menuentemun tshekeminten

(Ouvre, mon enfant)

Shenemu ntuassim

(Le bonheur il va te donner)

Menuentemun tshekeminten

(Père, Père, je suis content de te connaître)  
 Nuta Nuta Nemenuenten neshtuapmetan  
 Nuta Nuta Nemenuenten neshtuapmetan

(Père, Père)  
 Nuta Nuta  
 (Je suis content de te connaître)  
 Nemenuenten e ushamuiat  
 Nemenuenten e ushamuiat

I-42. N'tessishueti (J'ai dit)  
 (J'ai dit, je vais suivre Jésus)  
 N'tessishueti tshetshi nashuk Sheshush  
 N'tessishueti tshetshi nashuk Sheshush  
 N'tessishueti tshetshi nashuk Sheshush  
 (Je vais le suivre, je vais le suivre)  
 Nekenashuau, nekenashuau

(Dans le mépris, je vais suivre Jésus)  
 Manenmukuian nekenashua Sheshush  
 Manenmukuian nekenashua Sheshush  
 Manenmukuian nekenashua Sheshush  
 (Je vais le suivre, je vais le suivre)  
 Nekenashuau, nekenashuau

(Même seul, je vais suivre Jésus)  
 Iat peikussian nekenashua Sheshush  
 Iat peikussian nekenashua Sheshush  
 Iat peikussian nekenashua Sheshush  
 (Je vais le suivre, je vais le suivre)  
 Nekenashuau, nekenashuau

(J'ai dit, je vais suivre Jésus)  
 N'tessishueti tshetshi nashuk Sheshush  
 N'tessishueti tshetshi nashuk Sheshush  
 N'tessishueti tshetshi nashuk Sheshush  
 (Je vais le suivre, je vais le suivre)  
 Nekenashuau, nekenashuau

I-45. Apu tsheku n'ta untssiteman (Non jamais je n'oublierai)  
 (Non jamais je n'oublierai)  
 Apu tsheku n'ta untssi-teman

(La parole de Dieu)  
 Tshementu taimun  
 (Le message de mon salut)  
 Ka uitemakuian tan-tshe aitian  
 (Pour être sauvé)  
 Tshetshi ushemian

(Merci mon Dieu)  
 Ne neshkemau Tshemtu  
 (D'avoir ouvert mon coeur)  
 Katshi shenek n'teinu  
 (Merci mon Dieu)  
 Ne neshkemau Tshemtu  
 (D'avoir ouvert mon coeur)  
 Katshi shenek n'teinu

(Non jamais je n'oublierai)  
 Apu tsheku n'ta untssi-teman  
 (La parole de Dieu)  
 Tshementu taimun  
 (Le message de mon salut)  
 Ka uitemakuian tan-tshe aitian  
 (Pour être sauvé)  
 Tshetshi ushemian

(Merci mon Dieu)  
 Ne neshkemau Tshemtu  
 (D'avoir ouvert mon coeur)  
 Katshi shenek n'teinu  
 (Merci mon Dieu)  
 Ne neshkemau Tshemtu  
 (D'avoir ouvert mon coeur)  
 Katshi shenek n'teinu  
 (D'avoir ouvert mon coeur)  
 Katshi shenek n'teinu

I-48. Uin etentek (En son temps)  
 (En son temps)  
 Uin etentek, uin etentek  
 (Dieu fait tout en son temps)  
 Tshishe Manitu tutem tshekuannu uin etentek  
 (Il me montre chaque jour)  
 Nuapetniek eshekum tshishuk  
 (Il me dit sa volonté)  
 E uitemut etentak

(Toutes choses qui doivent arriver en son temps)  
Kassinnu tshekuan tshe ishpen uin etetek

(En son temps)  
Uin etetek, uin etetek  
(Dieu fait tout en son temps)  
Tshishe Manitu tutem tshekuannu uin etetek  
(Tu tiens ma vie. J'ai confiance)  
Tshe tekuennen ne tenniun. Tsheshutshenemeten  
(Je sais tout arrive en son temps)  
Ne senten kassinnu tshe ishpen uin etetek

(En son temps)  
Uin etetek, uin etetek  
(Tu fais tout ce que tu penses)  
Tshe tutem tshekuan tshin etetemen  
(Tu tiens ma vie. J'ai confiance)  
Tshe tekuennen ne tenniun. Tsheshutshenemeten  
(Je sais tout arrive en son temps)  
Ne senten kassinnu tshe ishpen uin etetek  
Ne senten kassinnu tshe ishpen uin etetek

#### 16. Hosanna

Hosanna, hosanna,  
Hosanna au plus haut des cieux.  
Hosanna, hosanna,  
Hosanna au plus haut des cieux.

Nous célébrons ton nom,  
D'un cœur reconnaissant,  
Tu es le Seigneur glorieux.  
Hosanna au plus haut des cieux.

Gloire, gloire, gloire à Jésus notre Roi.  
Gloire, gloire, gloire à Jésus notre Roi.  
Gloire, gloire, gloire à Jésus notre Roi.  
Gloire, gloire, gloire à Jésus notre Roi.

Nous célébrons ton nom,  
D'un cœur reconnaissant,  
Tu es le Seigneur glorieux.  
O gloire à Jésus notre Roi.  
O gloire à Jésus notre Roi.

49. Je sais qu'un jour

Rien ne pourra me séparer de toi  
 De ton amour, toi qui est mort pour moi.  
 Car sans toi, j'étais perdu,  
 Et grâce à ... toi seul, Jésus  
 Rien ne pourra me séparer de toi.

J'ai l'âme en paix, je sais en qui j'ai cru,  
 Et que jamais je ne serai déçu.  
 Si le monde d'ici-bas,  
 Bien trop souvent, me déçoit,  
 J'ai l'âme en paix, je sais en qui j'ai cru.

Sur le chemin, fais-moi tenir ta main,  
 Car je ne sais ce que sera demain.  
 Dans la joie ou la douleur,  
 Je veux te suivre Seigneur.  
 Sur le chemin, fais-moi tenir ta main.

Je sais qu'un jour, mes yeux verront Jésus,  
 Je sais qu'un jour, mes yeux verront Jésus,  
 Je marcherai jusqu'au bout,  
 Par la foi et malgré tout,  
 Je sais qu'un jour, mes yeux verront Jésus,

51. Redites-moi l'histoire

Redites-moi l'histoire, De l'amour de Jésus;  
 Parlez-moi de la gloire, Qu'Il promet aux élus.  
 J'ai besoin qu'on m'instruise, Car je suis ignorant,  
 Qu'à Christ on me conduise, Comme un petit enfant.

REF. Redites-moi l'histoire,  
 Redites-moi l'histoire,  
 Redites-moi l'histoire,  
 De l'amour de Jésus.

Redites-moi l'histoire, De la crèche à la croix;  
 Éveillez ma mémoire, Oublieuse parfois.  
 Cette histoire si belle, Dites-la simplement;  
 Elle est toujours nouvelle; Répétez-la souvent.

Redites-moi l'histoire, De mon divin Sauveur;

C'est Lui dont la victoire Affranchit le pécheur.  
Ce glorieux message, Oh! Redites-le moi,  
Lorsque je perds courage, Lorsque faiblit ma foi.

Redites-moi l'histoire Quand le monde trompeur  
Me vend sa vaine gloire Au prix de mon bonheur.  
Et quand loin de la terre, Je prendrais mon essor,  
En fermant la paupière, Que je l'entende encore!

#### 67. Tous unis

Tous unis dans l'Esprit. Tous unis en Jésus  
Tous unis dans l'Esprit. Tous unis en Jésus  
Nous prions que bientôt ce qui divise ne soit plus

REF. Et le monde saura que nous sommes chrétiens  
Par l'amour dont nos actes sont empreints

Nous marchons côte à côte, et la main dans la main  
Nous marchons côte à côte, et la main dans la main  
À la table du Roi nous partageons le même pain

D'un seul cœur nous voulons travailler pour Jésus  
D'un seul cœur nous voulons travailler pour Jésus  
Proclamer à tout homme, qu'Il nous offre le salut

Gloire au Dieu Créateur, de la terre et des cieux  
Gloire au Fils Éternel, Rédempteur glorieux  
Gloire, gloire à l'Esprit, qui verse en nous l'amour de Dieu

#### 86. Kum ba ya

Kum ba ya Seigneur, Kum ba ya  
Kum ba ya Seigneur, Kum ba ya  
Kum ba ya Seigneur, Kum ba ya  
O, Seigneur, Kum ba ya  
O, Seigneur, Kum ba ya

Viens Esprit de Dieu, Kum ba ya  
Viens Esprit de Dieu, Kum ba ya  
Viens Esprit de Dieu, Kum ba ya  
O, Seigneur, Kum ba ya  
O, Seigneur, Kum ba ya

Viens la paix de Dieu, Kum ba ya  
 Viens la paix de Dieu, Kum ba ya  
 Viens la paix de Dieu, Kum ba ya  
 O, Seigneur, Kum ba ya  
 O, Seigneur, Kum ba ya

Que ton feu s'allume dans mon cœur  
 Que ton feu s'allume dans mon cœur  
 Que ton feu s'allume dans mon cœur  
 O, Seigneur, dans mon cœur  
 O, Seigneur, dans mon cœur

92. En son temps

En son temps, en son temps,  
 Dieu fait toutes choses merveilleuses en son temps.  
 Il me montre à chaque jour,  
 Révélant sa volonté,  
 Tout ce qui doit arriver en son temps.

En son temps, en son temps,  
 Il fait toutes choses merveilleuses en son temps.  
 Ma vie est entre ses mains,  
 En lui je mets ma confiance,  
 Je sais tout s'accomplira en son temps.

En ton temps, en ton temps,  
 Tu fais toutes choses merveilleuses en ton temps.  
 Ma vie est entre ses mains,  
 En lui je mets ma confiance,  
 Je sais tout s'accomplira en son temps.  
 Je sais tout s'accomplira en son temps.

98. Je te donne tout

Je te donne mon cœur, il ne m'appartient plus.  
 Ce que j'ai de meilleur, tout est pour toi Jésus.

Un parfum de valeur, sur toi est répandu  
 C'est l'offrande mon cœur, je suis à toi Jésus

Prends mon âme, prends mon cœur  
 Je te donne tout

Prends ma vie, me voici  
 Je te donne tout  
 Mon cœur est à toi, tout à toi.

99. Jésus, sois le centre

Jésus, sois le centre,  
 Sois ma lumière, sois ma source, Jésus!  
 Jésus, sois le centre,  
 Sois mon espoir, sois mon chant, Jésus!

Sois le feu dans mon cœur,  
 Sois le vent dans ses voiles,  
 Sois la raison de ma vie,  
 Jésus, Jésus !

Jésus, sois ma vision,  
 Sois mon chemin, sois mon guide, Jésus!

Sois le feu dans mon cœur,  
 Sois le vent dans ses voiles,  
 Sois la raison de ma vie,  
 Jésus, Jésus!

