

**Les actualités de la tente tremblante chez les Eeyous**  
Transformations, continuités socioculturelles et enjeux anthropologiques

**News of Koaspskikan Amongst the Eeyous**  
Transformations, Sociocultural Continuities and Anthropological Issues

**Las actualidades de la “tienda trémula” entre los Eeyous**  
Transformaciones, continuidades socioculturales y retos antropológicos

Paul Wattez

Volume 44, Number 2-3, 2014

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1030976ar>  
DOI: <https://doi.org/10.7202/1030976ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Recherches amérindiennes au Québec

ISSN

0318-4137 (print)  
1923-5151 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Wattez, P. (2014). Les actualités de la tente tremblante chez les Eeyous : transformations, continuités socioculturelles et enjeux anthropologiques. *Recherches amérindiennes au Québec*, 44(2-3), 153–161. <https://doi.org/10.7202/1030976ar>

Article abstract

The shaking tent ceremony, *koaspskikan*, is one of the most documented rituals in classical anthropological literature. The analyses that have been conducted of this ritual are for the most part of a descriptive nature. The observation of a shaking tent ceremony in 2009 within the Eeyou community of Waswanipi (Crees of Québec) incites new anthropological interest and analysis from a contextual viewpoint. In this perspective, several areas for reflection and questioning are presented here, based on both empirical information and bibliographical sources brought together around three axes. These axes are: the specificities of the reiteration of the shaking tent ceremony in Waswanipi, in the context of Eeyou society and at the scale of the Algonquin people; the economic, demographic and religious transformations of the Eeyous; and, the reinterpretation of the descriptions of the shaking tent according to two anthropological models, one a classic ritual model and the other a contemporary spirituality model.



## Les actualités de la tente tremblante chez les Eeyous Transformations, continuités socioculturelles et enjeux anthropologiques

### Paul Wattez

Doctorant en  
anthropologie,  
Université de  
Montréal

LA CÉRÉMONIE de la tente tremblante, *koaspskikan*<sup>1</sup>, a fait l'objet de nombreuses et riches études anthropologiques sur les Algonquiens en Amérique du Nord. Au Québec, cette littérature concerne surtout les Eeyous (Cris du Québec)<sup>2</sup> et les Innus. La cérémonie de la tente tremblante constitue un objet classique de la littérature ethnographique au même titre que la loge de sudation, la scapulomancie ou encore le festin *makocan*, et à l'inverse, par exemple, de certains rituels des premières fois tels que la « naissance du nouveau-né, les premiers pas de l'enfant ou le premier gibier tué à la chasse » (Jérôme 2008a : 45). Toutefois, les études sur la cérémonie de la tente tremblante reposent sur des approches descriptives d'inspiration structuraliste (Vincent 1973) et phénoménologique (Preston 2002) lorsqu'elles s'y intéressent exclusivement, ou sur des approches thématiques (Armitage 1992; Eveno 2003; Leroux 2009) lorsqu'elles s'y intéressent partiellement. La place de la contextualisation historique n'est que rarement un élément à part entière de l'analyse (Feit 1994, 1997; Duval 2007). En outre, aucune étude ne porte sur une pratique contemporaine de la cérémonie de la tente tremblante. Mon observation récente d'une cérémonie de la tente tremblante à Waswanipi, une des neuf communautés eeyous reconnues officiellement<sup>3</sup>, incite à remédier à ces tendances. Elle est l'occasion d'élaborer un cadre d'analyses sur la pratique

contemporaine de la cérémonie de la tente tremblante, comme il en existe pour les rituels des premières fois (Jérôme 2008a) ou encore pour la loge de sudation (Bucko 1998; Csordas 1999; Prins 1994; Waldram 1997a, 1997b, dans Jérôme 2008a : 45).

Pour ce faire, je présente tout d'abord le contexte de la réitération de la cérémonie de la tente tremblante à Waswanipi et les conditions de mon observation dudit rituel, en précisant les temporalités de pratique propres aux Eeyous et aux Algonquiens. Puis j'expose les évolutions contemporaines de l'économie, de la démographie et de la religion au sein de la société eeyou afin d'avoir une idée actuelle de ses transformations et de ses continuités socioculturelles majeures, ainsi que du contexte dans lequel la cérémonie de la tente tremblante est réitérée. Je propose ensuite une analyse de certaines des composantes centrales de la cérémonie du rituel, telles que la littérature descriptive en a fourni, à partir d'un modèle classique sur le rituel. Je présente enfin, d'après une acception contemporaine de la spiritualité, les pistes de réflexions et d'interrogations sur la réitération actuelle de la cérémonie de la tente tremblante tirées de l'ensemble de la démarche.

### RÉITÉRATION CONTEMPORAINE DE LA CÉRÉMONIE DE LA TENTE TREMBLANTE CHEZ LES EYEOUS

Les informations sur lesquelles je m'appuie ici sont de deux sources.

D'une part, elles sont tirées de mon observation de la pratique de la cérémonie de la tente tremblante à Waswanipi en 2009 en tant qu'invité-spectateur extérieur au monde eeyou, et je précise que j'ai assisté à cette cérémonie mais que je n'y ai participé d'aucune manière. D'autre part, elles sont tirées des commentaires fortuits et informels, dont j'ai été témoin, sur la cérémonie elle-même et sur les discussions qu'elle a engendrées au moment même de la cérémonie ainsi qu'à des moments différés entre deux groupes d'Eeyous : les personnes participant à la cérémonie, c'est-à-dire en charge de son organisation et de son déroulement, et d'autres personnes de Waswanipi, réunissant à la fois celles venues assister à la cérémonie en question, et d'autres, opposées à sa pratique actuelle.

D'après mes informations de terrain, la pratique contemporaine de la cérémonie de la tente tremblante chez les Eeyous ne se limite pas à Waswanipi et remonte avant 2009. Elle a lieu également à Chisasibi et à Whapmagoostui. À Waswanipi, en plus de 2009, elle a eu lieu au moins une fois en 2008. J'y avais alors été convié. Toutefois, je me focalise ici uniquement sur la communauté de Waswanipi et sur l'année 2009 car je n'ai pas été témoin de l'exercice actuel de cette cérémonie dans d'autres communautés eeyous faute de pouvoir m'y déplacer, ni à Waswanipi en 2008 faute d'avoir honoré l'invitation qui m'avait été faite cette année-là. Je reviens en détail plus loin sur les raisons qui ont motivé ce choix de ma part.

