

Comprendre et gérer la peur existentielle

Approches anthropologiques de la religion et des rituels de guérison

Jean-Guy A. Goulet

Volume 33, numéro 1, 2011

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1007796ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1007796ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association Canadienne d'Ethnologie et de Folklore

ISSN

1481-5974 (imprimé)

1708-0401 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Goulet, J.-G. A. (2011). Comprendre et gérer la peur existentielle : approches anthropologiques de la religion et des rituels de guérison. *Ethnologies*, 33(1), 33-73. <https://doi.org/10.7202/1007796ar>

Résumé de l'article

Cet article traite des mérites et des limites respectives de trois approches (interprétative, expérientielle et explicative) des demandes d'intercession dans les religions et rituels de guérison. Une première partie présente les façons dont les Autochtones d'Amérique se sont appropriés le catholicisme, appropriation dans laquelle s'est construite la figure de Kateri Tekakwitha comme celle qui guérit ses dévots. Une deuxième partie présente la manière dont des anthropologues nord-américains, hommes et femmes, qui sont partisans d'une approche expérientielle dans l'étude des rituels de guérison, sont initiés dans des traditions chamaniques et deviennent eux-mêmes des guérisseurs. Une dernière partie explique que c'est en raison de l'indifférence cosmique à leur condition existentielle que les humains créent des traditions religieuses et des rituels de guérison pour mieux affronter l'incertitude, la souffrance et la mort. Tout au long de l'article, ces trois approches sont discutées à la lumière des concepts de dispositif (Foucault et Deleuze) et de dissonance cognitive (Fetsinger).

COMPRENDRE ET GÉRER LA PEUR EXISTENTIELLE

Approches anthropologiques de la religion et des rituels de guérison

Jean-Guy A. Goulet¹

Université Saint-Paul

« L'homme n'aborde jamais les dieux les mains libres et le regard clair » (Augé 1982 : 50). Lorsqu'il les aborde, seul ou avec d'autres, c'est souvent pour les implorer. Lorsqu'il les implore, il s'inspire de récits, de règles de conduite et de rituels qui lui disent comment vivre les circonstances dans lesquelles il se sent dépassé. L'être humain qui appelle à l'aide est celui qui redoute les malchances, les mauvais sorts, les maladies, la mort. S'il souhaite l'intercession des esprits, des ancêtres, des saints, ou de Dieu lui-même, c'est qu'il cherche à éviter le malheur et obtenir le bonheur. C'est toujours d'un plus fort que soi qu'il espère la guérison et la survie. Cet espoir, les religions le nourrissent en offrant des rituels d'intercession et de guérison et en appelant les fidèles à exprimer leur gratitude pour leur bien-être ou les faveurs obtenues.

La vie des Dene Tha parmi lesquels j'ai passé plus de trois ans à raison de six mois par année de 1980 à 1985, suivis de courtes visites jusqu'en 1992, était en quelque sorte organisée autour de cette conviction que l'être humain dépend pour son bien-être d'êtres plus puissants que lui. Se sachant démunis face aux difficultés de la vie, ils cultivaient avec des animaux protecteurs des relations qu'ils considéraient comme essentielles à leur survie. À leurs yeux, la pauvreté humaine n'était pas d'ordre matériel, mais existentiel : sans un plus fort

1. Je remercie Christine Hanssens qui m'a fait connaître les écrits de Yalom et de Becker dont je m'inspire dans la troisième partie de cet article, a lu les premières ébauches de ce texte et m'a donné des conseils judicieux qui ont contribué au développement de ma pensée. Merci aussi à Deirdre Meintel et Géraldine Mossière, ainsi qu'aux deux évaluateurs anonymes de la revue *Ethnologies*, pour leurs commentaires à la lumière desquels j'ai pu améliorer mon travail.

que soi qui nous prenne en pitié, nos chances de survie sont diminuées². C'est pourquoi ils encourageaient garçons et filles à se rendre en forêt avant l'adolescence afin d'y « chercher un chant ».

Shinka neya ! [Va pour un chant !] Que signifie cette injonction ? Qu'il est temps de reconnaître sa place dans la grande communauté des vivants dans laquelle les animaux occupent une position centrale, non seulement comme gibier, mais comme éventuels compagnons de vie, sources de pouvoirs grâce auxquels se protéger soi-même dans la vie et apporter la guérison à autrui. C'est pourquoi les parents se réjouissent si leur enfant passe une nuit, ou plus d'une, seul dans la forêt. Il ne faut surtout pas les y chercher car l'animal qui communique avec eux, leur donne des chants et leur fait part d'enseignements pour la vie, disparaîtra. De celui ou celle qui a vécu une telle rencontre on dit : *dene wonlin edadihi* [il/elle connaît un animal].

Les Dene Tha disent de cette rencontre avec un animal qu'elle est une apparition : *mendayeh wodekeh*, littéralement « ses yeux, devant, il apparaît ». De retour chez soi, l'enfant ne parle pas de son expérience. Il commence plutôt à éviter certains mets. Celui qui a rencontré la perdrix cesse d'en manger et évite aussi de consommer des œufs. Tous savent alors qui lui est apparu et quelle maladie il pourra guérir en faisant appel à son animal protecteur. Il en est ainsi pour tous les autres animaux rencontrés, chaque rencontre modifiant à jamais les comportements d'un membre de la communauté vis-à-vis de son animal protecteur. Chaque enfant qui revient ainsi de la forêt nourrit chez tous et toutes la conviction collective qu'ils ne sont pas seuls dans la vie, qu'ils disposent de ressources extraordinaires pour faire face aux malheurs et aux maladies.

C'est en raison de cette conviction, par exemple, que les Dene Tha interviennent auprès d'une mourante en faisant appel à des animaux protecteurs (Goulet 1998 : 152-153). Il s'agit d'une jeune femme dont

2. Ce thème de la pitié occupe aussi une place centrale dans la pensée de Rousseau. À la suite de Rousseau, Lévi-Strauss soutient que « le respect d'autrui ne connaît qu'un fondement naturel, à l'abri de la réflexion et de ses sophismes, parce qu'antérieur à elle, que Rousseau aperçoit, chez l'homme, dans "une répugnance innée à voir souffrir son semblable" (*Discours*) ; mais dont la découverte oblige à voir un semblable en tout être exposé à la souffrance, et de ce fait nanti d'un titre imprescriptible à la commisération » (Lévi-Strauss 1963 : 12). Sur ce thème et le lien spirituel et émotionnel entretenu par Lévi-Strauss avec Rousseau, voir Luhman (1990).

le père est mort. Ce dernier revient incessamment dans les rêves de sa fille afin de l'amener avec lui pour qu'elle l'aide à trouver le chemin qui les conduira au monde des ancêtres. À l'appel du défunt, l'âme de la jeune personne quitte son corps qui, délaissé, dépérit. C'est ainsi que la jeune femme déprimée ne mange plus et demeure au lit depuis plusieurs jours. Ses proches, qui s'inquiètent pour elle, appellent des guérisseurs. Jusqu'ici rien de surprenant aux yeux des Dene Tha. Il est connu que de nombreux défunts viennent chercher l'âme d'une personne qui a mené une meilleure vie qu'eux. Ils le font parce que tous savent qu'une jeune personne, parce qu'elle a commis moins de mauvaises actions, trouve plus facilement le chemin des ancêtres. C'est ainsi qu'une mort en entraîne souvent une autre.

Aussitôt arrivés au chevet de la malade, les guérisseurs éteignent les lumières et couvrent les miroirs et les fenêtres de la chambre. Pourquoi ? Parce qu'ils invoqueront leurs animaux protecteurs qui refuseront de les aider s'ils voient leur reflet dans un miroir ou une fenêtre. Dans la noirceur, les guérisseurs jouent du tambour et chantent ; les esprits qu'ils appellent ainsi suivent l'âme qui a quitté le corps de la jeune femme pour cheminer avec son père vers le monde des ancêtres. Les chants accompagnent les animaux protecteurs dans leur mission. Ces derniers trouvent l'âme de la jeune femme et la ramènent sur terre. Les guérisseurs disent avoir vu que les esprits étaient intervenus juste à temps, l'âme ayant presque franchi la barrière qui sépare les deux mondes ; barrière que ne peuvent franchir les animaux protecteurs. Le corps et l'âme de la jeune femme étant à nouveau réunis, elle reprend progressivement ses forces et revient à la vie.

Tel qu'expliqué ailleurs (Goulet 1998 : 66), ce parcours de vie dene tha s'inscrit dans une ontologie pan amérindienne qui reconnaît que les personnes-autres-qu'humaines³ plus puissantes et savantes que les humains sont « disposées à partager leur plus grande puissance avec ceux qui sont moins fortunés, tout comme les personnes riches et puissantes de la communauté doivent partager leur richesse avec les

3. Nous reprenons ici l'expression d'Hallowell, « other than human person » (1976 : 405), pour signifier qu'aux yeux des Dene Tha et autres peuples amérindiens, ces animaux rencontrés dans les forêts ou dans les rêves sont supérieurs aux humains par leur intelligence, autonomie, savoir-faire, et pouvoir. Au sujet du lien ambigu que tout au cours de leur évolution les humains entretiennent avec les animaux, voir Mundkur (1988) et Fleising (2000).

“pauvres” de leur parentèle » (Irwin 1994 : 110). Les Algonquins qui, enfants, reçoivent aussi des dons des animaux disent qu’« ils sont pris en pitié par les esprits » (Benedict 1964 : 27). Pour les Ojibwas, « être pitoyable... est l’état approprié pour une personne qui souhaite recevoir un don de pouvoir – une promesse d’aide afin de bien passer à travers la vie » (Black-Rogers 1986 : 367). Bref, dans tous ces mondes amérindiens, si on s’accorde pour dire qu’il n’y a pas de prise en pitié de la part des êtres supérieurs et pas de transmission de leur part de chant, savoir et pouvoir, sans reconnaissance au préalable de sa pauvreté existentielle, on affirme aussi qu’on ne mérite jamais l’aide que l’on reçoit. Nous verrons dans les pages qui suivent que cette idée se retrouve dans toutes les traditions religieuses qui proposent des rituels de guérison.

Retenons pour l’instant que le monde-de-la-vie des Dene Tha dont nous avons tracé l’esquisse plus haut correspond à un dispositif au sens où l’entendait Deleuze dans sa lecture de Foucault comme « ensemble multilinéaire » qui comporte trois dimensions. Premièrement, « son régime de lumière, manière dont celle-ci tombe, s’estompe et se répand, distribuant le visible et l’invisible, faisant naître ou disparaître l’objet qui n’existe pas sans elle » (Deleuze 1988 : 186). Deuxièmement, « des régimes d’énoncés » qui se définissent par leur « teneur en nouveauté et créativité » (Deleuze 1988 : 186 et 190). Troisièmement, « des lignes de forces » qui agissent sur les dimensions précédentes dans lesquelles elles opèrent comme « dimension du pouvoir » (Deleuze 1988 : 186). *Shin ka neya* est un énoncé parmi tant d’autres possibles parmi les humains, qui conduit aussi à un exercice de pouvoir de guérison, lui-même inscrit dans une ontologie sans laquelle les animaux ne leur apparaîtraient pas comme ils le « sont ». Bref, il est vrai pour les Dene Tha comme pour tous les êtres humains que « nous appartenons à des dispositifs, et agissons en eux » (Deleuze 1988 : 190).

Voilà tracé à grands traits l’objet de notre étude, la quête de pouvoir et de guérison par l’intermédiaire d’êtres supérieurs aux humains. Nos réflexions sur le thème de la guérison dans les religions d’aujourd’hui se feront principalement dans le cadre de l’anthropologie socioculturelle, au sein de laquelle nous nous arrêterons à trois approches des demandes religieuses d’intercession, l’interprétative, l’expérientielle et l’explicative. Nous mettons ainsi en lumière leurs mérites et limites respectives.

Nous proposons une réflexion en trois étapes. Dans une perspective sémiotique, nous commençons par l'examen de demandes d'intercession dans le monde amérindien christianisé, en nous arrêtant à la figure de Kateri Tekakwitha⁴ et à ses dévots d'hier et d'aujourd'hui. Kateri n'est certainement pas une chrétienne typique et l'intensité des mortifications qu'elle s'impose nous paraît à maints égards correspondre à une dérive pathologique (Vergote 1978) encouragée par des prêtres eux-mêmes aux prises avec des doutes existentiels sur leur présence comme missionnaires dans le Nouveau Monde (Greer 2005). Au-delà du caractère extrême des dévotions de Kateri, l'étude de son émergence comme figure autochtone catholique emblématique nous permet d'atteindre deux objectifs. Elle nous permet d'abord de saisir la migration du catholicisme de la France à l'Amérique et de suivre des moments importants de son évolution en terre amérindienne. Elle nous fait voir aussi qu'à toutes les époques, les échecs apparents des recours à la guérison par la prière n'ébranlent pas la foi des croyants dans la mesure où ils réussissent à comprendre tous les événements de leur vie dans le même cadre religieux.

