
Section thématique

Chamanismes, réseaux religieux et « empowerment » dans les sociétés autochtones des Amériques¹

Frédéric Laugrand *Université Laval*

Robert R. Crépeau *Université de Montréal*

Au moment où nous écrivons ces lignes, la Commission de Vérité et Réconciliation (CVR / TRC 2015a) vient de déposer son rapport accablant concernant l'impact des pensionnats autochtones sur les personnes et les cultures autochtones du Canada. Dans ce volumineux rapport, la commission affirme qu'un des objectifs de l'enseignement dispensé dans les pensionnats était la destruction de la spiritualité autochtone dans le but de lui en substituer une meilleure. Alors que le territoire, la langue, la culture et l'identité autochtones sont inséparables de la spiritualité et constituent les dimensions essentielles de toute une manière d'être : « The cumulative impact of the residential schools was to deny First Nations, Inuit, and Métis peoples their spiritual birthright and heritage. In our view, supporting the right of Indigenous peoples to self-determination in spiritual matters must be a high priority in the reconciliation process » (CVR / TRC 2015a: 277). Parmi les recommandations de la Commission présidée par l'Honorable juge Murray Sinclair, la recommandation 60 concerne directement la spiritualité autochtone :

Nous demandons aux représentants de l'Église qui sont parties à la Convention de règlement ainsi qu'à toutes les autres confessions religieuses concernées, en collaboration avec les chefs spirituels autochtones, les survivants des pensionnats, les écoles de théologie, les séminaires et d'autres centres de formation, d'élaborer un programme d'études sur la nécessité de respecter en soi la spiritualité autochtone, sur l'histoire et les séquelles des pensionnats et le rôle de l'Église dans ce système, sur l'histoire des conflits religieux et leurs répercussions sur les familles et les collectivités autochtones, et sur la responsabilité de l'Église pour ce qui est d'atténuer ces conflits et de prévenir la violence spirituelle, et d'offrir ce programme à tous les séminaristes, membres du clergé et employés de ce milieu qui travaillent dans les collectivités autochtones. [CVR / TRC 2015b:8]

La Commission souligne avec justesse que la guérison et la réconciliation possèdent une dimension spirituelle essentielle (CVR / TRC 2015a:278). Cette dernière est source de puissance d'être et d'agir, bref de la puissance d'exister en tant que personne et en tant que peuple. Ce numéro d'*Anthropologica* propose précisément des textes portant sur plusieurs aspects de l'évolution contemporaine des systèmes spirituels autochtones, plus particulièrement leurs dimensions chamaniques, à l'ère de la globalisation des réseaux religieux. Tout au long de leur histoire, les systèmes chamaniques n'ont pas cessé de se transformer. Les officiants continuent d'intégrer des forces et des esprits locaux tout en s'alliant avec des entités exogènes ou en provenance d'autres mondes. Ainsi voit-on des saints, des personnages chrétiens, Jésus et des divinités du christianisme entrer dans l'univers des esprits auxiliaires chamaniques. Le cas de Saint João Maria de Agostinho offre un bel exemple de cette dynamique chez les Kaingang du Brésil (Crépeau 2007; Crépeau et Désilets 2010). En Amérique du Nord, on pourrait également citer le cas de Sainte Anne chez les Mamit innuat avec de curieux phénomènes de substitution, comme si dans ce cas, Sainte Anne avait pris la place de Memekueshu, un esprit féminin qui vit dans des cavernes et dont les Innus disent qu'elle a aujourd'hui disparu. Denis Gagnon (2007:472), qui a suivi ces transformations, observe qu'il n'y a peut-être pas de hasard à ce que les Innus considèrent Sainte Anne comme la gardienne d'une grotte-sanctuaire.

Les sciences humaines sociales se sont montrées relativement bien outillées pour suivre ces transformations rituelles et depuis le magnifique ouvrage de Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (2000) intitulé *La Politique des Esprits. Chamanismes et religions universalistes*, on ne compte plus les ouvrages collectifs et les numéros de revue sur le sujet (pour en rester aux Amériques, voir Gélinas 2007; Laugrand et Delâge 2008; Vilaça et Wright 2009; Bousquet et Crépeau 2012; Rousseau 2013; et Lozonczy et Cappel 2013, par exemple). Ces ouvrages présentent d'ailleurs des bilans assez détaillés des travaux réalisés sur ces sujets, un point qui nous dispense donc ici de cet exercice. Mais s'il est établi que le chamanisme ne se réduit pas à un modèle homogène et qu'il a su partout s'adapter et s'accommoder à des religions du tronc abrahamique ou à la modernité, on ne sait pas encore trop bien dans quelle mesure ces systèmes chamaniques comme les autres traditions avec lesquelles ils cohabitent plus ou moins pacifiquement, sont aujourd'hui en train de se réinventer, d'incorporer un peu plus encore la modernité et de pénétrer les réseaux internet, devenant de plus en plus bifrons : à la fois visibles et invisibles,

en perte de vitesse et dynamiques, locaux et mondiaux, réels et virtuels.

Il est vrai qu'à l'échelle de la planète, les épistémologies et les ontologies autochtones connaissent aujourd'hui des transformations importantes. Des réseaux spirituels et religieux constituent des sortes de « nexus » qui se traduisent par une circulation accrue des idées, des échanges et des solidarités entre les sociétés autochtones. Ces réseaux sont également liés à des processus d'« empowerment » d'individus, de groupes, ou de sociétés entières. Les valeurs mises de l'avant sont articulées à des forces et des pouvoirs que l'on invoque, que l'on met en place ou inversement, que l'on défie, ou que l'on met au ban. En cela, la violence et l'ambivalence des esprits qui caractérisent certains systèmes chamaniques (Whitehead et Wright 2004; Fausto 2012; Riboli et Torri 2013) trouvent un écho dans les exorcismes, le développement d'une sorcellerie parallèle et la multiplicité des entités démoniaques qui peuplent dorénavant les panthéons et les imaginaires christianisés. À l'échelle locale comme à l'échelle internationale, le chamanisme conserve sa dimension politique. Il offre une réponse parmi d'autres aux conflits et au malheur, en particulier dans des situations coloniales où ces systèmes sont féroce-ment discrédités (Taussig 1987). À l'occasion de crises sociales, les chamanes sont soit accusés de tous les maux, associés à des imposteurs et persécutés ou, au contraire, idéalisés comme des personnes dotés de sagesse, en harmonie avec la nature et en mesure de restaurer les plus graves déséquilibres (voir Balzer 2011 pour des exemples sibériens). L'impact des idées du Nouvel-Âge est ici à souligner, le chamanisme n'existant parfois plus que sous une forme idéalisée et morale, attirant derrière lui une multitude d'adeptes, Occidentaux pour la plupart, en mal de spiritualité et déçus par la Modernité (voir Demanget 2001 pour le Mexique ou encore Demant Jakobsen 1999 pour le Groenland). Mais une certitude demeure, les traditions indigènes et les chamanismes s'accommodent bien de la Modernité et de ce qu'il est convenu de nommer la globalisation, de sorte qu'à l'instar de Csordas (2009) qui évoque une « Transnational Transcendence » des systèmes religieux, on peut sans aucun doute parler d'un chamanisme transnational.

