

LES TRADITIONS AMÉRINDIENNES : analyse thématique¹

Gabriel Lefebvre

LORSQUE les Européens débarquent en Amérique et rencontrent ces peuples étrangers, aux coutumes singulières, qu'ils appellent « Indiens », ils apportent avec eux une religion, le christianisme, *la* religion en fait, l'unique, la seule, en comparaison de laquelle toute pratique qui occupe le même espace ne peut être que du « quasi »-religieux, de la « superstition », voire une manifestation du démon². La relation entre deux ensembles — le christianisme et les pratiques et représentations amérindiennes —, que les sciences religieuses considèrent comme des objets d'étude d'égalité de droit, s'est constituée dans une rencontre conflictuelle ; le premier cherchait à s'étendre universellement à tout humain, tandis que les secondes, peu instituées et aux formes variées, s'ignoraient en tant que religion, principalement en raison de l'absence d'interlocuteurs profondément différents sur ce terrain ou d'un fractionnement institutionnel des divers domaines de l'activité humaine. Le christianisme devait s'imposer, à la longue, sans tout à fait faire disparaître les pratiques étrangères, persistance qui se perpétue jusqu'à aujourd'hui au sein des populations autochtones en quête d'une réappropriation de leurs traditions.

Cette dynamique historique des rapports entre Occidentaux et Amérindiens sur le plan religieux marque également le développement, au Québec, des études sur les autochtones des trois Amériques. Difficulté à nommer la religion de l'autre, rapport de missionnaires à convertis (ou susceptibles de l'être), constatation de rémanences et de réappropriations : ces trois constantes du regard sur l'Amérindien sont constitutives des thèmes abordés et structurent le regard des chercheurs sur ces manifestations religieuses. Ce chapitre entend donc reprendre succinctement les grandes thématiques

1. La rédaction de ce chapitre n'aurait pu être possible sans l'aimable collaboration de MM. Frédéric Laugrand et Daniel Arseneault, tous deux professeurs à l'U. Laval. Qu'ils en soient sincèrement remerciés.

2. Sur la perception qu'entretiennent les Européens — et en particulier les missionnaires — à l'endroit des Amérindiens, voir Smith, 1974.

abordées par les universitaires sur les traditions amérindiennes en montrant les motivations et les liens qui sous-tendent la recherche dans le domaine³. S'il est illusoire de prétendre à l'exhaustivité, la démonstration du dynamisme propre à ce champ d'étude marquera de façon suffisante la particularité du sujet et les difficultés épistémologiques qu'il pose pour la recherche issue des structures culturelles occidentales.

LES PREMIERS REGARDS SUR L'AUTRE

Les premières observations sur les populations amérindiennes sont connues par de nombreux récits et témoignages⁴. Missionnaires et explorateurs rendent compte par écrit de rencontres et de ouï-dire de la vie des autochtones, sujets d'émerveillement et de frayeur. Les premières recherches sur les Amérindiens et les aspects religieux de leur culture reprennent cette position d'observation et stimulent la volonté des chercheurs de conserver des pratiques et un folklore considérés en voie de disparition.

Les mythes

Les récits mythologiques autochtones transcrits et diffusés marquent les premières recherches du début du XX^e siècle. Marius Barbeau s'impose comme un pionnier dans ce domaine. À travers ses intérêts pour la culture canadienne-française et le folklore, il se préoccupe aussi des populations amérindiennes du territoire canadien, comme en témoigne son œuvre maîtresse, *Mythologie huronne et wyandotte* (1994). Les textes publiés sont généralement brefs, tel ce récit de 37 pages par Jacques Rousseau, tiré de la mythologie des Micmacs, *Nagoseteoalesit, ou la naissance du soleil* (1966). Cette volonté de conservation est d'ailleurs encouragée par le gouvernement — notamment, au Québec, par le ministère des Affaires culturelles et sa collection « Civilisation du Québec », dont un pan est consacré aux cultures amérindiennes ; Rémi Savard (1974) et Madeleine Lefebvre (1972) y publieront tous deux des récits montagnais-naskapi.

Un deuxième niveau de recherche se superpose plus récemment au premier : l'étude de l'impact de ces travaux pionniers sur la sauvegarde des traditions amérindiennes. Rémi Savard, Georges-Emery Sioui et Pierre Beaucage, par exemple, commentent abondamment la *Mythologie huronne et wyandotte* de Barbeau. C'est le cas également de Daniel Clément et de Noeline Martin (1993) dans leur article sur Juliette Gaultier de la Vérendrye, chanteuse dont le répertoire comportait des contes et légendes amérindiennes.

3. Ce chapitre ne couvre pas les ouvrages plus généraux qui abordent en passant la question des religions amérindiennes, se concentrant sur les publications ayant fait de celles-ci leur thème principal.

