

Université de Montréal

**Dialogue symbolique dans l'espace thérapeutique : le recours au rituel de guérison
au Québec**

Par :

Émilie Lessard

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade Maître ès sciences (M. Sc.)
en anthropologie

Août 2014

© Émilie Lessard, 2014

Université de Montréal
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :
Dialogue symbolique dans l'espace thérapeutique : le recours au rituel de guérison au
Québec

présenté par :
Émilie Lessard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

M. Pierre Minn
Président-rapporteur

M. Robert Crépeau
Directeur de recherche

Mme Annette Leibing
Membre du jury

Résumé

L'étude d'un centre de soins énergétiques montréalais offrant un rituel de guérison révèle le besoin de composantes symboliques dans l'expérience de guérison. À partir de l'expérience rituelle et de la subjectivité des participants, mes objectifs seront de comprendre les raisons et les besoins d'une telle quête thérapeutique dans le contexte de la société québécoise. Dans cette perspective, je m'interroge sur la production de sens qui émane de représentations symboliques étrangères à la culture québécoise (chamanisme et alchimie) et ses répercussions sur l'expérience de guérison. Ces formes de subjectivités et d'actions thérapeutiques affirment une quête de sens face à la maladie que la communauté médicale ne peut soutenir. Dans cette quête de sens face à la maladie, le rituel du cercle de guérison s'impose comme une activité symbolique où le sujet, individuel ou collectif, met en scène son image, son identité et ses valeurs. Cet espace thérapeutique fournit une forme d'agentivité et un lieu pour remettre en question l'autorité médicale. J'examinerai donc le contexte et les raisons pour lesquels les gens se tournent vers ce type de soins, le symbolisme de la guérison et la place du rituel dans l'imaginaire des participants. En élucidant le contexte culturel et le sens que prend le rituel dans la vie des participants, je pourrai illustrer les opérations symboliques menant à la construction des expériences de guérison.

Mots-clés : ethnologie, pratique thérapeutique, guérison, rituel, itinéraire thérapeutique, *empowerment*, dialogue symbolique, néo-chamanisme, alchimie, Québec.

Abstract

The study of an energetic cares center who is offering a healing ritual in Montreal reveals the need of symbolic components in the healing experience. Starting with ritual experiences as well as subjectivities of individuals, the aim of this presentation is to understand the needs and the meanings of such therapeutic itineraries in the context of contemporary Quebec. The growing popularity of alternative medicine such as neo-shamanic healing circle reveals the needs of symbolic components in the experience of healing. From this perspective, I'm questioning how these individuals can make sense of symbolic representations coming from different cultures (shamanism, alchemy). What are the meanings of the symbolic dialogue and his repercussion in the healing experiences? These forms of subjectivities and transformative actions affirm a meaning quest of illness that the biomedical community cannot provide. The ritual of healing circle is imposing himself has a symbolic activity allowing the subject to affirm his image, his identity and his values within an embodied transformative experience. This type of cares also provides a form of agentivity and a space to question the biomedical authority. I am going to examine the context in which people are turning to such care, the mechanism of transformation at work, as well as the role of the ritual in the imaginary of the participants. By shedding light on the cultural context and the meanings of the ritual for the participants, I will illustrate the symbolic operations leading to healing experiences.

Keywords: ethnology, therapeutic practice, healing, ritual, therapeutic itineraries, empowerment, symbolic dialogue, neo-shamanism, alchemy, Québec.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux.....	vi
Liste des abréviations	vii
Remerciements	viii
Avant-propos.....	ix
Vers une anthropologie de la guérison en contexte québécois.....	1
Structure du mémoire.....	2
Problématique.....	2
Limite de la recherche.....	4
Méthodologie.....	5
Partie 1	7
Rite, modernité et contexte culturel québécois.....	7
Chapitre 1	8
Cadre théorique	8
<i>Ethnométhodologie de Garfinkel</i>	9
Notion de rite en anthropologie.....	9
La pensée symbolique.....	12
Synchrétisme et continuité	14
Synthèse.....	15
Chapitre 2	17
Contexte culturel de la recherche.....	17
Le Québec au temps de la colonie	18
Ethnomédecine québécoise du 18 ^e siècle à la modernité.....	19
La Révolution tranquille	22
Liens entre santé et religion au Québec	24

Modernité et nouvelles religions : une quête spirituelle à définir	25
Synthèse.....	28
Partie II.....	30
Le terrain de recherche	30
La guérison : du chamanisme à l'alchimie	30
Chapitre 3	31
Le terrain de recherche	31
Présentation du fondateur	31
Description des lieux.....	34
Profil des associés.....	36
Principes spirituels du cercle de guérison	39
Le cercle de guérison	40
Portrait des participants	44
Vision de la santé et de la guérison	49
Symbolisme, alchimie et archétypes.....	56
Chapitre 4	61
Le chamanisme, l'alchimie et la guérison énergétique	61
Origine du chamanisme	61
Brève présentation de l'alchimie	64
Analogies et métaphores pour une compréhension de la guérison énergétique	68
Synthèse.....	71
Partie III	73
Analyse des données : notions de symptômes, de signes et de symbolisme	73
Chapitre 5	74
Analyse des données.....	74
Notion de sémiologie.....	74
Le fondateur	75
Les associés.....	77
L'énergétique	79
Corporalité et symbolisme	82
Chapitre 6	86

Expérience de guérison chez les participants	86
Conscience	86
Pouvoir personnel	86
Autonomie	87
Dialogue symbolique.....	88
Synthèse	89
Chapitre 7	92
Les représentations symboliques et la culture québécoise	92
Chapitre 8	97
Discussions	97
Un individualisme menant à l'autonomie.....	99
Vers un pluralisme médical en Occident.....	100
Une adaptation thérapeutique à la modernité	101
Conclusion	102
Bibliographie	106
Annexe 1	112

Liste des tableaux

Tableau 1 – Éléments associés aux points cardinaux.....60

Tableau 2 – Mise en relation des représentations individuelles et collectives
de la santé/maladie.....96

Liste des abréviations

Noms de code des informateurs :

Associés (opérateurs du cercle de guérison) : A

Participants du cercle de guérison : P

Répondants du questionnaire d'enquête : R

AChE : Gène acétylcholinestérase

CERN : Conseil européen pour la Recherche nucléaire (devenu aujourd'hui l'Organisation européenne pour la Recherche nucléaire)

CNRS : Centre national de la recherche scientifique (France)

EAC : États altérés de conscience

EM : Électromagnétisme

TDA : Trouble du déficit d'attention

Remerciements

Je tiens avant tout à remercier mes parents, ma sœur et mon conjoint pour tout le support, l'amour et les encouragements reçus. À ma mère Lucie Nucciaroni, qui m'a transmis la soif d'apprendre et le goût de la lecture et à Noël, mon père, qui m'a inculqué la persévérance malgré l'adversité et pour son écoute, toujours attentive. Merci à vous tous d'être présent dans ma vie.

Je tiens aussi à remercier tous les professeurs qui ont croisé ma route et qui ont su éveiller en moi la curiosité et le goût de me surpasser. Je veux également remercier mon directeur de recherche, Robert Crépeau, pour son appui, ses conseils et le soutien financier qui ont permis la réalisation de ce projet. Un merci particulier au Dr Jean-Michel Vidal, qui a assuré la direction de ce mémoire dans un premier temps, pour ses enseignements, ses conseils et son professionnalisme.

Finalement, je tiens à remercier tous les informateurs du centre de soins énergétiques pour leur précieuse collaboration. Merci pour votre accessibilité, votre temps et votre patience. Sans cette étroite collaboration, ce projet n'aurait pu voir le jour.

Avant-propos

Einstein affirme qu'il n'y a pas de réalité, seulement une idée de la réalité que se construisent les individus. Le domaine scientifique n'échappe pas à ce constat et c'est pour cette raison qu'il établit le parallèle entre sa théorie de la relativité et la notion de religion cosmique (Einstein 1940 : 19). Sa vision de la science et de la religion converge dans une quête où la science illumine la religion de son savoir. Les théories et les découvertes de la physique moderne permettent d'appréhender le monde de façon à redéfinir la place de l'humanité dans l'univers. En cherchant ainsi à redéfinir la place de l'humain, de nouvelles voies sont maintenant offertes aux individus pour construire le sens de leur existence et notre place dans le cosmos. Les quêtes spirituelles du monde moderne multiplient les idées que l'on peut se faire de la réalité, ouvrant des portes sur des mondes possibles. Nous avons été témoins au cours des derniers siècles en Occident, d'une ascension fulgurante de l'humanisme, du raisonnement, de la science et des technologies, permettant à l'être humain de conquérir son corps et son environnement, qui s'étend désormais à l'univers. Bien que la perte de la religion au profit d'explications scientifiques du monde soit perceptible dans les sociétés industrialisées, les mystères de l'âme humaine demeurent toujours sans réelle emprise scientifique. C'est ainsi que la quête de sens du monde moderne allie la science et la spiritualité chez bon nombre d'individus des sociétés industrialisées. Le vide laissé par la perte du religieux permet à différentes idées de prendre place dans l'esprit humain. Nous sommes désormais en présence de spiritualités s'appuyant sur des notions scientifiques pour tenter de répondre aux besoins fondamentaux de l'être humain quant au sens de son existence. Parmi ces idées, mentionnons des cosmologies basées sur des notions scientifiques telles que l'énergie comme unité de base de l'univers. Cette idée de l'énergie (atomique, lumière, chaleur, électricité...) permet aux individus de façonner leur conception de soi, de leurs relations et de leur environnement. La notion d'énergie, importante pour le développement des technologies et de la compréhension scientifique du monde, se retrouve transposée dans le domaine spirituel.

Dans la foulée du Nouvel-Âge, courant spirituel issu des années soixante, le concept d'énergie sert de point de repère pour décrire et intervenir sur le monde invisible qui nous entoure. En s'appuyant sur un tel concept scientifique, cela valide en quelque sorte la réalité que tentent de décrire ces mouvements spirituels. L'évolution du soi et le développement personnel se retrouvent au cœur de ces pratiques spirituelles, qui valorisent les valeurs humanistes comme la compassion, la solidarité et la tolérance, en réaction aux valeurs matérialistes propres au monde moderne. Le corps, souvent séparé de l'esprit par la médecine, devient alors le point central de l'intelligibilité du monde pour de multiples courants spirituels modernes. Bien que je crois que ces courants soient basés sur une pseudoscience inventée de toute pièce, ouvrant la porte à toutes sortes de dérives, ils demeurent attrayants pour bon nombre d'individus. Les mouvements spirituels issus du Nouvel-Âge sont tout de même porteurs de valeurs, de concepts, de symboles et de significations qui mettent en scène l'identité de ses adhérents. Se succèdent alors de multiples représentations du corps, de la santé et de la maladie et c'est ce qui m'intéresse dans le cadre de ce mémoire. C'est ainsi que je propose un tour d'horizon au cœur des représentations symboliques de la santé, de la maladie et de la guérison au sein de la société québécoise.