104. Tu es grand, Seigneur

Tu es grand, Seigneur  
 Tu es grand, Seigneur  
 Tu es grand, Seigneur  
 Tu es grand, Seigneur

Magnifique, digne de louanges  
 Tu es grand, Seigneur  
 Magnifique, digne de louanges  
 Tu es grand, Seigneur

105. Christ est Roi

Dans son amour, Dieu, le Père envoya son fils Jésus  
 Pour apporter la lumière à tous ceux qui sont perdus  
 Il descendit sur la terre, mais les hommes l'ont rejeté  
 Ils l'ont cloué au Calvaire, mais Christ est ressuscité

REF. Christ est Roi, Christ est Roi, Christ est Roi des rois  
Christ est Roi, Christ est Roi, Christ est Roi des rois

Les croyants de tous les âges portent son nom sur leur cœur  
Dans l'épreuve, ils gardent courage, car leur Dieu est un Sauveur  
Ils vont par toute la terre annoncer le Fils béni  
Fiers de porter leur bannière sur laquelle il est écrit :

Un jour, les chrétiens du monde seront rassemblés par lui  
Ils sortiront de leur tombe, car en lui ils ont la vie  
Ils formeront un royaume. La terre sera leur pays  
Leur hymne sera un psaume à la gloire du Messie

106. Je suis né pour te louer

Je suis né pour te louer  
Je suis né pour glorifier ton nom  
En toutes circonstances  
Apprendre à te dire merci

Je suis né pour t'aimer  
Je suis né pour t'adorer, mon Dieu  
Obéir à ta voix  
Je suis fait pour toi.

109. Ta bienveillance

J'écouterai ce que dit Dieu, car il est droit pour qui l'écoute  
Sa paix divine est sur tous ceux qui vont à lui, quand vient le doute  
Fidèlement je veux le suivre. Je veux marcher dans ses sentiers  
Il est la main qui me délivre de la folie de mes projets

REF. Ta bienveillance, Ô Éternel, vaut mieux que tout ce que j'ai vu  
Ma délivrance est sous ton aile, sur le rocher de ton salut.  
Ta bienveillance, Ô Éternel, vaut mieux que tout ce que j'ai vu  
Ma délivrance est sous ton aile, sur le rocher de ton salut.

Sa gloire est proche, son règne vient et le pays est apaisé  
Lorsque la crainte est en chacun, lorsque son nom est exalté  
Marchons en paix suivant son pas, en justice et en vérité  
Recevons tout ce qu'il voudra, ce que sa main veut nous donner

109. Rédempteur adorable

Rédempteur adorable, Sur la croix attaché,  
 Traité comme un coupable, Brisé pour mon péché,  
 Ton angoisse suprême, Ta douleur, ton tourment  
 Me disent : Vois, je t'aime, J'ai pris ton châtement.

Abandonné du Père, Dans mon âme troublé,  
 Buvant la coupe amère Pour ton iniquité,  
 De l'éternelle flamme, Mon amour te sauva,  
 Je mourus pour ton âme, Pécheur à Golgotha!

Le sang de mes blessures, Ma couronne de roi,  
 Toutes ces meurtrissures, Comprends-le c'est pour toi!  
 J'ai subi ta souffrance, J'ai porté ta langueur,  
 Contemple en assurance Ton grand libérateur!

Ton amour me réclame, Me voici, cher Sauveur!  
 Prends mon corps et mon âme Pour prix de ta douleur.  
 Oui, mon âme ravie, Désormais ne veut plus  
 Que vivre de ta vie, À ta gloire, ô Jésus!

Noël3. La plus belle nuit du monde

La plus belle nuit du monde, c'est cette nuit de Noël  
 Où les bergers étonnés ont levé les yeux vers le ciel  
 Une étoile semble dire, suivez-moi je vous conduis  
 Il est né cette nuit

REF. Glory, Glory, alleluia  
 Glory, Glory, alleluia  
 Glory, Glory, alleluia, chantons, chantons, Noël

Sur la paille d'une étable, ils se sont agenouillés  
 Les pauvres comme les princes  
 Au pied de l'enfant nouveau-né  
 Et ce chant comme une source a traversé le pays  
 Il est né cette nuit

La plus belle nuit du monde, c'est cette nuit de Noël  
 Dans le cœur de tous les hommes  
 Un peu d'amour descend du ciel  
 Tant de choses nous séparent, cette étoile nous unis  
 Il est né cette nuit

## ANNEXE D

### PROFIL SOMMAIRE DES PARTICIPANTES

Nom	Âge	Lieu de résidence	Statut conjugal	Sans enfant/mère/grand-mère/arrière	Profession
Bébé	53	Mani-Utenam	Célibataire	Mère & grand-mère	Sans emploi
Bernadette	61	Uashat	Veuve	Mère, grand-mère et arrière-grand-mère	Sans emploi
Irène	47	Uashat	Mariée	Mère	Enseignante au primaire
Isabelle	54	Mani-Utenam	En couple, non-mariée	Sans enfant	Sans emploi
Jeannette	69	Mani-Utenam	Célibataire	Mère et grand-mère	Retraitée
Lise	52	Uashat	Veuve	Mère et grand-mère	Intervenante en toxicomanie
Mayna	21	Mani-Utenam	Mariée	Mère	Étudiante en éducation spécialisée (Cégep)
Monique	59	Mani-Utenam	Veuve	Mère et grand-mère	Préposée aux aînés
Naomi	29	Québec	Célibataire	Mère	Étudiante en littérature (maîtrise)
Pierrette	56	Uashat	Mariée	Mère et grand-mère	Aidante naturelle
Tina	24	Uashat	Célibataire	Sans enfant	Éducatrice en service de garde
Véronique	67	Uashat	Veuve	Mère, grand-mère et arrière-grand-mère	Sans emploi
Yoko	41	Uashat	Conjointe de fait	Sans enfant	Caissière

\*Ces informations sont pour l'automne 2016, au moment de l'entrevue.

## ANNEXE E

### GRILLE D'ANALYSE DES ÉLÉMENTS DE GUÉRISON AUTOCHTONE

Voici les éléments typiques de la guérison autochtone ayant émergé de ma revue de la littérature. Les catégories en gris pâle ont été ajoutées par moi et dans un seul but de classification permettant de retrouver facilement et rapidement chaque élément dans ce long tableau.

<b>Éléments typiques de la guérison présents dans le discours et les actions des femmes innues de l'Église Aiamieu Mamuitun</b>	
<b>Collectif et l'entourage</b>	
Les problèmes comme la violence interpersonnelle et intergénérationnelle, l'alcoolisme, la toxicomanie, les suicides et les morts accidentelles sont vus comme l'expression individuelle d'une souffrance sociale (collective) enracinée dans l'héritage colonial (perte des territoires, des ressources, de la culture et de la communauté, par les pensionnats, etc.). (Adelson, 2009, pp. 273, 275; Beaulieu, 2012, p. 284; Bousquet, 2012a, p. 409; Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 193; Samson, 2009, pp. 121, 128; Tanner, 2008, pp. 249, 252)	8 femmes ont évoqué cet élément dans 24 affirmations dont : - 24 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Revivre et verbaliser ses souvenirs douloureux en présence d'autres personnes dans un contexte de groupe aide et est même essentiel à la guérison. (Beaulieu, 2012, pp. 284-286; Bousquet, 2009, p. 68; Brass, 2009, p. 356)	9 femmes ont évoqué cet élément dans 17 affirmations dont : - 16 en accord - 1 en désaccord - 0 mitigée

<p>Sans minimiser les difficultés précises vécues par les individus, prendre la position que c'est le groupe local qui a besoin de guérison. Envisager la guérison comme étant quelque chose de hautement collectif ayant moins de chances de réussite sans la guérison de la communauté (Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005, p. 37; Fletcher et Denham, 2008, p. 125; Tanner, 2008, pp. 252, 267-268), que ce sont les relations sociales qui ont besoin de guérison (Beaulieu, 2012, pp. 288-289; Couture et Couture, 2002, pp. 44-51; Desaulniers Turgeon, 2010, p. 14; Waldram, 2008, p. 8).</p>	<p>10 femmes ont évoqué cet élément dans 32 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 31 en accord</li> <li>- 1 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Des événements de rassemblement sont organisés par la communauté et ont un caractère englobant, inclusif, formel et de guérison. Ils ont pour but de redonner une fierté identitaire et enseigner les savoirs traditionnels aux jeunes. (Bousquet, 2005, pp. 152-153; Jérôme, 2010, p. 180; Tanner, 2008, pp. 262, 265-267)</p>	<p>2 femmes ont évoqué cet élément dans 2 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 2 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>La communauté religieuse joue un rôle crucial dans la guérison. La description du problème et sa solution se conforment aux buts recherchés par cette communauté religieuse et la guérison est comprise comme se manifestant par l'intégration de la personne guérie à la communauté religieuse. (Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 193; Waldram, 1997, p. 72)</p>	<p>10 femmes ont évoqué cet élément dans 109 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 96 en accord</li> <li>- 5 en désaccord</li> <li>- 8 mitigées</li> </ul>
<p>Les êtres non-humains comme étant nécessaires à la guérison. (Beaulieu, 2012, p. 254; Tanner, 2004, pp. 208-213)</p>	<p>6 femmes ont évoqué cet élément dans 12 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 12 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<b>Revitalisation culturelle</b>	
<p>La guérison communautaire comme étant un modèle valorisant un ancrage culturel plus localisé, où tout le village est impliqué et visé. (Adelson et Lipinski, 2008, p. 34; Beaulieu, 2012, p. 202; Desaulniers Turgeon, 2010, p. 13; Tanner, 2004, p. 196; 2008, p. 267)</p>	<p>3 femmes ont évoqué cet élément dans 3 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 3 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>

<p>La « continuité culturelle » comme étant essentielle pour qu'une technique de guérison fonctionne bien. (Beaulieu, 2012, p. 254; Bousquet, 2009, pp. 68, 71, 72, 75; Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 194; Laugrand et Oosten, 2007, p. 241; 2008, p. 57; Samson, 2009, pp. 133-134)</p>	<p>2 femmes ont évoqué cet élément dans 2 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 2 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>La guérison comme devant être un endroit de prise de parole et de transmission des savoirs, comme c'est le cas dans la tente à sudation. (Jérôme, 2010, p. 190)</p>	<p>4 femmes ont évoqué cet élément dans 4 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 3 en accord</li> <li>- 1 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<b>Spiritualité autochtone</b>	
<p>Voir la guérison comme le processus de (re)naissance ou de renouveau de la spiritualité autochtone (Adelson, 2009, p. 274), les Autochtones devant se reconnecter avec leur côté près de la nature, comme dans la spiritualité pan-autochtone (Brass, 2009, p. 364).</p>	<p>1 femme a évoqué cet élément dans 1 affirmation dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 1 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Reconfigurer ses expériences passées dans des narratifs de guérison à travers l'utilisation de modèles et de métaphores de la rhétorique clinique panindienne, utiliser le discours spirituel panindien en tant qu'idéologie axée sur la notion de guérison (Bousquet, 2009, p. 56; Brass, 2009, p. 371). La guérison et la spiritualité autochtone comme étant souvent liées (Adelson, 2009, p. 276).</p>	<p>2 femmes ont évoqué cet élément dans 2 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 2 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<b>Christianisme</b>	
<p>La guérison en contexte pentecôtiste autochtone comme passant principalement par l'arrêt de consommation d'alcool (Laugrand et Oosten, 2007, p. 239) et de communication avec les esprits des animaux (Bousquet, 2005, p. 150; Tanner, 2008, p. 261).</p>	<p>8 femmes ont évoqué cet élément dans 15 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 13 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 2 mitigées</li> </ul>