4. Voir, pour un exposé historique plus substantiel, l'article de Robert Verreault dans ce collectif.

Cependant, les chercheurs ne se sont pas contentés de rapporter les récits mythologiques : ils les ont réintroduits dans leur contexte cosmologique et sociologique particulier. Norman Clermont (1980) produira un bestiaire des Amérindiens nomades du Québec. Alain Boisvert (1980) replacera les mythes dans l'organisation sociale des Cris. Il ne faut donc pas s'étonner de l'importance des recherches à orientation structuraliste dans ce domaine. Un numéro de *Recherches amérindiennes au Québec*, « *Signes et langages des Amériques* », fait le point sur ce type de recherche avec des articles de Rémi Savard (1973), Sylvie Vincent (1973), Yvan Simonis (1973), pour ne citer que ceux-là. Le développement de l'ethnohistoire au Québec contribuera aussi à l'étude des mythologies, ainsi qu'en rend compte Alain Boisvert (1978) à propos des Cris.⁵

Les rites

Les récits mythologiques étant souvent inséparables des rites qui les rappellent et les mettent en scène, les chercheurs se sont naturellement penchés sur ce second thème d'une manière très semblable à leur approche de la mythologie, c'est-à-dire en rapportant tout d'abord, en tant qu'observateurs, les pratiques, cérémonies et rituels amérindiens, puis en les analysant. Le précurseur dans ce domaine est sans conteste Jacques Rousseau, avec son texte célèbre *Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie* (1953). Louis-Philippe Vaillancourt (1975), plus récemment, interrogera les rites d'initiation cris. Pierre Ancil (1979) rapportera quant à lui le récit d'une danse du Soleil chez les Crows. Nicole Beaudry⁶ (1999) s'intéressera pour sa part à la fête des morts chez les Hurons⁷.

QUALIFIER L'AUTRE : LE TABOU DU TERME « RELIGION »

En s'intéressant aux mythes et aux rites d'abord, les chercheurs contournent le problème que constitue la définition de leur objet. Mythes et rites sont des attributs de l'autre, dont l'Occident a prétendu se débarrasser progressivement depuis les Lumières. Le problème de savoir s'il s'agit là de « religion » ou non n'est pas posé. Le terme même fait problème. Lorsqu'il s'agit de qualifier les éléments « religieux » de la culture amérindienne, mis à part quelques travaux, par exemple ceux de Jacques et de

5. Sur la question des mythes et des rites autochtones de l'Amérique du Nord, on consultera également avec profit l'article de Pierrette Désy (1981) dans le *Dictionnaire des mythologies* paru sous la direction de Yves Bonnefoy.

6. Cette chercheuse s'est également intéressée au jeu et à la musique dans les rituels amérindiens (voir Beaudry, 1991-1992 et 1998).

7. Voir également Stéphanie Eveno, « *Nipun et tshipai : la mort et les rites funéraires chez les Innuat, de l'arrivée des missionnaires au début de la sédentarisation* », *Religiologiques*, 25 (printemps 2002) (à paraître).

Madeleine Rousseau (1952), le terme « religion » est timidement utilisé, quelquefois sous sa forme adjectivale. Il est plutôt remplacé par d'autres expressions apparemment moins chargées de connotations négatives, comme « sacré » ou « spiritualité ».

Le sacré

En 1978, la revue *Recherches amérindiennes au Québec* en vient à un aveu : depuis le numéro « *Signes et langages des Amériques* », le numéro à orientation structuraliste cité ci-dessus, « *Recherches amérindiennes au Québec* ne s'était plus préoccupée des dimensions spirituelles de la vie en société amérindienne » (Morissette et Raynauld, 1978) — signe sans doute de la prépondérance des thèmes économiques, politiques et sociaux qui avaient en quelque sorte refoulé la religion au rang d'épiphénomène, à une époque où nombreux encore étaient ceux qui prédisaient sa fin inéluctable. La principale publication québécoise de recherches sur les Amérindiens corrige donc le tir et collige entre autres des travaux de Jérôme Rousseau (1978) pour une discussion sur la méthode, de Gilles Martel (1978b) sur la place des Amérindiens dans la pensée de Louis Riel, et de Norman Clermont (1978) sur les Kokotchés. Le numéro ne s'intitule cependant pas « *La religion* », on préfère « *Le sacré* », en faisant pourtant ainsi appel à un concept tout aussi controversé que celui de « religion ». Les motifs d'un tel choix semblent à vrai dire moins épistémologiques que culturels, compte tenu des connotations que la notion de « religion » génère encore au sein de la communauté québécoise. Les arguments employés par la revue soulignent cependant une deuxième justification : pour l'équipe de rédaction, si les « phénomènes religieux » sont si peu abordés de front, c'est que les chercheurs hésitent à les isoler de leur contexte sociétal. La réflexion épistémologique s'intéresse donc principalement aux méthodes d'insertion du sacré dans son contexte, et peu sur la « nature » de celui-ci ou des « phénomènes religieux » qui lui sont liés. Finalement, une dernière expression est employée et connaîtra une postérité plus importante, celle de « dimensions spirituelles » de la vie amérindienne.