Les réseaux de la nébuleuse religieuse

De multiples réseaux semblent aujourd'hui, en effet, se consolider ou se constituer. On connaît les réseaux entre les Innus de la Côte-Nord, les Galibis de Guyane et les Kayapos du Brésil, entre les Ojibwas et les Shuar de l'Équateur. Marie-Pierre Renaud (2011) a également étudié le réseau Healing Our Spirit Worldwide², et ces

connections autochtones ne cessent de se multiplier à l'échelle transnationale. Arrêtons nous, par exemple, sur le cas du groupe Island Breeze qui organise des danses et des événements culturels pour les jeunes leur permettant de faire l'expérience du divin et ainsi de faire le plein d'énergie. Le réseau n'est pas réservé à des autochtones mais ceux-ci s'y retrouvent en grand nombre. Island Breeze Manitoba, par exemple, se présente de la façon suivante :

Island Breeze Manitoba offers a high energy, authentic, family friendly presentation of music and dance from the Pacific Islands of Hawaii, Tahiti, Fiji, Samoa and New Zealand. We are dedicated to sharing the beauty, joy and authenticity of the diverse cultures of Polynesia. We showcase the cultures of Polynesia in a show the whole family can enjoy.

We have been asked to perform for functions from British Columbia to Ontario, as well as in Nunavut, all over Manitoba and some international venues like Cuba. Having performed at a variety of conferences, conventions, schools, church groups and community events, we have developed a reputation as a high-energy, professional cultural performing group³.

Comme l'illustre cet exemple, le réseau ne possède a priori aucune affiliation religieuse, son objectif étant visiblement celui de promouvoir la dignité, l'authenticité et la diversité culturelle. Il faut cependant cliquer sur un autre onglet du site pour saisir les objectifs plus précis du réseau :

Island Breeze Manitoba is an exciting ministry in Steinbach, Manitoba which is part of Youth With A Mission (YWAM). We are a global missions organization that seeks to Know God and Make Him Known through His gifts and expressions within the Nations. We use culture to share God's love and have a special gift for showcasing His diversity through music and dance. [...]

Restoring Culture:

We also really believe in finding the treasures God has put in each culture. Many things have been tainted over the years and taken away from their original intent, but we seek to help bring these gifts and talents back to worship God. Dance is a good example of this. We use the dance and music of the Pacific Islands to praise God through the creativity and beauty he has placed in these islands.

Why Manitoba?

The majority of our team is from the Pacific Islands – so why are we located in Manitoba? The obvious answer is that some of us are from the Steinbach

area, but the more deliberate reason we are based in Manitoba is because there is so much cultural diversity here! We love how many nations are represented in our area. Winnipeg is a hot spot for multiculturalism in Canada and is also one of the largest urban reserves in Canada. We as a ministry have a special heart to see Canada's Indigenous peoples rediscover the treasures that God has put in their cultural heritage and see them use these gifts and expressions to glorify Him!⁴

Ces lignes montrent bien l'une des stratégies des mouvements religieux contemporains et le rôle moteur que joue le Pacifique Sud dans ce domaine. Le site évoque l'objectif de « restaurer la culture » mais cette opération implique une action religieuse et le renouvellement d'un lien avec Dieu. En poursuivant la recherche, nous avons pu découvrir qu'Island Breeze est étroitement relié à l'organisme international YWAM, Youth With A Mission, lequel a su tisser une vaste toile à l'échelle de la planète avec des organismes partenaires dans tous les pays et même une université, l'University of the Nations (UNO), fondée à Hawaii en 1978, et qui possède aujourd'hui plus de 550 campus secondaires dans pas moins de 160 pays différents. L'UNO se veut hautement décentralisée et regroupant de nombreuses dénominations mais son orientation est surtout évangélique⁵. Plus fondamentalement, ce groupe international et tentaculaire est très significatif de la restructuration mondiale que les réseaux internet autorisent aujourd'hui.

Toutefois, de tels réseaux ne se comptent pas seulement chez les évangéliques. En effet, la quasi totalité des religions du tronc abrahamique et la plupart des mouvements pentecôtistes et charismatiques possèdent les leurs, si bien que certains ont de quoi surprendre. Ainsi peut-on citer ces réseaux entre des Inuit et des pasteurs sami de Scandinavie ou encore ces Fidjiens qui, chaque année et depuis plus de dix ans maintenant, arrivent en nombre dans les villages du Nunavut pour y performer des exorcismes et des rituels de purification de la terre (Laugrand et Oosten 2007, 2010). Aux Philippines et en Amérique du Nord, les églises presbytériennes coréennes ont elles aussi tissé de solides réseaux, envoyant ainsi un peu partout des missionnaires.

D'autres réseaux se constituent via des échanges culturels ou sportifs, permettant des rapprochements tout aussi surprenants. Ainsi, en avril 2013, les Mapuches de la province d'Arauco au Chili ont-ils reçu des Maoris⁶. En juillet 2013, le gouvernement du Chili a finalement signé une entente avec le gouvernement néo-zélandais pour favoriser la coopération des Maoris afin d'améliorer les services touristiques offerts par les Mapuches. Selon les sources gouvernementales, cette coopération

prévoit de nouvelles visites des Maoris chez les Mapuches. Les activités touristiques ne sont cependant pas les seules à bénéficier de ces rencontres dans la mesure où des cérémonies entre les chefs autochtones maoris et mapuches se multiplient à ces occasions.