Le centre de soins énergétiques s'est imposé à mon parcours académique par une série de coïncidences. Souffrant de maux de dos depuis plusieurs années, j'ai multiplié les recours aux médecins, aux médecins spécialistes et aux physiothérapeutes pour tenter de soulager la douleur. Malgré tout, il n'y a pas eu de remèdes ou d'interventions qui a permis un soulagement, encore moins une guérison. Durant cette période, ma mère se rendait dans une galerie d'art de Montréal, où elle remarqua une affiche sur un édifice qui invitait les gens à assister à un cercle de guérison et ce, gratuitement. Elle a donc noté le nom de l'endroit et elle m'en a fait part. De mon côté, je fus surprise d'apprendre l'existence d'un tel lieu, mais je ne m'y suis pas présenté, ne croyant pas que cela puisse m'aider. J'ai ensuite entrepris mes études en anthropologie en oubliant ce fait. Alors que je suivais le cours ANT-2070 Techniques de la collecte des données à l'hiver 2011, je devais choisir un terrain de recherche. C'est alors que le centre de soins énergétiques m'est revenu à l'esprit et que j'ai décidé d'arrêter mon choix sur celui-ci. Ce que j'y ai observé à piqué ma curiosité et m'a incité à poursuivre mes recherches dans le cadre de

ce mémoire de maîtrise. La quête de sens face à la maladie des participants m'était familière. J'ai décidé d'explorer le rituel de guérison dans l'espoir de lever le voile sur les mécanismes à l'origine des trajectoires thérapeutiques, sur la place accordée au rituel dans l'imaginaire et sur le sens donné à la maladie dans la vie des participants.

Vers une anthropologie de la guérison en contexte québécois

Devant la montée de l'individualisme et dans le contexte actuel de la globalisation, les repères culturels semblent se diluer. Ainsi, les individus sont amenés vers une quête de sens de leur univers, à la recherche « de cette unité perdue, imaginée » (Laplantine et Gagnon 1999 :9). Loin d'échapper à ce constat, le monde de la santé en Occident ouvre grand les portes à cette quête de sens, parce qu'elle « isole et singularise chaque maladie » (ibid.). En cherchant ainsi des solutions médicales dans d'autres cultures, la santé devient l'affaire de tous, plus particulièrement en ce qui a trait au sens à donner à son malheur (Rossi 2001 :147). Il y a ainsi une reconnaissance des autres visions du monde dans ce pluralisme médical, où le soignant et le soigné sont tous deux producteurs de savoirs et de pratiques (ibid. :149).

La quête de soins et les trajectoires thérapeutiques amènent certains individus à se tourner vers différentes formes de médecines alternatives au Québec. Parmi celles-ci, notons le recours au rituel de guérison, qui se présente dans le cas présent sous une forme de rituel syncrétique, reposant sur des bases chamaniques tout en alliant des notions d'alchimie. Je présenterai le rituel du cercle de guérison offert par un centre qui offre des soins énergétiques situé à Montréal et qui utilise le rituel en vue d'atteindre une transformation, soit une guérison. L'anthropologie médicale émet le postulat « que la maladie (fait universel) est gérée et traité suivant des modalités différentes selon les sociétés et que ces modalités sont liées à des systèmes de représentation déterminés, en fonction de la culture dans laquelle elle émerge » (Fainzang 2000 : 7). À partir de l'expérience rituelle et de la subjectivité des participants, mes objectifs seront de comprendre les raisons et les besoins d'une telle quête thérapeutique dans le contexte de la société québécoise et comment en vient-on à adhérer au système de représentations symboliques proposé par le centre de soins énergétiques, concepts bricolés et/ou appropriés à partir d'autres cultures. Dans cette perspective, je m'interroge sur la production de sens qui émane du langage symbolique (paroles prononcées, gestes accomplis et objets manipulés) et ses répercussions sur l'expérience de guérison (Lévi-Strauss 1971 : 600). En élucidant le contexte et le sens que prend le cercle de guérison

dans l'imaginaire des participants, je serai en position de saisir les moyens par lesquels le dialogue symbolique parvient à reconfigurer l'expérience de la maladie. En offrant un mythe culturel à teneur universel, les opérateurs du rituel offrent aux participants «un imaginaire émotionnel, sensitif, moral et esthétique, provenant de symboles tangibles et des procédures ritualistiques», permettant aux personnes souffrantes une nouvelle interprétation de leur histoire de vie (Kaptchuk 2011 : 1849).

Structure du mémoire

Dans cette quête de sens face à la maladie, le cercle de guérison s'impose comme une activité symbolique où le sujet, individuel ou collectif, met en scène son image, son identité et ses valeurs. En premier lieu, je devrai établir la problématique et le cadre théorique de la recherche. Dans la partie 1, je vais définir et cerner la notion de rituel, l'usage du symbolisme en anthropologie et le syncrétisme. De plus, je devrai mettre en contexte l'émergence de ce type de médecine au sein de la culture québécoise, soit le contexte culturel de la recherche. Dans la partie 2, je présenterai mon terrain de recherche, soit le fondateur du centre, le rituel du cercle de guérison et les récits des informateurs. Avant de poursuivre vers l'analyse, je présenterai les concepts de guérison en chamanisme et en alchimie, ainsi qu'un historique des courants auxquels ils se rattachent. Aussi, je définirai les notions et les concepts entourant les soins énergétiques en établissant des métaphores et des analogies et leurs usages dans le rituel. La dernière partie est constituée de l'analyse et d'une discussion, qui s'attardera à déchiffrer ces représentations pour les reporter sur l'horizon de la culture québécoise.

Problématique

Bien que l'anthropologie médicale se soit longtemps penchée sur les systèmes médicaux dits traditionnels dans les sociétés non-Occidentales, il apparaît important de s'attarder au pluralisme médical au sein des sociétés occidentales (Fainzang 2000). Deux

modèles théoriques se sont opposés pour l'analyse des modèles médicaux, soit ceux des fonctionnalistes et des cognitivistes (Fainzang 2000 :7). Pour Hallowell et Ackerknecht, précurseurs en anthropologie médicale, la fonction sociale du modèle médical (interprétation et traitement de la maladie) se résume au contrôle social opérant sur les individus d'une société sans institutions (ibid. : 8). Pour les cognitivistes, notamment Evans-Pritchard, il s'agit plutôt « d'identifier les catégories forgées par les cultures pour comprendre l'expérience de la maladie » (ibid. : 9). Comme nous le rappelle le médecin et anthropologue Jean Benoist, contextualiser le sens de la maladie et/ou de la guérison revient à « s'attacher à son contexte, aux sources de son sens, aux fondements des interprétations et des conduites qu'elle fait surgir » (Benoist 2010 :80). Afin de saisir le sens que prend le concept de guérison dans l'imaginaire des participants, je m'en tiendrai aux symboles utilisés dans le rituel de guérison et aux récits des participants et des soignants (ci-après appelés associés).

La quête de sens des individus souffrants de divers maux, dont la médecine ne parvient pas à soulager, s'exprime notamment par le recours aux rituels. Dans le contexte québécois, ce sont majoritairement des femmes francophones, issues pour la plupart de la classe moyenne, qui utilisent le rituel de guérison dans le cadre de leur quête de sens face à la maladie. En se fondant sur l'analyse interprétative et sémiotique des données de type qualitatives, cette recherche veut documenter, décrire et interpréter la mise en pratique, en contexte rituel, des itinéraires thérapeutiques et de la quête de sens face à la maladie. En effet, cette quête de sens face à la maladie se réclame du domaine du contrôle et de l'ordre (Kirmayer 1992 : 324). C'est-à-dire selon l'ethnopsychiatre Laurence Kirmayer, qu'elle provoque en premier lieu une réaction de perplexité menant aux questionnements suivants : pourquoi moi et qu'est-ce que je peux y faire ? (ibid.). Devant ce constat, ce mémoire a pour objectif de comprendre le processus qui unit les relations du corps, du soi et de la société. Pour comprendre la quête de sens face à la maladie, il faut tenir compte que « l'expérience de la maladie est articulée à travers des métaphores enracinées et contenues dans l'expérience corporelle et dans l'interaction sociale » (ibid. : 323). À travers l'expérience du corps et le langage utilisé pour en rendre compte (récit), c'est l'organisation du monde qui est révélée par les représentations mentales des individus en quête de sens. La principale représentation du monde offerte par le rituel, l'énergie

cosmique, permet d'influencer la façon de penser et d'organiser les catégories perceptuelles, en permettant aux participants de restructurer leur expérience de la maladie en évoquant des éléments universels (ibid. 332-333). L'approche par le récit « vise donc à resituer une expérience réelle » et l'utilisation de symboles permet la préhension de concepts autrement insaisissables par la pensée consciente ou inconsciente (Lévi-Strauss 1958 : 223-224). Les associés du centre de soins énergétiques fournissent aux participants un symbolisme leur permettant de fusionner leur propre récit de vie à un mythe relevant d'une culture universelle (Kaptchuk 2011 : 1839). Il s'agit alors d'explorer et d'interpréter le symbolisme offert et la façon dont les participants s'approprient ces éléments universels, par l'étude des récits, des gestes et des actions observés, pour saisir la portée des représentations symboliques et culturelles dans la reconfiguration de l'expérience de la maladie.

Limite de la recherche

Cette recherche a été produite en collaboration avec les associés du centre de soins énergétiques et les participants du rituel de guérison. La principale limite se posant ici relève du temps. En effet, le rituel du cercle de guérison est offert une fois par mois et donc, il m'a été impossible de faire le suivi de tous les informateurs rencontrés. En d'autres termes, je n'ai pu suivre l'évolution dans le temps de la maladie et/ou de la guérison de tout un chacun, mais seulement de quelques-uns. Cela a pour effet de limiter les connaissances sur l'efficacité propre au rituel, sans pour autant empêcher de saisir les représentations symboliques au cœur de l'expérience de la guérison. Une autre limite de la recherche tient au fait qu'elle se situe au carrefour de l'étude du religieux et de l'anthropologie médicale. Le cadre théorique doit donc s'adapter à ces deux aspects pour en dégager une analyse globale.