<b>Mélange des approches</b>	
Le processus de guérison n'est pas un processus défini à la lettre; les processus peuvent être aussi nombreux et complexes qu'il y a d'individus (Adelson, 2009, p. 284; Waldram, 2008, p. 5) et emprunter à différents cadres de référence comme le christianisme, le panindianisme, le rock 'n' roll, la culture innue ancrée dans la chasse, etc. (Brass, 2009, p. 372). La clé est de s'adapter à la personne soignée (Waldram, 2008, p. 6).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 22 affirmations dont : - 22 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Le mouvement de guérison comme ayant été/pouvant être alimenté par différentes traditions religieuses présentes dans les communautés. (Beaulieu, 2012, p. 254; Bousquet, 2009, p. 67; Tanner, 2008, p. 264)	9 femmes ont évoqué cet élément dans 16 affirmations dont : - 16 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
<b>Se prendre en mains/processus individuel</b>	
Peu importe qui est à blâmer pour les problèmes sociaux présents, ce sont ceux qui sont les plus touchés par ces problèmes qui doivent prendre la responsabilité de trouver les solutions et de se décider à guérir (Adelson et Lipinski, 2008, pp. 33-34; Fletcher et Denham, 2008, p. 124; Tanner, 2008, p. 267). La guérison n'est pas un événement qui arrive tout seul; il faut s'efforcer de la faire arriver (Brass, 2009, p. 355).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 19 affirmations dont : - 14 en accord - 3 en désaccord - 2 mitigées
La guérison est un cheminement par petites étapes, où lentement mais sûrement, petit à petit, tu te rapproches de ta guérison. Il ne s'agit pas d'un gros changement soudain et la guérison définitive n'est jamais vraiment atteinte. (Adelson et Lipinski, 2008, pp. 33-34; Arnakaq Allattangit, 1999, p. 35; Brass, 2009, p. 355; Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005, p. 38; Fletcher et Denham, 2008, p. 123; Jérôme, 2010, p. 198; Laugrand et Oosten, 2008, p. 60; Waldram, 2008, p. 8)	12 femmes ont évoqué cet élément dans 47 affirmations dont : - 39 en accord - 6 en désaccord - 2 mitigées
La guérison c'est de (re)trouver un équilibre dans sa vie. (Adelson et Lipinski, 2008, p. 33; Bousquet, 2005, p. 154; Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador, 2005, p. 37; Fletcher et Denham, 2008, p. 123; Jérôme, 2010, p. 204)	5 femmes ont évoqué cet élément dans 12 affirmations dont : - 12 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée

<p>La guérison consiste à faire sortir ses émotions ou les mauvaises choses, même si elles sont négatives, sales ou gênantes. Parler, et parler souvent, aide à guérir. (Arnakaq Allatangit, 1999, p. 33; Beaulieu, 2012, pp. 281, 286; Bousquet, 2005, p. 151; Jérôme, 2010, pp. 201-202; Laugrand et Oosten, 2008, p. 59)</p>	<p>11 femmes ont évoqué cet élément dans 27 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 26 en accord</li> <li>- 1 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>La pensée, l'esprit et le corps ne sont pas vus comme des éléments distincts; il est nécessaire qu'ils soient tous en équilibre pour marcher vers la guérison. (Fletcher et Denham, 2008, pp. 123-124)</p>	<p>2 femmes ont évoqué cet élément dans 3 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 3 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<b>Égalité patient/thérapeute</b>	
<p>Dans la guérison, tout le monde apprend, autant les patients que les thérapeutes. Tout le monde est sur un pied d'égalité. (Beaulieu, 2012, p. 347; Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 194; Waldram, 2008, p. 9)</p>	<p>3 femmes ont évoqué cet élément dans 3 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 3 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Les personnes qui ont elles-mêmes eu à passer par le processus de guérison sont plus à même d'amener les autres à cheminer vers cette guérison (Fletcher et Kirmayer, 1997, p. 194; Laugrand et Oosten, 2008, p. 58).</p>	<p>5 femmes ont évoqué cet élément dans 6 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 6 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>

## ANNEXE F

### GRILLE D'ANALYSE DES ÉLÉMENTS ÉVANGÉLIQUES

Voici les éléments typiques du discours évangélique ayant émergé de ma revue de la littérature. Les catégories en gris pâle ont été ajoutées par moi et dans un seul but de classification permettant de retrouver facilement et rapidement chaque élément dans ce long tableau.

<b>Éléments typiques du discours évangélique présents dans le discours et les actions des femmes innues de l'Église Aiamieu Mamuitun</b>	
<b>Jésus</b>	
Accepter Jésus Christ comme son sauveur ou seigneur personnel, y compris en le disant au mode actif (Gooren, 2010, pp. 96, 106; Loughheed, 2005, p. 20). Demander, inviter ou recevoir Jésus-Christ dans sa vie ou dans son cœur (Gooren, 2010, pp. 96, 103).	3 femmes ont évoqué cet élément dans 5 affirmations dont : - 5 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Abandonner, céder ou donner soi-même ou sa vie à Christ (Gooren, 2010, p. 96).	2 femmes ont évoqué cet élément dans 2 affirmations dont : - 2 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée

<p>Se dire pardonné par/avec Jésus (Lougheed, 2005, p. 12). Dire que Jésus est mort pour soi personnellement (Gooren, 2010, p. 96).</p>	<p>4 femmes ont évoqué cet élément dans 5 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 4 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Trouver, rencontrer, arriver à connaître ou se tourner vers Jésus-Christ (Gooren, 2010, p. 96).</p>	<p>1 femme a évoqué cet élément dans 2 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 2 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Avoir une relation personnelle avec Christ (Gooren, 2010, p. 96; Lougheed, 2005, p. 12). Parler de Jésus comme un ami ou un compagnon. Connaître Jésus personnellement ou avoir une connaissance personnelle de Jésus (Gooren, 2010, p. 96) ou de Dieu (Buchard, 2013a, pp. 72-74).</p>	<p>9 femmes ont évoqué cet élément dans 32 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 32 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Voir Jésus comme central (Bebbington, 2003, p. 16).</p>	<p>6 femmes ont évoqué cet élément dans 7 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 6 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 1 mitigée</li> </ul>
<p>L'expression : être une nouvelle créature en Jésus-Christ (Gooren, 2010, p. 98).</p>	<p>1 femme a évoqué cet élément dans 1 affirmation dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 1 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>S'attendre au retour du Christ (Lougheed, 2005, p. 18).</p>	<p>0 femme n'a évoqué cet élément dans 0 affirmation dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 0 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>

<b>Pré-conversion et être la cible du prosélytisme</b>	
Présence d'une socialisation religieuse primaire : catholicisme dans le cas des Innus (Gooren, 2010, p. 98).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 13 affirmations dont : - 11 en accord - 0 en désaccord - 2 mitigées
Être insatisfait du catholicisme (Gooren, 2010, p. 104).	5 femmes ont évoqué cet élément dans 13 affirmations dont : - 13 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Être confronté à sa mortalité et son insignifiance (Gooren, 2010, p. 103).	3 femmes ont évoqué cet élément dans 3 affirmations dont : - 3 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Avoir la réalisation que qqch manque dans sa vie (Gooren, 2010, p. 98).	1 femme a évoqué cet élément dans 1 affirmation dont : - 1 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
La haine ou l'insatisfaction exprimées pour la consommation d'alcool ou autres comportements pécheurs de sa vie (Gooren, 2010, pp. 98, 104-106).	10 femmes ont évoqué cet élément dans 17 affirmations dont : - 16 en accord - 0 en désaccord - 1 mitigée
Résister pendant un temps avant de finalement céder à Dieu (Gooren, 2010, p. 96).	6 femmes ont évoqué cet élément dans 9 affirmations dont : - 8 en accord - 1 en désaccord - 0 mitigée

Avant de se convertir, avoir toujours été à la recherche de Dieu (Gooren, 2010, p. 103).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 15 affirmations dont : - 15 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Avant de se convertir, respecter ses voisin.es qui sont déjà évangéliques (Gooren, 2010, pp. 103, 105).	4 femmes ont évoqué cet élément dans 6 affirmations dont : - 6 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Le fait d'être invité par un.e ami.e dans une autre église (Gooren, 2010, pp. 98, 103-105).	12 femmes ont évoqué cet élément dans 16 affirmations dont : - 16 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
<b>Conversion</b>	
Se décrire comme convertie, sauvée, née de nouveau ou être devenue une chrétienne (Gooren, 2010, p. 96), avoir vécu l'expérience de la conversion (Buchard, 2013a, p. 73), la conversion comme étant au centre de l'évangile (Lougheed, 2005, p. 17) et au centre de la vie du chrétien évangélique (Bebbington, 2003, p. 16; Roy, 2008, p. 25).	4 femmes ont évoqué cet élément dans 9 affirmations dont : - 8 en accord - 1 en désaccord - 0 mitigée
Acceptation rapide du besoin de se repentir. Ex: 1 mois, 4 visites. (Gooren, 2010, pp. 98, 105)	4 femmes ont évoqué cet élément dans 4 affirmations dont : - 4 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée

<p>La conversion marque un « avant » et un « après », changements rapides dans sa vie, suivant sa conversion (Gooren, 2010, pp. 98, 106).</p>	<p>11 femmes ont évoqué cet élément dans 57 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 21 en accord</li> <li>- 27 en désaccord</li> <li>- 9 mitigées</li> </ul>
<p>Avoir un fort désir de changer sa vie (Gooren, 2010, pp. 103, 105-106; Willaime, 2004, pp. 167, 170).</p>	<p>3 femmes ont évoqué cet élément dans 7 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 7 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Se dire sauvé par la foi seulement (Lougheed, 2005, p. 12; Smith, 2005, p. 32).</p>	<p>0 femme n'a évoqué cet élément dans 0 affirmation dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 0 en accord</li> <li>- 0 en désaccord</li> <li>- 0 mitigée</li> </ul>
<p>Le récit de vie est raconté en 3 étapes : avant, à la conversion, après (Dejean, 2011, pp. 86-87; Willaime, 2004, p. 167).</p>	<p>12 femmes ont évoqué cet élément dans 12 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 2 en accord</li> <li>- 6 en désaccord</li> <li>- 4 mitigées</li> </ul>
<b>Faire du prosélytisme</b>	
<p>L'injonction d'évangéliser, être prosélyte, afin d'en amener d'autres à se convertir (Bebbington, 2003, p. 16; Lougheed, 2005, pp. 13, 17; Willaime, 2004, pp. 169-170). Besoin urgent de donner son témoignage suite à sa conversion (Gooren, 2010, p. 98).</p>	<p>9 femmes ont évoqué cet élément dans 29 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 24 en accord</li> <li>- 4 en désaccord</li> <li>- 1 mitigée</li> </ul>
<p>Sentir l'injonction d'être ostentatoire : il faut que ça se voie par sa vie que la personne est chrétienne (Fath, 2014, p. 927; Lougheed, 2005, p. 17; Willaime, 2004, pp. 170-171).</p>	<p>12 femmes ont évoqué cet élément dans 30 affirmations dont :</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 25 en accord</li> <li>- 4 en désaccord</li> <li>- 1 mitigée</li> </ul>