La spiritualité

Pour désigner la religion en dehors de ses cadres institutionnels ou de ses expressions apparentes, le terme « spiritualité » a été de plus en plus préféré. Le mouvement ne vient cependant pas de la recherche qui aurait trouvé là un terme plus juste, mais vraisemblablement plutôt d'une culture désireuse de retrouver sa dimension « religieuse » sans avoir à recourir à cette manière encore problématique de la désigner. Il est en tout cas difficile, à travers l'examen des diverses publications dans le domaine de la recherche sur les Amérindiens, de déterminer une motivation d'ordre épistémologique au fait de préférer le terme « spiritualité » à celui de « religion ». Ainsi, lorsque Louise Fournel (1993) écrit, dans un numéro de *Religio-logiques* consacré aux traditions amérindiennes, sur la dimension « spirituelle » de l'art amérindien, ou quand Michel Noël (1997) décrit la relation entre la nature et

les Amérindiens comme étant « spirituelle », le terme semble synonyme de « religieux ». Achiel Peelman (1995), invité à faire le bilan de la situation amérindienne dans une revue à plus large public que les périodiques spécialisés, *Présence Magazine*, y parle de la « spiritualité » des Amérindiens. La première parution de l'an 2000 de *Recherches amérindiennes au Québec*, consacrant enfin, depuis 1978, un numéro aux phénomènes religieux chez les Amérindiens, illustre cette tendance dominante en l'intitulant : « *Spiritualité et identité. Dislocation, interaction et recomposition* ».

PENSER L'AUTRE À TRAVERS LA RENCONTRE

On ne peut insister assez : cette hésitation à utiliser le terme « religion » pour qualifier les pratiques amérindiennes découle des conditions qui ont marqué les premières rencontres. L'hésitation est d'ailleurs moins grande à utiliser l'éventail conceptuel qu'implique le terme lorsque les chercheurs étudient les périodes de contacts et les transformations subséquentes, puisque la rencontre des Européens et des Amérindiens implique nécessairement la présence d'une tradition à laquelle personne ne refuse l'épithète « religieux », soit le christianisme. S'intéresser aux conversions, aux syncrétismes nés des rencontres, ou à la volonté de réappropriation de leurs traditions par les Amérindiens contemporains, tout cela constitue d'autres façons d'aborder les « religions » amérindiennes.

Les conversions

Le rapport de conversion est bien entendu le plus marquant dans l'expérience religieuse des Amérindiens après l'arrivée des Européens, puisqu'il implique, pour les autochtones, l'abandon d'une partie de leurs pratiques et de leurs représentations et le remplacement de celles-ci par des éléments des traditions venues d'Europe. Si conversion il y a eu, elle ne fut ni simple ni parfaite. Plusieurs travaux abordent ce thème. Alain Beaulieu (1990), par exemple, a publié son mémoire de maîtrise dans lequel il aborde la problématique de la conversion des Amérindiens, ces « fils de Caïn » aux yeux des missionnaires, à travers leurs structures religieuses propres. Paul-André Dubois (1997) montre l'enjeu, pour la conversion, de la conquête des langues amérindiennes, par la traduction en langues vernaculaires de chants religieux chrétiens. De l'autre côté de la clôture, si l'on ose dire, Norman Clermont (1992) se place du point de vue des Amérindiens et illustre, à l'aide de trois exemples hurons, comment la conversion s'est construite à travers une acceptation progressive de l'autre. Jean-Guy A. Goulet (1992) insiste davantage sur cet aspect dans sa démonstration de l'intégration des symboles chrétiens dans l'expérience religieuse d'un prophète *dènè tha* comme préalable à sa conversion⁸.

8. Georges Tissot (1992) s'est également intéressé à la question à travers ses travaux sur l'œuvre de Lafitau.

Rencontre et syncrétisme

Les conversions ne sont ainsi jamais absolues ; au contraire, tout contact génère une interpénétration de représentations qui marque tous les participants. La dynamique de la rencontre entre Européens et Amérindiens est un thème cher à Denys Delâge et transparaît dans ses publications. Ce chercheur notera l'importance du facteur religieux dans les rapports entre les deux populations lors des premiers contacts en Amérique du Nord (voir Delâge, 1985 et 1991). Métissage, syncrétisme, dualisme, transferts culturels et incorporation sont des concepts utilisés pour évaluer et analyser les résultats de ces rencontres et pour montrer la perméabilité des cultures aux éléments étrangers, comme en témoigne entre autres l'important collectif *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe* (1996), codirigé par Denys Delâge, Laurier Turgeon et Réal Ouellet. La démarche vise à débarrasser la recherche sur les rapports entre Européens et Amérindiens du concept insuffisant d'« acculturation », lequel laissait croire que la culture européenne s'impose aux peuples qu'elle cherche à convertir en demeurant intacte. Non seulement cette culture est transformée par les Amérindiens qui la traduisent dans leurs propres cadres, mais elle-même en retire quelque chose et subit des modifications à travers ce contact. Cette constatation vaut bien entendu pour tous les éléments de la culture, y compris la religion. Jean-François Baudet (1992), par exemple, montre comment les coureurs de bois, ces Européens proches des Amérindiens par leur rôle dans le commerce des fourrures, en venaient à s'approprier une partie de l'univers religieux amérindien et à participer à celui-ci.