Méthodologie

Les méthodes employées pour mener la recherche sur ce terrain sont constituées de plus de 30 heures d'observation, de 8 séances d'observation participante, d'un questionnaire d'enquête distribué à 19 participants, de 5 entrevues semi-dirigées menées avec les participants et de 5 entrevues semi-dirigées menées avec les associés, d'une durée variant entre 15 minutes à 1 heure chacune. Le questionnaire d'enquête avait pour but de recueillir des données écrites, en complémentarité aux entrevues et aux observations. J'ai pris en note l'observation de 42 participants lors de leur passage au cercle de guérison sur un total de 65 qui s'y sont présentés. L'accès au centre de soins énergétiques m'a été gracieusement offert dès que j'en ai fait la demande à l'hiver 2011. En effet, le directeur du centre m'a fourni un accès illimité à ses ressources, aux ateliers, aux associés et aux participants. Bref, il n'y a eu aucune restriction concernant l'accessibilité du rituel, des participants ou des associés. Mon statut auprès des associés et des participants s'est plutôt concentré sur celui d'observatrice discrète. Les informateurs ont tous été recrutés à même le cercle de guérison et les entrevues ont eu lieu sur place, à l'exception de deux participants que j'ai rencontrés à l'extérieur du centre de soins énergétiques.

Dans un premier temps, des données ont été récoltées à l'hiver 2011, lors d'un travail de recherche dans le cadre du cours *ANT-2070-Technique de collecte des données*. Il s'agit surtout de questionnaires d'enquête (9) et de deux entrevues avec les associés qui ont été refaits selon la nouvelle grille d'entrevue en 2013. Le reste des entrevues et des questionnaires d'enquête ont été récoltés à l'automne 2013 et à l'hiver 2014. Pour les questionnaires d'enquête, il n'y avait qu'un seul critère de sélection, soit d'avoir l'intérêt de participer au cercle de guérison. Pour les entrevues avec les participants, les critères étaient d'avoir participé plusieurs fois au cercle de guérison et de posséder certaines connaissances de base des techniques utilisées dans le rituel. Le déroulement des entrevues reposait surtout sur la grille d'entrevue établie au préalable, mais j'ai gardé une place à la spontanéité. Ainsi, selon les réponses et/ou les connaissances de l'informateur, l'entrevue pouvait dévier de la grille et fournir des réponses autrement inaccessibles. Je

me suis particulièrement attardée aux représentations symboliques, aux conceptions de la maladie et de la guérison, à l'itinéraire thérapeutique et aux motifs de fréquentations. Les écrits du fondateur se présentent sous la forme de dépliants qui sont accessibles à tous gratuitement et aussi sur le site web du centre de soins énergétiques.

La principale difficulté qui s'est imposée était celle de recruter des informateurs possédant un degré de connaissance suffisant pour nourrir mes recherches. Plusieurs participants se sont portés volontaires pour mener une entrevue, mais ils en étaient soit à leur première fois au rituel, soit qu'ils provenaient d'une autre tradition spirituelle et ne pouvaient répondre efficacement à mes questions. Lorsque j'ai fait part de cette difficulté aux associés, ils m'ont dirigée vers les personnes appropriées, soit celles qui avaient une expérience significative du rituel du cercle de guérison et des enseignements du centre de soins énergétiques. Mis à part un informateur, l'ensemble des entrevues s'est très bien déroulé. Effectivement, j'ai eu affaire à un informateur qui ne répondait à aucune de mes questions. Je lui posais mes questions et il parlait beaucoup sans jamais répondre à une seule d'entre elles. J'ai donc dû reprendre une entrevue avec un autre participant, plus expérimenté. Une autre difficulté s'est imposée par rapport au fait qu'au départ, les associés parlaient d'un cercle de guérison chamanique. En recueillant des données, j'ai constaté que le rituel du cercle de guérison relevait plus de l'alchimie que du chamanisme et j'ai donc du réorienter ma recherche.

Par ailleurs, l'analyse des données tiendra compte de la division du genre, de la culture d'origine, ainsi que de la symptomatologie. Par la suite, je proposerai une analyse reposant sur l'interprétation des récits recueillis et je rapporterai le sens de ceux-ci sur l'axe de la culture québécoise, comprise comme étant inscrite dans la culture occidentale. Afin de préserver l'anonymat des informateurs, j'utiliserai le terme « centre de soins énergétiques » pour désigner l'endroit où ont lieu les cercles de guérison. De plus, je rapporterai les propos des informateurs¹ en les classant soit comme associés (utilisant le code A1, A2, etc.), comme participants (P1, P2, etc.) et finalement, les répondants du questionnaire d'enquête (R1, R2, etc.).

¹ Se référer à la liste des abréviations

Partie 1

Rite, modernité et contexte culturel québécois

Chapitre 1

Cadre théorique

Nous pouvons définir la personne comme un individu, qui est alors le sujet de la maladie. C'est à partir de cette notion que les anthropologues tenteront de dévoiler l'expérience subjective de la maladie et de la construction socioculturelle du rapport santé/maladie. Cette construction de l'expérience de la maladie devient donc reliée à l'identité de la personne à plusieurs niveaux; individuelle, sociale et culturelle. La notion d'agentivité désigne le pouvoir d'agir de la personne sur la construction de l'expérience de la maladie. Afin de saisir l'expérience de la maladie, il faut alors utiliser les propos tenus concernant le sens et l'expression de la maladie. L'interprétation et la sémiotique se révèlent alors de puissants outils pour dévoiler le symbolisme qui permettra de mieux saisir les différents niveaux de lecture et de mettre en relation les conceptions individuelles et collectives de la santé /maladie, soit un jeu entre proximité et distance.

Raymond Massé nous rappelle le danger qui guette autant les chercheurs que les médecins, concernant la construction de sens des expériences vécues sans tenir compte de la parole des individus malades. Pour éviter une telle dérive, il préconise une anthropologie attentive à la parole des informateurs, qui ne doit pas se limiter à une réflexion théorique (Massé 2005 :23). En se basant sur les travaux de Corin et Bibeau, Massé plaide pour une « dialectique entre proximité et distance, soumission et violence » (Bibeau et Corin 1995 : 5). Ce jeu de miroir entre proximité (individu) et distance (culture) permet de contextualiser l'expérience de la maladie et de trouver un point de rencontre dans l'intersubjectivité. Ainsi, on peut introduire les relations entre la construction sociale et individuelle, donc de permettre différents niveaux d'interprétation. C'est ainsi que l'intersubjectivité devient un point de rencontre et fait en sorte que la construction de sens ne relève pas seulement de l'anthropologue. L'interprétation et la sémiologie prêtent attention au contexte historique, politique et social pour comprendre l'influence de ces contextes sur l'expérience individuelle de la maladie². Ainsi, les

² Notes de cours ANT-6154 Théories en anthropologie médicale, Jean-Michel Vidal, Automne 2012.

différentes lectures des symboles véhiculés permettent d'y révéler toute la richesse d'une même aire culturelle en révélant le sens caché de la maladie (Turner 1986). Cette quête de sens fournissant des significations tant au niveau individuel que collectif, transforme en quelque sorte une construction sociale en objet réel (Massé 2005 :29).

Ethnométhodologie de Garfinkel

Les concepts d'indexicalité et de réflexivité du sociologue Harold Garfinkel permettent de contextualiser les expressions de la maladie et d'actualiser les codes culturels dans les faits et dans le vécu des malades. Il s'agit d'indexer les expressions du langage en fonction du contexte dans lequel elles ont été produites, sans quoi, le sens des propos ne peut être dévoilé dans le temps et l'espace. Il faut donc tenir compte du contexte historique et social dans lequel les paroles ont été prononcées. Les notions d'instituant et d'institué sont indissociables par le fait de « décrire un processus et le constituer » (Molénat 2008 :1). Cela permet aux codes culturels de s'actualiser dans le lieu de soin et de constituer la façon dont l'action instituante par le soignant est vécue chez le patient (institué). L'ethnométhodologie de Garfinkel, inspiré du courant phénoménologique, a pour prémisses que les raisonnements pratiques et le sens commun d'un groupe d'individus partageant une pratique sociale, leur permettent de décoder et d'ordonner le monde (Guichard 1994 : 1.2). Par l'appropriation d'un langage qui organise le monde social, ils deviennent alors les plus compétents pour décrire les processus dont ils sont l'objet (ibid.). Dans un même temps, cette approche permet également de saisir l'expérience spirituelle de la guérison, puisque mon terrain se situe au carrefour de l'étude du religieux et de l'anthropologie médicale.

Notion de rite en anthropologie

Smith et Muller définissent le rite dans le « *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* », comme s'inscrivant dans la vie sociale par un besoin récurrent qui

affirme sa répétition (1991 : 630). Ils distinguent le rite des fêtes, cérémonies et célébrations à charge symbolique, par le fait que « le rite propose d’accomplir une tâche et de produire un effet en jouant de certaines pratiques pour capturer la pensée pour «y croire», plutôt qu’en analysant le sens » (ibid.). Pour parvenir à capturer la pensée, le rite articule des actes, des paroles « ... et des représentations de nombreuses personnes sur de longues générations » (ibid.). Ils rappellent que le symbolisme d’un même rituel varie selon le contexte où il est effectué (ibid. : 632). Le rituel établit une connexion avec le temps mythique des origines, en mettant en relation le passé et le présent³. Ainsi, il constitue un espace-temps intemporel, séparé du quotidien, dont il annule le temps linéaire. Une autre caractéristique du rituel est la répétition de son contenu et la reproduction de sa forme. La forme renvoie à un type d’interaction humaine qui sort du cadre de l’ordinaire, du quotidien. L’emprise qu’il offre sur une vision du monde (cosmologie) tient au fait que le rite la met en scène d’une façon bien précise et méticuleusement préparée. Il y a donc un début, un milieu et une fin, correspondant aux trois phases établies par van Gennep, soit la séparation (du quotidien, du profane), la liminalité (un espace entre deux mondes, deux statuts, deux réalités...) et la réagrégation (le retour à la normalité) (van Gennep : 1909). Il n’y a donc pas de place à l’erreur, car cela renvoie sur-le-champ à l’échec. En dernier lieu, le rite met inévitablement en relation des individus et/ou des entités non humaines.