Nous passons ensuite aux contributions de divers auteurs qui soulignent les limites d'une approche sémiotique de la religion. Ces auteurs qui ont été initiés dans l'exercice de rituels de guérison sont ainsi autorisés à les décrire de l'intérieur et non seulement de l'extérieur, sur la base de témoignages d'autrui. Ils sont aussi situés de manière à faire voir comment se constitue ou s'accomplit socialement une expérience de prière, d'incantation, de guérison ou de non-guérison. Ce résumé des contributions à l'approche existentielle de sept anthropologues, hommes et femmes, démontre qu'en principe tout être humain a la capacité d'assimiler comme adulte des codes et des pratiques religieux qui étaient étrangers à son milieu d'origine. Cette capacité obvie dans la vie de Kateri et de ses dévots amérindiens d'aujourd'hui, ces anthropologues la mettent en œuvre en Afrique, en Océanie, en Amérique. Ils démontrent ainsi qu'une ouverture aux pratiques religieuses locales conduit à des expériences qui surprennent les personnes mêmes qui les vivent.

Enfin, dans une troisième et dernière partie, nous nous arrêtons à la pensée de ceux, anthropologues et psychologues qui, ne partageant

4. Voir Greer (2005 : 196-197) pour un compte-rendu des noms reçus par la sainte : Katerine, Catherine, Kateri.

pas cette conviction largement répandue que la prière et les offrandes peuvent conduire à la guérison, l'expliquent comme une réponse combien humaine face à l'indifférence cosmique aux souffrances de tout un chacun. Dans cette perspective explicative, on ne cherche plus à vivre des expériences semblables à celles des croyants que l'on rencontre sur le terrain, ni à interpréter ces expériences selon la tradition religieuse à laquelle ces expériences appartiennent. Expliquer les demandes d'intercession, c'est distinguer entre leur pourquoi (parce que) et leur pour quoi (pour que) (Cefai 2010 : 37). Le pour quoi, c'est l'intention qui les anime, celle de réussir tel ou tel projet, de guérir ou même d'échapper à la mort. Le pourquoi, c'est le ressort caché qui les anime, la volonté de se rassurer face à la peur existentielle ou à l'anxiété fondamentale à laquelle personne n'échappe en raison de « l'inévitabilité de la souffrance et de la mort » (Firth 1981 : 584)⁵.

La vie et le culte de Kateri Tekakwitha : une approche sémiotique

Dans une perspective sémiotique, la culture est définie comme « "systèmes de significations" socialement disponibles – croyances, rites, objets porteurs de sens – qui ordonnent la vie subjective et orientent le comportement extérieur » (Geertz 1992 : 110). C'est dans cette perspective que Greer s'est arrêté longuement à la vie de Kateri Tekakwitha (1656-1688) dont le nom symbolise l'appartenance à deux mondes, celui de ses ancêtres mohawks et celui des Français catholiques romains venus les convertir. Comment est-elle non seulement passée d'un monde à l'autre monde, mais aussi devenue une sainte qui peut guérir ceux et celles qui l'invoquent, non seulement pour les missionnaires et Français de l'époque, mais aussi pour les nombreux dévots amérindiens catholiques contemporains qui espèrent sa canonisation⁶ (Laurence : 2010) ? En répondant à cette question, nous

-
5. Cette traduction, ainsi que celles de tous les autres auteurs (Yalom, Obeyesekere, etc.) dont les textes sont parus uniquement en anglais, sont miennes.
 6. Toutes les personnes reconnues comme saints ou saintes dans leurs communautés de foi ne sont pas pour autant reconnues comme telles par les autorités religieuses de ces communautés. Dans l'Église catholique, cette reconnaissance est accordée officiellement par un acte de canonisation. L'Église canonise un fidèle qui guérit ceux et celles qui l'invoquent. Trois guérisons doivent être officiellement confirmées avant la canonisation. Seules les guérisons qui ne peuvent pas être expliquées par la science médicale comptent comme miraculeuses. Par delà les miracles officiellement reconnus, il faut compter les nombreux autres dont

remontons dans le temps et agrandissons le champ spatial dans lequel Kateri apparaît comme celle qui guérit. Nous suivons ainsi Holmes-Rodman (2001 : 91) qui, s'inspirant de Marcus (1999), voit en Kateri « un phénomène multisitué dans le temps et l'espace » qui appelle « une exploration » dans les récits coloniaux et postcoloniaux « de nombreux "lieux" – texte, personne et mythe ». Nous mettons ainsi en relief la manière dont un culte et un système de croyances se modifient dans le temps selon les circonstances changeantes dans lesquelles vivent les dévots (Lerat et Rigal-Cellard 2000).

Kateri Tekakwitha dans son milieu d'origine et d'adoption

Dans les pages qui suivent, nous apprenons aussi à « distinguer deux plans : celui des croyances de la société et celui de l'organisation individuelle de la vie à l'intérieur du système des croyances » (Vergote 1978 : 29). Si tous les Iroquois étaient exposés au même système de croyances importé d'Europe, Kateri compte parmi un petit nombre de femmes iroquoises qui ont poussé à l'extrême leur imitation des saints chrétiens dont les missionnaires faisaient l'éloge. C'est parce qu'elle s'est comportée comme les saints connus des missionnaires que ces derniers ont pu en faire une candidate idéale comme première sainte vierge autochtone. Nous soulignerons plus loin les aspects psychologiques de cette identification d'une jeune Iroquoise aux saints et saintes européens. Pour l'instant nous appliquons au culte rendu à Kateri Tekakwitha ce que Geertz affirmait au sujet de la religion en général, à savoir qu'elle « peut bien être une pierre lancée dans le monde, il n'en faut pas moins qu'elle soit palpable, et que quelqu'un la lance » (1992 : 17).

Née en 1656 de mère algonquine et d'un père mohawk, Kateri vit avec ses parents à Gandaouagué, village dans la vallée de la rivière Mohawk dans un territoire qui deviendra l'État de New York. À l'âge de six ans, une épidémie de variole décime les villages de la confédération des Cinq nations connues collectivement comme les Iroquois. Kateri perd sa mère, son frère et probablement son père (Greer

parlent les fidèles. On réfère par exemple au frère André, canonisé le 17 octobre 2010, comme l'homme « aux 125 000 guérisons » (Massé 2010 : 1). La très grande majorité de ces miracles, qui comptent tant aux yeux de ceux et celles qui disent en avoir bénéficié, n'a jamais été reconnue par Rome (voir Woodward 1990).

2005 : 28)⁷. Les Européens, et parmi eux les missionnaires, savent qu'ils sont la cause de ces épidémies. Le trouble causé par ce haut taux de mortalité est compensé par « *la ioye qu'on a quand on a baptifé vn Sauvage, qui fe meurt peu apres, 'E qui s'enuole droit au Ciel, pour deuenir vn Ange, certainemés c'eft vne ioye qui furpaffe tout ce qu'on fe peut imaginer* » (Le Jeune 1635 : 221-222). Paul Le Jeune écrira que la mort d'un enfant baptisé est une source de bonheur spécial et qu'il est même souhaitable que celui-ci meurt avant l'âge de raison (cf. 1636)⁸. C'est dans ce monde secoué par les épidémies, combien loin de celui dans lequel nous lisons et écrivons cet article, qu'une orpheline est baptisée en 1676, dans la chapelle de Gandaouagué (Greer 2005 : 52). Elle aura pour nom Catherine (Kateri) Tekakwitha.

Iroquois et Français savent que le baptême n'est pas uniquement un acte religieux. Les Français en Iroquoisie cherchent à rallier ces Autochtones qui sont autant de partenaires commerciaux et d'alliés militaires potentiels. Les incursions armées des Français en territoire iroquois et des Iroquois en territoire français, la présence des missionnaires jésuites dans les deux territoires, entraînent chez les Iroquois une polarisation croissante qui conduit au grand schisme du début des années 1660. Les Iroquois chrétiens partent et s'établissent près de Montréal dans un village catholique qu'ils nomment Kahnawake et que les Français appellent Sault St. Louis. C'est là qu'arrive Kateri en 1677, l'année suivant son baptême. Elle a 21 ans et s'intéresse passionnément au christianisme. Elle le fait parce qu'elle cherche, ainsi que maintes autres femmes iroquoises de son milieu, à connaître le ressort profond de l'apparente supériorité des Européens. Les Iroquois furent en effet vite convaincus qu'il existait deux versions du christianisme catholique, l'une que les missionnaires faisaient connaître aux Autochtones, et l'autre « secrète, que les Jésuites se gardaient bien de partager » (Greer 2005 : 111). Les Iroquois cherchèrent donc à percer le secret des missionnaires. Au *shin ka neya* des Dene Tha correspond

7. La première épidémie de variole à décimer les Mohawks survient en 1634 suite à leur commerce avec les Hollandais. Pour les études qui traitent de l'expansion européenne dans les Amériques et de ses conséquences néfastes pour les populations autochtones, voir Greer (2005 : 9 et 210, notes 20 et 21) et Todorov (1991) qui, devant l'ampleur des pertes subies par les peuples des Amériques, n'hésitent pas à parler de génocide.

8. Sur le baptême des enfants mourants, voir Denise Lemieux (1985).

chez les Iroquois de l'époque l'injonction suivante : « Va, cherche ce qu'ils/elles cachent ».

Il leur faut donc aller au cœur de la religion catholique romaine, être baptisées bien sûr, mais aussi recevoir la sainte communion, « signe d'appartenance à la communauté chrétienne » (Greer 2005), ce que fait Kateri le 25 décembre 1677. Dans cette communauté de foi, de jeunes femmes iroquoises « renoncèrent au sexe et au mariage, puisque leur recherche indiquait qu'une telle "pureté" était une condition fondamentale pour tous les spécialistes religieux français, encore plus pour les religieuses que pour les prêtres mâles » (Greer 2005 : 140). Cette conclusion était en accord avec la conviction iroquoise que le succès dans leurs expéditions de chasse ou de guerre était lié à l'abstention de relations sexuelles⁹. Kateri refuse ainsi de céder aux pressions de ses proches afin qu'elle prenne un mari qui puisse contribuer au bien-être du groupe dont elle partage la maisonnée. Le 25 mai 1678, à l'âge de 22 ans, « elle prend le Christ comme unique époux », ce qui réjouit grandement les jésuites qui l'éduquent dans la foi (Greer 2005 : 177). Nous avons ici un premier indice de la profondeur à laquelle ces jeunes femmes entendent organiser leur vie dans un nouveau système de croyances.

Cette imitation des religieuses européennes de la part de jeunes Iroquoises doit être comprise dans le contexte plus large des rapports entre Français et Iroquois qui savaient bien s'imiter l'un l'autre lorsqu'ils y voyaient des avantages. C'est ainsi qu'en août 1690, l'été suivant la destruction de Lachine par les Iroquois de New York et du Massachusetts, le comte de Frontenac, gouverneur du Canada, convie ses alliés autochtones à Montréal. Ils sont plus de cinq cents à descendre de cent dix embarcations chargées de fourrure. Frontenac, alors âgé de

9. Avant l'arrivée des Européens, des regroupements de femmes vierges avaient le support de la communauté iroquoise (Blanchard 1982 : 92). Selon Blanchard, loin d'imiter les religieuses européennes, Kateri et ses consœurs veulent rétablir les « couvents » autochtones conformément « à la croyance iroquoise que la virginité crée un grand pouvoir dans un individu » (1982 : 92, ma traduction). De même, pour Vescey (1997) et Greer (1998), le comportement de Kateri et des jeunes chrétiennes qui l'accompagnent dans les pratiques de mortification s'inscrit dans une tradition iroquoise encourageant de telles pratiques (Holmes-Rodman 1999). Il est donc très probable que ces jeunes Iroquoises voyaient une continuité entre leurs pratiques ancestrales et celles qu'elles reconnaissaient aisément comme valables chez les religieuses arrivées d'Europe.

68 ans, se cherche des alliés. Pour atteindre son objectif, il emprunte les manières de faire des Autochtones et c'est hache de guerre à la main qu'il entonne un chant de guerre tout en dansant. Ses invités se joignent à lui, ce qui au dire d'un observateur eut pour effet d'augmenter « la fureur bachique » (Havard 2007 : 554). Frontenac devenu chef de guerre indien fait-il du théâtre ? Oui, répond Havard si l'on le comprend dans le sens « de ce que Michel Leiris a nommé le "théâtre vécu" » (Havard 2007 : 556). Le même type de mimétisme est à l'œuvre parmi les femmes autochtones qui imitent les religieuses françaises. Dans une perspective sémiotique, Kateri ou Frontenac adoptent des comportements intelligibles qui les rendent présents dans le monde d'autrui. S'ils le font, c'est afin de communiquer avec lui et d'obtenir ainsi son consentement à des alliances stratégiques en vue de biens politiques ou religieux, les uns étant d'ailleurs étroitement liés aux autres.