Les réseaux dans le domaine sportif comportent eux aussi un volet religieux. Plusieurs exemples méritent ici d'être cités, comme la coupe du monde de football des peuples indigènes⁷ ou encore les Olympiques indigènes qui existent depuis 1979. En 2009, un journaliste de France24 rapporte que 1200 athlètes de 28 groupes autochtones différents se sont ainsi réunis à Paragominas, au nord-est du Brésil, pour la 10^e édition des jeux olympiques indigènes, s'affrontant dans toutes sortes d'épreuves comme celles de la sarbacane, du tir à la corde ou encore de la course de tronc d'arbre⁸. Ces activités sportives sont autant d'occasions pour célébrer les cultures autochtones et multiplier les rencontres. Le journaliste observe :

Les Jeux commencent avec la cérémonie du feu sacré et la bénédiction des « pajés » (shamans) afin que l'évènement soit bien vu par les forces divines de la nature. Ce rituel permet de demander aux forces divines la permission de faire ces Jeux. Pour nous, la culture et la spiritualité sont très liées. L'ambition de cette compétition n'est donc pas de faire de grandes performances sportives ni de savoir qui sera le futur champion mais de renforcer l'identité culturelle des peuples indigènes. Il n'y a ni médaille ni classement, ce qui compte c'est de participer ensemble aux Jeux. Cet évènement renforce la fraternité entre les communautés en leur donnant la possibilité de partager leurs croyances et leurs traditions. Et mettre leur culture au premier plan leur procure la fierté d'être indigène. Pour moi, le meilleur moment c'était d'assister aux chants et aux danses des membres des différentes communautés parés de leurs costumes traditionnels et couverts de peintures. C'était encore mieux que la compétition⁹.

Ces activités semblent, sans aucun doute, avoir remporté de grands succès car quatre ans plus tard, un journaliste brésilien explique qu'à l'édition des jeux de novembre 2013, près de 1500 autochtones du Brésil en provenance de plus de 48 groupes différents étaient réunis à Cuiaba pour la 11^e édition des jeux olympiques indigènes. Le journaliste annonce que la tenue des prochains jeux olympiques indigènes (*Jogos Mundiais dos Povos Indigenas*) à Palmas dans l'État de Tocantins, en 2015, serait plus vaste encore¹⁰, avec 11 épreuves et des autochtones en provenance de plus de 20 pays¹¹.

Des religions et des cosmologies marquées par des continuités transformatives

Pour les acteurs, la question n'est plus tellement celle de saisir la continuité ou la discontinuité des valeurs et des pratiques dans ces nouvelles configurations religieuses, mais celle de penser une troisième voie que l'on pourrait qualifier de continuité transformative, laquelle actualise les forces locales et contextuelles à d'autres plus lointaines. Du point de vue des sociétés indigènes, les concepts de forces, d'énergie, de pouvoir expriment souvent cette appréhension de l'existence d'une source primordiale de puissance d'être et d'agir. Ces mêmes concepts sont mobilisés pour affirmer la présence de certaines conceptions dans les rapports que les humains entretiennent avec la nature, ou encore pour défendre des idéaux culturels lorsqu'il est question de gérer les ressources naturelles ou de préserver les territoires ancestraux. Aussi, même lorsque le chamanisme n'est plus le système dominant, il constitue encore un domaine clé, un véritable soubassement idéologique dans nombre de sociétés autochtones. À ce titre, il n'est pas surprenant de noter l'ambivalence qu'il suscite car sa force, que l'on veut utiliser, combattre ou que l'on craint, demeure plus vivante que jamais. La prolifération des non-humains en témoigne et le chamanisme est partout susceptible de mobiliser des acteurs qui, il y a quelques décennies encore, l'auraient combattu comme une force maléfique et négative. Au-delà des transformations observables et des effets de la mondialisation / globalisation, force est de constater que les systèmes religieux autochtones ont maintenu certains aspects des institutions anciennes et de l'ordre cosmologique immanent qui les fonde.

Dans ce numéro, les contributeurs abordent plusieurs de ces transformations contemporaines à partir de différentes études de cas qui s'ancrent toutes dans une région des Amériques.

Le chamanisme : du visible à l'invisible

Travaillant avec les Cris du nord de l'Alberta depuis plusieurs années, Clint Westman s'intéresse ici à un rituel chamanique d'importance historique : le *wihkohtowin*. Encore pratiqué dans certaines communautés – comme à Trout Lake, Peerless Lake, Cadotte Lake et Wabasca-Desmarais –, ce rituel complexe renvoie selon l'auteur, aux relations avec les animaux et avec la nature non humaine – y compris les esprits et les morts – ainsi qu'aux relations au sein de la société humaine. Westman en livre ici une première exégèse en s'inspirant de la perspective de Don Handelman, convaincu qu'une telle

pratique a encore beaucoup à offrir pour saisir l'univers cosmologique des Cris des bois et de quelques groupes métis avec lesquels ces derniers cohabitent. Le maintien d'une telle pratique est fascinante dans la mesure où elle prouve la vitalité des cosmologies cries qui conçoivent la réciprocité comme le véritable ciment des relations entre les humains, les animaux et les esprits, une configuration que l'anthropologue Robert Brightman (1993) a jadis remarquablement bien analysée dans son livre *Grateful Prey. Rock Cree Human-Animal Relationships*, réalisé avec d'autres groupes cries. Westman montre que même si le *wihkohtowin* a connu un certain déclin à la fin des années 1960, il demeure de nos jours encore – en dépit de la popularité du pentecôtisme – très pratiqué, si bien que lui-même a pu participer à quatre cérémonies de ce type entre 2006 et 2008.

Loin d'être envisagé comme une tradition incompatible avec le christianisme, le *wihkohtowin* est pour certains Cris – comme pour le missionnaire oblat Vandersteen – tout à fait compatible avec lui, un point que d'autres Cris ne partagent toutefois pas. En soi, il serait intéressant de mieux comprendre pour quelles raisons les missionnaires n'ont pas diabolisé ce rituel mais tenté de le christianiser en opérant certaines substitutions et en y participant eux-mêmes. Il est possible que la commensalité qui est particulièrement marquée dans cette cérémonie ait été perçue comme un point d'accrochage entre les traditions chrétiennes et amérindiennes. Un autre aspect à souligner demeure le caractère local du rituel qui n'est visiblement ni touristique ni médiatisé ni même pan-indianisé alors qu'historiquement, celui-ci a pourtant été influencé par d'autres traditions amérindiennes en provenance, notamment, de groupes dènès, iroquois, assiniboines, cries ou par des traditions chrétiennes, via des Métis très tôt christianisés. Quoiqu'il en soit, Westman montre bien l'existence de multiples variantes de ce rituel dans le temps et dans l'espace. Le maintien d'une telle pratique tient enfin à la centralité qu'occupent encore les animaux dans l'univers spirituel et quotidien des Cris de l'Alberta qui perpétuent leurs activités de chasse et ne vivent pas dans des centres très urbanisés.