Considérer qu'il ne faut pas se couper du reste de la société, qu'il faut continuer d'habiter dans le monde afin de pouvoir évangéliser (Buchard, 2013a, pp. 92-93; Fath, 2014, p. 931; Lougheed, 2005, p. 23).	1 femme a évoqué cet élément dans 1 affirmation dont : - 1 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
<b>Positions théologiques</b>	
Croire au baptême devant être dispensé pour les gens en âge de croire (Lougheed, 2005, p. 14).	1 femme a évoqué cet élément dans 1 affirmation dont : - 1 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Avoir une assurance d'aller au ciel (Lougheed, 2005, p. 18).	3 femmes ont évoqué cet élément dans 3 affirmations dont : - 3 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Croire que Dieu peut faire/fait des miracles (Lougheed, 2005, p. 18).	4 femmes ont évoqué cet élément dans 14 affirmations dont : - 14 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Croire en une seule vérité révélée et s'opposer au relativisme (Lougheed, 2005, p. 23).	2 femmes ont évoqué cet élément dans 2 affirmations dont : - 0 en accord - 2 en désaccord - 0 mitigée
Les événements malheureux et inévitables sont perçus comme des étapes nécessaires et raisonnables en vue d'un futur bien dont seul Dieu omniscient connaît l'issue (Buchard, 2013a, p. 75).	6 femmes ont évoqué cet élément dans 10 affirmations dont : - 10 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée

<b>Glossolalie et dons de l'Esprit</b>	
Voir une grande importance dans l'exercice des dons de l'Esprit : glossolalie et son interprétation, enseignement, prophétie, guérison et accomplissement d'autres miracles (Buchard, 2013a, pp. 72, 86-88).	4 femmes ont évoqué cet élément dans 12 affirmations dont : - 11 en accord - 1 en désaccord - 0 mitigée
Voir une grande importance dans le parler en langues plus précisément (Buchard, 2013a, pp. 85, 87-88).	1 femme a évoqué cet élément dans 3 affirmations dont : - 3 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Relativiser, rejeter l'importance des dons de l'Esprit (Buchard, 2013a, p. 89).	0 femme n'a évoqué cet élément dans 0 affirmation dont : - 0 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
<b>Bible</b>	
L'acceptation de la Bible en tant qu'autorité religieuse et morale première (Bebbington, 2003, p. 16; Buchard, 2013a, pp. 72, 76; Fath, 2014, p. 926; Lougheed, 2005, p. 12; Smith, 2005, p. 32).	8 femmes ont évoqué cet élément dans 10 affirmations dont : - 8 en accord - 2 en désaccord - 0 mitigée
La Bible, devant être interprétée de manière littérale (Buchard, 2013a, p. 76; Roy, 2008, p. 25), mais nécessitant une certaine interprétation grammatico-historique (Buchard, 2013a, p. 78).	4 femmes ont évoqué cet élément dans 5 affirmations dont : - 3 en accord - 0 en désaccord - 2 mitigées
Voir son intérêt personnel et pour sa vie dans ce qui est écrit dans la Bible (Bebbington, 2003, p. 16; Buchard, 2013a, p. 82; Smith, 2005, p. 32).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 20 affirmations dont : - 19 en accord - 1 en désaccord - 0 mitigée

Voir une importance dans la pratique de la lecture de la Bible. Considérer qu'on devrait davantage lire sa Bible, être plus assidue et ce, à chaque jour. (Buchard, 2013a, pp. 72, 80)	9 femmes ont évoqué cet élément dans 16 affirmations dont : - 15 en accord - 1 en désaccord - 0 mitigée
<b>Prière</b>	
Voir une importance dans la pratique de la prière (Buchard, 2013a, pp. 72, 80, 83).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 36 affirmations dont : - 34 en accord - 1 en désaccord - 1 mitigée
Considérer qu'il faut prier à chaque jour (Buchard, 2013a, pp. 83-84).	6 femmes ont évoqué cet élément dans 7 affirmations dont : - 7 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Entre évangéliques, prier énormément les uns pour les autres (Buchard, 2013a, p. 84).	5 femmes ont évoqué cet élément dans 15 affirmations dont : - 15 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
<b>L'assemblée des croyant.es</b>	
Se sentir faire partie d'une communauté de croyants qui dépasse les frontières de son propre peuple (Willaime, 2004, p. 177).	5 femmes ont évoqué cet élément dans 13 affirmations dont : - 10 en accord - 3 en désaccord - 0 mitigée

Engagement communautaire fort dans l'église suite à la conversion (Mossière, 2019, p. 127).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 27 affirmations dont : - 25 en accord - 1 en désaccord - 1 mitigée
Assiduité dans la fréquentation du culte (du dimanche matin) (Buchard, 2013a, p. 80; Fath, 2008, p. 93). Penser qu'une chrétienne évangélique doit aller régulièrement à l'église (Buchard, 2013b, p. 98), plus précisément aller au moins une fois/semaine au culte (Buchard, 2013b, p. 99).	13 femmes ont évoqué cet élément dans 23 affirmations dont : - 14 en accord - 4 en désaccord - 5 mitigées
Se caractériser par une forte inscription dans une communauté où des liens serrés et solides unissent l'ensemble des membres, une fraternité solidaire (Buchard, 2013b, pp. 97-98; Fath, 2014, pp. 931-933).	13 femmes ont évoqué cet élément dans 61 affirmations dont : - 44 en accord - 12 en désaccord - 5 mitigées
Concevoir l'église non pas comme un bâtiment, mais comme le rassemblement des croyants (Buchard, 2013b, p. 99). Le bâtiment en tant que tel n'est pas sacré (Fath, 2014, p. 925; Smith, 2005, p. 33).	3 femmes ont évoqué cet élément dans 3 affirmations dont : - 3 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée
Ne pas être ancré dans une Église est quelque chose de mauvais (Buchard, 2013b, p. 101).	3 femmes ont évoqué cet élément dans 7 affirmations dont : - 1 en accord - 6 en désaccord - 0 mitigée
Croire que tous sont égaux dans l'église (Smith, 2005, p. 32).	4 femmes ont évoqué cet élément dans 6 affirmations dont : - 4 en accord - 1 en désaccord - 1 mitigée

<b>En réaction à la société majoritaire</b>	
Se sentir à contre-courant de la société majoritaire (Buchard, 2013a, p. 94), se sentir ou s'attendre à subir de la persécution de la société majoritaire (Lougheed, 2005, p. 13).	9 femmes ont évoqué cet élément dans 20 affirmations dont : - 12 en accord - 5 en désaccord - 3 mitigées
Une distanciation, une fermeture, voire un rejet de certaines valeurs contemporaines de la société majoritaire (Lougheed, 2005, p. 23), par exemple par rapport aux thèmes de l'homosexualité, de l'avortement et des rapports sexuels avant le mariage, ou encore des rôles hommes/femmes (Buchard, 2013a, pp. 71, 90-91).	4 femmes ont évoqué cet élément dans 5 affirmations dont : - 5 en accord - 0 en désaccord - 0 mitigée

## BIBLIOGRAPHIE

- AA-Québec. (2017) *AA Québec. Le site officiel des Alcooliques anonymes du Québec*. Récupéré le 19 mars 2019 de [https://aa-quebec.org/aaqc\\_wp/](https://aa-quebec.org/aaqc_wp/)
- Adelson, N. (2009). Toward a Recuperation of Souls and Bodies: Community Healing and the Complex Interplay of Faith and History. Dans Kirmayer, L. J. et Valaskakis, G. G. (dir.), *Healing traditions: the mental health of Aboriginal peoples in Canada* (p. 272-288). Vancouver : UBC Press.
- Adelson, N. et Lipinski, A. (2008). Le projet communautaire Youth Initiative. Dans Waldram, J. B. (dir.), *La guérison autochtone au Canada : Études sur la conception thérapeutique et la pratique* (p. 11-36). Ottawa : Fondation autochtone de guérison
- Aiamieu Mamuitun ka Shukaitatshet Rassemblement de prière, Église Baptiste. ([Entre 1987 et 2016]). *Registre servant à l'inscription des baptêmes, mariages, sépultures ainsi que d'autres évènements de l'Église Aiamieu Mamuitun*. [Cahier de feuilles numérotées]. Église Aiamieu Mamuitun. Uashat.
- Al-Anon/Alateen. Québec-Est et Nouveau-Brunswick francophone. (2019) *Al-Anon/Alateen. Québec-Est et Nouveau-Brunswick francophone*. Récupéré le 22 mars 2019 de <https://al-anon-alateen-quebec-est.ca/>
- Albert, A. et Gallot, F. (2015). Introduction. Saba Mahmood : redéfinir le féminisme et l'islam. *Tracés, Hors-série*(15), 13-19.
- Anderson, E. (2009). *La trahison de la foi : le parcours tragique d'un converti autochtone à l'époque coloniale*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Antane Kapesh, A. (1976). *Je suis une maudite sauvagesse - Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu*. Montréal : Leméac.

- Armitage, P. (1991). *The Innu (the Montagnais-Naskapi)*. New York : Chelsea House Publishers.
- Armitage, P. (1992). Religious Ideology among the Innu of Eastern Quebec and Labrador. *Religiologiques*, 6(automne), 1-51. Récupéré de <http://www.religiologiques.uqam.ca/>
- Arnakaq Allatangit, M. (1999). Healing Circles. Mamisarniup missanut nalunaijaijuq. *Inuktitut*, 33-39.
- Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec. (2017a) *Accueil*. Récupéré le 1e novembre 2017 de <http://www.aebq.qc.ca/Accueil.html>
- Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec. (2017b) *Politiques*. Récupéré le 5 novembre 2017 de <http://www.aebq.qc.ca/Politiques.html>
- Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec. (2017c) *Répertoire des Églises de l'Association*. Récupéré le 31 octobre 2017 de <http://www.aebq.qc.ca/RepertoireDesEglises.html>
- Association d'Églises Baptistes Évangéliques au Québec. (2018) *L'équipe de l'Association*. Récupéré le 4 février 2020 de <https://aebq.qc.ca/association/equipe/>
- Bacon, J. et Vincent, S. (1979). *Atanutshe, nimushum. Récits racontés et recueillis par les Montagnais de Natashquan*. Montréal : Conseil Atikamekw-Montagnais.
- Barriault, Y. (1969). *Mythes et rites chez les Montagnais de la Côte-Nord*. (Thèse de doctorat). Université d'Ottawa. Récupéré de Recherche uO, le dépôt numérique de l'Université d'Ottawa [https://uottawa-primis.hosted.exlibrisgroup.com/permalink/f/1nps9k/UOTTAWA\\_IIIb5810972](https://uottawa-primis.hosted.exlibrisgroup.com/permalink/f/1nps9k/UOTTAWA_IIIb5810972).
- Basile, M.-J., Rock, R. et Rock, J. (1992). *Montagnaises de parole - Eukuan ume ninan etentamat*. Québec : Conseil des Atikamekw et des Montagnais.