Les débats en anthropologie concernant l’étude du rite se distinguent d’une part par les structuralistes, représentés par Lévi-Strauss, et d’autre part par les fonctionnalistes, représentés par Turner. Pour ce dernier, l’étude du rite doit passer par sa fonction, qu’il relie d’abord à la cohésion sociale. Turner distingue le rite de la cérémonie, par le fait que le rite transforme et que la cérémonie confirme. En fait, il avance que les rites sont conçus comme un processus qui unit le corps social, car en maintenant l’équilibre de ses parties (rôles, statuts, catégories, états), il consolide la cohésion sociale (Turner 1972). Dans son ouvrage « *Les Tambours d’affliction* » consacré aux Ndembu de Zambie, Turner évoque trois types de conduites rituelles. La conduite technicorationnelle, dont les fins sont déterminées à l’avance, soit que les

³ Crépeau, R. (2013). *ANT-6020 L’imaginaire*, notes de cours.

résultats sont observables, la conduite communicative, dont la fonction est de transmettre des informations, et les conduites magiques, dont le but d'évoquer des puissances occultes (Turner 1972 : 11). Il conçoit le rituel comme une mémoire d'informations ayant une fonction de transmissions des valeurs, des normes, des croyances et des rôles sociaux (ibid. :12). Un point important qu'il soulève, est que nous ne pouvons comprendre la signification d'un symbole utilisé dans un rite, qu'à travers le contexte rituel auquel il se rattache (ibid.). En somme, la fonction du rite pour Turner est inévitablement liée au maintien de la cohésion sociale, par le fait qu'il reproduit les perceptions de la réalité par des catégories, des structures et des processus sociaux dans le rituel (ibid. : 17-19). Il convient alors de l'importance de la résonance émotionnelle provoquée par le symbole utilisé dans le rite, par le fait que cela doit répondre à un besoin profond de sécurité affective, dans une tentative de maîtriser le monde (ibid. : 49).

À cela, Lévi-Strauss répond que le rite ne crée pas les catégories, mais les désavoue par des distinctions et des oppositions, c'est-à-dire qu'il brouille les frontières des catégories, les rendant fluides, malléables⁴. Lévi-Strauss affirme que le rituel se doit d'être étudié en lui-même et pour lui-même (Lévi-Strauss 1971). Pour lui, l'intellect, soit la conception du monde (mythe), vient avant l'émotion (rite) (ibid.). À l'encontre de Turner, Lévi-Strauss affirme que le rite provoque l'émotion et non l'inverse (ibid.). Lévi-Strauss a contribué à l'étude du rite en définissant le langage symbolique par : 1. les paroles proférées 2. les gestes accomplis et 3. les objets manipulés (Lévi-Strauss 1971 :600). Cette définition du langage symbolique nous sera utile dans l'analyse du cercle de guérison, mais pour l'instant, je continuerai à mieux cerner la notion du rite. Dans la conclusion des *Mythologiques*, « Le Finale », Lévi-Strauss s'attarde à démontrer que l'essence du rite est de rétablir la continuité du vécu (ibid.). Le mythe et le rite opéreraient dans une logique d'opposition. En effet, les mythes sont des histoires qui se déroulent au temps des origines, à une époque où les humains et les animaux n'étaient pas encore des êtres distincts. Les mythes racontent comment s'est produite cette séparation, d'où l'aspect dualiste des mythes (lune/soleil, chaud/froid, jour/nuit...). C'est pour cette raison que Lévi-Strauss affirme que l'intellect vient avant l'émotion, soit les

⁴ Crépeau, R. (2013). *ANT-6020 L'imaginaire*, notes de cours.

mythes avant les rites, le rite ne faisant que répliquer les catégories présentes dans les mythes.

La pensée symbolique

Afin de mieux saisir la notion de symbolisme, il convient d'en préciser les usages, particulièrement en anthropologie. La pensée symbolique est d'abord constituée de quatre niveaux de représentations, que Jean-François Dortier (2012) tâche de résumer dans l'ouvrage *L'homme cet étrange animal*. Le premier niveau est le signal, qui se veut le traitement par le cerveau d'informations provenant de stimuli externes (ex. la tique réagit au passage d'un animal et se laisse tomber sur lui) (Dortier 2012 : 104). Le second niveau est la pré-représentation, où il s'agit d'une représentation mentale d'un geste à accomplir (ex. le chat doit évaluer la distance de son saut pour capturer sa proie) (ibid. : 106). Le troisième niveau est celui des catégories ou concepts (ibid. : 108). C'est un modèle mental intégré dans la mémoire permettant de reconnaître et d'identifier le monde environnant, donc de le décoder (ibid. : 109). Ce niveau permet « la catégorisation (identification et classement des objets), la richesse sémantique (connaissance associée à un objet) et la capacité d'identifier un objet d'après un signal extérieur » (ibid.). Finalement, le niveau qui nous intéresse ici est la métareprésentation (ou les idées), soit la capacité de lire dans ses pensées, de voir, de manipuler et d'y associer les catégories mentales de niveau 2 et 3, soit se représenter une représentation (ibid. : 110). En bref, une représentation met en relation « une réalité interne (image, mot, signe) et un objet extérieur » (ibid.). Cela permet de réaliser des opérations mentales telles que l'imagination, on peut alors s'imaginer un objet ou une personne qui n'est pas là ou qui n'existe pas⁵ (ibid. : 112). Cette catégorie permet aussi la conscience de soi, de ses besoins, ses désirs et ses volontés (ibid. : 113). En dernier lieu, l'anticipation, qui permet à la conscience de se projeter mentalement dans un autre espace-temps, en fonction d'un projet et non en réponse à des stimuli extérieurs (ibid. : 114).

⁵ C'est la théorie de la permanence de l'objet développée par Jean Piaget, célèbre psychologue du développement de l'enfant, qui affirme la fonction symbolique de l'imagination (Droz et Rahmy 1997).

Le symbole renvoie à des représentations par le biais d'images ou par le langage, qui revêtent différentes significations dans l'esprit humain, permettant de « pouvoir imaginer, créer, innover et penser » (ibid. : 341). En anthropologie, on recourt à la notion de symbolisme soit pour désigner des représentations collectives codifiées, ou pour parler des pratiques symboliques telles que les rituels, les mythes et les pratiques sacrées (ibid. : 342). Lévi-Strauss, cité dans Dortier, pense la culture comme « un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion »⁶, où les signes prennent leur sens dans une logique d'opposition (lune/soleil, cru/cuit) (ibid.). Les pratiques symboliques, formées par les cérémonies, rituels, mythes et autres pratiques sacrées, sont l'apanage du domaine religieux et spirituel et c'est l'aspect du symbolisme qui sera utilisé ici.

Selon Kaptchuk, le symbole est la plus petite unité du rituel (Kaptchuk 2011 : 1849). Il est alors chargé de répéter le message du rituel en tant que propriété spécifique de celui-ci (ibid.). Les opérateurs d'un rituel de guérison détiendraient une expertise technique pour inscrire le mythe (le message) dans le récit de vie des participants (ibid. : 1850). Avec l'apparition de la sécularisation dans les sociétés occidentales, le mythe unificateur a laissé place à des valeurs telles que l'humanisme, la raison, le nationalisme et la causalité scientifique (ibid.) Cet ensemble constitue la trame narrative de la postmodernité et le rituel transforme le mythe dans une réalité expérientielle pour le participant, en rétablissant l'ordre : «from brokenness to intactness» (ibid.). Le symbolisme, en tant que langage porteur du message du rituel, permet ainsi aux participants de s'ouvrir aux possibilités de guérison par l'espoir qu'ils ressentent (ibid.). Kirmayer avance que la métaphore confère la propriété d'un concept sur un autre et met ainsi à profit nos capacités cognitive, affective et somatique, pour élaborer des correspondances (Kirmayer 1992 : 332). Le sens émerge donc de la capacité à utiliser l'expérience corporelle du rituel pour penser métaphoriquement (ibid. : 334). Ainsi, lorsque les opérateurs du rituel de guérison confèrent une propriété spirituelle au concept scientifique de l'énergie cosmique, ils influencent la façon de voir et de penser ces

⁶ Citation provenant de l'ouvrage « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M.Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Puf, 2002 [1950].

concepts, en restructurant les catégories perceptuelles des participants (ibid. : 333). Kaptchuk indique que :

«While story, plot and explanation are important as framework, it is the ritual and it's symbols that forge transactional process attaching the patient's life-world to the universal order of phenomenon» (Kaptchuk: 1885).

C'est alors que se crée le dialogue symbolique entre les opérateurs du rituel qui passent un message par le langage symbolique, et les participants qui utilisent l'expérience corporelle pour penser métaphoriquement pour ainsi donner un sens au mal-être. Finalement, la dimension émotionnelle du rituel de guérison renvoie au fait que la maladie inspire des émotions de désespoir, d'inquiétudes, d'anxiété et de souffrance et la guérison traduit l'espoir et le désir d'améliorer son état par des attentes positives (ibid.). C'est par cette dimension que le rituel parvient à rétablir l'ordre entre ce qui est brisé (maladie) et ce qui est intacte (guérison).

Synchrétisme et continuité

L'utilisation du terme synchrétisme religieux dans le cadre de ce mémoire, a trait au synchrétisme en tant qu'agent intégrateur de la transformation (Mary 2001 : 315). Puisque ce terme est plutôt ambivalent pour les anthropologues quant à son utilisation et à sa définition, j'utiliserai le sens découlant des recherches d'André Mary, anthropologue spécialisé dans l'étude des religions synchrétiques. Il serait alors plus juste de parler non pas d'hybridité ou de métissage, mais d'un processus qui laisse place à une réinterprétation des concepts religieux ou spirituels de la part des individus dans une logique de cohabitation (ibid.). Ainsi, le synchrétisme est un mécanisme à l'œuvre dans l'intégration des changements dans l'environnement religieux et de surcroît, dans une société en mutation.

Pour ce qui est de la continuité, elle est comprise dans la définition de tradition. C'est la fonction sécurisante de la tradition, soit que la continuité établit un pont entre le passé et le présent (Balandier 1968 :10). Elle s'oppose à la modernité, qui se veut une

transformation irréversible en rupture avec le passé. Selon George Balandier, la fonction sécurisante de la tradition s'exerce dans les actions symboliques et les rituels rassurants (ibid.). La tradition « s'applique à l'ensemble des valeurs, des symboles, des idées, des contraintes qui déterminent l'adhésion à un ordre social et culturel justifié par référence au passé », lui assurant une défense contre les forces du changement (ibid. : 7). Il poursuit en disant que la continuité fournit le langage pour donner un sens à la nouveauté, ou à tout le moins, elle permet de formuler une réaction face aux changements en permettant une adaptation (ibid.). En effet, la tradition s'impose comme une pratique sociale de régulation des conduites et le domaine du religieux est l'endroit où se maintiennent les continuités (ibid. : 9).