#### **LA CÉRÉMONIE DE LA TENTE TREMBLANTE À WASWANIPi**

D'après mes informations de terrain, la cérémonie de la tente tremblante a lieu à Waswanipi plusieurs fois chaque été depuis au moins 2008, alors qu'elle n'y était quasiment plus pratiquée depuis plusieurs dizaines d'années. Les deux articles de Feit (1994, 1997) sur cette cérémonie à Waswanipi témoignent, quant à eux, de pratiques à la fin des années 1960 et au début des années 1970. Au dire de plusieurs Eeyous, elle y a été exercée par un petit nombre de personnes uniquement et par intermittence au cours des années 1970. Sa pratique a probablement disparu après, alors qu'aujourd'hui, toutefois, deux ou trois personnes savent conduire la cérémonie. En outre, depuis 2008 au moins, plusieurs cérémonies y sont organisées chaque été sous l'autorité d'un Eeyou reconnu comme compétent pour conduire le rituel, et ce, au moins par les personnes participant à la cérémonie à laquelle j'ai assisté en 2009. Il peut être considéré à ce titre comme un officiant. Il est de surcroît le formateur des apprentis officiants, c'est-à-dire des Eeyous souhaitant apprendre à conduire le rituel eux-mêmes. Sur un intervalle d'une trentaine d'années, entre 1980 et 2008, aucune autre information ne permet de préciser si la cérémonie de la tente tremblante a eu lieu ou non à Waswanipi. Ajoutez que je n'en possède aucune sur une telle pratique entre 2010 et 2014.

C'est dans ce contexte qu'a eu lieu la cérémonie de la tente tremblante à laquelle j'ai assisté en 2009 à Waswanipi. Plus précisément, elle a été conduite par l'officiant, organisée par un petit groupe de personnes de Waswanipi, suivie par une partie des membres de la communauté et

contestée par d'autres. En effet, et je reviens ici sur mon refus d'y assister en 2008, plusieurs Eeyous contestent l'identité eeyou de la cérémonie de la tente tremblante. En 2008, mon interlocuteur principal m'a fait une remarque dans ce sens. Pris entre deux positions, à savoir celle de chercheur intéressé à faire l'expérience de toute pratique et celle d'une personne guidée dans le monde eeyou par cet interlocuteur, j'ai choisi de respecter ses réticences. En 2009, en plus de la cérémonie de la tente tremblante à laquelle j'ai assisté, d'autres ont eu lieu, souvent en guise de séances de formation pour les apprentis officiants. Je n'ai assisté à aucune d'entre elles.

La pratique actuelle de la tente tremblante à Waswanipi est à replacer par rapport à sa pratique passée parmi l'ensemble des Eeyous et des Algonquiens.

#### **TEMPORALITÉS EYEOU ET ALGONQUIENNE**

Les études des anthropologues sur la cérémonie, datées avec précision, permettent d'en attester l'ancienneté plus ou moins lointaine, s'étalant sur plusieurs décennies chez les Eeyous et sur plusieurs siècles chez l'ensemble des Algonquiens avant les années 1970.

Plusieurs cérémonies de la tente tremblante ont été observées par Preston à Waskaganish entre 1965 et 1969, ainsi que par Tanner à Mistassini et par Feit à Waswanipi en 1969 et en 1970. Ajoutez mon observation très récente à Waswanipi également, et il est possible d'affirmer que l'intervalle d'observation de la cérémonie de la tente tremblante chez les Eeyous par des scientifiques s'étale entre 1965 et 2009, soit plus de quarante ans. Selon Duval, à l'échelle algonquienne, la cérémonie de la tente tremblante remonte raisonnablement « au-delà des 400 dernières années », caractérisant ainsi « une continuité algonquienne du rituel » (2007 : 140). Ces deux périodes établissent un intervalle de continuité séculaire au cours duquel la cérémonie de la tente tremblante n'a jamais complètement disparu, malgré des décennies d'absence plausible, comme à Waswanipi entre 1980 et 2008.

Au cours de cet intervalle de continuité de quatre cents ans et plus, il est vraisemblable que la cérémonie ait subi des modifications en écho aux transformations contemporaines du monde eeyou et algonquien. Afin d'identifier ces éventuelles modifications, il est primordial de préciser quelles ont été les transformations et les continuités du monde eeyou, et leurs effets.

#### **TRANSFORMATIONS ET CONTINUITÉS SOCIOCULTURELLES CHEZ LES EYEOUS**

Les réalités contemporaines des Eeyous, issues de leur confrontation avec la société euro-qubécoise/canadienne peuvent être décrites en fonction d'un avant et d'un après 1960-1970. Ces deux périodes successives ont été marquées par des changements socioculturels respectivement diffus puis radicaux, propices à un raffinement puis à une démultiplication des possibilités, concrétisés finalement par une complexification intensive des réalités. Les domaines économique, démographique et religieux en

## Évolution de la population totale des Eeyous selon la variation de la population de chacune des neuf communautés eeyous entre 1991 et 2006\*

ANNÉES DE RÉFÉRENCE							
COMMUNAUTÉS	1991	1996	TAUX DE VARIATION 1991-1996**	2001	TAUX DE VARIATION 1996-2001**	2006	TAUX DE VARIATION 2001-2006**
Whapmagoostui	508	626	23	778	24	812	4
Nemaska	464	487	5	566	16	642	13
Eastmain	444	527	19	613	16	650	6
Waskaganish	1344	1548	15	1699	10	1864	10
Oujé-Bougoumou	Inconnu***	478	aucun	553	16	606	10
Chisasibi	2306	3251	41	3467	7	3972	15
Mistissini	1573	2334	48	2597	11	2897	12
Wemindji	919	1013	10	1261	24	1215	-4
Waswanipi	758	1085	43	1261	16	1473	17
<b>Total des neuf communautés eeyous</b>	<b>8316</b>	<b>11 319</b>	<b>36</b>	<b>12 795</b>	<b>13</b>	<b>14 131</b>	<b>10</b>

\* Les quatre années de référence présentées dans ce tableau correspondent aux années du recensement de la population canadienne effectué par Statistique Canada pour lesquelles les données sont disponibles gratuitement via leur site Internet. Les années du recensement national canadien précédant 1996 ne sont pas disponibles gratuitement, excepté pour les « établissements d'enseignement canadiens participant à l'initiative de démocratisation des données » (Statistique Canada 2008c).

\*\* Taux en pourcentage arrondi au dixième le plus proche (Source : Statistique Canada 2008a, 2008b, 2008c).

\*\*\* Le chiffre de la population de la communauté d'Oujé-Bougoumou n'est pas connu pour l'année de référence 1991 car cette population ne s'est établie sur le site communautaire actuel qu'en 1992. Jusqu'à cette date la population était répartie dans la ville de Chibougamau et aux alentours (Frenette 1985). De ce fait, elle n'était pas comptabilisée dans le recensement national. Par conséquent, les chiffres totaux ne comprennent pas la population d'Oujé-Bougoumou d'avant 1996, date de sa première comptabilisation dans le recensement national canadien.

sont des exemples actuels frappants, d'autant plus qu'ils sont parmi les domaines en première ligne des impacts du passage du nomadisme à la sédentarité qu'ont connu les Eeyous justement à partir des années 1960 et 1970 (Morantz 2000b). Les transformations contemporaines de ces domaines s'inscrivent dans le mouvement historique d'adaptation des Eeyous aux acteurs et aux enjeux extérieurs à leur monde, et à leurs impacts. Les éventuelles modifications de la cérémonie de la tente tremblante sont à replacer dans ce contexte.