Pour Marie-Pierre Bousquet, même si les Anicinabek de l'Abitibi-Témiscamingue n'ont plus de chamanes en activité et s'ils se sont tous convertis à divers courants chrétiens, le fondement du chamanisme demeure. De ce point de vue, inutile de l'appréhender comme un système de pensée mis en actes ou à travers des catégories conceptuelles. Il faut plutôt, selon elle, rechercher son fondement dans un ordre du monde où les êtres peuvent non seulement communiquer entre eux mais où certains

peuvent devenir des alliés, soit des esprits auxiliaires, et cela dans un contexte où coexistent des religions chrétiennes et une spiritualité panindienne. Cette approche évoque celle de Michel Perrin (1995) qui, dans certains de ses travaux, mobilise la notion de « chamanerie » pour désigner cette nébuleuse de pratiques accessibles à tous et qui se perpétuent. Pour le monde algonquin, son avantage est certainement de pouvoir envisager des continuités en dépit des multiples transformations contemporaines que connaissent ces traditions et ces communautés de la forêt boréale. Elle est également congruente avec l'hypothèse ancienne de Czaplicka qui envisageait déjà la possibilité de sociétés chamaniques sans chamane. L'invisibilité du chamanisme ne serait donc que proverbiale et cette institution perceptible à un autre niveau.

Quoiqu'on pense d'une telle lecture, l'idée de renoncer aux catégories de l'ethnologie classique nous semble fort à propos et Bousquet ouvre une piste qu'il est possible de suivre pour aller plus loin. Ainsi, lorsque l'anthropologue cite Laurin (1989:54) essayant de définir le manitou comme « la force vitale de cet univers, à la fois esprit et énergie de toutes choses, naturelles ou spirituelles », nous sommes tentés de convoquer une autre image directement issue des catégories locales. Il est en effet intéressant de remarquer avec Rémi Savard (2004), Georg Henriksen (2007:137-8), et Peter Armitage (2007:42) que cette même notion de *manitu* désigne aussi en langue innue et dans d'autres langues algonquiennes, les insectes et autres petites bêtes. Comme ces petites bestioles, le chamanisme serait donc insaisissable – circulant à grande vitesse, potentiellement dangereux – d'où son association à la sorcellerie, et sujet à bien des métamorphoses. Si cette lecture est juste, il faut comme nous y invite Bousquet se débarrasser des étiquettes et des essentialismes pour revenir sur la nature de ce pouvoir chamanique et les grandes forces qu'il mobilise, en particulier par le rêve. Mais il faut également donner raison aux autochtones, en l'occurrence ici aux Anicinabek et aux Innus selon qui la force vient d'abord des animaux. À ce titre, si Westman et Bousquet ont affaire à deux situations qui s'opposent diamétralement – un chamanisme visible chez les Cris pour le premier, un chamanisme invisible chez les Anicinabek pour le second –, tous deux convergent à faire des animaux et des défunts les sources majeures du pouvoir chamanique, une caractéristique qui semble échapper aux mouvements contemporains où le chamanisme plus ou moins urbanisé est surtout associé à une réaffirmation identitaire.

Incorporations, accumulations et réaffirmations identitaires

Dans son article, Laurent Jérôme se heurte lui aussi à l'invisible, rares étant les études sur le chamanisme urbain depuis le travail de Hoppal (1992). Du coup, Jérôme se propose de mieux documenter et à terme de cartographier des espaces, des lieux et des formes d'expression des cosmologies autochtones en ville, et plus particulièrement à Montréal. Pour Jérôme, si les cosmologies amérindiennes sont habituellement associées aux territoires ancestraux ou aux processus de guérison communautaire, celles-ci s'inscrivent également dans des réseaux d'échanges complexes, si bien que les appréhender dans leurs formes et leurs logiques urbaines constitue tout un défi pour l'analyste. Car selon Laurent Jérôme, en entrant dans la ville, « les cosmologies autochtones ont tendance à se transformer et à prendre de nouvelles formes, à répondre à de nouveaux besoins, à s'inscrire dans des logiques inédites de réseautage, de partage et de solidarité favorisées par cet ancrage urbain ».

Pour étayer cette hypothèse, Jérôme accumule les preuves, comme ces tambours que l'on peut manipuler et faire retentir sous la tente ou dans le bois mais aussi en pleine ville, dans un appartement ; comme ces échanges et ces fêtes où innovations, emprunts et traditions ancestrales se télescopent. À un autre niveau, pourtant, on peut se demander si ces processus sont vraiment propres à l'espace urbain ou s'ils ne se retrouvent pas également à une échelle plus vaste, les communautés autochtones développant de nos jours de multiples alliances et rencontres avec d'autres peuples à travers le monde, comme l'illustrent le cas de ces jeux olympiques indigènes décrits plus haut. Les itinéraires et les trajectoires de vie des acteurs que l'auteur tente de documenter pour la ville ne seraient-ils que la miniature d'un phénomène plus large et qu'on retrouve à l'échelle mondiale où de telles toiles se tissent de manière analogue ? Une fois de plus, transformations et continuités s'entremêlent, au point que des performances apparemment inédites retiennent l'attention de l'analyste. Recherchant la guérison sociale et individuelle, les acteurs, souligne-t-il, ne se soucient plus de savoir si telle ou telle pratique est ancienne, locale ou inventée. Ils performant des rituels pour leur efficacité et ce qu'ils procurent. Ce serait là, selon Jérôme, que l'espace urbain agit tel un kaléidoscope, entremêlant les séquences rituelles et permettant de rendre visibles des traditions qui, autrement, échappent tout simplement au regard de l'extérieur. De nouveaux contextes comme les pow-wows et de nouveaux espaces, comme les jardins, musées, lieux

d'expositions et de rassemblement, participent ainsi à une vaste restructuration des cosmologies autochtones sous le double thème de la sensibilisation et de la réconciliation des peuples et, pourrait-on ajouter, celui de la solidarité : entre les marginalisés, entre les femmes, etc. En même temps, plusieurs de ces performances et expositions ont de quoi donner le tournis à l'analyste, celles-ci étant construites comme de véritables patchwork postmodernes où une multitude de symboles apparaissent soudainement étroitement associés : la Terre Mère, l'oiseau-Tonnerre, le canot d'écorce, la figure du transgenre, etc. Et Jérôme de résumer la situation en citant le critique d'art wendat Guy Sioui Durand, pour qui l'art autochtone connecte et relie : « L'art autochtone est un monde fait de "in" : inter-nation, inter-cultures, inter-mondes », et plus encore, « un combat contre la folklorisation et l'assimilation ». Le déploiement de tant de créativité a de quoi fasciner mais ce phénomène nous semble bel et bien présent à une autre échelle, avec les mouvements panindianistes ou métis, par exemple.