Tout un débat a eu lieu autour des formes religieuses découlant de la rencontre entre christianisme et traditions autochtones. Jean-Guy A. Goulet, après avoir soutenu l'idée du *dualisme* chez les Athapaskans (1982), préféra ensuite interpréter ses observations avec le concept de *syncrétisme*, insistant par là sur l'emprunt et l'intégration du christianisme dans les traditions autochtones plutôt que sur la simple coexistence des deux (Goulet, 1992). Plus problématique est l'utilisation du terme par Achiel Peelman (1992), qui lui donne une signification finalement très proche de ce que Goulet qualifiait de dualisme. Frédéric Laugrand (1997) a tenté de sortir de ce débat en laissant de côté le concept de syncrétisme pour déterminer trois phases d'incorporation du christianisme par les autochtones, celles-ci ayant pu prendre deux formes : la *résistance* ou le *renoncement*.

Réappropriation contemporaine

Il reste à noter un aspect plus récent des recherches sur les religions amérindiennes. Ces conversions et ces transformations, dues à l'arrivée des Européens, ont dépossédé les Amérindiens d'au moins une partie de leurs traditions. Un courant contemporain vise, chez les autochtones, à retrouver et à se réapproprier une partie de cet héritage. Illustrant ce nouveau champ d'investigation, signalons l'analyse par

Achiel Peelman (1991) de cinq rencontres, dans les années quatre-vingt, entre des chrétiens et des Amérindiens de religion traditionnelle, visant à initier les premiers au monde spirituel des seconds. L'étude de l'adaptation du récit de création athapascane aux nouvelles réalités, par Dominique Legros (1998), ainsi que les entretiens réalisés par François Boudreau (2000) auprès des leaders ojibwas constituent d'autres exemples de ce type de travaux.

DÉFINIR LA RELIGION AMÉRINDIENNE PAR L'UN DE SES ASPECTS : LE CHAMANISME

Cette tentative de réappropriation, par les populations amérindiennes, de leurs propres traditions, de même que la transmission de celles-ci à la culture occidentale, se perçoivent entre autres à travers la popularité du néo-chamanisme contemporain (voir Laflamme, 2000). Le chamanisme traditionnel est assurément un aspect important des religions amérindiennes. Le thème prend une grande place dans les études sur les Amérindiens, au point d'ailleurs que l'expression « chamanisme » devient, pour quelques-uns, un terme commode pour qualifier les religions amérindiennes. *Recherches amérindiennes au Québec* publiait en 1988 un numéro sur le chamanisme, dans lequel on retrouve des articles de Marie-Françoise Guédon (1988) sur le chamanisme nabesna (Côte Ouest) et de Norman Clermont (1988) chez les Iroquois. C'est par ce thème que la recherche sur les religions amérindiennes rejoint les aires de recherches sur l'Amérique centrale et l'Amérique du Sud. Dans ce même numéro, des chercheurs comme Pierre Beaucage (1988) et Robert R. Crépeau (1988) témoignent de leurs recherches auprès de ces autochtones.

L'AIRE CULTURELLE DE L'AMÉRIQUE LATINE

La recherche sur les Amérindiens ne s'est donc pas confinée à l'Amérique du Nord. Au contraire, l'Amérique latine constitue un espace de plus en plus étudié au Québec, en particulier par l'anthropologie. Le dynamisme de ces recherches répond d'ailleurs aux mêmes conjonctures que celles sur les Amérindiens du Nord. Mythes et rites y sont tout aussi à l'honneur. Bestiaires (Beaucage, 1990-1991) et rapports cosmologiques de l'usage des plantes (Roy, 1993) dépeignent une partie de l'univers symbolique de ces autochtones. Les études de rituels en rapport avec le monde végétal (Raby, 1997), d'offrandes (Hébert, 2000a) ou encore de rites funéraires (Gélinas, 1996-1997) montrent l'importance des pratiques religieuses pour ces populations. Encore une fois, il existe une hésitation sur l'emploi de qualificatifs. Le terme « spiritualité » est préféré (voir par exemple Tousignant, 1992). Un article de Henrique Urbano (1992) développe cette problématique en exploitant l'expression « sentiment religieux » et s'interroge sur la présence de phénomènes religieux avant

l'arrivée des Européens. La période de contact et les modifications qu'elle entraîne accaparent une bonne partie des études : on parle ainsi du processus d'évangélisation (Beaucage, 1991-1992), des modes de résistance des autochtones à la conversion (Hébert, 2000b) et de la capacité d'intégration des représentations amérindiennes aux éléments étrangers (Urbano, 1991). Enfin, les pratiques des chamanes sont privilégiées et étudiées par de nombreux chercheurs, dont Pierre Beaucage (1988) pour l'Amérique centrale et Robert R. Crépeau (1988 et 1997) pour l'Amérique du Sud, en particulier l'Amazonie.