Synthèse

Pour résumer les caractéristiques du rite, retenons qu'il y a répétition du contenu et de la forme par la mise en scène d'une vision du monde, qu'il met en relation humains et non-humains et qu'il se constitue dans un espace-temps séparé du quotidien. Pour Turner (1972), la fonction du rite se résume à la cohésion sociale, parce qu'il transmet les valeurs, les normes, les croyances et les rôles sociaux en reproduisant les perceptions de la réalité par des catégories, des structures et des processus. L'argument central de Turner est l'importance de la résonance émotionnelle provoquée par le symbole (Turner 1972 :49). On peut expliquer cette résonance émotionnelle par la métareprésentation, qui permet d'associer une réalité intérieure et un objet extérieur (Dortier 2012 :110). La résonance émotionnelle répondrait à un besoin de sécurité affective, dans une tentative de maîtriser le monde (Turner 1972 :49). C'est d'ailleurs ce qu'affirme Kirmayer, par le concept de métaphore permettant à nos capacités cognitive, affective et somatique d'élaborer des correspondances et ainsi de répondre au sentiment de perplexité qu'engendre la maladie (Kirmayer 1992 : 332). Lévi-Strauss affirme plutôt le contraire, soit que le rite provoque l'émotion et ce qui précède l'émotion est l'intellect, soit une vision du monde (Lévi-Strauss 1971). Ainsi, le rite permet de rétablir la continuité du vécu (ibid.). D'après les données recueillies pour ce mémoire, elles

appuient Lévi-Strauss sur le fait que le rite provoque l'émotion. Par contre, l'aspect essentiel à l'efficacité du rituel demeure l'importance de la résonance émotionnelle provoquée par le symbole, puisque mes données confirment que cela répond à un besoin de sécurité affective et à une tentative de maîtriser le monde. La continuité, en tant que pont entre le passé et le présent, fournit le langage pour donner un sens à la nouveauté et permet au syncrétisme de procéder en tant qu'agent intégrateur de la transformation, par le processus de réinterprétation des concepts religieux ou spirituels (Mary 2001 : 315).

Chapitre 2

Contexte culturel de la recherche

Pour tenter de situer le recours au cercle de guérison et la place prépondérante que prend le symbolisme dans celui-ci, nous nous devons de contextualiser les changements socioculturels survenus dans la société québécoise depuis la Révolution tranquille. Cette dernière est le moteur de l'avènement de la sécularisation au Québec à partir des années 1960 (Mossière et Meintel 2010 : 1). L'abandon de l'Église catholique par les Québécois est un des effets les plus visibles sur la société québécoise. La sécularisation ne touche pas seulement la religion, mais aussi l'éducation et les soins de santé qui étaient autrefois assurés par l'Église (ibid.). À partir de ce constat, les anthropologues et les sociologues s'intéressent alors aux différents phénomènes découlant de la pratique religieuse au Québec et dans les sociétés sécularisées. Parmi ces phénomènes, mentionnons la transformation des croyances des Québécois, notamment étudiée par Raymond Lemieux, sociologue des religions (Lemieux 1992). La réduction de l'intervention de l'État et les changements dans les croyances amènent les individus à rechercher des solutions alternatives. Ce constat n'échappe pas au domaine de la santé, puisque les individus semblent chercher des solutions du côté des formes de guérison alternative. De plus, l'entrée du Québec dans le modèle de la société de consommation apportant les valeurs de productivité, de performance et de consumérisme contribue à creuser le fossé des inégalités sociales. Or, celles-ci ont un impact direct sur l'état de santé de la population, mais aussi sur le stress subi par les individus, un stress induit par le mode de vie engendré par l'industrialisation. L'intérêt pour les nouvelles formes de guérison et de spiritualités⁷ démontre que l'on cherche à proposer des alternatives aux approches médicales en place, favorisant ainsi l'émergence des médecines alternatives.

⁷ Meintel, D. (2011) *ANT-2020 Anthropologie de la religion*, notes de cours.

Le Québec au temps de la colonie

Afin de bien documenter le contexte culturel spécifique au Québec, nous nous devons de faire un bref détour par l'histoire pour être en mesure de saisir les changements survenus jusqu'au contexte contemporain. D'abord, les premiers colons et explorateurs se sont établis en poursuivant deux buts : le commerce et l'évangélisation des Autochtones (Lemieux 2010 :27). Pour parvenir à leurs fins, les premiers missionnaires, les Jésuites, font appel à des religieuses pour exercer le métier d'infirmières et d'institutrices (ibid. : 32). C'est ainsi que Madame de Combalet, nièce du Cardinal de Richelieu, et Marie-Madeleine de Chauvigny de la Peltrie fondent à Québec un hôpital et un couvent en 1639 (ibid.). Pour l'historien et prêtre séculier Lucien Lemieux « Ces religieuses françaises établirent les fondements de la société canadienne, grâce à leurs services indispensables sur le plan de l'éducation des enfants, de la santé, des pauvres, de l'immigration » (ibid.). Inspirée par le travail de ses consœurs, Jeanne Mance entreprend de fonder un hôpital à Ville-Marie en 1644 (ibid. : 33). Par la suite, c'est Marguerite Bourgeoys qui poursuivra la fondation de la colonie avec la constitution d'une congrégation de religieuses enseignantes séculières et en 1658, l'ouverture de la première école (ibid.). Les services d'éducation et de soins de santé alors dispensés font du Québec le pionnier en Amérique du Nord en matière de soins de santé⁸.

De plus, on importe en Nouvelle-France les pratiques de pèlerinage de l'Europe. La construction de la chapelle dédiée à Sainte-Anne à Québec en 1658 marque le début des pèlerinages en Nouvelle-France⁹. On y relate le sort d'un ouvrier qui scellera le destin de cette chapelle, qui deviendra plus tard la Basilique Sainte-Anne, un haut lieu de guérison au Québec.

D'abord, on raconte le récit de guérison d'un ouvrier,

« Louis Guimond fut guéri miraculeusement d'une infirmité en venant poser "trois petites pierres dans les fondations" de la chapelle dite "des matelots" à Sainte-Anne-de-

⁸ http://www.400.ulaval.ca/capsules_historiques/5_quebec_berceau_de_la_medecine_en_amerique.html (consulté le 29 mai 2014)

⁹ <http://www.patrimoine-religieux.com/fr/nos-eglises/basilique-sainte-anne-de-beaupre-/> (consulté le 29 mai 2014)

Beaupré. La nouvelle de la guérison dûment attestée par l'abbé Thomas Morel et authentifiée par Mgr François de Laval, se répand et Sainte-Anne du Petit-Cap, qui deviendra la basilique Sainte-Anne-de-Beaupré, un populaire lieu de pèlerinage »¹⁰.

Ce récit deviendra le premier témoignage d'une longue série qui se poursuivra jusqu'à nos jours.

Ethnomédecine québécoise du 18^e siècle à la modernité

D'ailleurs, il existe au Québec une longue tradition concernant les ramancheurs ou rabouteurs. L'ethnohistorien Serge Gauthier a documenté la pratique de ce métier traditionnel. Connu en France « sous le nom de renoueurs, rhabilleurs, mèges, bailleuls ou rebouteurs, c'est sous le vocable de ramancheurs qu'ils sont connus au Québec »¹¹. Dans le Québec rural du XVIII^e et du XIX^e siècle, le recours aux ramancheurs s'explique avant tout pour des questions d'accessibilité. Il était fréquent pour les fermiers et les travailleurs agricoles de l'époque de se blesser aux os (ibid.). Au lieu de souffrir sur de longues périodes, car obtenir la visite d'un médecin était difficile, « les paysans confiaient et confient encore parfois leurs malaises à des soigneurs issus du peuple » (ibid.). Les origines du savoir des ramancheurs se situent dans les traités *Des fractures* et *Des articulations* d'Hippocrate (ibid.). Il s'agit donc d'une longue tradition, parvenue au Québec avec les premiers colons, dont le savoir se transmet oralement (ibid.). On apprend ensuite le métier en se pratiquant sur des animaux et ensuite sur des humains (ibid.). Il s'agit surtout d'un métier qui se transmet par la lignée familiale et chaque nouvelle région colonisée possède au moins un ramancheur, même en milieu urbain (ibid.). Les ramancheurs ne soignaient que les fractures, entorses ou autres pathologies du système musculo-squelettique et ils étaient reconnus comme tels (ibid.). De plus, les gens pouvaient donner le montant de leur choix sur une base volontaire (ibid.).

¹⁰ <http://www.perche-quebec.com/files/perche/individus/guimond-louis.htm> (consulté le 3 juin 2014)

¹¹ Les informations concernant les ramancheurs sont toutes tirées de l'Encyclopédie du Patrimoine de l'Amérique française et la mention (ibid.) y fait référence : http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-495/M%C3%A9tier_de_ramancheur_au_Qu%C3%A9bec_de_pratique_empirique_%C3%A0_m%C3%A9tier_traditionnel.html#.U4dcnv15NqV (consulté le 29 mai 2014)

D'autres types de médecines populaires sont ancrés dans les traditions au Québec. Francine Saillant, anthropologue médicale, a documenté les remèdes utilisés par les femmes au Québec et aussi les autres types de soins qui occupent l'espace domestique dans son ouvrage *Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique*. Il faut d'abord définir ce qu'est l'espace thérapeutique afin de pouvoir le délimiter. Pour Saillant, il s'agit de « l'ensemble des groupes, ressources, pratiques, savoirs, représentations et symboles dont dispose toute société pour faire face au problème de l'entretien de la vie et de son maintien dans un but implicite ou explicite de bien-être ou de santé » (Saillant 1999 : 6). Il faut aussi retenir que l'espace thérapeutique ne se limite pas seulement à « un lieu de conflits et de négociations entre systèmes de médecine ou un lieu de consommation de services », mais aussi un lieu régissant des rapports sociaux intra et intergroupes (ibid. : 8). Ces rapports sociaux gèrent des responsabilités face à la vie et à la mort, qui peuvent être inégales dans les savoirs (ibid.). Dans les maisonnées québécoises d'avant 1930, cet espace est particulièrement occupé par les femmes, à qui l'on confie les soins de santé, voire des demandes de guérison (ibid. : 9). Si celles-ci sont incapables de répondre à la demande, elles s'adressent alors à d'autres instances, soit des guérisseurs, des prêtres ou des médecins (ibid.). L'ouvrage de Saillant s'est attardé à documenter les pratiques et savoirs des femmes et des familles québécoises francophones durant la période allant des années 1900, jusqu'aux années 1970. Nous allons donc survoler les lignes générales des recours aux soins de santé durant cette période, pour contextualiser le recours au cercle de guérison de nos jours.