Dans un article consacré aux Métis, Claude Gélinas explore justement la manière dont ces derniers se saisissent aujourd'hui des croyances et des pratiques de type chamanique, initialement associées aux systèmes de référence spirituels amérindiens, pour en faire des marqueurs identitaires. En effet, c'est probablement parce qu'on a longtemps considéré que résidait là une sorte de quintessence de l'autochtonéité que les Métis, en vue de faire avancer leur cause et leurs revendications territoriales auprès des juridictions fédérales, redoublent d'efforts pour faire du chamanisme une part substantielle de leur héritage ancestral, rejoignant ainsi ce que certains ont qualifié de courants néo-chamaniques plus récents. Gélinas montre que des individus d'ascendance mixte ont vraisemblablement intégré tantôt l'univers socioculturel amérindien, tantôt l'univers socioculturel euro-canadien. Il est frappant que dans les deux cas, le religieux – chamanisme ou christianisme – joue un rôle clé dans les identités revendiquées et les processus identitaires, une observation dont Gélinas prend acte : « la spiritualité traditionnelle en milieu autochtone est mise au service de la définition et de la promotion d'une identité culturelle commune et signifiante autant pour les collectivités elles-mêmes que pour ceux avec qui elles interagissent ». Et l'auteur d'identifier la présence de plusieurs processus qui comprennent la réappropriation, la réaffirmation culturelle ou la revalorisation identitaire.

Ces trois différents processus s'observent également ailleurs, notamment en Amérique du Sud. Chez les Shipibo-Konibo d'Amazonie péruvienne qui intéressent Françoise Morin, l'affirmation du chamanisme observée

aujourd'hui participe en effet à la volonté de ces groupes de résister à une époque où catholicisme et protestantisme tentent, une fois de plus, de s'imposer dans ces communautés. Plus qu'un outil de résistance, le chamanisme explique la spécialiste, s'inscrit dans une dynamique de résilience qu'il faut analyser sur la longue durée. La situation ne manque toutefois pas de paradoxes car c'est en voulant le combattre et l'éradiquer en le diabolisant que les missionnaires jésuites et franciscains ont contribué depuis longtemps à sa résilience, laquelle se traduit de nos jours par la montée en puissance de certaines pratiques. Cette situation rappelle celle qu'Esther Jean Langdon (2007) décrit pour les Siona de Colombie où là aussi, le chamanisme connaît une réelle renaissance alors qu'il y a 20 ans, il était pratiquement disparu, n'intéressant alors plus que quelques aînés. Chez les Shipibo-Konibo, Morin remarque que ce phénomène est nourri par le développement fulgurant des réseaux internet, ainsi que par la circulation de certains chamanes shipibo-konibo entre les Amériques et l'Europe. Ces communications contribuent, en effet, à internationaliser largement les pratiques chamaniques qui, à leur tour, attirent des Occidentaux en mal de mysticisme. On ne compte donc plus maintenant les centres chamaniques qui ont émergé dans des villes ou à proximité, comme en atteste tous ces centres accessibles à Iquitos et à Pucallpa, deux pôles urbains des basses terres du Pérou. Pour Morin, c'est dans ce contexte « qu'un nouveau chamanisme à base d'*ayahuasca* se développe et contribue à l'internationalisation du chamanisme shipibo-konibo ». Morin valide au passage l'hypothèse de Peter Gow (1994) pour qui le chamanisme à base d'*ayahuasca* serait étroitement lié à l'introduction du christianisme dans les vallées de l'Ucayali, la séance chamanique avec prise d'*ayahuasca* opérant comme une sorte de parodie de la messe catholique. En ce sens, la transformation contemporaine des cosmologies autochtones offre relativement peu d'originalité, ces systèmes ayant depuis toujours incorporé des éléments exogènes. Comme les mythes où cette dynamique d'incorporation a déjà été largement observée, les rites et le chamanisme des amérindiens n'ont donc cessé de se transformer au cours de l'histoire (Laugrand et Delâge 2008), laissant apparaître de solides continuités et une image toujours ambivalente, le chamanisme demeurant, à la fois et sans contradiction, étroitement associé à la sorcellerie et à une réaffirmation identitaire et politique. Morin en livre une belle illustration avec la trajectoire d'Arevalo qui, en 1977, participa d'abord à la construction du Front de Défense des Communautés Natives (FREDECONA), puis à la mise sur pied d'un centre de formation sur le chamanisme destiné à son groupe mais surtout à des

touristes euro-américains en quête de nouvelles expériences. À la fois diacre et chamane, le leader navigue ainsi continuellement entre chamanisme et christianisme. Ces continuités cachent toutefois d'importantes transformations, comme ce passage d'un chamanisme dit horizontal et relativement démocratique à un chamanisme plus vertical, élitiste et ésotérique, pour reprendre l'opposition que dresse Stephen Hugh-Jones (1994), laquelle n'est pas sans rappeler l'hypothèse de Roberte Hamayon (1990) dans son analyse de la transformation du chamanisme sibérien. On retrouve également, comme l'avait jadis déjà bien vu Jean-Pierre Chaumeil (2000), un attrait pour l'étranger et les esprits les plus lointains, une dynamique qui s'applique d'ailleurs autant aux chamanes portés à associer d'énormes pouvoirs aux esprits qui viennent de loin (pensons aux saints chrétiens, par exemple), qu'aux adeptes de ce chamanisme qui traversent des océans et sont eux aussi prêts à payer le prix fort pour consulter des chamanes amazoniens réputés avoir encore un accès privilégié aux forces de la forêt. Ces différents facteurs contribuent ainsi à l'internationalisation et à une « transcontinentalisation » du chamanisme, produisant à son tour de nouveaux imaginaires.