### RENVERSEMENTS DÉMOGRAPHIQUE ET ÉCONOMIQUE

Les années 1960-1970 marquent le début d'une période de changements radicaux pour les Eeyous. À partir de cette période, la pression des acteurs extérieurs, c'est-à-dire le gouvernement du Québec, les compagnies d'exploitation des ressources naturelles (minières, forestières et hydroélectriques) et la population qui les accompagne, a été sans précédent sur les Eeyous, leurs activités, leurs savoirs et leur territoire, Eeyou Istchee (Morantz 2002a, 2002b; Feit 2004 [1995; 1986], 2000a, 2000b). Du point de vue du mode de vie, les conséquences de cette pression se sont traduites par des renversements économiques et démographiques<sup>4</sup>.

À Waswanipi, la répartition de la chasse parmi la population au cours des soixante dernières années est marquée par quatre époques :

- début des années 1950, « toutes les familles étaient totalement engagées dans la chasse et le piégeage » (Marshall 1987 : 81);
- fin des années 1960, « plus de la moitié de la population adulte passait la plupart de l'année dans les camps, dans le bois » (Feit 2004 : 85);

- fin des années 1970, « environ 40 % » de la population pratiquait la chasse comme « principale activité » (*ibid.* : 108);
- début des années 2000, « le quart de la population des adultes chasse à temps plein [...] et presque tous les travailleurs et les chômeurs [chassent] à temps partiel » (*ibid.* : 111).

Étant donné ces chiffres et leur évolution qui caractérise la baisse de la chasse comme activité principale à temps plein, il est possible de poursuivre l'observation jusqu'à aujourd'hui et d'émettre l'hypothèse suivante : de nos jours, une quinzaine d'années après l'an 2000, la chasse occupe de manière permanente au maximum 25 % des Eeyous de Waswanipi et de manière partielle le reste de la population. Fondé sur la chasse, le mode de subsistance repose désormais sur la « vie active », c'est-à-dire l'activité salariale, l'entrepreneuriat, l'activité soutenue par les programmes d'aide et de subventions et le chômage<sup>5</sup>. Il y a donc eu un renversement de l'organisation économique. Ce mouvement s'est opéré en simultané avec une croissance démographique exponentielle à l'échelle de l'ensemble des Eeyous.

En 2006, la population totale des Eeyous regroupait 14 131 personnes (Statistique Canada 2008a)<sup>6</sup> réparties entre les neuf communautés (voir tab.), alors qu'entre le xvii<sup>e</sup> siècle et le milieu du xx<sup>e</sup> siècle ils « n'étaient probablement pas plus nombreux que 5000 » (GCC 2002 : 3).

En s'en tenant à ces deux chiffres, le taux de croissance démographique sur la période allant du xvii<sup>e</sup> au xxi<sup>e</sup> siècle a atteint une évolution exponentielle supérieure à 182 %. Bien que cette tendance ne se confirme pas dans une telle proportion au cours de la période 1991-2006, la croissance

démographique récente des Eeyous reste élevée. La population des Eeyous a continué à augmenter de 36 % entre 1991 et 1996, de 13 % entre 1996 et 2001 et de 10 % entre 2001 et 2006. Cette décroissance est à relativiser car elle est significative de la baisse de croissance de la démographie récemment forte et auparavant exponentielle. Le rapport démographique des Eeyous s'est donc, lui aussi, renversé de manière radicale. Qu'en est-il du domaine religieux, notamment ?

### COMPLEXIFICATION RELIGIEUSE ACCRUE

Pour Feit, la plupart des études sur le domaine religieux, bien qu'éclaircissant une part de la réalité, aboutissent à des conclusions strictes soit d'« acculturation », de « synchrétisme » ou d'inexistence de « la conversion et du changement des niveaux essentiels de la signification et de la croyance » (1994 : 289). Plus récemment, dans un article paru en 2007, présentant des résultats de recherches de terrain menées depuis le milieu des années 1990 sur le sujet des choix religieux des Anichinabés présents au Québec, Bousquet précise que ni le dualisme ni le synchrétisme religieux entre chrétienté et croyances autochtones n'est « strict » et ne semble s'imposer à l'autre, « les deux pouvant s'appliquer, avec des nuances, selon les situations, les individus et les éléments mis en jeu » (2007 : 164-165). D'autre part, il apparaît que « les transformations vécues au cours des dernières décennies par les Anichinabés ne permettent pas d'affirmer que leur vision du monde soit demeurée intacte » (*ibid.* : 165). Ainsi, pour Bousquet, aucune des thèses du dualisme et du synchrétisme ne tient, car, respectivement, « se sont ajoutés au chamanisme et au catholicisme d'autres systèmes religieux », et il existe aussi des « allégeances au catholicisme et au pentecôtisme » (*ibid.*). Pour elle, « [i]l s'agirait donc plutôt d'une mosaïque » de choix religieux qui « relèveraient d'une troisième voie, encore indéfinissable puisqu'en construction dynamique » (*ibid.*). Les Eeyous suivent la même trajectoire. Seuls les points de la chrétienté correspondant peu ou prou à l'existence telle que vécue dans le monde eeyou ont été adoptés et adaptés par les Eeyous (Feit 2000a : 42, 43). Plus précisément, l'assimilation de ces points de la chrétienté s'est produite et continue de se poursuivre principalement en lien avec la chasse : dans les années 2000, « beaucoup de chasseurs [eeyous] rêvent toujours d'esprits pour savoir où chercher les animaux qu'ils veulent attraper, et ils disent qu'à la fois les rêves et Jésus sont des sources de leur pouvoir » (Feit 2004 : 111). C'est pourquoi, les Eeyous continuent aujourd'hui de penser le monde comme étant « un monde spirituel et social dans lequel les animaux et les esprits communiquent avec les chasseurs » (Feit 2000a : 43).

Que ce soit en termes économiques, démographiques ou religieux, ni l'évolution du mode de vie des Eeyous à partir des années 1960-1970, bien que radicale et renversante, ni les réalités actuelles qui en résultent, ne peuvent être cataloguées par des mouvements catégoriques de perte et/ou d'adoption. Les transformations historiques ont suivi une intensification plutôt propice à la création inédite de réalités toujours plus nombreuses et plus complexes,

constitutives d'une voie à choix multiples en perpétuelle élaboration. Or, si aujourd'hui les personnes et les activités ne sont plus exclusivement tournées vers la chasse comme dans les années 1950, la chasse occupe cependant parmi eux une place centrale à la fois économiquement et cosmologiquement, ou spirituellement, et ce, en dépit de la croissance démographique exponentielle renversante dont les Eeyous ont absorbé la pression sur les activités économiques et religieuses. L'offre d'activités s'est diversifiée mais la chasse reste l'activité centrale autour de laquelle tourne le monde des Eeyous. Cette dynamique contemporaine s'inscrit dans la lignée de la continuité socioculturelle dont les Eeyous ont fait preuve dans le contexte antérieur aux années 1960-1970.

### CONTINUITÉ ET RAFFINEMENT HISTORIQUES

Jusqu'aux années 1960-1970, les Eeyous ont eu à faire face à divers acteurs de la société euro-québécoise/canadienne de la scène économique, religieuse et politique : respectivement, les trappeurs et les commerçants de fourrures, les missionnaires et les représentants des gouvernements, fédéral surtout.