L'ARCHÉOLOGIE : L'ACCÈS AUX PÉRIODES PRÉHISTORIQUES

Ces études sur les dimensions religieuses des cultures amérindiennes ne se bornent pas aux périodes « historiques ». L'archéologie est également utilisée pour comprendre davantage les religions amérindiennes. Malgré les particularités de cette approche, les thématiques abordées (mythes et rites, spiritualité et sacré, chamanisme) sont similaires, à cela près qu'elles se structurent à partir des sources matérielles : restes funéraires, résultats de fouilles, iconographie, etc. Steve Bourget (1989 et 1995), par exemple, analyse l'iconographie mochica (aire andine) selon ses aspects symboliques et religieux. Louise I. Paradis (1978) s'interroge sur le sens des sacrifices humains dans la société aztèque. Yves Chrétien (1999) examine l'usage des biens exotiques dans les contextes rituels de l'époque du sylvicole inférieur au Québec, tandis que Daniel Arsenault (1992) s'intéresse entre autres aux pratiques alimentaires rituelles de la société mochica. Ce sont cependant les rites funéraires qui, par les témoignages abondants des sépultures, accaparent en grande partie les chercheurs, par exemple Norman Clermont (1978) et Robert Larocque (1990-1991) pour l'aire québécoise, ou Steve Bourget (1990) pour l'aire andine. On notera l'ouvrage conjoint de Norman Clermont et Claude Chapdelaine (1998), *Île Morrison : lieu sacré et atelier de l'Archaique dans l'Outaouais* (publié conjointement par le Musée canadien des civilisations de Hull et par *Recherches amérindiennes au Québec* dans son importante collection archéologique « Paléo-Québec »), ou encore celui de Daniel Arsenault (1998) sur les sites rupestres algonquiens. Ces auteurs qualifient de « sacrés » les espaces à caractère religieux qu'ils étudient. Enfin, le chamanisme précolombien de l'aire méso-américaine est l'objet d'importants travaux de Louise I. Paradis (1988).

*

Une approche thématique qui tente de faire la synthèse des aspects abordés dans l'ensemble des études sur les religions amérindiennes, que ce soit après ou avant l'arrivée des Européens, et dans les trois Amériques, ne rend pas forcément compte du développement historique lié aux institutions et aux courants théoriques ; elle per-

met néanmoins de mettre en lumière un certain dynamisme de la recherche québécoise, en marquant ses centres d'intérêt et ses lacunes. Chamanisme, rituels, mythes, manifestations et lieux sacrés, dimension spirituelle, sentiment religieux, conversions, syncrétismes, métissages, tels sont les objets qui sont abordés par les études québécoises sur les Amérindiens. Pourtant, ce n'est qu'avec hésitation que le terme « religion » et ses dérivés morphologiques sont employés ; en cela, la recherche dans ce domaine semble suivre l'hésitation de la culture à appeler « religion » ce qui ne présente pas d'analogies fortes avec le système institutionnel chrétien. Pourquoi la problématique, sans se poser concrètement au sein de la recherche, semble-t-elle poindre comme difficulté sous-jacente aux différents travaux ? Cela tient sans doute en partie au fait que la recherche sur les Amérindiens s'accomplit, le plus souvent, à l'extérieur des départements de sciences religieuses, dans les départements d'anthropologie, de sociologie et d'histoire, pour lesquels la « religion » reste souvent une sous-catégorie de la socialité. Ce facteur institutionnel n'élimine toutefois pas les difficultés inhérentes à l'objet. Ainsi, il demeure un fait que les autochtones des Amériques ne sont pas portés par des institutions religieuses claires et qui se définissent ainsi. Les pratiques de ces populations varient dans le temps et dans l'espace ; elles s'adaptent relativement bien à la nouveauté et intègrent la diversité et l'innovation. Or, du point de vue d'un Occidental pour qui le concept de « religion » s'est construit à partir d'un christianisme fortement institutionnel, farouchement défenseur de l'orthodoxie et de l'uniformité de ses pratiques, les Amérindiens ne peuvent avoir de « religion ». C'est oublier, bien sûr, l'innovation et la diversité présentes au sein du christianisme lui-même, indépendamment du poids de l'institution. D'une certaine façon, les études sur les rapports entre Amérindiens et chrétiens ont bien montré le jeu des transformations à double sens. Le problème théorique persistera vraisemblablement aussi longtemps que le terme « religion » demeurera largement coloré par la dimension institutionnelle du christianisme. La difficulté est énorme, car non seulement le christianisme semble orienter — consciemment ou inconsciemment — le regard des chercheurs, mais cette religion joue un rôle actif primordial dans les contacts avec cet *autre* que les universitaires désirent aborder. Ainsi, comprendre les phénomènes religieux amérindiens lors de la période de contact entre les deux cultures passe également par l'évaluation du facteur chrétien dans la rencontre.