Jusqu'en 1930, dans les milieux ruraux ou urbains, ce qui était d'usage fut le recours « aux herbes et aux aliments pour la fabrication de remèdes » (ibid. : 15). Par la suite, durant la période de 1930 à 1960, on métissait les remèdes traditionnels aux remèdes commerciaux avec l'avancement de l'industrie pharmaceutique (ibid.). Les points communs des pratiques de soins domestiques incluaient « l'importance accordée aux herbes, aux résineux et aux aliments, la protection du corps contre le froid, la valorisation de la nature comme source de guérison et un appui sur un symbolisme profane » (ibid. : 16). Outre ces points communs, il y a toute une diversité dans les pratiques, selon les familles ou les milieux ruraux et urbains. Après 1930, les influences de la science ont pour effet de multiplier le métissage entre les références traditionnelles

et commerciales (ibid. : 17). L'usage des remèdes se conjugue avec le recours aux rituels et aux prières, où un « ensemble de gestes que l'on répète pour maintenir la santé ou éloigner la maladie » s'opèrent. (ibid. : 18). Le recours à la médecine populaire, qui allait de pair avec la religion jusqu'aux années 1960, c'est-à-dire « les huiles et les eaux bénites de la religion populaire (...) les eaux protectrices et purificatrices (eau de Pâques, eau bénite, eau de la première pluie de mai) », se substitue graduellement à la médecine scientifique (ibid. : 20). Avant d'aborder cette période, nous allons documenter plus en profondeur les liens entre santé et religion au Québec.

En plus des remèdes utilisés dans l'espace domestique, plusieurs autres « spécialistes » vinrent enrichir les pratiques de la médecine populaire au Québec. Nous retrouvons donc dans le folklore québécois les arrêteurs de sang, les coupeurs de feu et des rituels de guérison, en plus de l'invocation des saints guérisseurs. Recensée dans les années 1940 par Madeleine et Jacques Rousseau, la liste de croyances et de pratiques médicoreligieuses est très longue. J'en rapporterai les aspects les plus pertinents à cette recherche. En tête de liste, nous retrouvons les arrêteurs de sang (Rousseau; Rousseau 1950 :78). Il s'agit d'un don reçu à la naissance, où l'arrêteur de sang n'a qu'à penser à la personne pour que le sang arrête de couler (ibid.). Ce don s'exerce donc à distance et se transmet au sexe opposé après la période de l'adolescence (ibid.)¹². Ensuite, nous retrouvons le guérisseur de mal de dents, qui agit de la même façon, à l'exception que l'on doit passer le mal de dents à d'autre, souvent le premier animal venu ou de « jeter le mal de dents à la fournaise pour le brûler » (ibid.)¹³. En dernier lieu, les coupeurs de feu, fonctionnent de la même façon que les arrêteurs de sang, à l'exception que le don permet d'arrêter les souffrances causées par les brûlures, mais s'acquière et se transmet de la même façon (ibid. : 79). Une pléthore d'autres conduites et pratiques sont documentée dans cet ouvrage, mais il serait inutile de les documenter outre mesure, car il faudrait un ouvrage entier pour y parvenir. Il s'agit d'illustrer certaines pratiques de la médecine populaire qui ont toujours cours au Québec, comme ailleurs en Occident aujourd'hui.

¹² Le cas documenté par les auteurs provient d'un individu de St-Raphaël dans le Comté de Bellechasse en 1920.

¹³ Le cas présenté a été relevé à Berthier-en-bas, Comté de Bellechasse en 1940.

Pratique de pèlerinage au Québec

Par contre, le recours aux saints pour obtenir une guérison mérite d'être présenté ici. Encore très présent de nos jours au Québec, ce recours se vérifie par la fréquentation de l'Oratoire Saint-Joseph de Montréal et de la Basilique Sainte-Anne à Québec. Il existe au Québec, une longue tradition de recours aux saints guérisseurs, tradition qui commença au début de la colonie avec l'érection de la chapelle Sainte-Anne, devenue aujourd'hui un haut lieu de pèlerinage, la Basilique Sainte-Anne, avec l'Oratoire Saint-Joseph et Notre-Dame-du-Cap. Les témoignages de guérison y sont nombreux. Boglioni et Lacroix (1981) retracent, dans l'ouvrage *Les pèlerinages au Québec*, l'histoire de l'implantation des pèlerinages au Québec. Ce qu'il faut en retenir, c'est que les pèlerinages se constituent par « un contact direct du fidèle au sacré, esquivant la fonction médiatrice du clergé » (Boglioni et Lacroix 1981 : 6). Ce qui devient intéressant pour les besoins de ce travail, c'est l'aspect de « démocratisation du sacré, dont le laïc retrouve une certaine autonomie » (ibid.). Les lieux de pèlerinages deviennent donc « un lieu de création », dénonçant directement « les limites spirituelles du cadre quotidien de la religion » (ibid. : 7). Le croyant devient non plus l'observateur du spectacle du sacré, mais bien l'acteur principal (ibid.). Quant aux motivations des pèlerins, elles proviendraient notamment de la « puissance thaumaturgique », soit la puissance du miracle faisant des merveilles, provenant des lieux sacrés où s'effectuent les pèlerinages (ibid. : 20). Dans ces lieux nommés en l'honneur des saints, où particulièrement au Québec on voue une dévotion à Sainte-Anne et à Saint-Joseph, on demande des guérisons et des faveurs de toutes sortes. D'ailleurs, à l'entrée de ces lieux sacrés, les témoignages de guérison abondent par la présence de béquilles, de cannes, de fauteuils roulants, indiquant que ces handicaps ont disparu de la vie des gens qui en ont fait la demande.

La Révolution tranquille

Le contexte actuel du Québec a beaucoup à voir avec l'héritage de la Révolution tranquille, que ce soit au niveau politique, économique ou socioculturel. Elle est décrite

comme une série de réformes socio-économiques, s'inscrivant dans un contexte international propre aux sociétés occidentales (Linteau et coll. 1989 :422). Parmi ces réformes, notons trois domaines qui étaient autrefois pris en charge par l'Église catholique : « l'éducation, la santé et les affaires sociales » (ibid.). La montée du nationalisme va de pair avec une ouverture vers le monde, notamment avec la grande Exposition universelle de 1967 (ibid. : 424). La Révolution tranquille fut une période où la sécularisation se produisit rapidement (Meintel 2006 : 197). En effet, l'Église catholique a perdu son hégémonie sur les institutions sociales qu'elle assurait depuis les débuts de la colonie, soit la santé, l'éducation et le domaine politique (ibid.). La principale conséquence que nous devons retenir pour ce travail est une ouverture vers d'autres religions et spiritualités (ibid.). Les vagues d'immigration que le Québec a connues à compter de la fin des années 1960 apportent une diversité ethnoculturelle importante (Linteau et coll. 1989 : 579). Bien que depuis la Seconde Guerre mondiale, les frontières du Canada étaient plus ouvertes à l'immigration, celle-ci se voulait surtout d'origine européenne et donc, chrétienne (ibid. : 580). Les principales vagues d'immigration proviennent alors « du Sud-Est asiatique, du Liban, du Chili ou d'Amérique centrale », mais aussi d'Haïti et du Vietnam (ibid.). L'immigration, de pair avec la mobilité croissante des citoyens et le développement des communications, a pour effet d'augmenter la diversité religieuse et spirituelle des Québécois (Meintel 2006 : 197).

Durant cette période et encore aujourd'hui, nous assistons à une montée de l'individualisation de la religion, alliée à une forme d'agentivité religieuse permettant aux individus d'agir selon leurs propres conceptions de la religion. Les formes religieuses issues de l'individualisation¹⁴ ont souvent la guérison comme élément central sur laquelle s'appuient ces nouveaux groupes (ibid.). La perte rapide de la religion catholique chez les Québécois francophones a engendré un vide existentiel à combler (ibid. : 198). Ce vide s'explique particulièrement parce que le catholicisme est un élément identitaire inscrit dans les fondements de la culture québécoise (Lemieux 1990 : 150). Le délaissement de la religion se vérifie entre autres par la forte diminution de la pratique dominicale, qui est

¹⁴ Les nouvelles spiritualités font références aux mouvements issus du Nouvel-Âge : néo-paganisme, néo-chamanisme, ésotérisme, renouveau charismatique, etc... (Gauthier 2012 :95).

passée de 85 % en 1965, à 35 % au tournant des années 1990 (ibid. : 146). C'est donc un marqueur identitaire qui s'effrite et laisse place à un vide que les individus tâchent de combler notamment par une quête identitaire et spirituelle.

Raymond Lemieux a étudié la transformation des croyances au Québec. Il indique qu'une rupture historique s'est produite au moment de la Révolution tranquille (Lemieux 1993 : 92). Cette rupture « implique un avant et un après, donc, un sens, une direction » (ibid.). Pour Lemieux, opposer ces termes (avant et après) équivaut à « construire un système de représentations sociales » (ibid.). Il soutient que le paradigme de l'opposition tradition/modernité est trompeur, car la transformation des croyances (notamment de l'individualité religieuse) peut s'agir « d'efforts d'intégration à la modernité et des valeurs urbaines » (ibid.). Il faut donc chercher dans les continuités, les liens permettant de faire du sens avec l'avant : « survivances des traditions, retour du religieux, perdurance des mythes, efflorescence des religiosités, résurgences du sacré, etc. » (ibid. : 93). C'est donc dans cette perspective que j'ai entrepris de contextualiser l'histoire du Québec, afin d'établir des continuités avec les pratiques observées dans mon terrain de recherche et dans l'optique d'y dévoiler un univers de sens.