Après avoir pris naissance dans les régions subarctiques québécoises à partir de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le commerce des fourrures s'est vu bénéficier de la contribution des peuples algonquiens sur le plan de sa « configuration et [de son] développement » (Morantz 2002b : 64), de sorte qu'il s'est développé sous la forme d'un « partenariat de type parasitaire » (*ibid.*). Ce tribut a concouru à élaborer une interdépendance mutuellement bénéfique entre Algonquiens et commerçants (Feit 2000a : 44). En ce sens, la pratique des activités économiques principales, celles dites traditionnelles aujourd'hui, à savoir la chasse, le piégeage et la pêche, a évolué de manière dynamique entre elles. Par exemple, les Eeyous ont pratiqué le piégeage comme un « complément à la chasse de subsistance » (*ibid.*). Le piégeage et la chasse ne peuvent pas être réduits à une analyse séparée les qualifiant alors, l'un par rapport à l'autre, soit d'intact, soit d'acculturé. Leurs évolutions historiques sont plutôt le fruit d'un changement des institutions, des valeurs et des pratiques culturelles selon une « continuité, voire un renforcement ou un raffinement » de la culture, et non pas « une perte ou un appauvrissement de la culture » (Morantz 2002b : 65). Sous la présence du gouvernement fédéral à Eeyou Istchee, à partir des années 1930, l'occupation a été « bureaucratique » et « parcellaire » (*ibid.* : 64-65). Les Eeyous ont démontré une « capacité d'adaptation » qui a pris la forme de la conservation d'« un degré de contrôle – bien que diminué – sur les institutions sociales et culturelles » (*ibid.* : 65, 67). Cette présence fédérale « s'est [alors] développée [...] à partir des pratiques traditionnelles amérindiennes, plutôt que d'une volonté de les enrayer », donc selon une « continuité socioculturelle » eeyou (*ibid.* : 65). Du point de vue de la religion, si l'assimilation des points de la chrétienté s'est produite principalement en lien avec la chasse (Feit 1994), plusieurs des rituels qui y sont associés, tels que le tambour, la scapulomancie ou encore la

tente tremblante, ont été diabolisés par les missionnaires jusqu'à ce qu'ils puissent être supprimés du quotidien des populations (Armitage 1992 : 69, 89).

Eu égard à la préservation jusque dans les années 1960 du mode de subsistance, défini principalement par la chasse, et de la centralité contemporaine de cette activité malgré les transformations renversantes à partir des années 1970, la continuité socioculturelle dont font preuve historiquement les Eeyous peut être définie par les valeurs et les principes relevant de la chasse. Dans ce contexte de centralité de la chasse, quels peuvent être la place et le rôle de la réitération récente de la tente tremblante? Pour y répondre, une analyse de la cérémonie et de sa réitération s'imposent.

### **LA CÉRÉMONIE DE LA TENTE TREMBLANTE : ANALYSES CONTEXTUELLES ET DESCRIPTIVES**

Parmi les propositions des principaux collaborateurs à l'étude du rituel en anthropologie, le modèle de Tambiah (1979) est le plus pertinent pour procéder à une approche contextualisée de la réitération de la cérémonie de la tente tremblante, car sa proposition est fondée sur deux acceptions, contextuelle et descriptive, du rituel.

Son acception contextuelle présente les rituels comme suit :

[les rituels], peu importe comment ils sont prescrits, sont toujours liés aux revendications de statut et à l'intérêt des participants, et par conséquent sont toujours ouverts aux significations contextuelles. (*ibid.* : 115)

C'est donc à une double contextualisation du rituel que Tambiah invite : d'abord sociopolitique à travers les revendications (*claims*) et les intérêts (*interests*) des participants au rituel, puis socioculturelle à travers les significations contextuelles (*contextual meanings*) qu'ils y apportent. Pour l'heure, mes connaissances sur la cérémonie de la tente tremblante et sur les conditions de sa pratique contemporaine à Waswanipi, notamment les revendications et les intérêts des participants, restent limitées et insuffisantes pour prétendre suivre fidèlement les pistes de l'acception contextuelle du modèle de Tambiah. En revanche, les pistes de son acception descriptive peuvent être suivies fidèlement, étant donné les informations de ce type fournies par la littérature classique en anthropologie sur la cérémonie de la tente tremblante chez les Eeyous (Preston 2002 ; Feit 1994, 1997), chez les Innus (Armitage 1992 ; Vincent 1977 ; Eveno 2003) et à l'échelle algonquienne dans son ensemble (Duval 2007 ; Leroux 2009). Cette démarche est primordiale pour une étude qui sera complétée par les informations nécessaires à la poursuite de l'analyse contextuelle.

L'acception descriptive de Tambiah est en deux temps. Elle présente tout d'abord le rituel comme :

[...] un système de communication symbolique construit culturellement. Il est constitué de séquences de mots et d'actes modelées et ordonnées, souvent exprimées dans de multiples médias, dont le contenu et la composition sont caractérisés en divers degrés par la formalité (conventionalité), le stéréotype (rigidité), la condensation (fusion) et la redondance (répétition). (*ibid.* : 119)

Elle repose en outre sur l'action rituelle et ce, de manière spécifique. Pour Tambiah :

L'action rituelle dans ses caractéristiques constitutives est performative dans ces trois sens : dans le sens austlinien de performative, où dire quelque chose est aussi faire quelque chose en tant qu'acte conventionnel ; dans le sens assez différent d'une performance mise en scène qui emploie de multiples médias par lesquels les participants font l'expérience intensive de l'événement ; et dans le troisième sens de valeurs indexicales [...] attachées à et déduites par les acteurs durant la performance. (*ibid.*)

Tambiah propose au final un mode multi-médiatique de communication symbolique et une qualité performative de l'action rituelle comme référents principaux à l'analyse du rituel. À partir de ces référents, certains concepts majeurs des études descriptives de la cérémonie de la tente tremblante, à savoir le dialogue, les compétences et l'âme, peuvent être rassemblés et réinterprétés dans la perspective d'une approche descriptive.