Quel est l'avenir de la recherche sur les religions amérindiennes ? La multiplication des aires, cultures et périodes étudiées persistera sans doute, et peut-être le champ d'étude en tirera-t-il un plus grand sentiment d'unité. La tendance à emprunter le regard de l'Amérindien et à se débarrasser de l'ethnocentrisme occidental se poursuivra avec profit. Le domaine gagnera sûrement aussi à s'intéresser au phénomène religieux *en tant que tel* et non seulement en tant que partie d'autre chose ; cela ne signifie pas isoler le facteur religieux, mais plutôt en saisir la dimension *sui generis* que lui confèrent les sciences de la religion.

Bibliographie

- ANCTIL, Pierre, 1979, « Récit d'une danse du Soleil chez les Crows », *« Réalité/discours », Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 3, p. 223-234.
- ARSENAULT, Daniel, 1992, « Pratiques alimentaires rituelles dans la société mochica : le contexte du festin », *« Sujets divers », Recherches amérindiennes au Québec*, 22, 1, p. 45-64.
- _____, 1998, « Esquisse du paysage sacré algonquien. Une étude contextuelle des sites rupestres du Bouclier Canadien », *« Développement théorique en archéologie », Recherches amérindiennes au Québec*, 28, 2, p. 19-39.
- BARBEAU, Marius, 1994, *Mythologie huronne et wyandotte*, avec une introduction de Rémi SAVARD, une préface de Pierre BEAUCAGE et un avant-propos de Georges-Emery SIOUI, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 439 p.
- BAUDET, Jean-François, 1992, « "Aussi insensé que les pauvres indiens". Les coureurs de bois et l'univers spirituel amérindien », *« Traditions amérindiennes », ReligioLogiques*, 6 (automne), p. 41-61.
- BEAUCAGE, Pierre, 1988, « L'ancêtre et le maître des poissons », *« Chamanismes des Amériques », Recherches amérindiennes au Québec*, 18, 2-3, p. 83-90.
- _____, 1990-1991, « Le bestiaire magique : catégorisation du monde animal par les Maseuals (Nahuats) de la Sierra Norte de Puebla, Mexique », *« Sujets divers », Recherches Amérindiennes au Québec*, 20, 3-4, p. 3-18.
- _____, 1991-1992, « Le catholicisme et les Garifonas du Honduras », *« Les missionnaires et les autochtones », Recherches amérindiennes au Québec*, 21, 4, p. 67-76.
- BEAUDRY, Nicole, 1991-1992, « Rêves, chants et prières Dènès : une confluence de spiritualités », *« Les missionnaires et les autochtones », Recherches amérindiennes au Québec*, 21, 4, p. 21-36.
- _____, 1998, « Perches magiques et bossus masqués : magie, jeu ou rituel ? », *« Du futur au passé : les Athapascans septentrionaux », Recherches amérindiennes au Québec*, 23, 3, p. 19-26.
- _____, 1999, « La Fête des morts chez les Hurons », *Frontières*, 11, 3, p. 39-42.
- BEAULIEU, Alain, 1990, *Convertir les fils de Caïn : Jésuites et Amérindiens nomades en Nouvelle-France, 1632-1642*, Québec, Nuit Blanche, 170 p.
- BOISVERT, Alain, 1978, « L'ethnohistoire et l'étude de la mythologie : deux récits cris du siècle dernier », *« Ethnologie et histoire », Recherches amérindiennes au Québec*, 7, 3-4, p. 73-82.
- _____, 1980, « Mythe et organisation sociale, un exemple cri », *« Écrits et littérature », Recherches amérindiennes au Québec*, 10, 1-2, p. 24-39.
- BOUDREAU, François, 2000, « Identité, politique et spiritualité. Entretien avec quelques leaders Ojibwas du lac Huron », *« Spiritualité et identité. Dislocation, interaction et recomposition », Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 1, p. 71-85.
- BOURGET, Steve, 1989, « Structures magico-religieuses et idéologiques de l'iconographie mochica IV », mémoire de maîtrise (anthropologie), Université de Montréal, 146 p.
- _____, 1990, « Un trousseau pour l'éternité : déballage d'un *fardo* funéraire péruvien », *« Le temps des grands changements : le Sylvicole au Québec méridional », Recherches amérindiennes au Québec*, 20, 1, p. 76-83.
- _____, 1995, « Éros et Thanatos : relations symboliques entre la sexualité, la fertilité et la mort dans l'iconographie mochica », *« L'Andin et ses ancêtres », Recherches amérindiennes au Québec*, 25, 2, p. 5-20.