Dès le début des années 1670, les pères Cholenec et Chauchetière, S.J.¹⁰, savent qu'après avoir pris « connaissance des pratiques pieuses des religieuses de l'hôpital de Montréal », entre autres l'usage « de discipline, de corsets de fer, de chemise de crin » (Cholonec dans Greer 2005 : 116) des Iroquoises se mirent à les imiter. C'est ainsi que depuis le XIII^e siècle les mystiques chrétiennes cherchent à connaître le Christ « en s'assimilant au corps sur la croix par la souffrance physique, particulièrement à travers la maladie et la mortification (Byrnum 1991) » (McGuire 1996 : 112). C'est dans cette tradition qu'avant d'aller se confesser et de recevoir la communion, Kateri apprit à se flageller, pratique que lui enseigna une jeune veuve oneida, Marie-Thérèse Tegaiauenh, avec qui elle se lia d'une profonde amitié.

Chauchetière note que Kateri « torture son corps de toutes les façons qui lui viennent à l'esprit : par le travail, par les vigiles, par le jeûne, par le froid, par le feu, par le fer, par les ceintures acérées, et par de rudes disciplines avec lesquelles elle se déchire les épaules plusieurs fois par semaine » (McGuire 1996 : 143) dans des sessions qui comptent « de

10. Il s'agit des deux jésuites qui jouent un rôle prépondérant dans la vie de Kateri. Cholenec, qui baptise Catherine dans son village natal, fut aussi son confesseur à Kahnawake/ Sault St. Louis où Chauchetière l'accompagna dans sa maladie et dans ses derniers jours. Les publications dans lesquelles ils présentent Kateri comme une sainte marquent ainsi une étape importante dans l'histoire de la christianisation des peuples d'Amérique (Cholenec 1686 ; Chauchetière 1695).

mille a mille deux cents coups par session » (McGuire 1996 : 134). C'est afin de modérer cette pratique que Choleneq dit l'avoir initiée à d'autres techniques de mortification, « le vêtement de crin, la ceinture de fer et le fouet disciplinaire » (Greer 2005 : 143). L'ardeur de Kateri à se mortifier ne diminue pas pour autant. Après avoir entendu un missionnaire mentionner qu'Aloys Gonzaga (un Jésuite italien du XVI^e siècle qui finit par être canonisé) dormait sur un lit d'épines, Kateri chercha des épines dans la forêt dans lesquelles elle se roula trois nuits consécutives. Thérèse en informa Choleneq qui parvint à convaincre Kateri de jeter ces épines au feu.

« Je l'admirais dans mon cœur, » confie Choleneq dans son journal, « mais je ne manqué pas de prétendre être en colère et de lui faire des réprimandes pour son imprudence », ambivalence qui n'a vraisemblablement pas échappée à Kateri (Greer 2005 : 143-144). Choleneq, qui reconnaît en Kateri « la plus fervente de toutes » les converties, écrit « dans une lettre confidentielle à ses supérieurs qu'une lumière mystérieuse l'entoure lorsqu'elle se flagelle » (Greer 2005 : 4). Même si ces comportements s'inscrivent dans une culture, au sens défini par Geertz (2003), tout se déroule comme un jeu plus ou moins morbide entre une jeune femme et son père spirituel. Si celui-ci profite du spectacle de la mortification de sa protégée, celle-ci ne jouit-elle pas d'être vue en train de meurtrir son corps afin de se soustraire aux hommes et de demeurer fidèle au Christ qu'elle cherche à imiter ? À sa manière, Kateri semble confirmer que « l'identification est toujours l'instauration, à l'intérieur du moi, d'une certaine relation de désir telle que le sujet l'a perçue, s'instituant entre deux sujets » (Vergote 1978 : 200).

Ces pratiques, ou d'autres semblables qui font partie de presque tous les imaginaires religieux, se justifient par le fait que « la mortification et finalement aussi le simple fait de la privation involontaire » sont perçus « comme plus agréables aux dieux que la jouissance ingénue des biens terrestres, [qui rendent les jouisseurs plus fermés à l'influence du prophète ou du prêtre]¹¹ » (Weber 1996 : 342). Asad (1993), Foucault (1982 ; 1984a ; 1984b ; 1984c ; 1984d ; 1994) et Taylor (2003) ont examiné de près l'émergence d'une subjectivité occidentale issue de l'administration minutieuse d'une discipline chrétienne rigoureuse. Dans les communautés de foi, les personnes qui deviennent des figures exemplaires y parviennent parce qu'elles soumettent

11. L'insertion entre crochets figure dans l'original.

rigoureusement leur vie intérieure et extérieure aux enseignements religieux qui sont véhiculés dans leur milieu. L'énergie investie dans un tel cheminement provient souvent de sources inconscientes, la pathologie s'exprimant facilement dans des symboles et des pratiques empruntés à l'univers religieux, ainsi que l'a démontré Vergote dans *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique* (1978).

Le régime de vie que s'imposait Kateri a certainement miné sa santé, déjà fragile depuis l'épidémie de variole qui avait décimé son village natal. Elle décède à Kahnawake le 17 avril 1680, trois ans après son arrivée. La vie de Kateri ne s'arrête toutefois pas avec sa mort. Après son décès, elle apparaît à plusieurs personnes, en commençant par les deux Iroquoises qui avaient été les plus proches d'elle durant sa vie, Anastasia Tegonhatsiongo, sa mère de clan, et son amie de cœur, Marie-Thérèse Tegaiaguenta de qui elle avait appris la flagellation (Greer 2005 : 18-19). Ces deux compagnes de Kateri rapportent leur expérience au père Claude Chauchetière qui, six jours plus tard, la voit lui-même lorsqu'il visite sa tombe. Les apparitions se succèdent au cours des mois qui suivent, ce qui convainc Chauchetière que la défunte est bel et bien une sainte.

Une sainte autochtone qui guérit d'abord les Français avant de guérir les Amérindiens

C'est Claude Chauchetière qui jouera le plus grand rôle dans la naissance et la propagation du culte de sa protégée. La première guérison qui lui est attribuée est celle de Claude Caron, un habitant de quarante ans de La Prairie. En janvier 1681, il souffre d'une grande douleur à la poitrine ; le chirurgien venu de Montréal pour le soigner, ne pouvant rien faire pour lui, lui conseille de faire venir le prêtre pour les derniers sacrements. Chauchetière se rend à son chevet. Chemin faisant, il prie sur la tombe de Kateri en demandant au Seigneur de permettre qu'elle guérisse le malade, établissant ainsi une fois pour toutes dans son esprit qu'elle était bien une sainte choisie par Dieu afin d'être son émissaire sur terre (Greer 2005 : 151). Arrivé chez Claude Caron, il le presse d'avoir recours à Kateri, ce qu'il fait. Celui-ci tombe aussitôt dans un profond sommeil qui dure près d'une heure au terme duquel il se réveille avec « le sentiment qu'une grande pierre a été soulevée de sa poitrine » (Greer 2005 : 151). Il reprend sa vie normale et recouvre sa force d'antan.

Le miracle est alors sur toutes les lèvres des habitants de La Prairie qui se bousculent chez les Jésuites afin de bénéficier à leur tour du pouvoir de guérison de Kateri. Les guérisons se multiplient et les appels à son intercession se propagent de l'autre côté de la rive au village de Lachine et de là à Montréal et à la ville de Québec d'où Madame de Champigny, l'épouse du plus haut fonctionnaire en Nouvelle-France, envoie une lettre aux Jésuites de Sault St. Louis, en leur demandant d'intervenir afin de guérir son mari qui souffre depuis plusieurs mois d'un « gros rhume » (Greer 2005 : 168). Un groupe de femmes iroquoises entreprend aussitôt une neuvaine à Kateri au terme de laquelle M. de Champigny se trouve guéri. Par la suite, les missionnaires furent ravis d'entendre des rumeurs voulant que, grâce aux contacts de Mme Champigny, « des membres de la cour de Louis XIV adressaient leur prière à la sainte Mohawk » (Greer 2005 : 168).

Dans l'imaginaire catholique « les saints – canonisés ou non – sont vus comme des imitateurs suprêmes du Christ » (Greer 2005 : 149) qui lui aussi guérissait les malades. Les Iroquois chrétiens de Kahnawake n'adhèrent toutefois pas au culte que leurs voisins canadiens-français vouent à Kateri. En effet, les Iroquois ne cherchent pas des guérisons ou d'autres faveurs des défunts. Les guérisseurs existent parmi eux, ils sont de chair et d'os comme ceux et celles qu'ils guérissent par leurs rites et leurs chants. D'ailleurs, lorsque les Jésuites traitent les nouveau-nés et les enfants malades de Kahnawake avec de la terre provenant de la tombe de Kateri, « cette même substance qui avait guéri tant d'adultes français semble accélérer leur mort » (Greer 2005 : 159). S'agit-il d'un échec ? Loin d'être découragés par cet effet inattendu, les missionnaires attribuent ces décès à la sainte qui élève ainsi les bébés et les jeunes enfants au Ciel : « Ainsi sa tombe est entourée d'enfants qui sont décédés depuis qu'elle y est enterrée, comme si cette première Iroquoise vierge, que nous croyons être dans sa gloire, est heureuse d'avoir son chaste corps entouré de ces petits innocents semblables à de nombreux lys » (Greer 2005 : 159) Bref, si les prières ne sont pas exaucées, c'est que la sainte a d'autres visées auxquelles il vaut mieux se rallier.

Nous rencontrons ici un indice qu'en principe les croyances sont toujours à l'abri des épreuves, thèse soutenue par Léon Fetsinger et ses collègues dans *When Prophecy Fails* (1956). Lorsqu'une croyance est apparemment contredite par les événements, les individus appartenant à un groupe religieux peuvent éprouver un état de « dissonance cognitive ». La stratégie consiste alors à réinterpréter l'événement afin

de l'intégrer dans son système de croyances. Si Kateri ne guérit pas les enfants, elle les adopte au Paradis. Les exemples de démarches cognitives semblables sont nombreux¹². Par exemple, si la prière de guérison est au cœur des communautés charismatiques « où prédomine l'idée du juste béni par le bien-être et la santé », que font les croyants lorsqu'ils sont confrontés chez les leurs « à la maladie chronique ou à la souffrance persistante » (Monnot 2009 : 214 et 215) ? Est-ce un indice que la prière est inefficace ou que les personnes souffrantes n'ont pas la foi et qu'elles doivent être exclues de la communauté ? Afin d'éviter de telles conclusions, les membres qui ne sont pas guéris par la prière peuvent toujours se présenter comme des croyants stigmatisés, l'épreuve de la maladie chronique étant comprise comme l'invitation de Dieu à « participer aux souffrances du Christ » (Monnot 2009 : 222). Les malades chroniques font part des révélations intimes reçues dans des prémonitions ou des moments de prières intenses. Ils établissent ainsi que lorsque « Dieu n'intervient pas par le miracle de la guérison, il fait entendre spécifiquement sa voix à son témoin » (Monnot 2009 : 220). Nous procédons ainsi, dans une communauté évangélique de Genève, comme on procédait dans le même milieu de foi dans lequel baignait Kateri. Dieu met à l'épreuve, mais il n'abandonne jamais ceux et celles qu'il appelle à témoigner de sa profonde bienveillance¹³. C'est dire que dans chaque communauté de croyants, certains récits sont possibles et plausibles, d'autres insensés et impossibles à proposer comme interprétation de ce qui survient. Nous revenons ainsi au concept de dispositif discuté au début de cet article.

12. Pour une discussion de cette théorie de la dissonance cognitive dans le domaine religieux, voir Palmer et Finn (1992), Balch et al. (1997), Tumminia (1998), Dawson (2006), ainsi qu'Önder, *We Have No Microbes Here* (2007). Si les rituels de guérison ne fonctionnent pas, les gens ne les remettent pas en question. Önder comprend cette attitude à la manière dont Katz entendait celle des Kung du Kalahari qui, bon observateurs et très pragmatiques, lui disaient : « Il se peut que notre *num* [la médecine traditionnelle] et la médecine européenne soient semblables parce que parfois les personnes qui reçoivent la médecine européenne meurent, et parfois vivent. Il en est de même avec la nôtre » (Katz dans Önder 2007 : 34).

13. C'est ainsi qu'en Afrique du Sud, les Boers interprétaient leur défaite aux mains des Anglais : « As it became clear that the war was being lost, [...] the Afrikaners did not turn away from their beliefs, but, quite the opposite, they deepened their affirmation. In prisoner-of-war and concentration camps, and among the scattered and clearly losing Afrikaner commandos, religious revivals took

Une Autochtone d'hier qui inspire les Amérindiens d'aujourd'hui

L'endroit où les saints naissent, vivent et meurent ainsi que celui de leur éventuelle sépulture se transforment en lieux de pèlerinage où l'on se rend soit pour exprimer sa gratitude pour une guérison ou faveur obtenue, soit pour faire une demande de guérison ou de faveur pour soi ou un autre. Les sanctuaires construits sur les lieux de naissance et de sépulture de Kateri Tekakwitha sont ainsi fréquentés par de nombreux croyants autochtones et autres. De nombreux pèlerins qui se rendent au National Shrine of Blessed Kateri Tekakwitha aux États-Unis se disent guéris grâce à l'intercession de la bienheureuse Kateri¹⁴. Il en est de même au Sanctuaire Kateri-Tekakwitha où se trouve sa tombe en territoire québécois.