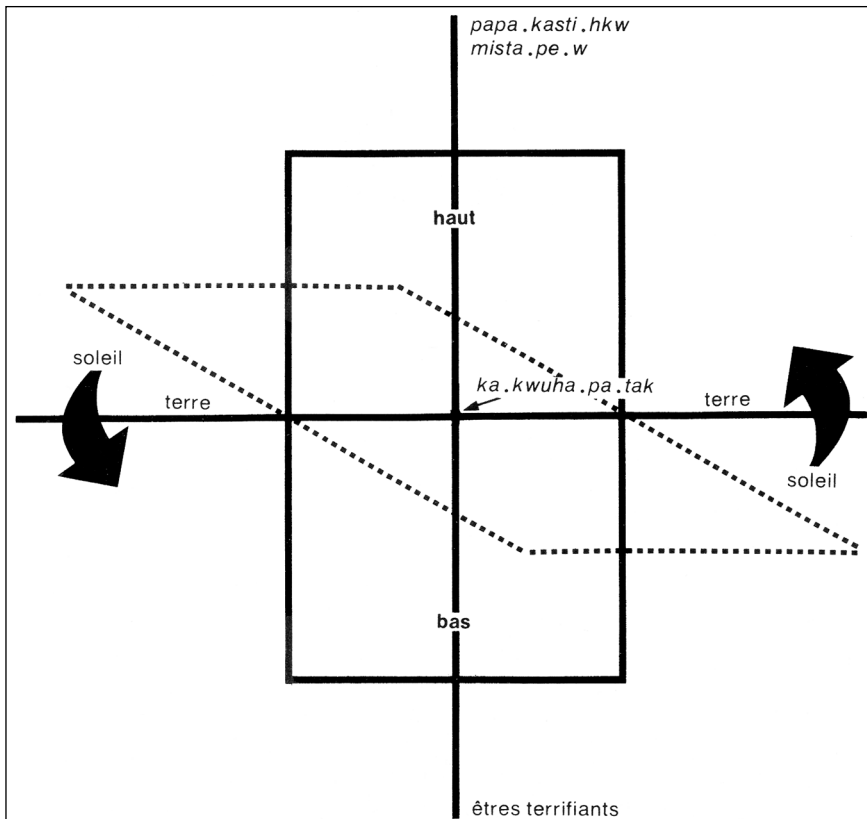
La cérémonie de la tente tremblante fait intervenir un officiant du côté des humains, et du côté des non-humains, le chef des *Mistapeo*<sup>7</sup>, les *Mistapeo* bienveillants et malveillants, ainsi que les maîtres des animaux. Dans une définition générale, Duval présente la cérémonie comme « un rituel collectif de dialogue avec le monde autre » (2007 : 132). Son but, poursuit-elle, est d'« abolir les frontières entre ce monde-là et les humains [afin de] traverser les barrières humaines du temps et de l'espace », et ce, par l'invocation de « différentes entités dans un espace préparé à cette fin » (*ibid.*). Cette mise en dialogue des mondes repose sur une communication protéiforme révélatrice de multiples compétences. Elle est à la fois multi-médiatique et performative selon les termes de Tambiah. Elle est également tant collective que personnelle et intime d'après les données descriptives tirées de la littérature (Preston 2002 ; Feit 1994, 1997).

### **DIALOGUE COLLECTIF**

La cérémonie de la tente tremblante donne lieu à une communication totale unique. Elle s'articule autour de trois associations de médias et de compétences.

Ce n'est pas un seul être humain et un seul être non humain qui y sont mis en scène, mais l'officiant et « un grand nombre d'êtres mythiques » (Preston 2002). Ce n'est pas non plus seulement une rencontre non discursive entre tous ces protagonistes, mais aussi « un dialogue parlé » (*ibid.*). C'est en ce sens que la communication peut être qualifiée de totale. Selon Vincent (1973), la tente tremblante est le lieu privilégié de cette communication entre le monde naturel et le monde surnaturel, alors que toute communication entre ces deux mondes n'implique pas forcément une tente tremblante. C'est en ce sens que la communication totale peut être qualifiée d'unique.

Trois moments spécifiques sont primordiaux dans cette communication : la construction de la tente tremblante et le moment qui précède l'entrée de l'officiant à l'intérieur de la tente, l'entrée de l'officiant dans la tente, et le temps après l'entrée de l'officiant. Ces moments réunissent les



Répartition spatiale du peuple des *Mistapeo* selon le plan vertical dévolu à la communication avec l'invisible

(Source : Vincent 1973 : 74)

différents protagonistes et ordonnent leurs actions dans une sphère spatio-temporelle précise (Vincent 1973 ; Preston 2002). La communication se manifeste alors sous deux formes fondamentales, le verbal et le non-verbal. Si le mode verbal est « le plus important », le mode non verbal est celui à partir duquel se déclinent une multitude « d'autres moyens de communication », indissociablement matériels ou immatériels (Vincent 1973 : 80).

Que ce soit de manière fondamentale (les formes verbales et non verbales) ou intermédiaire (les techniques ou sous-formes verbales et non verbales), la communication à l'intérieur de la tente tremblante fait appel à deux facultés sensorielles : entendre et voir (Vincent 1973 ; Preston 2002). Pour les Algonquiens, celles-ci occupent une place suprême dans le mode d'habiter le monde, car l'éducation au monde et, plus précisément, l'élaboration des pratiques, des savoirs et des discours reposent sur l'expérience personnelle, surtout via ces deux facultés sensorielles (Ingold 2000). L'action d'entendre procède de deux types de communication verbale : d'un côté, la communication parlée au moyen de chants, de discussions ou encore de discours, et de l'autre côté, la communication sonore par le bruit et le son. Leurs formes d'expression renvoient aux trois niveaux du code acoustique : le chant, la parole et le signal (Lévi-Strauss 1958), ayant tous comme destinataire(s) et/ou émetteur(s) à la fois des êtres naturels et/ou surnaturels (Vincent 1973 : 77). Quant à la vue, l'interdiction de toute source lumineuse au moment

du rituel n'empêche pas l'officiant de voir. Au contraire, la communication se fait alors avec l'invisible. La vue de l'officiant se positionne davantage dans le domaine de la perception plutôt que dans celui de la vision à proprement parler. Les capacités sensorielles de l'officiant se déploient alors non plus seulement sur un plan horizontal mais aussi sur un plan vertical (voir fig.).

L'action de percevoir est une faculté qui est sollicitée chez l'officiant du début à la fin de la communication à l'intérieur de la tente tremblante. De son entrée à sa sortie, l'officiant perçoit une dimension verticale infinie : « tout se passe comme si un puits, dont il ne peut pas distinguer le fond, se creusait à côté de lui et se prolongeait vers le haut en une cheminée dont l'extrémité est également impossible à distinguer » (Vincent 1973 : 72). L'ordre du monde est alors complété d'un nouvel axe sur lequel l'officiant occupe la position médiane entre, en haut, les êtres perçus comme « favorables », incluant le chef des *Mistapeo*, et, en bas, les êtres perçus comme « terrifiants » (voir fig.). Cette

communication dialogique est, de surcroît, interdépendante de compétences personnelles.

### COMPÉTENCES PERSONNELLES

Le dialogue entre l'ensemble des protagonistes se produit et passe par l'officiant à l'aide de techniques et par l'usage de pouvoirs surnaturels. Le besoin des premiers est déterminé par la force des seconds (Vincent 1973 ; Feit 1994, 1997 ; Preston 2002).