- CHRÉTIEN, Yves, 1999, « La manipulation stratégique des biens exotiques dans les contextes cérémoniels du sylvicole inférieur : l'exemple de la région de Québec », « *Rites et pouvoirs* », *Anthropologie et sociétés*, 23, 1, p. 75-97.
- CLÉMENT, Daniel et Noéline MARTIN, 1993, « Coutumes et légendes algonquines d'après un inédit de Juliette Gaultier de la Vérendrye », « *Les Algonquins* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 23, 2-3, p. 69-85.
- CLERMONT, Norman, 1978a, « Les crémations de Pointe-du-Buisson », « *Préhistoire au Québec* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 1, p. 3-21.
- , 1978b, « Les kokotché à Weymontachie », « *Le Sacré* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, p. 139-146.
- , 1980, « Le contrat avec les animaux. Bestiaire sélectif des Indiens nomades du Québec au moment du contact », « *Écrits et littérature* », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 10, 1-2, p. 91-109.
- , 1988, « Le pouvoir spirituel chez les Iroquoiens de la période du Contact », « *Chamanismes des Amériques* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 18, 2-3, p. 61-68.
- , 1992, « L'acceptation de l'autre : la conversion en Huronie », « *Les missionnaires et les autochtones* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 21, 4, p. 53-65.
- CLERMONT, Norman et Claude CHAPDELAINÉ (dir.), 1998, *Île Morrison : lieu sacré et atelier de l'Archaique dans l'Outaouais*, coll. « Paléo-Québec », 28, Hull et Montréal, Musée canadien des civilisations et *Recherches amérindiennes au Québec*, 158 p.
- CRÉPEAU, Robert R., 1988, « Le chamane achuar : thérapeutique et socio-politique », « *Chamanismes des Amériques* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 18, 2-3, p. 101-114.
- , 1997, « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? », « *L'œil et la main. Ethnobiologie et pratiques sociales* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 27, 3-4, p. 7-17.
- DELAGE, Denys, 1985, *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est 1600-1664*, Montréal, Boréal, 416 p.
- , 1991, « La religion dans l'alliance franco-amérindienne », *Anthropologie et sociétés*, 15, 1, p. 55-87.
- DELAGE, Denys, Laurier TURGEON et Réal OUELLET (dir.), 1996, *Transferts culturels et métissages Amérique / Europe*, Québec, Presses de l'Université Laval, 580 p.
- DÉSY, Pierrette, 1981, « Amérique du Nord. Mythes et rites amérindiens », dans Yves BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, vol. I, p. 10-17.
- DUBOIS, Paul-André, 1997, « Naissance du cantique en langue vernaculaire dans les missions de Nouvelle-France et conquête des langues amérindiennes : une relation », « *Sujet divers* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 27, 2, p. 19-31.
- FOURNEL, Louise, 1992, « Art Mohawk 92 : spiritualité de l'art amérindien », « *Traditions amérindiennes* », *Religiologiques*, 6, p. 223-243.
- GÉLINAS, Claude, 1996-1997, « Eschatologie et configuration des rituels funéraires sud-américains : l'importance du rapport d'identité entre les vivants et les morts », « *Langues algonquiennes* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 26, 3-4, p. 55-64.
- GOULET, Jean-Guy A., 1982, « Religious Dualism among Athapaskan Catholics », *Canadian Journal of Anthropology / Journal canadien d'anthropologie*, 3, 1, p. 1-18.