La création de cercles Kateri dans la majorité des États américains et la conférence Kateri Tekakwitha sont les deux institutions qui soutiennent les Amérindiens dans leur dévotion à leur ancêtre, et propagent leur foi. Si elles nous intéressent, dans la perspective de Foucault évoquée au début de cet article, c'est afin de trouver « en dessous, en deçà de ce qui est dit et vu à une époque, les systèmes contraignants qui rendent ces choses-là, et pas d'autres, visibles et énonçables » (Gros 2004 : 13). Il s'agit d'identifier ce savoir que revendiquent les chrétiens amérindiens d'aujourd'hui, qui « avant d'être vrai ou faux, existe, c'est-à-dire qu'il distribue selon les modalités historiques (susceptibles de transformation), des positions subjectives, des régimes d'objets, des configurations conceptuelles, et il informe des pratiques » (Gros 2004 : 14).

place. The feeling among Afrikaners was that Yahweh was punishing his people because they had neglected their task ; out of defeat in the Second Anglo-Boer War arose the missionary movement in the Dutch Reformed Churches » (Akenson 1991 : 75). La foi des Boers est inébranlable dans la mesure où ils réussissent à réinterpréter tous les événements de leur histoire dans le même cadre religieux. Hubert et Mauss constataient la même robustesse de la croyance à la magie : « La magie a une telle autorité, qu'en principe l'expérience contraire n'ébranle pas la croyance. Elle est, en réalité, soustraite à tout contrôle. Même les faits défavorables tournent en sa faveur, car on pense toujours qu'ils sont l'effet d'une contre-magie, de fautes rituelles, et en général de ce que les conditions nécessaires des pratiques n'ont pas été réalisées » (1902-1903 : 85-86).

14. <http://www.katerishrine.com/>, consulté le 13 août 2011

Au cours d'une longue enquête parmi les Pueblos du Nouveau-Mexique qu'elle a accompagnés à trois conférences Kateri Tekakwitha (entre 1996 et 1999), Paula Holmes a constaté que les dévots de Kateri lui attribuent des paroles que les Jésuites ne mentionnent pas dans leurs écrits. Des dévots que rencontre Paula Holmes lui font part du témoignage d'une Mohawk âgée de 93 ans, venue à une Conférence Tekakwitha au début des années 1960. Cette ancienne leur raconta que sa propre grand-mère avait connu Kateri qui, sur son lit de mort, avait dit au prêtre : « Je veux que ma façon de faire indienne et ma façon de faire catholique soient combinées ensemble parce que les deux nous reconduisent à Celui qui nous l'a donné. À tout mon peuple indien ». C'est la communauté intertribale nord-américaine que Kateri identifie ainsi comme son peuple. C'est sur la base de tels témoignages que des Amérindiens d'aujourd'hui affirment que « Kateri était une fille Mohawk catholique – notre sainte indienne ». Ce sont ces dévots qui multiplient les récits d'interventions miraculeuses de Kateri qui leur accorde des guérisons physiques et spirituelles ou fait en sorte qu'ils évitent un accident, ou trouvent de l'emploi ou des objets perdus (Holmes-Rodman 2001 : 87). Dans ces cercles, nul n'est surpris lorsqu'un dévot dit « Kateri m'est apparue... » ou « Kateri m'a dit... ». Elle fait littéralement partie de leur vie.

Kateri Tekakwitha « fut prise comme patronne d'un rassemblement organisé en 1939 à Fargo par le clergé catholique, et pour lui exclusivement, afin de repenser sa stratégie missionnaire en terres indiennes » (Rigal-Cellard 2006 : 6). On décida alors d'instituer une conférence annuelle rassemblant des Autochtones de tous les coins de l'Amérique. Ces derniers avaient alors statut d'observateurs à une assemblée des évêques et des missionnaires. En 1977, cependant, dans le contexte du grand réveil amérindien et de la naissance du Mouvement indien américain qui promet lui aussi une identité supra tribale (Deloria 1994), les Autochtones présents à la conférence annuelle demandent aux évêques que les prêtres s'absentent de l'assemblée « afin que nous Indiens puissions vous parler nous-mêmes » (Maudlin, entrevue, dans Holmes-Rodman 1999 : 166)¹⁵. À partir de ce moment-là, les premiers

15. Selon Rigal-Cellard, ce sont « les religieuses indigènes » qui « en forcèrent la porte et obligèrent le clergé romain à donner de plus en plus de place aux principaux intéressés, les catholiques tribaux eux-mêmes » (2006 : 6). Malgré ces changements, Kozak (1994) voit dans la Conférence Tekakwitha une forme nouvelle de racisme sous laquelle l'Église catholique et sa hiérarchie continuent à dominer les Autochtones catholiques.

intéressés, les Amérindiens, prennent un rôle de plus en plus grand dans l'organisation et le déroulement du grand rassemblement annuel. The Tekakwitha Conference, incorporé en 1979, devint l'organisme caritatif responsable du grand rassemblement annuel.

En 2006, ils étaient plus de mille, rassemblés à Seattle pour le 350^e anniversaire de naissance de Kateri. La grande responsable du rassemblement, la sœur Kateri Michel, une Mohawk, invita l'assemblée à chanter « Happy Birthday » pour leur patronne ainsi que pour toutes les personnes qu'ils connaissaient dont c'était l'anniversaire de naissance (Rigal-Cellard 2006 : 19). Soeur Mitchell termine son intervention par une prière : « Kateri chemine avec nous. Tu nous donnes du pouvoir. Nous sommes le corps et le sang du Christ. Fais que nous soyons le pain l'un pour l'autre » (19). Cette identification au Christ ne conduit toutefois pas à la promotion des multiples modes de mortification qui ont caractérisé la vie de Kateri. Ces pratiques que l'on ne retrouve plus parmi les religieuses d'aujourd'hui appartiennent effectivement à l'histoire ; elles ont peu d'attrait pour des croyants autochtones pour qui le chômage, la précarité économique, les ravages causés dans de nombreuses familles par l'alcool et les drogues, et la qualité de l'environnement sont des préoccupations majeures. Les ateliers donnés sur ces questions sont d'ailleurs pour la plupart conforme à la tendance américaine à prôner le *self help*, ou la création de groupes d'entraide composés de personnes partageant un même but, soit la solution à un problème commun.

Les ateliers et rituels dont Bernadette Rigal-Cellard fut témoin en 2006 marquent bien la grande distance qui existe entre le monde religieux de Kateri et celui de ses dévots contemporains. Dans un atelier intitulé « Blessed Kateri and Our Care for Mother Earth », l'on explique « comment effectuer le tri des ordures et le recyclage à l'imitation de Kateri » qui savait comment « mettre les choses en ordre » (Rigal-Cellard 2006 : 28-29). Selon Gail Rando, la Cherokee responsable de cet atelier, il revient aux Autochtones de protéger « les ressources dont le Créateur a comblé Mother Earth » (Rigal-Cellard 2006 : 28-29). Ce point de vue est d'ailleurs celui du Blessed Kateri Tekakwitha Conservation Center, auparavant connu sous le nom de Catholic Conservation Centre, dont la mission est de « promouvoir l'écologie, la justice environnementale, le développement authentique et durable, et le maintien de la Terre à la lumière de l'Écriture sainte et de la tradition de l'Église catholique romaine ». Kateri est ainsi promue comme

patronne de l'écologie, de la nature et de l'environnement : « Kateri était une enfant de la nature. Sa Sainteté élèvera les esprits et les cœurs de ceux qui aiment la nature et travaillent dans le domaine de l'écologie »¹⁶.

Bernadette fut aussi témoin d'une séance de guérison dirigée par John Arlee, leader spirituel et culturel de la nation Flathead du Montana. Face à la salle, deux guérisseurs se placèrent debout à sa gauche, et une religieuse pueblo, Rosa, se tint assise à sa droite. Ils seraient les quatre guérisseurs qui « allaient insuffler l'esprit divin aux fidèles qui faisaient la queue et se présentaient un par un devant le guérisseur libre ». Il était entendu qu'en recevant l'esprit les fidèles tomberaient par terre. C'est pourquoi, à la demande de John, une dizaine d'hommes musclés s'avancèrent pour l'aider. Il leur reviendrait de « soutenir (à deux) les fidèles » qui s'évanouiraient en recevant l'esprit, « les poser à terre pour qu'ils ne se blessent pas en tombant, puis lorsqu'ils revenaient à eux, les redresser » (Rigal-Cellard 2006 : 29). Bernadette avoue avoir été surprise à la vue de ces « rangées de fidèles, dont les individus en tête de file tombaient presque tous en même temps, chaque individu ne passant que quelques secondes auprès du guérisseur » (Rigal-Cellard 2006 : 29). Interrogés, « les fidèles ainsi visités expliquent qu'ils ressentent sous l'effet des paroles et du pouvoir du guérisseur le souffle de l'esprit divin qui les enveloppe alors d'une merveilleuse léthargie, d'une paix profonde indescriptible » (Rigal-Cellard 2006 : 28-29).

C'est bien « le souffle de l'esprit divin » et non celui de Kateri qu'ils sentent lorsqu'ils perdent momentanément connaissance. Bref, s'ils imitent Kateri, ce n'est pas dans le caractère particulier de sa dévotion dont l'origine remonte au XIII^e siècle, mais bien dans sa capacité d'acquérir le pouvoir spirituel observé chez les chrétiens venus les convertir. Kateri et ses dévots modernes sont de vrais chrétiens autochtones, à la manière de leurs contemporains. Dans les années 1990, c'est en vain que les leaders autochtones avaient demandé aux évêques de présider à une telle cérémonie charismatique dans le cadre de la conférence Kateri Tekakwitha (Rigal-Cellard 2006 : 30). En fin de compte, ce sont les fidèles autochtones qui ont le dernier mot. De nos jours, ils s'affichent comme compétents et autonomes au sein de la

16. <http://conservation.catholic.org/>, consulté le 13 août 2011 et Stanislaus Brzana, évêque d'Ogdensburg, N.Y. (ma traduction), <http://conservation.catholic.org/kateri.htm>, consulté le 13 août 2010.

grande famille charismatique qui dans l'Église catholique fait pendant au mouvement pentecôtiste évangélique.

Cette capacité d'assimilation de codes et de pratiques religieux venus de l'étranger n'est pas propre aux Amérindiens. Dans les pages qui suivent nous verrons en effet comment certains anthropologues délaissent l'approche interprétative en faveur d'une voie expérientielle grâce à laquelle ils deviennent eux-mêmes guérisseurs, que ce soit parmi les Soufis du Pakistan, les sorciers et sorcières du Bocage, les chamans Tamang du Népal ou les Bochimans Ju'hoan de l'Afrique du Sud, ou encore parmi les guérisseurs de l'école Reiki (d'origine japonaise) ou les Songhays du Niger.

Vivre les rituels de guérison de l'intérieur : une approche existentielle

Selon Ewing (1994 : 571), promouvoir une vision interprétative de la recherche est lié à une volonté de se protéger à tout prix de « la possibilité d'entrer ou de croire dans le monde des gens qu'il rencontre sur le terrain »¹⁷. Est-il vraiment nécessaire d'instaurer une telle altérité entre celui qui fait une enquête ethnographique et celui qui en est l'objet ? Pourquoi écarter cette possibilité à tout prix si elle est une porte d'accès au phénomène auquel le chercheur s'intéresse ? C'est exactement ce que postule Victor Turner qui encourage les chercheurs à faire l'expérience des rituels « en co-activités avec les personnes qui les mettent en scène », à s'éloigner ainsi autant que possible de leurs repères habituels, afin « d'avoir une connaissance sensorielle et mentale de ce qui leur arrive et de ce qui se produit réellement autour d'eux » (Turner dans Goulet 1994 : 26).

Turner et ceux qui s'inscrivent dans la démarche expérientielle qu'il préconise ne peuvent faire leurs ces propos de Geertz : « Nous ne cherchons pas (en tout cas, je ne cherche pas) à devenir des indigènes (un terme compromis de toute façon) ni même à les imiter. Seuls les

17. J'ai observé récemment que cette inquiétude animait les propos des participants à la session « Belief, Participation, Circulation : Challenges in Participant-Observer Fieldwork with Evangelical, Pentecostal, and Charismatic Christianities », organisée par Jon Bialecki en collaboration avec Robin A. Shoaps et Joel Robbins, au congrès annuel de l'American Anthropological Association, à la Nouvelle-Orléans, Louisiane, en novembre 2010.

romantiques ou les espions y trouveraient un intérêt. Nous cherchons, dans un sens large du terme qui va bien au-delà du simple “parler”, à converser¹⁸ avec eux » (2003 : 217). Pour les tenants de l’approche expérientielle des phénomènes religieux, les conversations, aussi nuancées et profondes soient-elles, entre anthropologues et autrui ne suffisent pas à la compréhension. Ces anthropologues soutiennent qu’une conversation au sujet d’actes humains, quels qu’ils soient, religieux ou autres, n’a pas vraiment de sens si les personnes n’ont pas toutes deux vécu ces actes. Pourquoi ne pas imiter ceux et celles qui s’engagent dans des rituels d’initiation et de guérison, afin de mieux saisir ce dont ils parlent ? S’engager dans cette voie, c’est quitter l’approche sémiotique pour celle d’une « participation aux monde des enquêtés en vue de parvenir à une compréhension de ces mondes » (Emmerson dans Cefai 1998 : 412), même s’il est entendu que cette participation au monde d’autrui peut être plus ou moins entière.