Être reconnu comme un officiant n'est pas dévolu à une personne unique mais, au contraire, à toute personne en capacité de communiquer avec le surnaturel. S'il peut donc exister plusieurs officiants au sein d'un même groupe, ceux-ci ne possèdent pas tous la même puissance de communication. Plus un officiant a besoin d'employer une ou plusieurs techniques de communication, plus ou moins directes, entre lui et *Mistapeo*, moins sa puissance est reconnue comme grande, et inversement. La communication avec *Mistapeo* confère à l'officiant des forces et des pouvoirs surhumains. Cet échange semble se dérouler dans un rapport de réciprocité ultime entre *Mistapeo* et l'officiant : les pouvoirs qu'acquiert l'officiant correspondent à ceux que *Mistapeo* développe au fur et à mesure du déroulement des événements (de la communication) qui se produisent à l'intérieur de la tente tremblante. L'émetteur primordial étant *Mistapeo*, ces forces et ces pouvoirs sont chez l'officiant au-delà de toutes les facultés humaines. Par exemple, l'officiant peut voler, transporter des objets sur

de longues distances, repérer l'endroit où se trouve le gibier, savoir ce qu'il advient des familles dont on est sans nouvelles (Vincent 1973; Preston 2002). Hallowell a résumé ces forces et ces pouvoirs chez l'officiant d'une tente tremblante en une faculté : la « clairvoyance » (1971, dans Vincent 1973 : 70). Autrement dit, il est capable de voir à distance dans le temps – il peut prédire le futur et expliquer le passé –, et dans l'espace – il peut localiser les dangers qui menacent une communauté. Concrètement, par ces forces exceptionnelles et ces pouvoirs colossaux, l'officiant a accès à un univers élargi considérable. Chez les Eeyous, les enjeux face aux réalités et aux menaces de la vie quotidienne existent par l'intermédiaire de plusieurs êtres non humains et mythiques. Avec *Mistapeo*, l'enjeu est de conjurer le mauvais sort car « les idéaux du comportement éthique sont exprimés dans la prestidigitation » (*ibid.*). À titre de comparaison, l'enjeu d'autocontrôle et de maîtrise des risques de son délitement du fait par exemple de l'asociabilité, voire du cannibalisme dans sa forme extrême, existe par le biais d'*Atuush*, le « monstre cannibale, plus communément désigné sous le nom de *Windigo*, celui qui vit au fond des forêts et enlève les humains » (Preston 2002; Feit 2000b : 11, 12). Dans ce contexte, *Mistapeo* est alors « l'expression du conflit interpersonnel » (*ibid.*). Il n'est pas pour autant exempt des relations intra-personnelles ou intimes, au contraire.

#### L'INTIMITÉ DE L'ÂME

Les rapports entre l'officiant et *Mistapeo* se fondent sur un équilibre entre distance et proximité. Plus précisément, il s'agit d'un équilibre entre l'« autonomie » et la « relation personnelle », équilibre à partir duquel il s'élabore « clairement un lien intime » entre les deux (*ibid.*). Pour l'officiant, les qualités essentielles de *Mistapeo* sont celles qui les positionnent dans cette intimité. Cette relation intime est telle que la cérémonie de la « tente tremblante est proprement subsumée à *Mistabeo* », selon Preston (2002 : 00).

Souvent, dans les récits, l'officiant évoque « son » *Mistapeo* (Preston 2002; Vincent 1973) comme s'il était une partie intégrante de sa personne humaine. Étant donné que tout individu est personnellement engagé dans une existence collective au sein d'un monde dans lequel il possède très peu et temporairement du contrôle, *Mistapeo* constitue une explication à un pouvoir puissant personnalisé. Mais la relation entre l'officiant et son *Mistapeo* peut être partielle, c'est-à-dire que la communication entre les deux ne se fait pas systématiquement de manière directe et que la réciprocité de pouvoir n'est pas égale. Par exemple, *Mistapeo* peut se manifester lui-même et influencer d'autres êtres, humains ou non humains. Il peut aussi observer des événements non accessibles à l'officiant, dont il ne peut donc pas connaître l'existence. Les variations de communication et les inégalités de pouvoirs entre l'officiant et *Mistapeo* sont révélatrices de la puissance ou de l'efficacité de chaque officiant (Preston 2002; Vincent 1973). Ici se joue l'examen des qualités cruciales de la relation personnelle entre un officiant et son *Mistapeo*, et de l'intensité de leur engagement respectif. En effet, d'une part, les manifestations de *Mistapeo* se produisent

« toujours en réponse à l'individu » ayant une relation exclusive et proche avec un *Mistapeo*, bien que les manifestations varient avec la personnalité du *Mistapeo* en particulier. D'autre part, l'officiant peut croire en cette relation et la cultiver « intensément, fortuitement, ou très peu » (Preston 2002). Pour l'officiant, l'engagement spirituel avec *Mistapeo* est fonction de plusieurs appréciations préalables et « inconvenients », tous d'ordre personnel. Il doit en quelque sorte évaluer son désir de relation ainsi que ses faiblesses de « tempérament ou d'autres limites mentales », et évaluer les concessions à faire comme « le sacrifice de la liberté et de l'autonomie » (*ibid.*). En définitive, le statut de l'officiant le contraint « plus ou moins à respecter les volontés du *Mistapeo* ». Bien qu'il ne s'agisse pas d'une perte d'autocontrôle mais d'« un transfert d'autocontrôle à un contrôle par le *Mistapeo* » (*ibid.*), cela peut être perçu comme la menace d'une perte d'essence de l'officiant.

Selon Eveno, l'ampleur de la « relation étroite avec les vivants » se développe à partir de l'étendue de la relation entre les âmes des êtres humains et les âmes de tous les êtres autres qu'humains « si l'on considère qu'elles [les âmes] peuvent être une partie de *Mistapeo* » d'après « certaines similitudes existantes entre ces deux concepts » (2003 : 149). Eveno précise en outre que la croyance en l'existence d'une seule et unique âme et non pas de deux âmes, comme en témoignent plusieurs observateurs historiques, tend à expliquer que l'« unicité équivoque de l'âme s'accorde avec la possibilité que cette dernière soit un des profils de *Mistapeo* » (*ibid.*: 148).

Cette réinterprétation des données descriptives selon les termes de la définition du rituel de Tambiah mettent au jour plusieurs réalités contextuelles fondamentales. D'une part, bien que *Mistapeo* se positionne dans des perspectives « réalistes et modestes » (*ibid.*), le rituel de la tente tremblante revient à ce que l'officiant acquière des forces et des pouvoirs pour défier les lois naturelles, tout comme les changements de la société humaine, tels que les transformations économiques, démographiques et religieuses. L'enjeu ultime est alors d'éviter toute rupture du contrat social. D'autre part, d'après Eveno, « [l]e concept d'âme lui-même [...] a gardé assez de particularités pour que cette comparaison puisse être significative encore aujourd'hui », soit au début des années 2000 (*ibid.* : 179). Les principes inhérents à la cérémonie de la tente tremblante sont ainsi toujours d'actualité, à savoir notamment « [l]a distribution du gibier, la malveillance de l'âme, son élévation au-dessus du corps, les indices qu'elle fournit pour signaler ceux qui vont prochainement décevoir, sa circulation entre les mondes naturels et surnaturels, son apparence humaine » (*ibid.*). Les deux idéologies accompagnant le rituel dans la « continuité [...] algonquienne de [sa] pratique », que définit Duval, à savoir sa relation « à une conception spatio-temporelle du monde » et sa « fonction de rétablir la communication originelle entre les humains et le monde autre » (2007 : 141-142), sont ainsi entretenues.

#### PISTES DE RÉFLEXIONS ET D'INTERROGATIONS

Ces analyses constituent la base à l'élaboration de pistes de réflexions et d'interrogations notamment dans le



cadre des études des dynamiques religieuses autochtones contemporaines aux Amériques (Bousquet et Crépeau 2012). Pour l'heure, je m'appuie ici sur la proposition de Jérôme (2008b) quant à l'acceptation du concept de spiritualité, sur les conclusions de Duval (2007) quant à la cérémonie de la tente tremblante et sur mes conclusions quant aux analyses précédentes.