Liens entre santé et religion au Québec

Depuis son érection en 1658, la chapelle Sainte-Anne est devenue un lieu sacré très fréquenté et s'est transformée en la Basilique Sainte-Anne en 1934¹⁵. Sur le site web de la Basilique Sainte-Anne, on affirme y recevoir plus d'un million et demi de visiteurs par année et une section est même réservée aux témoignages de guérison, qui abondent¹⁶. Le récit de guérison de Louis Hémon en 1659 fut à l'origine des pèlerinages dont nous sommes encore témoins aujourd'hui. Les liens unissant la santé et la religion au Québec se sont établis dès les débuts de la colonie. L'inauguration de la Basilique Saint-Anne en

¹⁵ <http://www.patrimoine-religieux.com/fr/nos-eglises/basilique-sainte-anne-de-beaupre/> (consulté le 29 mai 2014)

¹⁶ www.sanctuairesainteanne.org (consulté le 29 mai 2014)

1934 cristallise la popularité des pèlerinages au Québec³⁰. Or, pour Boglioni et Lacroix qui ont étudié les pèlerinages au Québec, leur popularité réside dans le fait d'avoir « un contact direct du fidèle au sacré, esquivant la fonction médiatrice du clergé » (Boglioni; Lacroix 1981 : 6). L'aspect de « démocratisation du sacré, dont le laïc retrouve une certaine autonomie » devient attrayant pour les individus (ibid.). Les lieux de pèlerinages deviennent donc « un lieu de création », dénonçant directement « les limites spirituelles du cadre quotidien de la religion » (ibid. : 7). Le croyant devient non plus l'observateur du spectacle du sacré, mais bien l'acteur principal (ibid.). Quant aux motivations des pèlerins, elles proviendraient notamment de la « puissance thaumaturgique », soit la puissance du miracle faisant des merveilles, provenant des lieux sacrés où s'effectuent les pèlerinages (ibid. : 20). Ces faits présentés dans le chapitre 2, prennent sens dans le recours au cercle de guérison. On y retrouve les notions-clés promues par le centre de soins énergétiques. L'autonomie (démocratisation du sacré), la conscience (lieu de création) et le pouvoir personnel (puissance thaumaturgique) prennent donc racine dans une longue tradition établie et expliquent sa résurgence dans la modernité. Il s'agit en fait d'une continuité historique, une représentation qui s'est redéfinie avec les transformations sociales, dont le Québec a été témoin depuis la Révolution tranquille. Comme le mentionne Lemieux, il s'agit là d'un effort d'adaptation à la modernité urbaine.

Modernité et nouvelles religions : une quête spirituelle à définir

L'émergence des spiritualités et du pluralisme religieux au sein de la société québécoise donne lieu à une appropriation de différents concepts religieux et à l'émergence de nouvelles pratiques spirituelles. D'ailleurs, il découle de ce phénomène une perte d'autorité des institutions religieuses (Elata 1997 :54), étant donné que les individus ont une nouvelle liberté de choisir parmi une grande diversité de croyances et de pratiques religieuses depuis la sécularisation (Mossière et Meintel 2010 :1). Paula Elata, une anthropologue qui s'est penchée notamment sur la commercialisation de la

magie dans l'espace public, convient que la réduction de l'intervention de l'État et les changements dans les croyances amènent les individus à rechercher des solutions alternatives (Elata 1997 :54). Ce constat n'échappe pas au domaine de la santé, puisque les problèmes auxquels les individus semblent chercher des solutions ont souvent trait à des formes de guérison alternative. L'intérêt central pour la guérison dans les nouvelles formes de spiritualités démontre que l'on cherche à proposer des alternatives aux approches médicales en place, afin de répondre à un besoin exprimé par une partie de la population. Ce fait peut s'expliquer par la séparation corps et de l'esprit lors de la prise en charge médicale, qui se concentre sur les symptômes apparents du patient. L'anthropologue Galina Lindquist affirme que la rationalité néo-chamanique des rituels de guérison s'exprime dans la spiritualité « *New Age* » de cette façon : « blurring the line between spirituality and psychotherapy and perceiving the quest toward the divine as indistinguishable from that of self-development » (Lindquist 2004 : 158). Cela reflète ce que Lindquist appelle la frontière floue du *New Age*, dont le développement du soi agit comme élément central à la quête en question. Cela repose véritablement sur la valeur pragmatique de l'expérience de la guérison, c'est donc au patient d'être autonome et de se servir des outils qui ont du sens pour lui. D'ailleurs, l'autorité religieuse et médicale s'individualise par la prise de contrôle de soi de l'individu. Il est probable que la quête de sens des sujets modernes repose sur la construction de sens alliant la science et les idées religieuses pour une approche globale de l'être humain.

Le sociologue des religions François Gauthier (2012) analyse les liens entre la religiosité contemporaine et la société de consommation. Il ressort de son étude que la religiosité gravite autour de caractéristiques globales (Gauthier 2012 :95). Ces religiosités répondraient à des formes de pressions sociales, où la « construction identitaire » devient une quête de soi ou un « itinéraire de sens » (ibid.). Pour l'instant, retenons que l'entrée du Québec dans la société de consommation a produit un changement radical dans le domaine religieux, dont la création d'une « ère de la religion hors institution » (ibid.). La rupture dont parle Raymond Lemieux, que Gauthier nomme la rupture *Boomers*, affirme qu'il n'y a pas eu de transmission des pratiques et des contenus de croyances traditionnelles, mais les *Boomers* auraient transmis l'idéal de la réalisation de soi à la génération suivante (ibid.). Le rapport aux institutions religieuses se retrouve ainsi

délaissé à l'instar de l'indépendance individuelle (ibid. : 96). Gauthier indique que bien que les croyances soient persistantes, on assiste à une perte importante de l'appartenance religieuse. Selon moi, ce qui ne s'est pas transmis relève plutôt des pratiques relevant du clergé comme assister à la messe dominicale ou les autres prescriptions de l'Église. Cependant, le contenu des croyances et les pratiques issues de la religion populaire se sont transmis avec l'idéal de la réalisation de soi et s'établissent comme des continuités entre tradition et modernité. Gauthier cite Lemieux, Montminy, Bouchard et Meunier, qui écrivirent en 1993 : « nous ne sommes pas en présence d'une persistance des signifiés sous une mutation de signifiants, mais d'une mutation des signifiées sous la persistance des signifiants » (ibid. : 97). Ce constat prendra tout son sens lors de l'analyse des récits des participants du cercle de guérison.

Par ailleurs, l'anthropologue Deirdre Meintel étudie depuis plusieurs années les nouvelles spiritualités au Québec. Ces groupes, réunis autour de synthèses spirituelles « hautement individualisés », sont plutôt marginaux dans l'espace social (Meintel 2014 :199). Ce sont majoritairement des Québécois francophones d'origine catholique qui pratiquent ces nouvelles formes de religiosité (ibid.). Meintel souligne un point important concernant ces collectivités¹⁷ religieuses : bien qu'elles ne soient pas dogmatiques, elles transmettent tout même des valeurs, des normes, des principes spirituels et des croyances (ibid.). Ainsi, ce qu'elle nomme collectivité revêt l'importance de la communauté morale en ce qui a trait à la validation de l'expérience spirituelle. Meintel fournit l'exemple des pratiquants de yoga ashtanga, où la pratique axée sur le corps permet aux membres d'expérimenter la transformation en apprenant une nouvelle façon d'habiter leur corps (ibid. : 201). Ce faisant, ce sont toutes les relations à soi, à l'environnement social et au cosmos qui sont redéfinies (ibid.). La validation et la reconnaissance de l'expérience spirituelle comme étant authentique serait la fonction du groupe (ibid. : 202). Meintel observe aussi que les pratiques corporelles ont souvent la guérison comme thème central, où plusieurs affirment qu'ils auraient guéris de dépendances aux drogues et à l'alcool, d'abus sexuels et de traumatismes provoqués par des formes de violence (ibid.). Elle conclut que le besoin de soutien et de support de la

¹⁷ Meintel nomme collectivité ces groupes, en référence aux communautés morales, car ces collectivités sont marginales.

part de groupes religieux concernant l'expérience individuelle de la transcendance augmente de plus en plus au sein de ces spiritualités, en marge des institutions religieuses (ibid. : 204). Gauthier affirme que la marginalité religieuse de ces groupes est en fait « un gage de l'efficacité symbolique et de l'authenticité des pratiques et des croyances » (Gauthier 2012 : 98). Meintel appuie aussi l'idée que cette marginalité permettrait de mieux étudier ces phénomènes (Meintel 2014).

Synthèse

Les liens entre santé et religion se sont établis au Québec dès le début de la colonie avec la création d'hôpitaux par les communautés de religieuses. Ce faisant, ces liens fondent les représentations symboliques faisant partie de l'imaginaire collectif québécois. L'espace thérapeutique, tel que défini par Francine Saillant, se constitue de « l'ensemble des groupes, ressources, pratiques, savoirs, représentations et symboles dont dispose toute société pour faire face au problème de l'entretien de la vie et de son maintien dans un but implicite ou explicite de bien-être ou de santé » (Saillant 1999: 6). L'ethnomédecine québécoise, jusqu'au XXe siècle, constitue la trame de fond de cet ensemble de ressources thérapeutiques dont les pratiques peuvent encore se vérifier aujourd'hui. Le recours aux médecins, aux rituels, aux prières, aux guérisseurs, aux ramancheurs, etc., fait partie des ressources, des pratiques, des savoirs et des représentations symboliques de la culture québécoise, s'inscrivant aussi de manière plus large dans la culture occidentale.

Gauthier affirme qu'il n'y a pas eu transmission du contenu des croyances et des pratiques religieuses de la part des *Baby-boomers* (Gauthier 2012 : 95). En fait, le cas du Québec est particulier par le fait de son rapport historique et culturel à la religion catholique (Martin-Meunier et Wilkins-Laflamme 2011 : 6). Le Québec se distingue des théories de la sécularisation des sociétés européennes et de celles de la logique marchande du contexte américain (ibid.). La spécificité du Québec est relative à son sentiment d'appartenance à la culture française en Amérique et la religion catholique figure parmi l'un des éléments identitaires les plus importants (ibid. : 5). Cela explique

pourquoi les Québécois se décrivent comme catholiques, sans toutefois pratiquer la religion, comme le confirment mes données. Par contre, le recours aux rites de passage catholiques (baptême, mariage et funérailles) est une pratique qui s'est transmise, bien qu'en légère diminution (Lemieux 1990 : 147). Le recours aux saints (contenu de croyances) est également une pratique transmise et qui se vérifie dans la culture populaire, notamment par la fréquentation des lieux de cultes dédiés à Sainte-Anne et Saint-Joseph. Le recours aux soigneurs issus du peuple est tout autant une pratique qui s'est transmise par la génération *Boomer*, comme le confirment mes données. Les Québécois sont ouverts aux religions à la carte, sans toutefois renier leur appartenance à la religion catholique, puisqu'elle demeure un élément constitutif de l'identité nationale. L'affirmation de Gauthier est donc partiellement vraie, au niveau de la transmission de l'idéal de la réalisation de soi. Par contre, il y a eu certaines pratiques et contenus de croyances qui ont été transmis par la génération *Boomers*, dont les représentants ne sont pas homogènes au niveau des pratiques religieuses.