- Basile, S. (2017). *Le rôle et la place des femmes Atikamekw dans la gouvernance du territoire et des ressources naturelles*. (Thèse de doctorat). Université du Québec en Abitibi-Témiscamingue. Récupéré de <https://depositum.uqat.ca/id/eprint/703/>.
- Beaud, S. et Weber, F. (2003). *Guide de l'enquête de terrain - Produire et analyser des données ethnographiques*. Paris : Éditions La Découverte.
- Beaulieu, A. (2012). « *Minuenimun* », *le sentiment du bien-être : la guérison communautaire chez les Innus d'Unamen Shipu (Basse-côte-Nord du Québec)*. (Thèse de doctorat). Université Laval. Récupéré de *Corpus UL*, le dépôt institutionnel de l'Université Laval <http://hdl.handle.net/20.500.11794/23573>.
- Bebbington, D.W. (2003). *Evangelicalism in Modern Britain : A History from the 1730s to The 1980s*. London, UNITED KINGDOM : Routledge.
- Bertrand, C. (2010). *Représentations sociales et rôles des femmes dans les églises baptistes évangéliques franco-québécoises*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de *Archipel. Dépôt institutionnel de l'UQAM* <https://archipel.uqam.ca/3860/>.
- Bouchard, S. et Mestokosho, M. (1977). *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Mathieu Mestokosho*. Québec : Ministère des affaires culturelles Québec.
- Bourdieu, P. (1987). Sociologues de la croyance et croyances de sociologues. *Archives de sciences sociales des religions*, 32(63.1), 155-161.
- Bousquet, M.-P. (2005). La production d'un réseau de sur-parenté : histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins. *Drogues, santé et société*, 4(1), 129-173.
- Bousquet, M.-P. (2007). Catholicisme, pentecôtisme ou spiritualité traditionnelle ? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec. Dans Gélinas, C. et Teasdale, G. (dir.), *Les systèmes religieux amérindiens et inuit : perspectives historiques et contemporaines* (p. 155-166). Québec et Paris : In situ et L'Harmattan.

- Bousquet, M.-P. (2009). Régler ses conflits dans un cadre spirituel : pouvoir, réparation et systèmes religieux chez les Anicinabek du Québec. *Criminologie*, 42(2), 53-82.
- Bousquet, M.-P. (2012a). Aiamie, agir au mieux ? Éthique, rituels catholiques et corps social chez les Anicinabek depuis les années 1950. *Théologiques*, 20(1-2), 385-417.
- Bousquet, M.-P. (2012b). « On a juste besoin d'être aimés ». Les bases de la tolérance religieuse chez les Anicinabek (Algonquins) du Québec. Dans Bousquet, M.-P. et Crépeau, R. R. (dir.), *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques - Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas* (p. 243-270). Paris : Karthala.
- Brass, G.M. (2009). Respecting the Medicines: Narrating an Aboriginal Identity. Dans Kirmayer, L. J. et Valaskakis, G. G. (dir.), *Healing traditions : the mental health of Aboriginal peoples in Canada* (p. 355-380). Vancouver : UBC Press.
- Buchard, E. (2013a). Croire, pratiquer, vivre selon certaines normes et valeurs. Dans Stolz, J., Favre, O., Gachet, C. et Buchard, E. (dir.), *Le phénomène évangélique : analyses d'un milieu compétitif* (p. 71-96). Genève : Labor et Fides.
- Buchard, E. (2013b). Vivre en communauté évangélique. Dans Stolz, J., Favre, O., Gachet, C. et Buchard, E. (dir.), *Le phénomène évangélique : analyses d'un milieu compétitif* (p. 97-120). Genève : Labor et Fides.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York : Routledge.
- Butler, J. (2004, mai). *Faire et défaire le genre*. Communication présentée à l'Université de Paris X-Nanterre, dans le cadre du CREART (Centre de Recherche sur l'Art) et de l'Ecole Doctorale Connaissance et Culture.
- Canadian Assemblies of God. (2018) *Church locator*. Récupéré le 9 août 2020 de <https://www.caog.ca/churches>

- Centre Miam Uapukun. (2012a) *Centre Miam Uapukun*. Récupéré le 15 septembre 2017 de <http://miamuapukun.net/fr/accueil/>
- Centre Miam Uapukun. (2012b) *Conseil d'administration*. Récupéré le 8 août 2020 de [http://miamuapukun.net/fr/conseil-dadministration\\_18/](http://miamuapukun.net/fr/conseil-dadministration_18/)
- Charest, P. (1996). Les stratégies de chasse des Mamit Innuat. *Anthropologie et Sociétés*, 20(3), 107-128.
- Charest, P. (2019). Les écrits des missionnaires oblats de Marie-Immaculée sur les Montagnais-Naskapis dans la seconde moitié du XIXe siècle. *Recherches amérindiennes au Québec*, 49(1), 15-28.
- Coeur à Coeur. (2017) *Coeur à coeur Ministères de relation d'aide*. Récupéré le 21 décembre 2018 de <http://www.coeuracoeur.org/>
- Collectif. (2007). *La Bible Segond 21 avec notes de référence*. Romanel-sur-Lausanne : Société Biblique de Genève.
- Colpron, A.-M. (2006). Chamanisme féminin « contre nature » ? Menstruation, gestation et femmes chamanes parmi les Shipibo-Conibo de l'Amazonie occidentale. *Journal de la société des américanistes*, 92(1 et 2), 203-235.
- Colpron, A.-M. (2013). Contact Crisis: Shamanic Explorations of Virtual and Possible Worlds. *Anthropologica*, 55(2), 373-383.
- Comeau, N.-A. (1983). *La vie et le sport sur la Côte-Nord du bas Saint-Laurent et du golfe. La pêche au saumon et la chasse à la trappe, légendes des Montagnais, récits d'aventures au Labrador*. Montréal : Leméac.
- Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. (2005). *Adapter nos interventions à la réalité autochtone*. Wendake : Commission de la santé et des services sociaux des Premières Nations du Québec et du Labrador. Récupéré de <https://files.cssspnql.com/index.php/s/tN5ixL1IaDD59Rj>

- Commission de vérité et réconciliation du Canada. (2015). *Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. (Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 2 de 1939 à 2000) (Vol. 1). Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press. Récupéré de [https://nctr.ca/fr/assets/reports/Final%20Reports/L%E2%80%99\\_histoire\\_partie\\_2\\_de\\_1939\\_%C3%A0\\_2000.pdf](https://nctr.ca/fr/assets/reports/Final%20Reports/L%E2%80%99_histoire_partie_2_de_1939_%C3%A0_2000.pdf)
- Communauté internationale bahá'íe. (2020) *Accueil*. Récupéré le 10 août 2020 de <https://www.bahai.org/fr/>
- Council on Biblical Manhood and Womanhood. (s.d.) *Danvers Statement*. Récupéré le 5 novembre 2017 de <https://cbmw.org/about/danvers-statement/>
- Couture, J.E. et Couture, R. (2002). *Biidaaban : modèle de guérison de la Première nation Mnjikaning*. Ottawa : Sécurité publique et protection civile Canada.
- CRSH, CRSNG et IRSC. (2014). *Énoncé de politique des trois Conseils : Éthique de la recherche avec des êtres humains*. Ottawa: Secrétariat sur la conduite responsable de la recherche Récupéré de [http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2-2014/EPTC\\_2\\_FINALE\\_Web.pdf](http://www.ger.ethique.gc.ca/pdf/fra/eptc2-2014/EPTC_2_FINALE_Web.pdf).
- Csordas, T.J. (2007). Introduction: Modalities of transnational transcendence. *Anthropological Theory*, 7(3), 259-272. doi: 10.1177/1463499607080188
- Dandoy, M., Detavernier, I. et Vassaux, P. (2000). *Le protestantisme réalisé par Michel Dandoy, Isabelle Detavernier et Philippe Vassaux*. Namur : Éditions Fidélité.
- De Gasquet, B. (2015). Que fait le féminisme au regard de l'ethnologue ? [En ligne]. *SociologieS*. Récupéré de <http://sociologies.revues.org/5081>
- De Herdt, T. et Bastiaensen, J. (2009). L'agencéité relationnelle. *Revue Tiers Monde*, 50(198), 317-333.
- Dejean, F. (2011). *Les dimensions spatiales des Églises évangéliques et pentecôtistes dans une commune de banlieue parisienne (Saint-Denis) et dans deux arrondissements montréalais (Rosemont et Villeray)*. (Thèse de doctorat).

Université du Québec à Montréal, Institut national de la recherche scientifique et Université Paris Ouest-Nanterre-La Défense. Récupéré de <http://espace.inrs.ca/65/>.

Desaulniers Turgeon, S. (2010). *Entre politique et thérapeutique : usages du rituel de la tente à sudation dans le cadre de la revitalisation culturelle amérindienne au Québec*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de Papyrus : Dépôt institutionnel de l'Université de Montréal <http://hdl.handle.net/1866/4779>.

Desbiens, C. et Hirt, I. (2012). Les Autochtones au Canada : espaces et peuples en mutation. *L'Information géographique*, 76(4), 29-46.

Deslauriers, J.-P. (1991). *Recherche qualitative guide pratique*. Montréal : Montréal McGraw-Hill.

Deslauriers, J.-P. et Kérisit, M. (1997). Le devis de recherche qualitative. Dans Poupart, J., Deslauriers, J.-P., Groulx, L.-H., Laperrière, A., Mayer, R. et Pires, A. P. (dir.), *La recherche qualitative - Enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 85-111). Montréal : G. Morin.

Dickason, O.P. (1996). *Les Premières Nations du Canada : depuis les temps les plus lointains jusqu'à nos jours*. Sillery : Septentrion.

Direction chrétienne. (2014). *Répertoire chrétien 2014*. Montréal : l'auteur.

Dominique, R. et Grégoire, M. (1989). *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*. Sillery : Presses de l'Université du Québec.

Doran, A. (2005). *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*. Paris : L'Harmattan.

Duchesne, É. (2017). « *Le territoire c'est la valeur* » : *Analyse des changements économiques et cosmologiques chez les Innus d'Unamen Shipu*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/20663>.