### LA TENTE TREMBLANTE COMME FORME DE SPIRITUALITÉ CONTEMPORAINE

Pour Jérôme (2008b), « la loge à sudation, les cérémonies de la pipe ou de lever du soleil, les powwows, les rassemblements sur la base du concept de guérison ou les retraites spirituelles » sont quelques exemples de la spiritualité amérindienne contemporaine (*ibid.* : 185). Ces exemples, tirés des expériences de Jérôme chez les Attikameks, peuvent être complétés, d'après mon expérience à Waswanipi, de la cérémonie de la tente tremblante, puisque le groupe de participants à la pratique du rituel auquel j'ai assisté en 2009 pratiquent également, au moins, la loge à sudation, la cérémonie de la pipe et la cérémonie du soleil levant. J'ai participé une fois à chacune de ces pratiques à Waswanipi en 2009. Je considère donc la cérémonie de la tente tremblante comme étant un autre exemple de la spiritualité contemporaine d'après l'acceptation de Jérôme. Pour lui, la spiritualité constitue aujourd'hui à la fois :

un ensemble de pratiques et de savoirs qui est, en premier lieu, inspiré autant par les échanges avec d'autres Nations que par une mémoire collective locale ancrée dans une perception « animiste » du Monde; en deuxième lieu, reformulé selon les aspirations sociales, culturelles et identitaires de chaque communauté ou Nation; ensuite, porté par la créativité d'individus, de familles ou de groupes pouvant avoir une interprétation différente de l'organisation, de la mise en valeur et de la transmission de ces pratiques et de ces savoirs; et enfin, vécu à travers des expressions et des formes variables autant dans les communautés, sur le territoire que dans d'autres milieux de vie comme le milieu urbain (Jérôme 2008b : 185).

Cette définition est pertinente pour traiter des actualités de la cérémonie de la tente tremblante car elle permet une appréhension et une compréhension précises des processus passés et contemporains au long desquels se sont modifiées les pratiques spirituelles. En outre, elle se positionne dans une démarche analytique historique au-delà d'une contextualisation trop souvent dichotomique entre les influences pan-amérindiennes et les influences de la tradition (*ibid.*). Sa proposition est ainsi particulièrement en adéquation avec les analyses précédentes, surtout sur le domaine religieux, et l'objectif ultime de cette note de recherche : donner un cadre d'analyse de la réitération contemporaine de la cérémonie de la tente tremblante chez les Eeyous dans le but de légitimer, par sa propre historicité, les manifestations et les significations de son actualité, non pas d'en déterminer une quelconque authenticité par un caractère identitaire ou traditionnel.

### GUÉRISON, CHASSE ET VOYANCE

Pour Jérôme, « cette spiritualité contemporaine [est] souvent revisitée dans le cadre des problèmes sociaux

vécus dans les communautés et de ce que l'on appelle communément les processus de guérison » (*ibid.*). Or, selon Duval, la cérémonie de la tente tremblante peut s'apparenter à un « rituel à la fois de voyance, de guérison ou de chasse » et ce, non pas de manière stricte et exclusive à l'une ou à l'autre de ces caractéristiques mais de manière variable selon les enjeux du moment et les raisons de la pratique de la cérémonie (2007 : 132). Il semble donc pertinent d'interroger ces trois caractères dans le cadre de la réitération actuelle de la cérémonie de la tente tremblante, défini selon l'équilibre entre transformations contemporaines et continuités historiques. Quelles sont les caractéristiques que les participants à la cérémonie de la tente tremblante choisissent actuellement pour définir le ou les enjeux de la fonction de ce rituel? Est-ce pour eux la voyance, la guérison ou la chasse, ou des combinaisons entre les trois, qui permettent le rétablissement de la communication entre les mondes? Comment la réitération actuelle de la cérémonie de la tente tremblante redéfinit-elle les relations entre le dialogue collectif, les compétences personnelles et la sphère intime?

Selon la proposition de Jérôme, le caractère de la guérison pourrait être actuellement le plus important. Cette note de recherche souligne en outre, dans le cas des Eeyous, la centralité de la chasse comme cadre de référence de transformations et de continuité de leur monde. Les recherches doivent se poursuivre ici avec le modèle de double contextualisation du rituel proposé par Tambiah en focalisant les analyses notamment sur les revendications et les intérêts des participants au rituel. Cette démarche future permettra de préciser les liens contemporains entre guérison et chasse aux échelles de la société eeyou, voire algonquienne, et de la cérémonie de la tente tremblante. En ce sens, les hypothèses quant aux significations contextuelles de ce rituel pourront préciser ces premières pistes comme les modèles dont elles sont tirées. Un futur travail auprès des Eeyous est donc indispensable dans cette perspective<sup>8</sup>.

### Notes

1. Selon Feit, *koaspskikan*, ou *kwashapshigan* (Preston 2002) ou encore *kushapatshikan* (Armitage 1992), est le terme eeyou pour « tente tremblante » en français ou *shaking tent* en anglais (Feit 1997 : 124). Le terme français est la traduction littérale du terme anglais ou un anglicisme pour certains, comme Leroux, qui lui préfère le terme « tente agitée » (2009 : 87). J'utilise le terme « tente tremblante » comme j'utilise la traduction littérale « loge à sudation » pour *sweat lodge*. Feit souligne que *koaspskikan* est l'objet d'une polysémie, donc d'une équivocité, qu'il nomme, lui, « ambiguïté », et qui est partagée entre les interprétations scientifiques et autochtones (1997 : 124). *Koaspskikan* peut être traduit par le verbe « voir » ou le nom « vision », tout en étant combiné au verbe « essayer » (*ibid.*). *Koaspskikan* exprime la crainte : « le terme *kos* peut être davantage étroitement lié au terme apparenté *kostew* qui signifie « il a peur de lui », et *kostaciw*, « il a peur » » (*ibid.*).
2. Bien que la revue *Recherches amérindiennes au Québec* pluralise les noms des nations autochtones selon les normes de l'OQLF, je tiens à rappeler que dans la langue du Cris de l'Est, le terme *Eeyou*, ou *Iyiyuu*, devient *Eeyouch*, ou *Iyiyuuch*, au pluriel. Il signifie « Hommes » dans leur dialecte majoritaire, celui du Sud. Il est parlé dans la partie du territoire eeyou où se situent