Des degrés divers d’engagement sur le terrain

Pour Emmerson (dans Cefai 1998), Jules-Rosette (1975) dans le registre religieux et Thorne dans le registre politique (1979) représentent des formes plus complètes d’engagement sur le terrain. Thorne, militant engagé dans « le mouvement de résistance à l’incorporation pendant la guerre du Viêt-Nam », fait de même et s’appuie sur le fait qu’il « partage les mêmes expériences et traverse les mêmes événements que les autres membres » afin de livrer une compréhension intime de ce militantisme (1979). Quant à Jules-Rosette, « devenue membre de bonne foi de la secte de John Maranke [au Zimbabwe], elle acquiert une véritable expérience de l’intérieur des rituels ésotériques, incompréhensibles pour ceux qui ne sont pas convertis » (1975).

Jules-Rosette soutient ainsi que « c’est en assumant les compétences des sujets étudiés » (1978 : 550) que le chercheur est le plus apte à s’identifier au phénomène à l’étude et ainsi à le comprendre. En 1971 elle s’est en effet convertie à l’Église de John Maranke dont elle avait

18. Dans l’hommage qu’elle rend à son collègue et ami, Shelly Errington souligne à quel point Geertz aimait converser. Lorsque Karen Blu, l’épouse de Geertz qui l’accompagnait durant ses trois derniers mois d’hospitalisation, lui demanda ce qui pour lui « serait la chose la plus importante [the one most important thing] pour une vie qui ait du sens », il réfléchit un moment et répondit : « parler aux gens » [talking to people] » (dans Errington 1998 : 198).

fait son objet d'étude depuis 1969, en Zambie, Malawi et au Zaïre¹⁹. Elle confirme ainsi le point de vue de Devereux (1967 : xvi-xvii) pour qui la subjectivité du chercheur informée par le terrain constitue « la voie royale conduisant à une objectivité authentique, plutôt que fictive ». Bref, à la question posée, « dans l'étude des phénomènes religieux, faut-il à tout prix se préserver de la possibilité de devenir un croyant parmi les croyants ? », Jules-Rosette affirme que non. Dans la préface au livre de Jules-Rosette, Turner reconnaît qu'en un sens son terrain cesse à partir du moment de sa conversion. Il ajoute toutefois qu'en traitant de son appartenance aux apôtres de John Maranke, « elle cherche à surmonter la dichotomie entre l'engagement et le détachement », ce qu'elle réussit dans la mesure où elle parvient « à observer tout en participant, ayant une relation objective avec sa propre subjectivité » (Turner 1975 : 8).

Favret-Saada (1977) affirme de même qu'afin de comprendre ce que signifient l'ensorcellement et le don de désensorcellement, il lui a fallu les pratiquer. Selon Leservoiesier et Vidal (2002 : 5), elle a su démontrer que c'est en s'engageant totalement dans l'étude de la sorcellerie dans le Bocage que « l'objet d'étude se révèle pleinement, voire s'élabore, lors des situations d'enquêtes », faisant ainsi la preuve, « suite à G. Devereux, 1967 » que « sans être une fin en soi [l'exercice réflexif] constitue... un instrument d'investigation essentiel ». Plus près de nous, Jackson (1989 : 4) affirme que c'est en empruntant « une méthode radicalement empirique » que les anthropologues se transforment eux-mêmes en « sujets expérimentaux ». C'est ce qu'ont fait plusieurs anthropologues qui ont emprunté cette approche existentielle dans l'étude des rituels de guérison dans le contexte d'initiation chamannique²⁰.

19. John Maranke, un MuShona visionnaire d'Umtali au Zimbabwe fonda une Église qui s'inspire d'éléments Shona et de croyances chrétiennes fondamentalistes. La pratique s'organise autour de l'inspiration par l'Esprit Saint qui donne à ses disciples le don de guérison et de prophétie (Jules-Rosette 1978 : 558-559). Pour une présentation et une discussion de sa conversion, voir Jules-Rosette 1976.

20. Je remercie Barbara Tedlock de m'avoir autorisé à utiliser dans les deux paragraphes qui suivent des informations au sujet de Peters et Keeny tirées d'un article à paraître en 2011 dans *Anthropologie et Sociétés*.

Larry Peters s'est initié au chamanisme Tamang au Népal où il fut hospitalisé en raison d'une hépatite aiguë. Lors de la troisième nuit de son hospitalisation, il rêve qu'il est poursuivi par un taureau dans les rues de Boudhanath. Un bâton qu'il a en main se transforme en serpent qu'il utilise comme un fouet qu'il fait claquer. Au même moment, il entend une voix réciter des mantras. Il se retourne et voit Bhirendra, son maître (Peters 1981 : 52). Plus tard, lorsqu'il raconta son rêve à Bhirendra, celui-ci lui expliqua que le taureau était un esprit envoyé par un chaman jaloux afin de causer l'hépatite. Puisque son mantra avait guéri Peters, cela signifiait qu'il deviendrait lui aussi un bon chaman. C'est ainsi qu'il accepta de faire lui-même l'expérience de la formation et de l'initiation chamanique (Peters 1981) et que depuis 1997, il offre à d'autres de faire la même expérience en participant à des pèlerinages au Népal en vue de guérisons et d'initiations chamaniques. Les participants sont initiés par Aama Bombo (Mère Chaman), une guérisseuse renommée qui incarne Kali et soigne jusqu'à cinquante patients par jour, jusque tard dans la nuit (Peters 1981).

Pour sa part, Bradford Keeny entreprend son initiation chamanique parmi les *n/om-kxaosi* (chamans, guérisseurs, médecins traditionnels) *Bochimans Ju/hoan* de l'Afrique du Sud.

C'est lors de son terrain parmi les *Bochimans* qu'il fit un rêve dans lequel un œuf d'autruche suspendu devant ses yeux se fendait en deux, la partie droite de l'œuf étant complètement blanche, la partie gauche encerclée de deux lignes minces, l'une rouge, l'autre verte. Aussitôt éveillé il se rendit chez l'ancien du village qui lui dit : « lorsque tu vois l'œuf s'ouvrir comme ça, cela signifie qu'est maintenant ouvert pour toi le cordage de lumière qui va au Grand Dieu ». En acceptant cette interprétation de son rêve, Keeny s'engagea dans un long processus d'apprentissage parmi eux²¹. Une déclaration récente des anciens (Keeny 2009) vise à expliquer ce que signifie devenir un *n/om-kxao*, un possesseur (un maître) de la médecine tremblante (*n/om*) et à faire savoir que Bradford Keeny « a fait l'expérience de ce dont nous faisons l'expérience et de ce que nous savons au sujet de la guérison. Il est un *n/om-kxao* et un *G=aqba-n!a'an* [cœur des lances] dont le pouvoir est égal au nôtre. Nous l'autorisons à parler en notre nom. Il connaît la vérité parce qu'il en a fait l'expérience. Il est un des nôtres ».

21. Il s'initia aussi auprès d'autres chamans au Botswana, à Bali, au Paraguay et dans le Sud-Ouest américain avant de se faire connaître lui-même comme chaman (Kottler, Carlson et Keeny 2004 : 55).

Tous ces comptes rendus expérientiels témoignent de la compétence acquise par les anthropologues au cours d'initiations plus ou moins longues au monde de ceux et celles qui savent et guérissent dans leur milieu de vie. Le rêve nocturne ou le rêve éveillé occupent une place importante dans ces initiations. Dans un rêve éveillé, tout comme dans un rêve nocturne, « le monde de l'imaginaire a son autonomie », ce qui veut dire que « celui qui imagine n'a pas l'impression de fabriquer ces images, mais sent plutôt qu'il participe à un processus qui existe déjà » (Price-Williams dans Goulet 2000 : 66). Souvenons-nous ici que les Dene Tha décrivent précisément une vision, *mendayeh wodekeh*, comme « ce qui apparaît devant les yeux »²².

Ce phénomène est important et il est opportun de s'arrêter à l'expérience d'Ewing qui se rendit chez les Soufis du Pakistan afin d'étudier cette tradition. Elle fut immédiatement confrontée au point de vue des gens selon qui « une véritable compréhension [du soufisme] était indissociable d'une expérience personnelle et d'une véritable croyance »²³ (Ewing 1994 : 572). Elle se mit donc à l'école d'un saint local (*pir*) reconnu pour son pouvoir spirituel (*baraka*). À sa grande surprise, il lui apparut dans un rêve tel que celui-ci le lui avait prédit. C'est en prenant ce rêve au sérieux, ainsi que d'autres semblables qui suivirent, qu'Ewing s'inséra profondément dans le monde-de-la-vie de ses hôtes. En d'autres mots, « elle fit l'expérience du saint tel que plusieurs de ses informateurs l'avaient fait parce qu'elle était devenue membre d'une communauté d'émotions que partageaient ses informateurs » (Marranci 2008 : 77)²⁴.

22. Sur cette question du rêve, éveillé et nocturne, voir les travaux récents de Charles Laughlin (2011a, 2011b), dans lesquels il souligne l'importance des comparaisons interculturelles dans l'étude de la manière dont les rêves sont vécus, puis constitués et partagés en récits qui ont une signification importante dans le déroulement de la vie individuelle et collective.

23. Au dire d'un Pakistanais : « It's too bad you couldn't actually had the experience of sufism yourself – like having champagne rather than just a coke » (Ewing 1994 : 575).

24. Voir Goulet et Miller (2007) pour les comptes rendus d'expérience d'autres anthropologues qui ont fait des expériences similaires : Earle parmi les Mayas du Guatemala, Goulet parmi les Dene Tha, Meintel parmi des spiritualistes de Montréal, Miller parmi les Salish de la Colombie-Britannique, Nutall parmi des musiciens de tabla des Indes, Rose parmi les Aborigènes de l'Australie, et Wilkes parmi les Pieds-Noirs de l'Alberta.

Des compétences de guérison acquises auprès d'autrui

Dubisch (2008 : 331) décrit aussi ses expériences « avec le monde spirituel » au cours de son apprentissage de la méthode de guérison enseignée par l'école Reiki. Bien que cette école provienne du Japon, elle entretient des liens avec la cosmologie indienne dont elle tire la notion de chakra. Son expérience de ce système « provient de nombreuses classes et sessions dans lesquelles... j'étais entièrement quelqu'un qui en faisait l'expérience – comme étudiante et praticienne – ainsi que comme anthropologue » (Dubisch 2008 : 331). Selon la méthode Reiki, la guérison suit l'imposition des mains sur les chakras et les centres d'énergie du corps de la personne qui souffre. Tout au cours de son intervention, le guérisseur est guidé par des êtres spirituels dont on parvient à saisir la présence par une série d'ajustements [attunements]²⁵.

Dubisch fit une première expérience de ce phénomène sous la direction de son maître Shenayda. Assise sur sa chaise au milieu des autres initiés, les yeux fermés, écrit-elle, « je vis entre autres, une variété de couleurs tourbillonnant autour de moi et un sentier serpentant vers le sommet d'une montagne, au bout duquel se trouvait un édifice semblable à un temple » (Dubisch 2008 : 332). Elle partage cette vision avec Shenayda qui lui dit s'être vue elle-même à l'intérieur d'un temple de pierre. Plus tard, lors d'un autre atelier de formation, Dubisch vit une publication Reiki : celle-ci « portait pour logo un temple éclairé au bout d'un sentier sinueux, très semblable à l'édifice vu dans ma vision » (2008 : 333). Au cours d'une autre session de formation Reiki, les participants se soignaient les uns les autres en plaçant les mains « sur le corps depuis les chakras de la tête jusqu'aux divers chakras des pieds » (Dubisch 2008 : 333). Le faisant pour une autre, Dubisch eut l'étrange sensation qu'un être se tenait debout derrière elle : « Je sentis sa présence et ai pu la voir en même temps, même si elle était debout derrière moi » (2008 : 333). Dans son étonnement, c'était bel et bien « un archange, un être vêtu de blanc avec des ailes incroyablement hautes et fortes » qui lui servait « de guide spirituel ou d'aide », même si, précise-t-elle, les anges avaient été jusque-là tout à fait étrangers à sa vie (Dubisch 2008).

25. La notion d'*attunement* dans le Reiki rappelle celle d'« absorption » parmi les adeptes de l'Église de Vineyard afin de discerner dans leur for intérieur les pensées qui ne sont pas les leurs, mais qui viennent de Dieu (Luhman 2007).