Les médias et les réseaux internet jouent sans aucun doute un rôle majeur dans ces processus de diffusion et de production de nouveaux imaginaires. L'article de James Mckenzie en offre justement une autre illustration, mais cette fois en Mésoamérique, au Guatemala où l'auteur a travaillé pendant plusieurs années. En examinant l'importante couverture médiatique dont a bénéficié la fin d'un cycle du calendrier maya prévu pour le 21 décembre 2012, McKenzie montre comment acteurs autochtones et non-autochtones construisent ensemble le religieux et le sens qui en découle. L'auteur fait émerger la convergence des interprétations mayas et des interprétations des adeptes du Nouvel-Âge, suggérant que les frontières entre les perspectives mayas et celles des autres varient en fonction de la position (locale, nationale ou transnationale) des principaux acteurs. Mckenzie interroge ici ces rencontres et les défis que ces interprétations posent aux Mayas et aux adeptes de la spiritualité maya contemporaine, au moment même où celle-ci fait son entrée dans les circuits transnationaux. Il est dorénavant évident que les imaginaires se télescopent et qu'internet aidant, des images inédites circulent à grande vitesse à la surface de la planète. Alors qu'elle se diffuse et se popularise, la spiritualité maya échapperait donc en quelques sortes aux Mayas eux-mêmes, entrant dans le spectaculaire et la consommation cosmopolite. Cette situation n'est pas sans évoquer le cas de Carlos Castaneda qui, jadis, parvint lui aussi à récupérer le chamanisme et alimenter une

véritable mode en Occident. Pour revenir au cas de la spiritualité maya, l'auteur montre bien comment une multitude d'ouvrages, de films et de sites internet travaillent à sa profonde transformation. À certains égards, son analyse rappelle l'ouvrage de Jacques Galinier et d'Antoinette Molinié (2006) sur la religion des néo-Indiens. Le lecteur est du coup en droit de s'interroger : ce mouvement augmente-t-il vraiment la capacité d'agir des Mayas ou la réduit-il à un simple bruitage ? Ce phénomène évoque enfin le cas fameux de Quesalid que relatent Lévi-Strauss (1958) et Whitehead (2000), dans la mesure où après avoir tant douté du chamanisme et de ses capacités, voici que l'Occident et les adeptes du Nouvel-Âge y réinvestissent leur propre sens, lui injectant une dose de spiritualité dont il est difficile de prédire l'effet sur un plus long terme.

Pour McKenzie, si le cas des Mayas relève en partie de cette indigénisation de la modernité à une échelle globale, il illustre aussi cette multivocalité des symboles et leur capacité à exprimer le contradictoire, les peuples et les cultures s'appropriant continuellement des éléments exogènes pour faire valoir leurs propres interprétations. Une telle configuration rappelle la dimension conflictuelle des religions et la centralité des images dans ce processus, une réalité qui, dans le passé colonial comme aujourd'hui, ce que rappelle le magnifique volume sur la *Guerre des images* de Serge Gruzinski (1990), continue donc de marquer profondément les Amériques. L'image n'est cependant plus ici seulement un outil de l'occidentalisation, elle est devenue aussi un instrument efficace pour la diffusion des idées du Nouvel-Âge.

Les deux dernières contributions de ce volume reviennent précisément sur cette guerre spirituelle et tout aussi imagée que mènent les mouvements pentecôtistes.

Guerre des esprits, diabolisation du chamanisme et succès des pentecôtismes

Dans sa recherche sur les guérisseurs guatémaltèques, Marie-Andrée Burelle montre que loin de désenchanter le monde, le pentecôtisme contribue à maintenir la vitalité des cosmologies autochtones en accordant, par exemple, « une place de premier ordre au phénomène de délivrance étroitement associée à la guérison divine par le biais de la lutte contre les esprits maléfiques ». Contrairement à ce qu'envisageait Max Weber, nous dit l'auteur, les mouvements religieux charismatiques tels que le pentecôtisme ou les groupes évangéliques concourent à la dynamisation des pratiques et des représentations religieuses. La glossolalie, la guérison, les réalisations de l'Esprit Saint offrent autant d'exemples de cette présence divine à travers celle du sensible. Fait intéressant, le corps demeure ici encore le principal ré-

ceptacle de ces manifestations : « Alors que la médecine officielle et l'Église catholique s'efforcent de séparer la santé et le salut, le corps et l'esprit depuis des décennies, les pasteurs pentecôtistes, eux, s'efforcent de les réunir à nouveau ». Mais ce qui frappe surtout est une fois de plus l'expression de continuités sur un plan structurel, continuités et transformations que Burelle repère à deux niveaux : « En diminuant le fossé entre santé et sainteté, le pentecôtisme empiète sur un terrain largement occupé par les guérisseurs traditionnels guatémaltèques, notamment les *curanderos* et les *brujos*. En favorisant l'affrontement sur un marché commun concurrentiel, la pluralisation de l'espace religieux guatémaltèque instaure un nouveau rapport de force entre acteurs thérapeutiques ». En d'autres termes, le cas guatémaltèque où la diabolisation des pratiques chamaniques est également largement à l'œuvre, illustre bien la capacité d'adaptation des guérisseurs traditionnels et l'actualisation de ces mêmes traditions et de ces pratiques. On retrouve ici une approche dorénavant assez classique qui fait du pentecôtisme un univers religieux qui n'entre pas en contradiction avec les systèmes qui lui préexistent, ces derniers lui permettant au contraire de mieux y établir son assise. Au Guatemala comme ailleurs, nonobstant leur diabolisation ou grâce à elle, souligne Burelle, les esprits et les entités chamaniques continuent de s'épanouir et de se multiplier, justifiant de nouvelles pratiques et de nouvelles règles pour les fidèles, particulièrement soucieux d'éviter la fin du monde et de vaincre ces forces démoniaques. De l'autre côté, souligne encore l'auteur, « l'attitude mimétique et synchrétique qu'adopte la pratique chamanique vis-à-vis le mouvement protestant témoignerait d'un désir de prouver que cet univers de croyances et de pratiques, dans sa capacité à dépasser un traditionalisme aliénant, est tout aussi valable ».

En travaillant sur le mouvement néo-pentecôtiste *Oodlání* aujourd'hui en pleine expansion auprès des Diné (Navajo) du sud-ouest américain, une région où les églises indépendantes navajo et le culte charismatique ont également pris une grande place, Kimberly Marshall montre que les relations entre ces mouvements et la spiritualité dite traditionnelle ne sont pas toujours aussi violentes. L'auteur aborde ici surtout la nature expérientielle du néo-pentecôtisme, « faisant valoir que ce mouvement, plus que tout autre forme de christianisme navajo, se développe en tirant profit d'un type de rupture qui entre en résonance avec la spiritualité navajo traditionnelle ».