- Duval, V. (2007). Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative. Dans Gélinas, C. et Teasdale, G. (dir.), *Les systèmes religieux amérindiens et inuit : perspectives historiques et contemporaines* (p. 129-143). Québec et Paris : In Situ et L'Harmattan.
- ECEBSI. (2018) *Église Chrétienne Évangélique Baptiste de Sept-Îles. Connaître Jésus-Christ et le faire connaître*. Récupéré le 2 avril 2019 de <http://ecebsi.ca/>
- Église Baptiste de Sept-Îles. (2009) *Église Baptiste de Sept-Îles*. Récupéré le 31 octobre 2017 de <http://www.eb-si.ca/>
- Église Évangélique Innu. (s.d.) *Église Évangélique Innu*. Récupéré le 15 septembre 2016 de <http://www.egliseevangeliqueinnu.com/>
- Éthier, B. (2014). Nehirowisiw Kiskeritamowina. Acquisition, utilisation et transmission de savoir-faire et de savoir-être dans un monde de chasseurs. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(1), 49-59. doi: 10.7202/1027879ar
- FAQ. (2012). *Lignes directrices en matière de recherche avec les femmes autochtones*. Kahnawake : Femmes autochtones du Québec Inc. Récupéré de <http://www.faq-qnw.org>
- Fath, S. (2008). *Dieu XXL. La révolution des megachurches*. Paris : Éditions Autrement.
- Fath, S. (2014). Festives, pratiquantes et solidaires? Des assemblées protestantes au-delà des clichés. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-)*, 160, 925-934.
- Fath, S. et Mayrargue, C. (2014). Les nouveaux christianismes en Afrique Introduction thématique. *Afrique contemporaine*, 252(4), 13-26.
- Favre, O. (2013). « Naître de nouveau ». Dans Stolz, J., Favre, O., Gachet, C. et Buchard, E. (dir.), *Le phénomène évangélique : analyses d'un milieu compétitif* (p. 55-70). Genève : Labor et Fides.

- Ferretti, L. et Hudon, C. (2014) *Évangéliser les Canadiens français : missions et retraites paroissiales au XIX<sup>e</sup> siècle*. Dans coll. « Atlas historique du Québec - Les missions ». Récupéré le 6 novembre 2019 de <https://atlas.cieq.ca/les-missions/evangeliser-les-canadiens-francais-missions-et-retraites-paroissiales-au-xixe-siecle.html>
- Fletcher, C. et Denham, A. (2008). Cheminer vers la guérison : étude de cas au Nunavut. Dans Waldram, J. B. (dir.), *La guérison autochtone au Canada : Études sur la conception thérapeutique et la pratique* (p. 113-158). Ottawa : Fondation autochtone de guérison
- Fletcher, C. et Kirmayer, L. (1997). *Spirit work: Nunavimmiut experiences of affliction and healing*. (Vol. 21).
- Fontaine, J.-L. (2006). *Croyances et rituels chez les Innus, 1603-1650 : l'univers religieux traditionnel des Tsjachennut*. Québec : Éditions GID.
- Fontaine, N. (2011). *Kuessipan À toi*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- Gagnebin, L. (1997). *Le protestantisme. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. Paris : Flammarion.
- Gagnon, D. (2001, août). La catholicisation des Mamit Innuat (Innus de la Basse-Côte-Nord) à la mission de Musquaro de 1800 à 1946 : entre la conversion inachevée et le métissage inévitable. Dans Routhier, G. et Laugrand, F. (dir.), *L'espace missionnaire. Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles. Colloque de l'Association francophone oecuménique de missiologie, du CREDIC et du Centre Vincent Lebbe. Actes du colloque à Québec du 23-27 août 2001*. (p. 195-210). Québec et Paris : Presses de l'Université Laval et Karthala.
- Gagnon, D. (2003). *Deux cents ans de pèlerinages : Les Mamit Innuat à Musquaro, Sainte-Anne-de-Beaupré et Sainte-Anne-d'Unamen-Shipu (1800-2000)*. (Thèse de doctorat). Université Laval.
- Gagnon, D. (2005). Les Mamit Innuat et la dévotion à sainte Anne. Un exemple de l'inadéquation des concepts de tradition et de modernité dans l'étude du métissage religieux. *Globe*, 8(1), 135-153. doi: 10.7202/1000898ar

- Gagnon, D. (2007). Sainte Anne et le pouvoir manitushiu : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation. Dans Laugrand, F. et Oosten, J. G. (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones / Nature of spirits in aboriginal cosmologies* (p. 449-477). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Gagnon, D. et Drapeau, L. (2015). Les échelles catholiques comme exemples de métissage religieux des ontologies chrétiennes et amérindiennes : l'exemple de l'Échelle du père Lacombe. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 44(2), 178-207. doi: 10.1177/0008429815580788 Récupéré de <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0008429815580788>
- Gélinas, C. (2013). Pluralisme religieux et radicalisme en milieu autochtone au Canada. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 27(3), 43-59.
- Gibbons, D. (2007). *Croyances et religions du monde : qui croit quoi? Où? Quand? Comment?* Paris : Acropole.
- Gooren, H. (2010). Conversion Narratives. Dans Anderson, A., Bergunder, M., Droogers, A. et Van Der Laan, C. (dir.), *Studying Global Pentecostalism : Theories and Methods*. Berkeley : University of California Press.
- Gouvernement du Canada et Groupe consultatif interagences en éthique de la recherche. (2016) *Le didacticiel EPTC 2. Formation en éthique de la recherche (FER)*. Récupéré le 15 septembre 2016 de <http://www.ger.ethique.gc.ca/fra/education/tutorial-didacticiel/>
- Gouvernement du Québec. (2017) *Registraire des entreprises Québec - Rechercher une entreprise au registre*. Récupéré le 8 août 2020 de <http://www.registreentreprises.gouv.qc.ca/fr/consulter/rechercher/>
- Gruber, J.W. (1970). Ethnographic Salvage and the Shaping of Anthropology. *American Anthropologist*, 72(6), 1289-1299.
- Guilhaumou, J. (2012). Autour du concept d'agentivité. *Rives méditerranéennes*, 41(1), 25-34.

- Haicault, M. (2012). Autour d'agency. Un nouveau paradigme pour les recherches de Genre. *Rives méditerranéennes*(41), 11-24. doi: 10.4000/rives.4105
- Hale, R.D. (2008). Le christianisme. Dans Coogan, M. D. (dir.), *Religions du monde* (p. 52-87). Köln : Evergreen.
- Hamel-Charest, L. (2015). *"Pour l'amour de Dieu" : des missionnaires coréens à la rencontre des Anicinabek*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal. Récupéré de <https://papyrus.bib.umontreal.ca/xmlui/handle/1866/13636>.
- Inspirational Films, Inc. (2013). *The Life of Jesus - In Native North American Languages*. [DVD]. Orlando : All Nations Series.
- ITUM. (2016) *Innu TakuaiKAN Uashat mak Mani-Utenam*. Récupéré le 15 septembre 2016 de <http://www.itum.qc.ca/default.php>
- ITUM. (2020) *Santé et services sociaux*. Récupéré le 8 août 2020 de <https://www.itum.qc.ca/sante-et-services-sociaux/>
- Jaspe. (2012) *Uashteu*. Récupéré le 12 novembre 2018 de <http://www.petitsgroupes.org/pages/uashteu.php>
- Jérôme, L. (2007). Identifications, relations et circulation des savoirs chez les Atikamekw de la Haute-Mauricie. Un regard ethnographique sur le tewehikan. Dans Laugrand, F. et Oosten, J. G. (dir.), *La nature des esprits dans les cosmologies autochtones - Nature of spirits in aboriginal cosmologies* (p. 479-496). Québec : Presses de l'Université Laval.
- Jérôme, L. (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.
- Jérôme, L. (2009). Les voix du tambour : traditions et innovations musicales chez des jeunes Atikamekw Nehirowisiwok, Québec. Dans Gagné, N. et Jérôme, L. (dir.), *Jeunesses autochtones : affirmation, innovation et résistance dans les*

*mondes contemporains* (p. 123-143). Québec et Rennes : Presses de l'Université Laval et Presses universitaires de Rennes.

Jérôme, L. (2010). *Jeunesse, musique et rituels chez les Atikamekw (Haute-Mauricie, Québec) : Ethnographie d'un processus d'affirmations identitaire et culturelle en milieu autochtone*. (Thèse de doctorat). Université Laval. Récupéré de Corpus UL, le dépôt institutionnel de l'Université Laval <http://hdl.handle.net/20.500.11794/22140>.

Jourdain, M. (24 mars 2018). *Qu'est ce que la Pâque ? avec Père Alfred Ravelomampisandraibe*. [Vidéo en ligne]. Uashat : InnuWeb.com. Récupéré de <https://www.youtube.com/watch?v=13nMJ6UBC54&feature=youtu.be>.

KUUT. (2017) *Nunavik Pastors*. Récupéré le 9 août 2020 de <https://kuut.ca/nunavik-pastors.html>

Lacasse, J.-P. (2007). L'affirmation des droits territoriaux des Innus. *Revue générale de droit*, 37(1), 183-199. doi: 10.7202/1027134ar

Lafitte, S. (2013). Les différentes Églises. Dans *Le Monde des religions* (dir.), *20 clés pour comprendre. Le christianisme* (p. 71-80). Paris : Albin Michel.

Landry, J.-M. (2010). Repenser la norme, réinventer l'agencéité. *Anthropologie et Sociétés*, 34(1), 217-231.

Laugrand, F. (2002). *Mourir et renaître : la réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*. Sainte-Foy] : Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

Laugrand, F. (2016). Conversions inuit. *Terrain*(66), 106-125.

Laugrand, F. et Delâge, D. (2008). Introduction : traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 3-12.

Laugrand, F. et Oosten, J. (2007). Reconnecting People and Healing the Land: Inuit Pentecostal and Evangelical Movements in the Canadian Eastern Arctic.

*Numen*, 54(3), 229-269. Récupéré de <http://www.jstor.org.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/stable/27643266>

Laugrand, F. et Oosten, J. (2008). Cercles de guérison, pratiques d'inspiration chamanique et néo-chamanisme chez les Inuits du Nunavik et du Nunavut. *Recherches amérindiennes au Québec*, 38(2-3), 55-67.

Laurent, P.-J. et Plaideau, C. (2010). Pentecôtismes et néo-pentecôtismes : des religions de l'accumulation ? *Revue Théologique de Louvain*, 41(2), 208-242. Récupéré de [https://www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2010\\_num\\_41\\_2\\_3826](https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2010_num_41_2_3826)

Le Jeune, P. (1634). *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1633*. Paris : Sébastien Cramoisy.

Le Jeune, P. (1635). *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1634*. Paris : Sébastien Cramoisy.

Le Page, P. (2015). *Megachurch pentecôtiste en contexte québécois : la religion vécue à l'Église Nouvelle Vie de Longueuil*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de *Archipel. Dépôt institutionnel de l'UQAM* <http://archipel.uqam.ca/id/eprint/8110>.

Lemoine, G.J.G. (1901). *Dictionnaire Français-Montagnais*. Boston : W. P. Cabot and P. Cabot.

Les assemblées de la Pentecôte du Canada. District du Québec. (2016) *Trouver une église*. Récupéré le 31 août 2016 de <http://dqapdc.org/trouver-une-eglise/>

Les Eudistes. (2019) *La Côte-Nord*. Récupéré le 7 octobre 2019 de <https://www.eudistes.org/cotenord.html#header3-184>

Les Gardiens des sites sacrés Innu-Assi. Uapashkuss. (s.d.) *À propos [Page Facebook]*. Récupéré le 8 août 2020 de [https://www.facebook.com/pg/UAPASHKUSS/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/UAPASHKUSS/about/?ref=page_internal)

Lougheed, R. (2005). A Primer on Evangelicalism. *Scriptura*, 7(2), 11-28.