Stoller a lui aussi vécu une expérience semblable. Lors de son apprentissage de la sorcellerie parmi les Songhay du Niger de l'Afrique de l'Ouest, son maître lui avait longuement expliqué que « la maladie est le mode incarné » à travers lequel « les apprentis sorciers augmentent leur connaissance et leur pouvoir » (2007 : 158). En bon apprenti, il accompagnait son premier maître, Djibo Mounmouni, lors de ses rituels de divination et de guérison. Ce dernier disait alors à Stoller : « Tu regardes, mais tu ne vois pas. Tu écoutes, mais tu n'entends pas. Tu touches, mais tu ne sens pas. [...] Tu as beaucoup à apprendre. [...] Il faudra des années pour que tu puisses "voir", "entendre" et "sentir" le monde » (Stoller 2007 : 167). C'est vingt-cinq ans plus tard, alors qu'il était atteint d'un cancer, que Stoller dit enfin comprendre le sens de ces paroles.

Hospitalisé, seul et angoissé face à une maladie potentiellement mortelle, Stoller accepte des traitements de chimiothérapie. À la veille de son premier traitement, il panique et cherche à se calmer. C'est alors qu'il entend la voix de son dernier maître, Adamu Jenitongo, qui lui dit : « Tu as retrouvé ton chemin sur le sentier, prends-le et va de l'avant » (2007 : 162). Lorsque son oncologue s'approche pour lui parler de son traitement, Stoller lui demande de tenir sa main. Stoller lui explique qu'il veut recourir à une autre manière de faire face à la maladie. Puisque la chimiothérapie bouleversera son corps et sa vie, il lui faut mitiger ce mal, restaurer l'harmonie dans son monde, par le biais d'incantations apprises de son maître. Il entonne alors, en songhay, l'incantation suivante : « Au nom du Dieu Très Haut. Au nom du Dieu Très Haut. Je m'adresse à l'est. Je m'adresse à l'ouest. Je m'adresse au nord. Je m'adresse au sud. Je m'adresse aux sept cieux. Je m'adresse aux sept enfers... » (2007 : 163). C'est ainsi que Stoller se calme et explique à son oncologue ce que signifient ces paroles apprises d'un sorcier songhay afin de rétablir l'harmonie lorsque confronté au chaos. Quelques heures plus tard, durant sa chimiothérapie, lorsque l'anxiété revient, il répète l'incantation précédente à laquelle il ajoute une prière à Harakoy Dikko, déesse de la rivière Niger et mère protectrice des humains : « Elle a donné vie à Sontunga. Elle a donné vie à Muntaga. L'arbre Tee. L'arbre Dugu. L'arbre Wali Bolingan. L'arbre Tobe... » (2007 : 164). Et ainsi de suite, en faisant cette prière l'anxiété s'atténue. En espérant que personne ne le remarque, il crache alors discrètement par terre, à la manière des sorciers Songhay afin d'assurer que leurs paroles se propagent dans les quatre directions et aient l'effet escompté.

Pour Latour, ce type d'invocations, telles les paroles qu'échangent les amoureux, « ne sont ni vides ni vaines » (2002 : 37), car elles fabriquent « ceux qui les prononcent en même temps que ceux qui les entendent » (2002 : 59). Ces régimes d'énonciation distincts de ceux qui prévalent dans le monde scientifique ont un effet réel dans le monde, car elles transfigurent les personnes. Vulnérable et solidaire des sorciers Songhay, Stoller pallie les effets néfastes de sa maladie en invoquant le Dieu Très Haut et la déesse de la rivière Niger. Il n'est plus seul, il comprend le sens des enseignements reçus vingt-cinq années plus tôt, il écrit afin de partager son expérience et appeler ceux et celles qui comme lui souffrent de maladie chronique à trouver à leur tour les rituels, les gestes et les paroles significatives qui apaiseront leur esprit et augmenteront leur chance, sinon de guérir, au moins de mieux vivre dans « le village des malades » dans lequel vivent des millions de personnes atteintes de maladies incurables – maladies en rémission » (2007 : 157)²⁶.

Face à l'indifférence cosmique, que faire ?

Ces récits d'initiation et de guérison de la part d'anthropologues tenants d'une approche expérientielle des phénomènes religieux confirment ce qu'historiens, sociologues et psychologues ont constaté à maintes reprises, qu'à part les sociétés modernes sécularisées, il n'existe pas de société dans laquelle on enseigne que « les êtres humains sont seuls dans un monde indifférent » (Yalom 1980 : 129). Selon Yalom (1980 : 170), à la suite de la mort d'un enfant ou d'un être cher, s'il est difficile sinon impossible de ne pas se demander, pourquoi moi ? pourquoi lui ou elle ?, il faut tôt ou tard comprendre que cette mort, aussi tragique soit-elle, « est, en réalité [le fruit d'] une indifférence cosmique ». Au croyant, quel qu'il soit, Yalom (2008 : 193) dit : « Votre croyance dans un Dieu personnel, omniscient, omniprésent qui veille sur vous [...] est incompatible avec le cœur de ma vision existentielle de l'humanité comme libre, mortelle, jetée seule et de manière aléatoire dans un univers qui ne se soucie pas d'elle ». C'est précisément ainsi que Christopher Hitchens comprend le cancer qui le menace, et qu'il se démarque ainsi radicalement des nombreux croyants qui ont créé un

26. Par cette expression, Stoller dit adapter les termes aux connotations plus religieuses de « Kingdom of the Health and the Kingdom of the Sick » utilisés par Sontag (1978) (Stoller 2007 : 176).

sanctuaire virtuel où aller prier, soit pour sa guérison, soit pour sa damnation éternelle, puisqu'il ne renonce pas à se poser en ennemi de Dieu (2010a et 2010b).

Selon Yalom (1980 : 96), la difficulté d'accepter l'indifférence cosmique dans la vie tient au fait que chaque être humain tend à se sentir spécial, sentiment qu'il a d'abord comme enfant et qu'il entretient plus tard comme adulte. Chaque être humain porte en soi la croyance en des êtres ou des puissances qui peuvent le sauver des dangers qui le guettent. Les adultes qui répondent aux pleurs de l'enfant nourrissent cette croyance : je ne suis pas seul, quelqu'un s'occupe de moi, se préoccupe même de mon bien-être. À un niveau profond, chacun se sent invulnérable, vivant comme si la mort était d'abord pour les autres, mais pas vraiment pour soi. Le psychologue existentiel ne s'étonne donc pas de la persistance de ces mécanismes de défense universels qui se traduisent dans le registre religieux « en termes de croyance en l'immortalité et croyance en un dieu personnel » (Yalom 1980 : 96).

Cette pensée rejoint celle de Firth (1981 : 584) pour qui « la religion est le produit d'une tension – entre l'idéal et l'actuel [...], entre le désir intense de la satisfaction et de la vie, et la reconnaissance de l'inévitabilité de la souffrance et de la mort », ainsi que celle de Schütz (1987 : 126), pour qui la conscience de sa mortalité « est l'anticipation primordiale qui est à l'origine de toutes les autres. De l'anxiété fondamentale naissent tous les systèmes interreliés des espoirs et craintes, des manques et satisfactions »²⁷. « C'est probablement en relation avec la mort que la plus grande attention est accordée aux oracles et aux rites magiques », écrivait Evans-Pritchard (1972 : 541). Selon Solomon et al, « si une structure psychologique assure une protection contre la terreur potentielle engendrée par le caractère inéluctable de la mort, alors les pensées qui rappellent la mort réveillent probablement le souci de maintenir cette structure » (1998 : 25).

27. Cette notion est aussi à la base de la théorie de la gestion de la terreur avancée en 1986 en psychologie sociale par Jeff Greenberg, Tom Pyszczynski et Sheldon Solomon. Ces penseurs s'inspirent de Becker (1924-1974), détenteur d'un doctorat en anthropologie socioculturelle de l'Université de Californie à Berkeley, qui fut professeur à l'Université Simon Frazer de la Colombie-Britannique (voir Becker 1962, 1964, 1973 et 1975).

Nous sommes ainsi conduits au pour quoi et au pourquoi des demandes d'intercession. Tel qu'expliqué dans l'introduction à cet article, le pour quoi pose la question suivante : quelle est l'intention de l'acteur ? Autrement dit, quel but poursuit-il ? Le pourquoi pose la question suivante : quelles sont les raison(s) qui expliquent l'agir de l'acteur ? En d'autres termes, le pour quoi est orienté vers l'avenir, il conduit à une interprétation de l'action observée. À l'opposé, le pourquoi, orienté vers le passé, conduit à une explication de l'action observée. Dans les passages cités plus haut, Yalom, Firth, Evans-Pritchard, Schülz et Solomon affirment que face à la souffrance et à la mort, la peur, l'angoisse ou la terreur guettent l'être humain qui se tourne alors vers des structures, religieuses ou autres, qui le protègent contre ces sentiments difficiles à vivre. Ils proposent donc une explication aux demandes d'intercession observées dans les rituels religieux, y compris les rituels de guérison.

L'en-vue-de [*in-order-to-motive*] de Schülz (1967 : 68) constitue ainsi le premier contexte de signification qui rend l'action humaine intelligible (Goulet 1971 : 73-76). Le pour quoi, le but à atteindre, confère ainsi une première signification à toute action humaine, dans quelque domaine que ce soit, y compris le domaine religieux. J'ouvre mon parapluie afin que mes vêtements soient secs à mon arrivée à destination. Je prie afin d'augmenter mes chances de passer au monde des êtres célestes, de guérir d'une maladie grave, de réussir mes examens, d'éviter la déportation, etc. C'est ainsi que les mains jointes, des milliers de jeunes Vietnamiens, accompagnés de leurs parents, se rendent au temple dans la ville de Hanoï afin de prier. Pourquoi ? Afin de réussir leurs examens d'admission aux études universitaires. Ils sont 1,9 million à se présenter à l'examen ; à peine 7 % seront admis dans une université (voir photo dans Harlan 2010 : 8). Le même mois, dans une chapelle de Silver Spring, Maryland, aux États-Unis, Yves Gomes est seul à prier. Debout devant l'autel, les mains ouvertes, il demande à Dieu de faire en sorte qu'il ne soit pas expulsé, comme le furent déjà ses parents trouvés coupables d'avoir immigré aux États-Unis illégalement. Il a 17 ans. Comme lui, près de 400 000 immigrants risquent l'expulsion. Combien d'entre eux n'auront pas recours à la prière afin d'endurer leur sort (voir photo dans Montcomery 2010) ?

Au motif qui rend compte de l'action, à savoir un projet à réaliser consciemment voulu par l'agent, Schülz oppose le mobile, à la lumière duquel le projet est compris en fonction des circonstances dans lesquelles la personne agit, des caractéristiques de sa personnalité, ou des éléments

de son passé [*genuine because motive*] (Schülz : 1967 : 22)²⁸. Dans l'exemple donné plus haut, s'il est vrai que j'ouvre mon parapluie afin de me garder au sec (le pour quoi), il est tout aussi vrai que je l'ouvre parce qu'il pleut (le pourquoi). De même si les jeunes d'Hanoï prient pour réussir leurs examens (le pour quoi), ils le font en raison de leur anxiété (le pourquoi). Le motif et le mobile constituent ainsi deux contextes de signification distincts dans lesquels situer la prière en vue d'une guérison.

Un exemple trouvé chez Obeyesekere (1990) illustre bien la nature et l'importance de cette distinction. En 1961, deux militaires, un soldat et un caporal, sont emprisonnés au Sri Lanka, accusés d'avoir fomenté un coup contre le gouvernement du pays. Le soldat, Abdin, est un musulman d'une quarantaine d'années originaire de Java, membre de la minorité musulmane javanaise de Colombo, la capitale du pays. Le caporal est un bouddhiste cingalais. Destinés à être jugés et peut-être condamnés à mort, ils font tous les deux le vœu, s'ils retrouvent la liberté, de faire des offrandes à Skanda (Kataragama), le dieu bouddhiste hindou, fils de Shiva lui-même. S'il est acquitté, le caporal s'engage à donner une pousse d'un cocotier au dieu, mais Abdin fait un tout autre vœu : chaque année lors des festivités qui ont lieu en juillet et août pour Kataragama, il se suspendra par des crochets attachés à un échafaud construit sur une charrette. La différence entre les deux vœux est énorme. Obeyesekere conclut avec justesse que « ce qui est donné au Dieu n'est pas le souhait du Dieu mais ce qui correspond à la motivation profonde du dévot » (1990 : 4).