Comme le cas guatémaltèque, le cas des Navajo montre en effet que le néo-pentecôtisme peut se penser à la fois en rupture et en continuité avec la spiritualité

traditionnelle. Marshall élabore tout particulièrement sa réflexion sur l'expérience de Dieu que vivent sur une base souvent très personnelle les Navajo. Ici aussi, c'est également par la guérison, la glossolalie et la foi en Dieu que les fidèles se retrouvent et se définissent comme des *Oodláni*, des croyants. Là comme ailleurs, leurs pratiques accordent une large place aux émotions de sorte que les chrétiens qui demeurent à l'extérieur du mouvement ne se trompent guère en les surnommant, précise Marshall, les *Dimoi dachaaii*, « les chrétiens qui pleurent ». Les Inuit du Nord canadien procèdent de manière semblable en appelant les pentecôtistes les *qijua-juit*, « ceux qui pleurent », ce qui montre bien le rôle majeur que joue l'émotionnel dans ce type de mouvements où les adeptes utilisent massivement leurs corps pour montrer la présence divine. Pour Marshall, ce christianisme expérientiel s'oppose à la spiritualité traditionnelle des Navajo en même temps qu'il lui offre une certaine résonance dans la mesure où les fidèles pentecôtistes relatent toujours sur le même mode, et comme jadis, leurs expériences avec des non-humains. Pour l'auteur, il y aurait ici un point d'accrochage qui explique en bonne partie le succès du néo-pentecôtisme dans ces communautés, aux dépens d'autres formes de christianisme plus classique. Sur ce point, la situation serait donc inverse à celle que décrit Burrelle au Guatemala où guérisseurs et pentecôtistes sont en conflit. Toutefois, les deux cas se comparent de nouveau très bien sur le plan des panthéons et des pratiques puisque chez les Mayas comme chez les Navajo, le pentecôtisme tend à diaboliser les entités non-chrétiennes et à promouvoir l'action du Saint Esprit et de la prière et, à l'occasion, la renaissance par le baptême. Dans les deux cas enfin, le plus grand danger demeure l'emprise du diable d'où la nécessité de cette « guerre spirituelle » qu'il faut mener sans relâche.

En somme, tous ces mouvements s'appréhendent donc une fois de plus comme des phénomènes qui, loin d'être superficiels, laissent apparaître des inconstances (Viveiros de Castro 1991), des transformations, des ruptures et des continuités, tant sur le plan symbolique que pratique. Ces phénomènes justifient aussi un réexamen des catégories, comme celle de chamanisme (Francfort et Hamayon 2001), ou encore à une meilleure compréhension du pentecôtisme et des christianismes locaux dans un contexte de globalisation (Robbins 2004). La christianisation des Amériques est loin de faire disparaître des cosmologies qui ont appris à s'accommoder de sa présence, de son influence au point de pouvoir l'instrumentaliser à leur service. Nous sommes donc face à des cosmologies que la répression et la conversion n'ont pas entièrement éradiquées et qui, bien au contraire

pourrait-on dire, sont plus actuelles que jamais. Il s'agit de prendre au sérieux les concepts de type *manitu* et leurs conséquences pour mieux appréhender la place de l'humain dans la chaîne des étants, place conçue comme fondamentalement relationnelle par les sociétés dont il est question dans ce numéro. Enfin, la disparition des chamanes et de certaines cérémonies cache souvent l'apparition de nouveaux rites et pratiques qui ne sont intelligibles qu'à condition de tenir compte des héritages plus anciens. En raison du travail de ces schèmes, la maxime de Jean Pouillon vaudrait-elle aussi pour les religions amérindiennes : « Plus cela change et plus c'est la même chose » ?

Notes

- 1 Ce numéro a été réalisé dans le cadre d'un projet de recherche dirigé par Robert Crépeau et financé par le FRQ-SC que nous remercions. Nous exprimons aussi notre gratitude envers les collègues et les étudiants qui ont permis de discuter de plusieurs des contributions publiées dans ce numéro lors de diverses rencontres, y compris lors d'une double session organisée par les deux responsables de ce numéro au congrès de l'American Anthropological Association à Montréal, en 2011.
- 2 <http://www.grandmotherscouncil.org/alliance-statement#>. Consulté le 7 février 2015.
- 3 <http://www.islandbreezemanitoba.com/ywam/#nav>. Consulté le 7 février 2015.
- 4 <http://www.islandbreezemanitoba.com/ywam/#nav>. Consulté le 7 février 2015.
- 5 <http://uofn.edu/about>. Consulté le 7 février 2015.
- 6 <http://vidayestilo.terra.cl/turismo/maories-y-mapuches-compartiran-sus-conocimientosancestrales,5e75c850035fd310VgnVCM4000009bceeb0aRCRD.html>. Consulté le 7 février 2015. Voir aussi la page Facebook : <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.10152426989032316.1073741829.154332737315&type=1>.
- 7 http://spanish.news.cn/deportes/2011-11/05/c_131230909.htm. Consulté le 7 février 2015.
- 8 <http://observers.france24.com/fr/content/20091202-autres-jeux-olympiques-bresil-indigenes-communautas-amazonie-sport-traditions>. Consulté le 7 février 2015.
- 9 <http://observers.france24.com/fr/content/20091202-autres-jeux-olympiques-bresil-indigenes-communautas-amazonie-sport-traditions>. Consulté le 7 février 2015.
- 10 <http://www.rionegro.com.ar/diario/indigenas-del-mundotienen-su-propia-olimpiadas-1378789-9522-nota.aspx>. Consulté le 7 février 2015. Plusieurs films sont accessibles sur Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=mrqcty6G3C8>.
- 11 L'Australie, le Japon, la Norvège, la Russie, la Chine, les Philippines, la Nouvelle-Zélande, la Nouvelle-Guinée, la Finlande, la Norvège le Canada, les États-Unis, le Mexique, le Chili, la Colombie, le Costa Rica, l'Équateur, le Salvador, le Panama, le Guatemala, le Nicaragua, le Paraguay, le Panama, l'Uruguay, le Venezuela, l'Argentine et le Pérou (Sarah Bourdages, communication personnelle, 19 mai 2015 ; voir <http://www.jogosmundiaisindigenas.com>).