- _____, 1992, « Visions et conversions chez les Dènès Tha. Expérience religieuse chez un peuple autochtone converti », « *Traditions amérindiennes* », *Religiologiques*, 6, p. 147-182.
- GUÉDON, Marie-Françoise, 1988, « Du rêve à l'ethnographie. Explorations sur le mode personnel du chamanisme nabesna », « *Chamanismes des Amériques* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 18, 2-3, p. 5-18.
- HÉBERT, Martin, 2000a, « Le rituel de l'offrande à San Marcos dans une communauté tlapanèque du Guerrero », « *Spiritualité et identité. Dislocation, interaction et recomposition* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 1, p. 19-26.
- _____, 2000b, « Histoire, symbolisme et modes de résistance chez les Tzeltals de la Selva Lacandona (Chiapas) 1940-1994 », « *Sujets divers* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 30, 2, p. 3-10.
- LAFIAMME, Catherine, 2000, « Les stratégies sociales des groupes néo-chamanistes », « *Stratégies sociales des groupes religieux* », *Religiologiques*, 22, p. 73-84.
- LAROCQUE, Robert, 1990-1991, « Les sépultures amérindiennes du Mont-Royal », « *Sujets divers* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 20, 3-4, p. 31-41.
- LAUGRAND, Frédéric, 1997, « "Ni vainqueurs, ni vaincus". Les premières rencontres entre les chamanes inuit (*angakkuit*) et les missionnaires dans trois régions de l'Arctique canadien », *Anthropologie et Sociétés*, 21, 2-3, p. 99-123.
- LEFEBVRE, Madeleine, 1972 [1971], *Tshakapesh ; récits montagnais-naskapi*, coll. « Civilisations du Québec », série Cultures amérindiennes, 4, Québec, ministère des Affaires culturelles du Québec, 171 p.
- LEGROS, Dominique, 1998, « Postmodernité du corbeau dans la tradition tutchone athapascanne », « *Du futur au passé : les Athapascans septentrionaux* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 28, 3, p. 27-39.
- MARTEL, Gilles, 1978, « Les Indiens dans la pensée messianique de Louis Riel », « *Le Sacré* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, p. 123-138.
- MORISSETTE, Diane et François RAYNAULD, 1978, « Présentation », « *Le sacré* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, p. 98.
- NOËL, Michel, 1997, « L'animal généreux : le regard de l'Amérindien », *Cap-aux-Diamants*, 51, p. 10-13.
- PARADIS, Louise I., 1978, « Le sacrifice humain », « *Le sacré* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, p. 153-165.
- _____, 1988, « Le chamanisme en Mésoamérique précolombienne », « *Chamanismes des Amériques* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 18, 2-3, p. 91-100.
- PEELMAN, Achiel, 1991 [1995], « Christianisme et cultures amérindiens. Présentation et analyse d'une démarche théologique interculturelle », *Église et Théologie*, 22, 2, p. 131-156.
- _____, 1992, *Le Christ est amérindien. Une réflexion théologique sur l'inculturation du Christ parmi les Amérindiens*, Ottawa et Montréal, Novalis, 346 p.
- _____, 1995, « L'avenir amérindien du Canada », *Présence Magazine*, 4, 24 (février), p. 3-4.
- RABY, Dominique, 1997, « Le Voltigeur turquoise et le Prêtre froit : plantes divinisées et pratiques rituelles nahuas dans le Traité des superstitions d'Alarcon (1629) », « *L'œil et la main. Ethnobiologie et pratiques sociales* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 27, 3-4, p. 69-83.
- ROUSSEAU, Jacques, 1953, « Rites païens de la forêt québécoise : la tente tremblante et la suerie », *Cahier des Dix*, 18, p. 128-144.

- _____, 1966, *Nagoseteoalesit, la Naissance du soleil : fragments de la mythologie des anciens Micmacs « revus et corrigés » par ceux d'aujourd'hui*, Montréal, Éditions Sentinelle, 37 p.
- ROUSSEAU, Jacques et Madeleine ROUSSEAU, 1952, *Dualisme religieux des peuplades de la forêt boréale*, Chicago, University of Chicago Press, 127 p.
- ROUSSEAU, Jérôme, 1978, « Quel est l'objet de l'anthropologie religieuse ? », « *Le Sacré* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 8, 2, p. 99-112.
- ROY, Paul, 1992, « Variation et consensus dans l'utilisation des plantes médicinales chez les Totonèques de la Sierra de Puebla », mémoire de maîtrise (anthropologie), U. de Montréal, 186 p.
- SAVARD, Rémi, 1973, « Structure du récit : l'enfant couvert de poux », « *Signes et langages des Amériques* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 3, 2, p. 13-38.
- _____, 1974 [1971], *Carcajou et le sens du monde ; récits montagnais-naskapi*, coll. « Civilisations du Québec », série Cultures amérindiennes, 3, Québec, ministère des Affaires culturelles, 141 p.
- SIMONIS, Yvan, 1973, « Éléments d'analyse structurale d'un récit cannibale seneca », « *Signes et langages des Amériques* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 3, 2, p. 87-96.
- SMITH, Donald Boyd, 1979 [1974], *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIX^e et XX^e siècles*, coll. « Cahiers du Québec », Cultures amérindiennes, 49, Montréal, Hurtubise HMH, 137 p.
- TAYLOR, Anne-Christine, « Les modèles d'intelligibilité de l'histoire », dans Philippe DESCOLA, Gérard LENCLUD, Carlo SEVERI et Anne-Christine TAYLOR (dir.), *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin, p. 153-188.
- TISSOT, Georges, 1992, « Le calumet de l'autre — ou le calumet du sacrifice », « *Traditions amérindiennes* », *Religiologiques*, 6, p. 19-40.
- TOUSIGNANT, Jocelyne, 1992, « Spiritualité mésoamérindienne : la tradition orale du Nicaragua », « *Traditions amérindiennes* », *Religiologiques*, 6, p. 111-128.
- URBANO, Henrique, 1991, « Herméneutiques hispaniques et projets socio-politiques et religieux en Amérique aux XVI^e et XVII^e siècles », *Anthropologie et Sociétés*, 15, 1, p. 37-54.
- _____, 1992, « Sentiment religieux amérindien dans les Andes », « *Traditions amérindiennes* », *Religiologiques*, 6, p. 129-146.
- VAILLANCOURT, Louis-Philippe, 1975, « Initiation chez les Indiens cris québécois », « *L'anthropologie québécoise* », *Recherches Amérindiennes au Québec*, 5, 1, p. 41-43.
- VINCENT, Sylvie, 1973, « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de *Mista. pe. w.* », « *Signes et langages des Amériques* », *Recherches amérindiennes au Québec*, 3, 2, p. 69-83.