Selon Obeyesekere, le geste propitiatoire d'Abdin trouve son origine dans deux événements traumatiques de sa jeunesse. À l'âge de six ans, son père l'avait surpris en train de retenir par derrière une charrette qu'un homme âgé tentait en vain de tirer derrière lui. Bâton en main, le père frappa Abdin. « Il m'a frappé à deux reprises sur la cuisse » dira-t-il à Obeyesekere, et « il m'a dit qu'il me tuerait si je faisais encore une chose semblable et m'absentais de l'école sans raison » (1990 : 4) Alors qu'il avait environ douze ans, son père le vit avec des enfants du quartier

28. C'est ce que fait Simone de Beauvoir lorsqu'elle postule que les femmes se tournent vers la religion en raison d'un amour frustré, de leur habitude de vivre à genoux, de leur disposition à attendre leur salut d'une figure masculine qui siège au ciel, ou encore des effets psychosomatiques de la ménopause (Radasanu 2010 : 2).

miser de l'argent dans un jeu de cartes. Au lieu de se rendre à l'appel de son père, Abdin se rendit à la maison d'un voisin. Son père l'y rejoignit, « l'empoigna, et lui demanda de tendre sa main et de jurer qu'il ne gagerait plus jamais. Il prit ensuite un couteau et frappa Abdin sur le poignet avec » (Obeyesekere 1990 : 4). C'est la femme de la maison qui conduisit Abdin chez un médecin afin de faire les points de suture nécessaires et arrêter le saignement.

Pour Obeyesekere il est significatif qu'à l'âge adulte Abdin soit devenu aiguiser de couteaux. Il gagne sa vie en tirant une charrette dans laquelle il transporte sa meule et ses autres outils afin d'aiguiser des couteaux. Les deux événements traumatiques de son enfance se trouvent réunis dans une même activité. Lorsqu'Abdin fait son vœu à Kataragama, il agit dans un esprit de piété filiale conforme à la culture cingalaise. La forme que prend son acte de piété correspond aussi aux expériences traumatisantes de son enfance. En exécutant son vœu, il tire à nouveau une charrette ; il se soumet ainsi à un dieu qui lui a sauvé la vie, mais qui pourrait aussi la lui enlever s'il ne faisait pas l'offrande attendue. La peur du père et la peur du dieu qui se vengera s'il ne reçoit pas son offrande font un. Il est entendu ici que cette version est celle de l'anthropologue qui explique la vie d'Abdin à l'aide de concepts psychanalytiques.

Lorsqu'est venu le temps de faire un pacte avec son dieu, ce qui lui est venu à l'esprit comme offrande correspondait aux traumatismes dont il ne s'est jamais libéré. Son comportement n'est pas sans rappeler celui de Kateri qui, elle aussi, torture « son corps de toutes les façons qui lui viennent à l'esprit » (Cholenec dans Greer 2005 : 143). Dans ce domaine de la mortification, sa ferveur excessive lui valut une grande attention de la part de figures masculines importantes, les pères Cholenec et Chauchetière, qui étaient évidemment séduits par l'idée de trouver près d'eux la preuve incontestable que leurs efforts portaient les fruits tant espérés.

Dans la première partie de cet article, nous avons distingué le niveau culturel et le niveau personnel d'un système de croyances. Kateri, nous l'avons vu, a été portée à une identification extrême aux saints dont elle a entendu parler. Cette identification à ceux et celles qui s'infligeaient de grandes douleurs en voulant imiter la vie du Christ, Kateri l'a faite dans un contexte d'épidémie, suite à un deuil multiple. Dans son comportement, comme dans celui d'Abdin, ce qui apparaît

comme excessif doit avoir sa source dans l'inconscient. Il en est ainsi parce que « dans les discours qui l'entourent et dans les rapports institutionnels qui le relient de diverses façons à autrui, l'homme prélève ce que sa subjectivité profonde sollicite » (Vergote 1978 : 41), sans qu'il puisse pour autant se libérer ainsi de ce qui pèse trop lourd dans sa vie.

Conclusion

Tous les phénomènes religieux examinés dans cet article renvoient à des affirmations tenues pour vraies, qui sont vécues et perçues au plus intime de soi, involontairement, mais qui sont aussi comprises par les personnes de l'entourage à qui cette expérience est confiée. Bien que contradictoires lorsque confrontées les unes aux autres, ces affirmations appartiennent à des imaginaires sociaux dans lesquels les « symboles sacrés permettent, à ceux qui les tiennent pour tels, de concevoir une image de la structure du monde et un programme de conduite humaine qui se reflètent l'un dans l'autre » (Geertz 1992 : 112). L'enfant dene qui revient de la forêt et ne mange plus de perdrix est compris par l'ensemble de sa communauté. Il y occupe une place intelligible. Suite aux chants accompagnés de leurs tambours, les guérisseurs Dene Tha ont vraiment vu leurs animaux protecteurs rejoindre l'âme de la jeune femme et la reconduire à son corps prostré dans son lit. La figure qui apparaît à Anastasia au milieu de la nuit est bien celle de Kateri, et c'est sa voix, et non celle d'une autre, que son amie Marie-Thérèse entend. Lorsqu'elles rapportent ces expériences au père Chauchetière, il comprend immédiatement ce qui s'est produit et il passe à l'action, appelant les malades à invoquer Kateri afin de faire connaître à tous par leur guérison qu'elle est bel et bien une sainte. Les êtres qui apparaissent à Larry Peters au Népal appartiennent aussi à ce milieu. C'est son maître – et non Kateri Tekakwitha – qui vient le guérir dans la nuit. L'œuf que voit Bradford Keeny au milieu de la nuit correspond à celui qui est apparu aux yeux d'autres chamans népalais. Le temple qu'entrevoit Dubisch dans un rêve éveillé correspond tout à fait à celui dont l'image apparaît sur des prospectus dont elle découvre l'existence plus tard. Le maître qui murmure aux oreilles de Stoller est bel et bien Adamu Jenitongo, et nul autre. Et ainsi de suite, dans tous ces mondes l'ambiguïté n'est pas entretenue.

Bref, c'est le sens obvie qui saute aux yeux qui convainc tout un chacun qu'ils partagent une même réalité. Le subjectif devient ainsi l'intersubjectif, le personnel l'interpersonnel, et les récits de vie de chacun s'inscrivent dans une trame historique plus longue, celle d'un peuple qui sait s'orienter dans le monde afin d'y vivre le mieux possible, en abordant lorsqu'il le faut les esprits et les dieux, même si ce n'est pas « les mains libres et le regard clair » (Augé 1982 : 50). Dans chaque monde religieux, des événements font sens, des appels à l'aide sont entendus, la vie reprend son cours normal. Et lorsque la réponse tant espérée ne se matérialise pas, la toile de fond demeure le plus souvent la même : ceux ou celles qui sont plus forts et sages que nous disposent de notre sort comme ils l'entendent. Confrontés à ces univers religieux, les anthropologues, tout comme les historiens, les sociologues et les psychologues, ont conclu que les êtres humains se construisent des mondes dans lesquelles vivre le mieux possible ensemble des vies qui ont du sens. Vulnérabilité et solidarité vont de pair, la première étant diminuée dans la mesure où les liens sociaux protègent de l'anomie, de la dépression, de la maladie même. Dans cette perspective, « les représentations religieuses sont des représentations collectives qui expriment des réalités collectives ; les rites sont des manières d'agir qui ne prennent naissance qu'au sein des groupes assemblés et qui sont destinés à susciter, à entretenir ou à refaire certains états mentaux de ces groupes » (Durkheim dans Massenzio 2008 : 315).

Longtemps, les anthropologues et les sociologues ont cherché à obtenir une connaissance objective des manières d'agir et des états mentaux qui y sont associés, tout en se tenant eux-mêmes à distance des rites sans lesquels les croyants n'existent pas, les observant danser, chanter, prier, imposer les mains²⁹, etc., sans jamais le faire eux-mêmes. Cette façon de faire, caractéristique de l'approche interprétative préconisée par Geertz à la suite de Weber et de Schülz a donné lieu à de nombreux travaux de grande qualité. Edith Turner et Victor Turner, Jules-Rosette et Favret-Saada, et bien d'autres depuis, dont certains ont été mentionnés au cours de cet article, se sont engagés publiquement plus loin que leurs prédécesseurs dans l'appréhension du monde d'autrui. Ces personnes y sont devenues compétentes consciemment et inconsciemment, s'appliquant au besoin à apprendre la langue de leurs interlocuteurs, s'engageant dans des rituels collectifs afin de voir pour

29. À ce sujet, voir le très beau livre d'Edith Turner, *The Hands Feel It* (1996).

elles-mêmes ce que ces manières de faire engendraient en elles, entre elles et autour d'elles. C'est en privilégiant le corps-à-corps avec le phénomène étudié, en y devenant en quelque sorte une partie vivante, qu'elles ont mieux perçu de l'intérieur comment se constitue socialement une expérience de guérison ou de non-guérison. Il est possible de réussir un tel cheminement tout en maintenant qu'« il y a peut-être une façon spirituelle de parler dans ce monde [...] mais [qu'] il n'y a pas de "monde spirituel" en supplément de l'autre » (Latour 2002 : 44).

Les trois approches mises en valeur dans cet article, l'interprétative, l'expérientielle et l'explicative, coexistent dans le monde des sciences sociales. Dans une perspective sémiotique, les croyances et les pratiques religieuses ne sont pas la cause des comportements observés dans une communauté de foi, elles font plutôt partie de la culture, comprise comme « un contexte, quelque chose dans le cadre duquel [ces rituels et prières] peuvent être [vécus et] décrits avec intelligibilité, c'est-à-dire avec "densité" » (Geertz 2003 : 218). L'anthropologue qui comprend les comportements des autres le fait parce qu'il converse avec eux. Dans une perspective expérientielle, ces croyances et pratiques religieuses sont autant d'invitations à lever le voile et à faire soi-même l'expérience que l'on vit dans une société donnée. C'est en apprenant eux-mêmes ce que leurs hôtes savent faire que les anthropologues traitent leurs expériences comme des données empiriques issues du terrain. La préférence de l'anthropologue dans l'étude de la religion et de la guérison pour l'approche sémiotique ou expérientielle relève sans doute de dispositions personnelles qui prédisposent à s'inspirer de tel penseur plutôt que tel autre et permettent au chercheur de consentir à l'invitation faite sur le terrain d'apprendre à voir, toucher, sentir le monde tel qu'il est vu, touché et senti sur place.

Enfin, ces deux approches qui nous livrent soit une description dense de ce qui est observé, soit de riches descriptions phénoménologiques des expériences vécues dans des rituels, n'expliquent pas pourquoi les humains créent les systèmes de croyances dans lesquels ils vivent tant bien que mal, et dans lesquels ils versent parfois dans des comportements excessifs parce qu'incapables au niveau individuel de dépasser les événements traumatiques qu'ils ont vécus. Pour expliquer ces phénomènes, il nous faut des outils conceptuels que ne nous donne pas l'approche interprétative ou expérientielle. Il nous faut passer du pour quoi au pourquoi. Les anthropologues qui, dans l'étude de la religion et des rituels de guérison, maîtrisent le mieux le discours explicatif, tels

Becker (1962 ; 1964 ; 1973 ; 1975) et Obeyesekere (1990) par exemple, sont ceux qui se sont familiarisés avec la psychologie et la psychanalyse. C'est en remontant au niveau de l'anxiété fondamentale ou de la grande peur existentielle face à la mort que l'on trouve les ressorts de la créativité humaine et de sa pathologie dans les religions et les rituels de guérison.

Références

- Akenson, Donald Harman, 1991, *God's Peoples: Covenant and Land in South Africa, Israel, and Ulster*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore et London, The John Hopkins University Press.
- Augé, Marc, 1982, *Le génie du paganisme*. Paris, Gallimard.
- Balch, Robert W., John Domitrovich, Barbara Lynn Manke et Vanessa Morrison, 1997, « Fifteen Years of Failed Prophecy: Coping with Cognitive Dissonance in a Baha'i Sect » dans Thomas Robbins et Susan Palmer (dir), *Millenium, Messiahs, and Mayhem*. New York, Routledge : 73-90.
- Becker, Roger, 1962, *The Birth and Death of Meaning: A Perspective in Psychiatry and Anthropology*. New York, The Free Press of Glencoe.
- , 1964, *Revolution in Psychiatry: The New Understanding of Man*. New York, Free Press.
- , 1973, *The Denial of Death*. New York, Free Press.
- , 1975, *Escape from Evil*. New York, Free Press.
- Black-Rogers, Mary, 1986, « Varieties of 'Starving': Semantics and Survival in the Sub-Arctic Fur Trade, 1750-1850 », *Ethnohistory* 33 (4) : 353-83.
- Blanchard, David, 1982, « To the Other Side of the Sky: Catholicism at Kahnawake, 1667-1700 », *Anthropologica* 24 : 77-102.
- Bynum, Carolin W., 1991, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York, Zone Books.
- Cefaï, Daniel, 2010, « Introduction. L'engagement ethnographique », dans Daniel Cefaï (dir.) *L'engagement ethnographique*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales : 27-41.
- Chauchetière, Claude, [1695] 1887, *La vie de la B. Catherine Tegakouita dite à présent La Sainte Sauvagesse par le R. P. Claude Chauchetière prêtre missionnaire de la Compagnie de Jésus*. New York, Presse Cramoisy. En ligne : <http://www.thelifeofkateritekakwitha.net/fr/cc/chapitre1.html>, consulté le 13 août 2011.
- Cholenec, Pierre, S.J., 1686, *La vie de Catherine Tekakwitha, première vierge Iroquoise*. En ligne : <http://www.thelifeofkateritekakwitha.net/fr/pc/chapitres.html>, consulté le 13 août 2011.
- Dawson, Lorne L., 2006, « When Prophecy Fails and Faith Persists: A Theoretical Overview », *Nove Religion* 10 (2) : 60-82.