- MacKenzie, M. et Junker, M.-O. (2018). *Aimun-mashinaikan. Dictionnaire innu. Uashat* : Les Éditions Tshakapesh. Récupéré de <http://dictionnaire.innu-aimun.ca/Words>
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton and Oxford : Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2011). Capacité d'agir, émancipation et sujet féministe. Dans *Penser à gauche : figures de la pensée critique aujourd'hui. Revue internationale des livres et des idées* (p. 390-403). Paris : Éditions Amsterdam.
- Mailhot, J. (1965). *North West River. Étude ethnographique*. Sainte-Foy : Université Laval, Département de géographie.
- Mailhot, J. (1993). *Au pays des Innus : les gens de Sheshatshit*. Montréal : Recherches amérindiennes au Québec.
- Mark, H. et Mark, W.-M. (1993). *Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Montréal et Hull : Libre Expression et Musée canadien des civilisations.
- McGee, R.J. et Warms, R.L. (2013). *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia*. Thousand Oaks : Sage Publications.
- Ménard, C. (1997). *Missions de Sept-Îles et de Mingan au XIXe siècle. Oblats de Marie-Immaculée et Innus-Montagnais de 1844 à 1911*. (Mémoire de maîtrise). Université de Montréal, Montréal. Récupéré de *Thèses et mémoires UdeM*.
- Mongeau, M. (1981). *Mishta Pinamen, Philomène la formidable! Existence pathétique d'une indienne montagnaise*. Schefferville : Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée.
- Mossière, G. (2019). De l'usage des grammaires identitaires des conversions pour composer l'authenticité du sujet. *Archives de sciences sociales des religions*, 186(2), 117-138.

NAIITS. (2020) *A Brief History of NAIITS*. Récupéré le 2 septembre 2020 de <https://naiits.com/history/>

Office québécois de la langue française. (2017) *Fiche terminologique : agentivité*. Récupéré le 27 février 2020 de [http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id\\_Fiche=26543907](http://gdt.oqlf.gouv.qc.ca/ficheOqlf.aspx?Id_Fiche=26543907)

Pires, A.P. (1997). De quelques enjeux épistémologiques d'une méthodologie générale pour les sciences sociales. Dans Poupart, J., Deslauriers, J.-P., Groulx, L.-H., Laperrière, A., Mayer, R. et Pires, A. P. (dir.), *La recherche qualitative - Enjeux épistémologiques et méthodologiques* (p. 3-54). Montréal : G. Morin.

Poirier, S. (2010). Change, Resistance, Accommodation and Engagement in Indigenous Contexts: A Comparative (Canada-Australia) Perspective. *Anthropological Forum*, 20(1), 41-60.

Roy, O. (2008). *La sainte ignorance : le temps de la religion sans culture*. Paris : Éditions du Seuil.

Sahlins, M. (1972). *Stone Age Economics*. Chicago : Aldine-Atherton.

Samson, C. (2009). A Colonial Double-Bind: Social and Historical Contexts of Innu Mental Health. Dans Kirmayer, L. J. et Valaskakis, G. G. (dir.), *Healing traditions : the mental health of Aboriginal peoples in Canada* (p. 109-139). Vancouver : UBC Press.

Savard, R. (1985). *La voix des autres*. Montréal : L'Hexagone.

Savard, R. (2004). *La forêt vive : récits fondateurs du peuple innu*. Montréal : Boréal.

Scott, C. (2006). Spirit and practical knowledge in the person of the bear among Wemindji Cree hunters. *Ethnos*, 71(1), 51-66.

Sears, F.C., International Grenfell Association collection et Bibliothèque et Archives Canada. (ca. 1930). *Innu (Montagnais) woman, probably taken at North West River*. [Photographie]. Ottawa : Bibliothèque et Archives Canada. Récupéré de

[http://collectionscanada.gc.ca/pam\\_archives/index.php?fuseaction=genitem.displayItem&lang=fr&rec\\_nbr=3224646](http://collectionscanada.gc.ca/pam_archives/index.php?fuseaction=genitem.displayItem&lang=fr&rec_nbr=3224646)

Segond, L. (1974). *La sainte Bible*. (Éd. revue avec réf. éd.). Toronto et Montréal : Société biblique canadienne.

Services aux Autochtones Canada. (2020) *Centres de traitement de la consommation problématique de substances pour les Premières Nations et les Inuits*. Récupéré le 4 août 2020 de <https://www.sac-isc.gc.ca/fra/1576090254932/1576090371511#a6>

Sierra, J.I. (2017). Un Nigérian au service du peuple innu. *Univers, Octobre, novembre, décembre*(4), 16-19. Récupéré de <https://fr.calameo.com/read/001631573671a3ee407b9>

Smith, G. (2005). Le mouvement « évangélique » au Québec depuis 1960. *Scriptura*, 7(2), 30-46.

Smith, G. (2011). A brief socio-demographic portrait of French-Speaking Protestantism in Quebec since 1960. Dans Zuidema, J. (dir.), *French-Speaking Protestants in Canada* (p. 265–283). Leiden : Brill.

Société Radio-Canada et Leblanc, P. (29 octobre 2002) *Un centre de guérison traditionnelle autochtone voit le jour sur le site de l'ancienne base militaire de Moisie*. Récupéré le 4 juin 2018 de <https://ici.radio-canada.ca/regions/cote-nord/nouvelles/200210/29/004-guerison.shtml>

Speck, F.G. (1977). *Naskapi. The savage hunters of the Labrador peninsula*. (Nouvelle éd.). Norman : University of Oklahoma Press.

Spivak, G.C. (2009). *Les subalternes peuvent-elles parler?* Paris : Éditions Amsterdam.

Stolz, J., Favre, O. et Buchard, E. (2013). Les évangéliques : un « phénomène » ? Dans Stolz, J., Favre, O., Gachet, C. et Buchard, E. (dir.), *Le phénomène évangélique : analyses d'un milieu compétitif* (p. 9-19). Genève : Labor et Fides.

- Strasbourg, J. (2019). *Défis et réalités des femmes élues de Kahnawà:ke*. (Mémoire de maîtrise). Université du Québec à Montréal. Récupéré de <https://archipel.uqam.ca/13221/>.
- Tanner, A. (1999) *Innu Culture*. Récupéré le 3 novembre 2015 de <https://www.heritage.nf.ca/articles/aboriginal/innu-culture.php>
- Tanner, A. (2004). The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing. Dans Clammer, J. R., Poirier, S. et Schwimmer, E. (dir.), *Figured Worlds: Ontological Obstacles in Intercultural Relations* (p. 189-222). Toronto : University of Toronto Press.
- Tanner, A. (2008). The Origins of Northern Aboriginal Social Pathologies and the Quebec Cree Healing Movement. Dans Kirmayer, L. J. et Valaskakis, G. G. (dir.), *Healing traditions : the mental health of Aboriginal peoples in Canada* (p. 249-271). Vancouver : UBC Press.
- The United Brethren Church in Canada. (2020) *Churches*. Récupéré le 9 août 2020 de <http://www.ubcanada.org/churches/>
- Thom, B. (2008). Disagreement-in-principle: Negotiating the right to practice Coast Salish culture in treaty talks on Vancouver Island, BC. *New Proposals*, 2(1), 23-30.
- TopChrétien. (2019) *TopChrétien.com*. Récupéré le 1e mars 2019 de <https://www.topchretien.com/>
- Union d'églises baptistes francophones du Canada. (2015-2020) *Trouver une église*. Récupéré le 9 août 2020 de <https://unionbaptiste.com/trouver-une-eglise/>
- UQAM et CERPE. (2016) *Comité d'éthique de la recherche pour les projets étudiants impliquant des êtres humains*. Récupéré le 15 septembre 2016 de <https://cerpe.uqam.ca/>
- Vilaça, A. (2016). Conversion, Predation and Perspective. Dans Vilaça, A. et Wright, R. (dir.), *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas* (p. 147-166). Abingdon : Routledge.

- Vincent, S. (1973). Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w. *Recherches amérindiennes au Québec, III*(1-2), 69-83.
- Vincent, S. (1977). L'histoire montagnaise jusqu'au 15 novembre : quatre siècles de dépossession. *Possibles, I*(3-4), 13-24.
- Vincent, S. (1984). *Le concept de temps*. Québec : Ministère de l'Éducation du Québec.
- Waldram, J.B. (1997). *The way of the pipe: Aboriginal spirituality and symbolic healing in Canadian prisons*. Peterborough : Broadview Press.
- Waldram, J.B. (2008). Les modèles et les métaphores de la guérison. Dans Waldram, J. B. (dir.), *La guérison autochtone au Canada : Études sur la conception thérapeutique et la pratique* (p. 1-10). Ottawa : Fondation autochtone de guérison
- Weaver, J. (1998). From I-Hermeneutics to We-Hermeneutics: Native Americans and the Post-Colonial Dans Weaver, J. (dir.), *Native American Religious Identity. Unforgotten Gods*. Maryknoll : Orbis Books.
- Westman, C.N. (2008). *Understanding Cree Religious Discourse*. (Thèse de doctorat). University of Alberta.
- Westman, C.N. (2015). The Wihkohtowin: Ritual Feasting among Cree and Métis Peoples in Northern Alberta. *Anthropologica, 57*(2), 299-314
- Willaime, J.-P. (1999). Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel / Pentecostalism: Outlines and Paradoxes of an Emotional Form of Protestantism. *Archives de Sciences Sociales des Religions, 5-28*. Persée. Récupéré de [https://www.persee.fr/doc/assr\\_0335-5985\\_1999\\_num\\_105\\_1\\_1076](https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1999_num_105_1_1076)
- Willaime, J.-P. (2004). Le statut et les effets de la conversion dans le protestantisme évangélique. Dans Fath, S. (dir.), *Le protestantisme évangélique : un christianisme de conversion : entre ruptures et filiations : actes du colloque international organisé à Paris (Iresco, EPHE Sorbonne), par le Groupe de*

*Sociologie des Religions et de la Laïcité (EPHE-CNRS), du 14 au 16 mars 2002, Collection : Bibliothèque de l'École des hautes études. Section des sciences religieuses.* (Vol. 121, p. 167-178). Turnhout : Brepols.

Willaime, J.-P. (2005). Le monde religieux protestant dans son unité et sa diversité. Dans *Que sais-je ?* (p. 9-30). Paris : Presses Universitaires de France. Récupéré de <https://www.cairn.info/sociologie-du-protestantisme--9782130539063-p-9.htm>

## LEXIQUE

### A

#### **Aiamieu Mamuitun**

Signifie « rassemblement de prière » en innu-aimun (Monique). Il s'agit du nom de l'église baptiste évangélique située à Uashat.

#### **Alcooliques anonymes (AA)**

Les Alcooliques anonymes sont un mouvement international venant en aide aux femmes et aux hommes aux prises avec une dépendance à l'alcool. Les membres se réunissent à chaque semaine dans des groupes locaux afin de s'encourager dans la sobriété et suivent des principes directeurs tels que les Douze étapes, les Douze traditions de l'unité et les Douze concepts de service (AA-Québec, 2017). Selon Monique, Mani-Utenam a son propre groupe AA, qui est toujours en fonction en 2016.