Références

- Aigle, Denise, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (dir.)
 2000 *La politique des Esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Paris : Société d'ethnologie.
- Armitage, Peter
 2007 *An Inventory of Candidate Places of Religious Significance to the Innu of Labrador. Report to the Innu Nation. Natuashish and Sheshatshiu, Labrador*. [non publié]
- Balzer, Marjorie M.
 2011 *Shamans, Spirituality and Cultural Revitalization: Explorations in Siberia and Beyond*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Bousquet, Marie-Pierre et Robert R. Crépeau (dir.)
 2012 *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques / Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas*. Paris : Karthala.
- Brightman, Robert A.
 1993 *Grateful Prey: Rock Cree Human-Animal Relationship*. Berkeley: University of California Press.
- Chaumeil, Jean-Pierre
 2000 *Voir, Savoir, Pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua de l'Amazonie péruvienne*. Genève : Georg Éditeur.
- Commission de Vérité et réconciliation (CVR) / Truth and Reconciliation Commission of Canada (TRC)
 2015a *Honouring the Truth, Reconciling for the Future. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada, The Truth and Reconciliation Commission of Canada*. http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Exec_Summary_2015_05_31_web_o.pdf. Consulté le 1er juin 2015.
 2015b *Commission de vérité et réconciliation du Canada : Appels à l'action, Commission de vérité et réconciliation du Canada*. http://www.trc.ca/websites/trcinstitution/File/2015/Findings/Calls_to_Action_French.pdf. Consulté le 1er juin 2015.
- Crépeau, Robert R.
 2007 *Le Saint auxiliaire des chamanes. La figure de « Saint » João Maria d'Agostinho chez les Kaingang du Brésil méridional*. *Dans La Nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten, dirs. Pp. 427–447. Québec: Presses de l'Université Laval.
- Crépeau, Robert R. et Maude Désilets
 2010 *La figure de l'étranger chez les Kaingangs du Brésil méridional. Recherches Amérindiennes au Québec* 40(1-2):75–81. <http://dx.doi.org/10.7202/1007499ar>.
- Csordas, Thomas dir.
 2009 *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley : University of California Press.
- Demanget, Magali
 2001 *Reconstruction of the Shamanic Space and Mystical Tourism in the Mazatec Region (Mexico)*. *Dans The Concept of Shamanism: Uses and Abuses*, Francfort, Henri-Paul et Roberte N. Hamayon, avec la collaboration de Paul G. Bahn, dirs. Pp. 305–330. Budapest: Akademiai Kiado.
- Demant Jakobsen, Merete
 1999 *Shamanism. Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. New York et Oxford : Berghahn Books.
- Fausto, Carlos
 2012 *Warfare and Shamanism in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139096669>.
- Francfort, Henri-Paul et Roberte N. Hamayon avec la collaboration de Paul G. Bahn
 2001 *The Concept of Shamanism : Uses and Abuses*. Budapest : Akademiai Kiado.
- Gagnon, Denis
 2007 *Sainte Anne et le pouvoir manitushiu : l'inversion de la cosmologie mamit innuat dans le contexte de la sédentarisation*. *Dans La nature des esprits dans les cosmologies autochtones*, Frédéric Laugrand et Jarich G. Oosten, dirs. Pp. 449–477. Québec: Presses Université Laval.
- Galinier, Jacques et Antoinette Molinié Fioravanti
 2006 *Les néo-Indiens : Une religion du IIIe millénaire*. Paris: Odile Jacob.
- Gélinas, Claude (dir.)
 2007 *Les systèmes religieux amérindiens et inuit: perspectives historiques et contemporaines*. Québec : Muséeologie In-Situ.
- Gow, Peter
 1994 *River People: Shamanism and History in Western Amazonia*. *Dans Shamanism, History, and the State*, Nicholas Thomas et Caroline Humphrey, dirs. Pp. 90–113. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Gruzinski, Serge
 1990 *La guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runner (1492-2019)*. Paris: Fayard.
- Hamayon, Roberte
 1990 *La chasse à l'âme*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- Henriksen, Georg (dir.)
 2007 *I dreamed the Animals. Kaniuekutut: The Life of an Innu Hunter*. New York et Oxford : Berghahn Books.
- Hoppal, Mihaly
 1992 *Urban Shamans: A Cultural Revival in a Postmodern World*. *Dans Studies on Shamanism*, M. Hoppal, dir. Pp. 197-209. Helsinki : Finnish Anthropological Society, *Etnologica Uralica* 2.
- Hugh-Jones, Stephen
 1994 *Shamans, Prophets, Priests and Pastors*. *Dans Shamanism, History and the State*, Nicholas Thomas et Caroline Humphrey, dirs. Pp. 32–75. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Langdon, Esther Jean
 2007 *Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity*. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology* 4(2):27-48.
- Laugrand, Frédéric et Denys Delâge
 2008 *Introduction. Traditions et transformations rituelles chez les Amérindiens et les Inuits du Canada*. *Recherches Amérindiennes au Québec* 38(2-3):3–12. <http://dx.doi.org/10.7202/039789ar>.

- Laugrand, Frédéric et Jarich Oosten
 2007 Reconnecting People and Healing the Land. Inuit Pentecostal and Evangelical Movements in the Canadian Eastern Arctic. *Numen* 54(3):229–269. <http://dx.doi.org/10.1163/156852707X211555>.
 2010 Inuit Shamanism and Christianity. *Transitions and Transformations in the XXth Century*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Laurin, Serge (dir.)
 1989 Histoire des Laurentides. Québec : IQRC, Les Régions du Québec.
- Lévi-Strauss, Claude
 1958 Anthropologie structurale. Paris: Plon.
- Lozonczy, Anne-Marie et Silvia Mesturini Cappo (dirs.)
 2013 Chamanismes en mouvement, « Introduction. *Civilisations* 61(2):7–18.
- Perrin, Michel
 1995 Le chamanisme. Paris : Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?
- Renaud, Marie-Pierre
 2011 Le mouvement Healing Our Spirit Worldwide. *Les Cahiers du CIÉRA* 8:129–142.
- Riboli, Diana et Davide Torri
 2013 Shamanism and Violence. Power, Repression and Suffering in Indigenous Religious Conflicts. Cambridge: Ashgate.
- Robbins, Joel
 2004 The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33(1):117–143. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>.
- Rousseau, Louis (dir.)
 2013 Religions des peuples autochtones au nord de l'Amérique. Numéro spécial de la revue *Histoire, Monde et Cultures religieuses (HMC)*, no 27.
- Savard, Rémi
 2004 La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu. Montréal: Boréal.
- Taussig, Michael
 1987 Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.7208/chicago/9780226790114.001.0001>.
- Vilaça, Aparecida et Robin Wright (dirs.)
 2009 Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas. Cambridge : Ashgate.
- Viveiros de Castro, Eduardo
 1991 Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage. *Dans Mémoire de la tradition*, Aurore Becquelin et Antoinette Molinié, dirs. Pp. 365-431. Nanterre : Société d'ethnologie.
- Whitehead, Harry
 2000 The Hunt for Quesalid: Tracking Lévi-Strauss' Shaman. *Anthropology & Medicine* 7(2):149–168. <http://dx.doi.org/10.1080/713650592>.
- Whitehead, Neil et Robin Wright (eds.)
 2004 *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*. Durham: Duke University Press. <http://dx.doi.org/10.1215/9780822385837>.