- Deloria, Vine, 1994, *God Is Red: A Native View of Religion*. Colorado, North American Press.
- Deleuze, Gilles, 1988, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », dans Michel Foucault *Philosophe. Rencontre internationale*. Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988. Paris, Éditions du Seuil : 185-195.
- Devereux, Georges, 1967, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague, Mouton.
- Dubisch, Jill, 2008, « Challenging the Boundaries of Experience, Performance, and Consciousness: Edith Turner's Contributions to the Turnerian Project », dans Graham St John (dir.), *Victor Turner and Contemporary Cultural Performance*. New York, Berghahn Books : 324-335.
- Durkheim, Émile, 1994 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, Presses universitaires de France (« Quadrige »).
- Emmerson, 1998, « Le travail de terrain comme activité d'observation. Perspectives ethnométhodologiques et interactionnistes », traduction de l'anglais par Daniel Cefaï, dans Daniel Cefaï, *L'enquête de terrain. Textes réunis, présentés et commentés par Daniel Cefaï*. Paris, La Découverte : 398-424.
- Errington, Shelly, 2007, « In Memoriam, Clifford Geertz (1926-2006): An Appreciation », *Indonesia* 83 : 189-199.
- Evans-Pritchard, Edward E., [1937] 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Paris, Gallimard.
- Ewing, Katherine P., 1994, « Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe », *American Anthropologist* 96 (3) : 571-83.
- Festinger, Leon, Henry W. Riecken et Stanley Schachter, 1956, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*. New York, Harper & Row.
- Firth, Raymond, 1981, « Spiritual Aroma: Religion and Politics », *American Anthropologist* 83 : 582-601.
- Fleising, Usher, 2000: « The Ethology of Mythical Images in Health Care Biotechnology: A Methodological Approach to Uncovering Ritualized Behaviour in the Evolution of Sickness and Healing », *Anthropology and Medicine* 7 (2) : 227-250.

- Foucault, Michel, 1982, « Le combat de la chasteté », dans Philippe Ariès et André Bejin (dir.) *Communications (Sociologie Anthropologie Sémiologie)* 35 : 15-25.
- , 1984a, *Histoire de la sexualité. I : La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- , 1984b, *Histoire de la sexualité. II : L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.
- , 1984c, *Histoire de la sexualité. III : Le souci de soi*. Paris, Gallimard.
- , 1984d, « Dream, imagination, and existence », *Review of Existential Psychology and Psychiatry* 19 : 19-78.
- , 1994, « Sexualité et solitude », dans *Dits et écrits, volume 4*. Paris, Gallimard : 168-178.
- Geertz, Clifford, 1992, *Observer l'islam. Changement religieux au Maroc et en Indonésie*. Paris, La Découverte.
- , 2003, « La description dense », *Enquête, La description I* : 73-105. Traduit par André Mary. Cette publication électronique est une édition revue et corrigée du sixième numéro de la revue *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, publiée en 1998 par les Éditions Parenthèses à Marseille [En ligne], mis en ligne le 27 janvier 2009. URL : <http://enquete.revues.org/document1443.html>. Consulté le 08 octobre 2010.
- Goulet, Jean-Guy A., 1971, *L'intersubjectivité du monde de la vie comme fondement des sciences sociales chez Alfred Schutz*. Mémoire de maîtrise, Ottawa. Université d'Ottawa.
- , 1994, « Dreams and Visions in Other Lifeworlds » dans David E. Young et Jean-Guy Goulet (dir.), *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*. Peterborough, ON, Broadview Press : 16-38.
- , 1998, *Ways of Knowing. Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha*. Lincoln, Nebraska, Nebraska University Press et Vancouver, University of British Columbia Press.
- , 2000, « Cérémonies, prières et médias. Perspectives autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec* 30 (1) : 20 (1) : 59-70.
- et Bruce Granville Miller (dir.), 2007, *Extraordinary Anthropology: Transformations in the Field*. Lincoln, NE : Nebraska University Press.
- Greer, Allan, 2005, *Mohawk Saint. Catherine Tekakwitha and the Jesuits*. Oxford, Oxford University Press.

- Gros, Frédéric, 2004, « Michel Foucault, une philosophie de la vérité » dans Arnold I Davidson et Frédéric Gros (dir.), *Michel Foucault. Philosophie. Anthologie*. Paris, Gallimard : 11-25.
- Hallowell, Irving, 1976, « Ojibwa world view and disease », dans Raymond D. Folgeson et al., *Contributions to Anthropology Selected Papers of A. Irving Hallowell*. Chicago, University of Chicago Press.
- Harlan, Chico, 2010, « The Biggest Test of Their Lives », *Washington Post* dans *Guardian Weekly* 183 (10) : 28.
- Havard, Gilles, 2007, « Le rire des Jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVII^e—XVIII^e siècle) », *Annales* 62 (3) : 539-574.
- Hitchens, Christopher, 2010a, « Topic of Cancer », *Vanity Fair* 601, Septembre : 202 et 204.
- , 2010b, « Unanswerable Prayers », *Vanity Fair* 602, Octobre : 158 et 163.
- Holmes-Rodman, Paula, 1999, « 'We are Native Catholics': Inculturation and the Tekakwitha Conference », *Studies in Religion* 28 (2) : 153-174.
- , 2001, « The Narrative Repatriation of Blessed Kateri Tekakwitha », *Anthropologica* 43 (1) : 87-103.
- Hubert, Henri et Marcel Mauss, 1902-1903, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1^{ère} publication dans *Année Sociologique* 1902-1903), dans Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Irwin, Lee, 1994, *The Dream Seekers: Native American Visionary Traditions of the Great Plains*. Norman, University of Oklahoma Press.
- Jackson, Michael, 1989, *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington, Indiana University Press.
- Jules-Rosette, Bennetta, 1975, *African Apostles: Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- , 1976, « The Conversion Experience », *Journal of Religion in Africa* 7 : 132-164.
- , 1978, « The Veil of Objectivity: Prophecy, Divination and Social Inquiry », *American Anthropologist* 80 (3) : 549-570.
- Katz, Richard, 1982, *Boiling Energy: Community Healing Among the Kalahari Kung*. Cambridge, Harvard University Press.
- Kottler, Jeffrey A., Jon Carlson et Bradford Keeney, 2004, *American Shaman: An Odyssey of Global Healing Traditions*. New York, Brunner-Routledge.

- Kozak, David, 1994, « Ecumenical Indianism: The Tekakwiha movement as discursive field of faith and power », dans Elizabeth Brusco et Laura F. Klein (dir.) *The Message of the Missionary: Local Interpretation of Religion Ideology and Missionary Personality*. Williamsburg, VA, College of Williams and Mary.
- Latour, Bruno, 2002, *Jubiler ou Les tourments de la parole religieuse*. Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.
- Laughlin, Charles D., 2011a, « Communing with the Gods: The Dreaming Brain in Cross-cultural Perspective », *Time and Mind* 4 (2) : 155-188.
- , 2011b, *Communing with the Gods: Dream Cultures and the Dreaming Brain*. Brisbane, Daily Grail.
- Laurence, Jean-Christophe, 2010, « Tekakwitha bientôt sainte ? », *La Presse*, 06 mars. En ligne : <http://www.cyberpresse.ca/actualites/quebec-canada/201003/05/01-4257980-tekakwitha-bientot-sainte.php>, consulté le 6 octobre 2010.
- Le Jeune, Paul, 1635, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1635*. En ligne : <http://www.canadiana.org/ECO/ItemRecord/39081?id=4f38dccdb6921106>, consulté le 22 septembre 2011.
- , 1636, *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle France, en l'année 1636*. Early canadiana online [En ligne] : <http://www.canadiana.org/ECO/mtq?doc=94031&language=fr>, consulté le 22 septembre 2011.
- Lemieux, Denise, 1985, *Les petits innocents. L'enfance en Nouvelle-France*. Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.
- Lerat, Christian et Bernadette Rigal-Cellard, 2000, *Les mutations transatlantiques des religions*. Bordeaux, PUB.
- Lévi-Strauss, Claude, 1963, « Rousseau, Père de l'ethnologie », dans *Le Courrier. Une fenêtre ouverte sur le monde* 16 (3) : 10-14. En ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000629/062935fo.pdf>, consulté le 30 avril 2011.
- Luhrman, Tanya M., 1990, « Our Master, Our Brother: Lévi-Strauss's Debt to Rousseau », *Cultural Anthropology* 5 (4) : 396-413.
- Marcus, George, 1999, « What Is at Stake - And Is Not - In the Idea and Practice of Multi-sited Ethnography », *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 22 (2) : 6-14.
- Massé, Isabelle, 2010, « Parole d'un saint. Le frère André au cœur d'une campagne publicitaire », *La Presse*, 30 août.
- Marranci, Gabriele, 2008, *The Anthropology of Islam*. Oxford, Berg Publishers.

- Massenzio, Marcello, 2008, « Religion et religions. En marge du Génie du paganisme », *L'Homme* 1-2 (185-186) : 313-331
- McGuire, Meredith B., 1996, « Religion and Healing the Mind/Body/Self », *Social Compass* 43 : 101-16.
- Monnot, Christophe, 2009, « De l'affliction à la prédication. Quand les souffrants parlent à la communauté », *Social Compass* 56 (2) : 214-225.
- Montgomery, David, 2010, « The High School Student Who Brought Home the Plight of America's Illegals », *Washington Post* dans *Guardian Weekly* 183 (10) : 8.
- Mundkur, Balaji, 1988, « Human Animality, the Mental Imagery of Fear, and Religiosity », dans Tim Ingold (dir.), *What is an animal ?*. London, Unwin Hyman.
- Obeyesekere, Ganath, 1990, *The Work of Culture: Symbolic Transformation in Psychoanalysis and Anthropology. The Lewis Henry Morgan Lectures*. Chicago et London, The University of Chicago Press.
- Önder, Sylvia W., 2007, *We Have No Microbes Here. Healing Practices in a Turkish Black Sea Village*. Durham, North Carolina, Carolina Academic Press.
- Palmer, Susan J. et Natalie Finn, 1992, « Coping with Apocalypse in Canada: Experiences of Endtime in La Mission de l'Esprit Saint and the Institute of Applied Metaphysics », *Sociological Analysis* 53 : 397-415.
- Peters, Larry, 1981, *Ecstasy and healing in Nepal. An Ethno-psychiatric Study of Taman Shamanism*. Malibu, Undena Publications.
- Radasanu, Andrea, 2010, « Introduction: The Pious Sex? » dans Andrea Radasanu (dir.), *The Pious Sex. Essays on Women and Religion in the History of Political Thought* : 1-13. Lanham, MD, Lexington Books.
- Rigal-Cellard, Bernadette, 2006, « Kateri Tekakwitha et l'inculturation du catholicisme chez les Autochtones d'Amérique du Nord (suite) ». *Rapport sur la Tekakwitha Conference*, Seattle, juillet. En ligne : <http://classiques.uqac.ca>, consulté le 25 novembre 2010.
- Schütz, Alfred, 1967, *The Phenomenology of the Social World*. Traduit par George Walsh et Frederick Lehnert. Evanston, Illinois, The Northwestern University Press.
- , 1987, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*. Traduit par Anne Noschis-Gilliéron. Paris, Méridiens Klincksieck.

- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg et Tom Pyszczynski, 1998, « Tales from the Crypt: On the Role of Death in Life », *Zygon, Journal of Religion & Science*, 33 (1) : 9-44.
- Sontag, Susan, 1978, *Illness as Metaphor*. New York, Farrar, Strauss and Giroux.
- Stoller, Paul, 2007, « Embodying Knowledge: Finding a Path in the Village of the Sick », dans Mark Harris (dir.), *Ways of Knowing. Anthropological Approaches to Crafting Experience and Knowledge*: 158-177. Oxford, Berghahn Books.
- Taylor, Charles, [1998] 2003, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Montréal, Boréal.
- Tumminia, Diana, 1998, « How Prophecy Never Fails: Interpretive Reason in a Flying-Saucer Group », *Journal of Contemporary Religion* 59 : 157-170.
- Turner, Edith, 1996, *The Hands Feel It. Healing and Spirit Presence Among a Northern Alaskan People*. DeKalb, Illinois, Northern Illinois University Press.
- Turner, Victor, 1975, « Foreword » dans Jules-Rosette, Bennetta, *African Apostles* : 7-9. Ithaca: Cornell University Press.
- , 1985, *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tucson, University of Arizona Press.
- Vergote, Antoine, 1978, *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*. Paris, Seuil.
- Weber, Max, 1996, *La sociologie de la religion*. Paris, Gallimard.
- Woodward, Kenneth L., 1990, *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*. New York, Touchstone.
- Yalom, Irvin D., 1980, *Existential Psychotherapy*. New York, BasicBooks.
- , 2008, *Staring at the Sun. Overcoming the Terror of Death*. San Francisco, Jossey Bass.