- six des neuf communautés (Waswanipi, Mistissini, Oujé-Bougoumou, Nemaska, Eastmain, Waskaganish), alors que le dialecte du Nord est parlé par la minorité, c'est-à-dire les trois autres communautés (Whapmagoostui, Chisasibi et Wemindji), chez lesquelles « Homme » se dit *Eenou*, *Eenouch* au pluriel (Bobbish 2004 : 27).
3. Les Eeyous se rassemblent dans dix communautés au total. Seule Washa Sibi n'est pas reconnue officiellement par les gouvernements fédéral et provincial.
  4. D'autres aspects de la vie quotidienne ont été renversés d'une situation à son opposé, notamment le mode de vie, qui est passé du nomadisme et à la sédentarité, affectant de manière substantielle la santé, l'éducation, ou encore l'alimentation, par exemple.
  5. Cette proposition reprend les termes de la définition de la population active qui « regroupe la population active occupée et les chômeurs » telle que proposée par l'Organisation internationale du Travail (OIT) [<http://www.insee.fr/fr/methodes/default.asp?page=definitions/population-active-bit.html>].
  6. Le recensement effectué par Statistique Canada renferme un ensemble de limites et de biais statistiques dû à différents choix et problèmes rencontrés sur le terrain. Au final, la fiabilité des chiffres présentés par eux est à nuancer. En ce qui concerne les autochtones, leur recensement fait l'objet notamment d'un sous-dénombrement spécifique (Statistique Canada 2008c).
  7. Le terme *Mistapeo* peut aussi s'orthographier *Mishtapeu* (Armitage 1992), *Mistabeo* (Preston 2002) ou encore *Mista.pe.w* (Vincent 1973; Leroux 2009). J'ai choisi *Mistapeo* car c'est la retranscription orthographique choisie par le seul anthropologue, Harvey Feit en l'occurrence, qui l'a observé et étudié dans la même communauté eeyou où je l'ai moi-même observé, à savoir Waswanipi.
  8. Au moment de la rédaction de ce texte (automne 2014), je m'apprêtais à rejoindre la communauté de Waswanipi pour y réaliser une enquête de terrain pour le doctorat.
- ### Médiagraphie
- ARMITAGE, Peter, 1992 : « Religious Ideology Among the Innus of Eastern Quebec and Labrador ». *Religiologiques* 6 : 64-110.
- BOUSQUET, Marie-Pierre, 2007 : « Catholicisme, pentecôtisme ou spiritualité traditionnelle? Les choix religieux contemporains chez les Algonquins du Québec », in Claude Gélinas et Guillaume Teasdale (dir.), *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines* : 155-168. In Situ, L'Harmattan, Québec et Paris.
- BOUSQUET, Marie-Pierre, et Robert R. CRÉPEAU, 2012 : *Dynamiques religieuses des autochtones des Amériques/Religious Dynamics of Indigenous People of the Americas*. Karthala, Paris.
- BOBBISH, James, 2004 : « The Cree language of Eastern James Bay », in Luci Bobbish-Salt, Elsie Duff, Marguerite McKenzie et Janciewicz (dir.), *Eastern James Bay Cree Dictionary* : 11-12. Cree School Board, Chisasibi.
- BRIGHTMAN, Richard A., 1993 : *Grateful Prey: Rock Cree Human-animal Relationships*. University of California, Berkeley.
- DUVAL, Véronique, 2007 : « Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative », dans Claude Gélinas et Guillaume Teasdale (dir.), *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines* : 129-144. In Situ, L'Harmattan, Québec et Paris.
- EVENO, Stéphanie, 2003 : *Le suicide et la mort chez les Mani-Innuat*. L'Harmattan, Paris.
- FEIT, Harvey A., 1994 : « Dreaming of animals: The Waswanipi Cree Shaking Tent Ceremony in Relation to Environment, Hunting and Missionization », in Takako Irimoto et Takashi Yamada (dir.), *Circumpolar Religion and Ecology: An Anthropology of the North* : 289-316. University of Tokyo Press, Tokyo.
- , 1997 : « Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences », in Takako Yamada et Takashi Irimoto (dir.), *Circumpolar Shamanism and Animism* : 121-150. University of Hokkaido Press, Sapporo.
- , 2000a : « The Cree of James Bay, Quebec, Canada », in Milton R. M. Freeman (dir.), *Endangered Peoples of the Arctic. Struggles to Survive and Thrive* : 38-57. Westport, Greenwood Publishing.
- , 2000b : « Les animaux comme partenaires de chasse : réciprocité chez les Cris de la Baie James ». *Terrain* 34 : 123-142.
- , 2004 [1995; 1986] : « Hunting and the Quest for Power: The James Bay Cree and Whiteman Development », in R. B. Morrison et C. R. Wilson (dir.), *Native Peoples: The Canadian Experience* : 101-128. Oxford University Press, Toronto.
- FRENETTE, Jacques, 1985 : *L'histoire des Cris de Chibougamau : une bande amérindienne révèle son identité*. Centre indien cri de Chibougamau, Chibougamau.
- GCC (The Grand Council of the Crees), 2002 : *I Dream of Yesterday and Tomorrow. A Celebration of The James Bay Crees*. The Golden Dog Press, Kemptonville, Ontario.
- INGOLD, Tim, 2000 : *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge, London et New York.
- JÉRÔME, Laurent, 2008a : « "Faire (re)vivre l'Indien au cœur de l'enfant" : rituels de la première fois chez les Atikamekw Nehirowisiwok ». *Recherches amérindiennes au Québec* 38(2-3) : 45-54.
- , 2008b : « 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.
- LEROUX, Jacques, 2009 : « Éthique et symbolique de la responsabilité territoriale chez les peuples algonquiens du Québec ». *Recherches amérindiennes au Québec* 39(1-2) : 85-97.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1958 : « L'efficacité symbolique ». *Anthropologie structurale* : 205-226. Plon, Paris.
- MARSHALL, Susan, 1987 : *Light on The Water. A Pictorial History of the People of Waswanipi*. Waswanipi Band and the Cree Regional Authority, Waswanipi.
- MORANTZ, Toby, 2002a : *The White Man's Gonna Getcha. The Colonial Challenge to the Cree in Quebec*. McGill-Queen's University Press, Montréal et Kingston.
- , 2002b : « L'histoire de l'est de la Baie James au xx<sup>e</sup> siècle. À la recherche d'une interprétation ». *Recherches amérindiennes au Québec* 32(2) : 63-70.
- PRESTON, Richard, 2002 [1975] : *Cree Narrative: Expressing the Personal Meanings of Events*. McGill-Queen's University Press, Montréal et Kingston.
- STATISTIQUE CANADA, 2008a : *Population ayant déclaré une identité autochtone, selon la langue maternelle, par province et territoire*. Recensement 2006, Ottawa. <<http://www40.statcan.gc.ca/102/cst01/demo38b-fra.htm>> (consulté le 28 janvier 2014)
- , 2008b : *Profils des communautés de 2006*. Recensement 2006, Ottawa. <<http://www12.statcan.ca/census-recensement/2006/dp-pd/prof/92-591/index.cfm?Lang=F>> (consulté le 28 janvier 2014)
- , 2008c : *Comment identifie-t-on les peuples autochtones à Statistique Canada*. Recensement 2006, Ottawa. <<http://www.statcan.gc.ca/pub/12-592-x/12-592-x2007001-fra.htm>> (consulté le 28 janvier 2014).
- TAMBAHA, Stanley Jeyaraja, 1979 : « A Performative Approach to Ritual ». *Proceedings of the British Academy* 65 : 113-169.
- VINCENT, Sylvie, 1973 : « Structure du rituel : la tente tremblante et le concept de mista.pe.w ». *Recherches amérindiennes au Québec* 3(1-2) : 69-83.