#### **Al-Anon**

Al-Anon est un groupe d'entraide destiné aux proches d'une personne alcoolique. Ce groupe est associé au mouvement des AA puisque ses membres pratiquent également les Douze étapes. (Al-Anon/Alateen. Québec-Est et Nouveau-Brunswick francophone, 2019)

#### **Ancien**

Bertrand, dans son mémoire « Représentations sociales et rôles des femmes dans les églises baptistes évangéliques franco-québécoises », définit un ancien de la façon suivante : « Bibliquement, un ancien et un pasteur sont des synonymes. Par ailleurs, beaucoup d'Églises appellent "pasteur" le "pasteur" qui est salarié dans l'église et désignent sous le nom d' "ancien" un "pasteur" qui n'est pas rémunéré. Un ancien est un homme (il ne peut y avoir d' "ancienne" dans la communauté étudiée) qui a une ancienneté dans la foi, qui a un bon témoignage, c'est-à-dire que ses agissements et propos sont conformes à ses croyances, qui a une crédibilité dans sa foi et qui est capable d'enseigner la Bible. » (Bertrand, 2010, pp. 127-128)

**Appel**

Aussi appelé « appel à la conversion ». Lors d'un service ou d'une réunion évangélique, il s'agit d'un moment présidé par l'orateur principal qui appelle à se convertir publiquement devant tous les gens présents. La personne se sentant interpellée par cet appel décide alors de faire le pas et d'accepter Jésus dans son cœur. (Favre, 2013, p. 59)

**B****Baptême du Saint-Esprit ou baptême dans l'Esprit**

Pour Willaime, le baptême du Saint-Esprit est central dans le mouvement pentecôtiste. Selon l'auteur, il est souvent caractérisé par la glossolalie (le parler en langues) et est une des trois étapes vers le salut (1999, pp. 6-7). Cependant, Naomi et Lise m'ont informé que le baptême du Saint-Esprit n'était pas toujours nécessairement accompagné de glossolalie et pouvait se manifester différemment d'une personne à l'autre.

**Baptistes**

Les baptistes sont une branche nombreuse du protestantisme et ils sont subdivisés en plusieurs dénominations. Leur théologie est habituellement calviniste, ils pratiquent généralement le baptême par immersion et ils accordent une autonomie aux églises locales. (Fath, 2008, p. 172)

**C****Campagne d'évangélisation**

Événement de prosélytisme évangélique visant à attirer les foules afin d'amener un grand nombre de personnes à se convertir en même temps. Une campagne d'évangélisation peut également être un endroit où se manifestent des miracles. Dans certains milieux évangéliques, cet événement peut être appelé « croisade ». (Dejean, 2011, p. 364)

**Conversion**

Fath décrit la conversion comme un « changement d'orientation de la vie de quelqu'un sous l'effet d'une expérience religieuse personnelle [...]. Assimilée à une "nouvelle naissance" (décrite dans le chapitre 3 de l'Évangile de Jean), la conversion marque un "avant" et un "après" dont le pivot est la foi en Jésus-Christ, reconnu comme sauveur et seigneur. (2008, p. 174) Bebbington décrit la conversion comme étant la croyance que les vies ont besoin d'être changées. Avec le biblicisme, la centralité de la Croix et le militantisme, la conversion est

une des quatre principales caractéristiques qui forment la base de l'évangélisme (Bebbington, 2003, p. 16).

E

### **Évangélique**

« Branche majoritaire du protestantisme mondial, le mouvement évangélique met l'accent sur la conversion. La centralité de la Bible, l'unicité du salut en Jésus-Christ et l'engagement militant. Très peu institutionnalisé, il valorise les assemblées locale ferventes et prosélytes ». (Fath, 2008, p. 175)

G

### **Glossolalie**

Cette aptitude est habituellement présente dans les églises pentecôtistes et les mouvements charismatiques sous l'appellation « parler en langues ». La glossolalie désigne l'aptitude vue comme miraculeuse de parler en plusieurs langues inconnues au moment de la prière. (Fath, 2008, p. 176)

I

### **Innu-aimun**

Signifie « langue innue ».

K

### **Kakushapatak**

Le *kakushapatak* est appelé « sorcier » ou « jongleur » par les Jésuites (Le Jeune, 1635, p. 19) et « chamane » par les anthropologues (Armitage, 1991; Laugrand, 2002). Peter Armitage (1992, p. 22), en parlant de la cérémonie de la tente tremblante, explique que ce rituel est très puissant mais peut également être mortel pour la personne qui s'y aventure sans avoir suffisamment de pouvoir *manitushiun*. Une personne qui possède suffisamment de ce pouvoir peut alors être reconnue comme *kakushapatak* pouvant officier la tente tremblante. Il n'y a qu'une façon d'accumuler ce *manitushiun* et c'est en menant une vie entière en tant que chasseur (Duchesne, 2017, pp. 47-48). Le pouvoir

est proportionnellement égal au nombre de gibier tué dans une vie (*Op. cit.*). Également, les indications pour faire la *kushapatshikan* sont données par un *mishtapeu* à son chasseur par la voie du rêve (*Ibid.*; Vincent, 1973, p. 71).

### **Kamatoaiamiat**

Le mot *kamatoaiamiat* réfère à « ceux qui prient bizarrement » et est systématiquement utilisé à Uashat mak Mani-Utenam pour référer aux baptistes.

### **Kauapishit**

Le mot *kauapishit* (Antane Kapesch, 1976, p. 8) signifie les Blancs, les gens non-autochtones au teint pâle. La racine uapau fait référence à la couleur blanche (Lemoine, 1901, p. 277).

## **M**

### **Manitushiun**

Le pouvoir *manitushiun*, autrefois cumulé par les chasseurs expérimentés, est un pouvoir d'action par la pensée et la volonté (Gagnon, 2007, p. 451). Voir aussi *kakushapatak*.

### **Matutishan**

Le *matutishan* (prononcer meteshan ou mete'han) signifie la tente à suer en innu-aimun. Cette petite tente ronde fermée où sont placées des pierres très chaudes est utilisée comme médecine pour soulager les maux d'ordre psychologique et physique en faisant suer abondamment les participants (Fontaine, 2006, p. 37).

### **Ministère**

Dans les églises évangéliques, un ministère est un lieu d'implication où les gens qui fréquentent l'église locale peuvent décider de contribuer de manière pragmatique à la vie ecclésiale. (Fath, 2008, pp. 37-38) Pour une personne, son ministère pourra par exemple être d'aider à l'enseignement biblique des enfants à l'école du dimanche (généralement durant le temps de la prédication pour les adultes) ou pour une autre, ce pourra être de diriger la période de louange devant la congrégation (comme c'est le cas pour Mayna). Ces implications sont habituellement bénévoles.

### **Mishtapeu**

Esprit tutélaire aidant les Innus en cas de besoin, comme par exemple dans la tente tremblante (Armitage, 1992, pp. 10-11). Chaque personne innue avait son

propre *Mishtapeu* et la façon de le rencontrer était d'être reconduit et laissé seul dans la forêt par un proche parent plus âgé. Le *Mishtapeu* venait alors à la rencontre de la personne et la suivait toute sa vie durant. (Savard, 2004, p. 124)

## P

### **Pasteur**

« Le pasteur est l'équivalent, chez les protestants, du curé chez les catholiques : c'est le clerc en charge de la communauté locale, responsable de l'enseignement religieux (prédication) et de l'accompagnement des fidèles. Il est généralement marié et travaille en équipe » (Fath, 2008, pp. 177-178), dépendamment de la taille de l'église locale.

### **Pentecôtisme**

« Né à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle à partir d'un courant méthodiste et baptiste, le pentecôtisme a depuis connu un essor spectaculaire. Qualifié parfois de "protestantisme émotionnel", il met l'accent sur les miracles du Saint-Esprit (tels qu'ils sont décrits dans le récit biblique de la Pentecôte), notamment sur la glossolalie comme signe indispensable du baptême de l'Esprit. Les Assemblées de Dieu (ADD), sont la principale dénomination pentecôtiste. » (Fath, 2008, p. 178)

### **Pihanessen**

Signifie « mocassins » en innu-aimun.

### **Protestantisme**

« Une des trois branches du christianisme (à côté du catholicisme et de l'orthodoxie), le protestantisme fonde sa légitimité non pas sur une institution sainte, mais sur un texte : la Bible (principe de la *sola scriptura*). Décléricalisé et décentralisé, le protestantisme s'étire entre un pôle libéral (libre examen) et un pôle fondamentaliste. Entre les deux, des centaines de dénominations, Églises, mouvements. » (Fath, 2008, pp. 178-179)

## S

### **Saint-Esprit**

Dans les Actes des apôtres (chapitre 2), les Apôtres sont remplis du Saint-Esprit et sont ensuite capables de s'exprimer en d'autres langues. Par cette action, plusieurs personnes présentes de différentes nations se convertissent et sont

ensuite baptisés. Cette descente du Saint-Esprit arrive suite aux paroles de Jésus (chapitre 1, verset 8) où il informe les Apôtres qu'ils recevront cette puissance (Segond, 1974).

### **Salut**

Dans le mouvement évangélique, le salut est obtenu lorsqu'il y a conversion. Voir Conversion.

### **Spiritualité amérindienne, spiritualité autochtone**

Alexandra Beaulieu qualifie la spiritualité amérindienne comme « un ensemble de discours, de concepts, de symboles et de cérémonies, répandu à l'échelle pan-amérindienne (i.e. nord-américaine), malgré la diversité des cultures des Premières Nations » (2012, pp. 171-172). Ce mouvement a débuté dans les années 1970 par l'influence de leaders de la nation Lakota et s'est répandu chez les différentes communautés autochtones, pour arriver ensuite chez les Innus de la Basse-Côte-Nord vers la fin des années 1990. Il inclue des symboles tels que le cercle, les six directions, la roue de médecine; des éléments tels que la sauge, le foin d'odeur, le cèdre, la pipe, le tambour; des rituels tels que le cercle de partage, la tente à sudation, la cérémonie du lever de soleil, la cérémonie de la pipe sacrée; des valeurs, concepts et attitudes tels que l'interconnexion de toute chose et l'harmonie cosmique qui en découle, le respect, le partage, la sobriété, l'humour; et peut se dérouler dans des lieux et utiliser des moyens tels que les cérémonies, les powwow et les rassemblements, les centres de désintoxication et de thérapie, les prisons, la communauté, le territoire et Internet (*Ibid.*, pp. 171-174).

## **T**

### **Tshenutshuap**

Signifie « la maison des aînés » en innu-aimun. Il s'agit du nom du foyer pour personnes âgées de Mani-Utenam.

### **Tshishe-Manitu**

Signifie « Dieu » ou « grand esprit » (Duchesne, 2017, p. 146)

## **U**

### **Utshimauat**

Signifie « maîtres » en innu-aimun. La forme singulière est *utshimau*. Ce terme est utilisé pour désigner les esprits maîtres des animaux, chacun gouvernant son

espèce animale : le *utshimau* des caribous est *Kanipinikassikueu*, celui des animaux aquatiques est *Missinak<sup>u</sup>*, celui des ours est *Mashk<sup>u</sup>*, etc. (Armitage, 1992, pp. 9-10)