Partie II

Le terrain de recherche

La guérison : du chamanisme à l'alchimie

Chapitre 3

Le terrain de recherche

« *L'univers est une machine à faire de la conscience* »

Extrait de *Patience dans l'azur* d'Hubert Reeves

Présentation du fondateur

L'histoire du fondateur¹⁸ est digne de mention et les associés n'ont pas tous la même vision de celle-ci. En effet, plusieurs versions de celle-ci sont rapportées et je tâcherai de les présenter dans une trame narrative de type polyphonique. Il est né au Canada en février 1944 et il y vécut jusqu'à l'âge de 8 ans avant d'aller vivre au Vietnam et au Cambodge avec ses parents. L'associé qui a pris sa relève à titre de directeur de l'institution rapporte que le fondateur aurait été victime de négligence et de mauvais traitements de la part de sa mère. « Il a eu une histoire euh, très rocambolesque, avec sa mère dès sa naissance. Elle avait essayé de le tuer à 2 reprises, elle ne le nourrissait pas quand il est sorti du ventre » (Verbatim A1). En effet, celle-ci l'aurait privée de nourriture, alors qu'elle faisait semblant de l'allaiter. « Puis quand son père est arrivé, il a vu que son bébé était rachitique, tout ratatiné. Il l'a tout de suite pogné et l'a ramené au docteur » (ibid.). Son père, qui était militaire et donc souvent absent, s'est rendu compte de la situation en rentrant d'une mission. À Phnom Penh à l'âge de 9 ans, il fut victime de la dengue, une fièvre tropicale, et fut déclaré mort cliniquement. Dans certaines versions, on dit qu'il est mort durant environ 3 heures (site web du centre de soins énergétiques¹⁹) et dans d'autres, on fait état de 48 heures avant qu'il ne revienne à la vie (Verbatim A3). Selon un autre site web consacré aux expériences de mort imminente, on a recueilli son témoignage de cette expérience. Il y raconte avoir été déclaré mort cliniquement durant quelques heures. Il serait demeuré allongé sur le divan pendant la nuit, en attendant que

¹⁸ Afin de conserver l'anonymat du centre de soins énergétiques, je ne peux révéler le nom du fondateur.

¹⁹ Pour des raisons de confidentialité, je ne peux dévoiler l'adresse du site web.

les croques morts viennent le chercher le lendemain matin. Dans une entrevue où il raconte son expérience de mort imminente, il déclare :

« Au début, j'avais l'impression d'être dans l'espace. Si vous cherchez une analogie, c'était comme se retrouver dans Star Trek, sans les vaisseaux spatiaux! Je voyais des lumières qui ressemblaient à des étoiles. Tout à coup, j'ai pris conscience qu'une de ces lumières brillait plus que les autres, et je me suis senti attiré vers elle. Je n'ai pas réfléchi pour savoir si je devais y aller ou non, ça se passait vraiment dans le ressenti. Pour me rendre à la lumière, il fallait que je traverse une faille, comme un trou dans l'espace, qui m'amenait dans une autre dimension. En approchant de la source lumineuse, j'ai pu distinguer une forme d'arbre cosmique tout blanc dont les branches se terminaient par de petites flammes. Une sorte d'ange m'accompagnait, que j'ai par la suite appelé «l'ange de ma mort» J'ai eu une conversation par la pensée avec cet arbre, et il m'a fait comprendre que je devais revenir dans mon corps, que j'avais quelque chose à faire dans cette vie. Quand j'ai décidé de revenir, l'ange m'a «pris par la main» de façon énergique, puis les choses se sont précipitées. J'ai retraversé la faille et je me suis mis à tomber en chute libre, dans une descente qui m'a ramené brutalement dans mon corps. La première heure au cours de laquelle j'ai été conscient, je bougeais un à un tous mes membres, complètement stupéfait de ne plus avoir mal, puisque ça faisait plus d'un mois que j'éprouvais des souffrances insoutenables »²⁰.

De retour au Canada, c'est alors qu'il fut choisi par son arrière-grand-mère pour recevoir la tradition familiale de guérison et de chamanisme. « Dans le fond [il] a été élevé en tant que chamane par ses 2 grands-mères. En fait, c'était sa grand-mère et son arrière-grand-mère, mais lui, il les nommait ses grands-mères. Pourquoi? Parce qu'elles voyaient en lui un chamane. Elles le reconnaissaient comme un chamane » (ibid.).

Par la suite, il étudia en philosophie à l'Université de Montréal, où il deviendra président de l'Association des étudiants de la Faculté des Sciences dans les années 1960. Il est ensuite devenu pilote de brousse et instructeur de vol, ce qui l'amena à voyager partout dans le monde. « Comme son père, il est allé dans l'armée. Il a fait la guerre, il a

²⁰ Ce témoignage provient d'un journal traitant des expériences de mort imminente au Québec. Si je dévoile la source, je ne peux garantir l'anonymat du fondateur et du centre de soins énergétique.

vécu des attentats-suicides (...) Il a vécu des affaires de même, puis quand il est revenu, il est devenu informaticien. Après ça, il est devenu pilote de l'air (rires) » (Verbatim A1). En 1978, un évènement fait en sorte qu'il décide de se consacrer entièrement à sa quête spirituelle, par la pratique des arts ésotériques, de l'astrologie, de l'alchimie et du chamanisme. « Puis c'est en plein jour, et là, il s'est mis à apparaître pleins de formes lumineuses, un peu comme des aurores boréales, mais en plein jour genre. C'était pas des aurores boréales. C'était comme inexplicable comme phénomène ». (ibid.) Cet évènement fut interprété comme la réponse à son désir de se consacrer entièrement à la vie spirituelle. « ... il venait juste de se poser la question intérieurement, je devrais-tu toute switcher ma vie et dédier toute ma vie à la spiritualité? Puis travailler là-dedans et œuvrer là-dedans... Il a reçu ça comme signe et à partir de là, y a toute lâché le reste de sa vie » (ibid.) C'est ainsi que son premier atelier sur la transmutation de soi est créé en 1981, fournissant une synthèse des connaissances et des techniques de guérison acquises durant son apprentissage. Il s'agit en fait d'une synthèse personnelle sur les énergies subtiles, les chakras, le travail intérieur alchimique, les états altérés de conscience et les archétypes. En 1993, il modifie son atelier sur la transmutation de soi et il fonde le centre de soins énergétiques en 2003. Il est décédé au début de mon terrain de recherche, soit en septembre 2011 et je ne l'ai donc pas rencontré. Pour ce qui est de l'homme, A5 rapporte qu'il était un plutôt solitaire. « C'est un homme qui était très calme (...) il avait beaucoup d'accueil et d'acceptation. Il avait vraiment un don de comprendre et d'écouter le monde et d'avoir une certaine patience pour transmettre ce qu'il avait à transmettre » (Verbatim A5).

Dans les textes qu'il a lui-même rédigés, il définit l'alchimie comme étant : « La transmutation de l'être à partir des forces de l'individu » et le chamanisme par : « L'art de communiquer avec l'invisible, les mondes subtils et l'esprit en soi »²¹. Il argumente que son atelier sur la transmutation de soi permet de « prendre le pouvoir sur sa vie, d'accroître l'autonomie et la créativité, de faire des choix éclairés, l'activation des talents

²¹ Les mondes subtils font référence à l'imaginaire. Il s'agit du voyage chamanique, où le chamane visite des lieux intérieurs. L'esprit en soi fait référence à l'essence de l'identité.

et un travail avancé sur les chakras, le chi et les corps subtils »²². Le fondateur indique aussi qu'« il est primordial d'être prêt à faire des efforts par soi-même pour faire évoluer la vie en soi et dans le monde »²³. Il indique que son atelier « est une quête spirituelle de liberté et d'autocréation », où il est question d'une « intégration verticale du « Je suis » véritable avec le « moi dans le monde »¹³. Il décrit son travail de cette façon :

« Dans les ateliers (...), nous privilégions une approche et une pratique de l'intérieur de l'être (inside-out). En modifiant leur perception du réel et leurs structures énergétiques, par le voyage alchimique et par le travail des chakras, les participants changent rapidement et de façon durable leur vie. Ce qui est à l'intérieur de nous crée ce que nous vivons dans le monde »²⁴.

En dernier lieu, il indique que « Dans un univers en perpétuelle transformation, où toutes les balises culturelles s'écroulent, il est important de se donner les moyens de vivre et de grandir... tel un arbre »¹⁴ et que son atelier « *est un chemin spirituel complet* » pouvant mener à la réalisation du soi, « jusqu'à la conscience, au pouvoir et au cœur »¹⁴ menant à l'éveil.

Description des lieux

Des escaliers mènent à l'étage qui abrite les locaux du centre de soins énergétiques situé sur une rue commerciale de l'est de Montréal. Sur le mur où mènent les escaliers sont affichés la philosophie du centre et son emblème, le Phœnix. En poussant la porte, un corridor s'impose, la grande salle où se déroule le cercle de guérison est à droite et à la gauche se trouvent une salle à manger et une cuisine, où les gens se réunissent pour discuter avant, pendant et après le rituel. Nous devons enlever nos chaussures en entrant. Au bout du couloir formant un « L » se trouvent les bureaux des

²² Les corps subtils font référence au réseau énergétique interne au corps humain (Verbatim A3). Voir la dernière section du chapitre 5 pour son explication.

²³ Tiré des dépliants produits par le centre de soins énergétique.

²⁴ Tiré des dépliants produits par le centre de soins énergétique.

associés, où sont réalisées les consultations individuelles. Il y a beaucoup de plantes et une bibliothèque trône dans la salle à manger. Parmi les livres, je remarque « *The Way of the Shaman* » de Michael Harner, le « *Traité d'histoire des religions* » de Mircea Eliade. Ensuite, des livres sur la naturopathie, un traité d'anatomie, des livres sur la psychologie, les rêves, la pharmacologie, les plantes, l'homéopathie, la psychanalyse, l'astrologie, la divination, la philosophie, l'astronomie garnissent la bibliothèque. Il y a des affiches concernant l'emplacement des chakras dans le corps humain dans toutes les pièces et dans le corridor.

Le rituel du cercle de guérison est offert gratuitement (avec contribution volontaire) tous les deuxièmes mardis du mois par les associés. À cette fin, une boîte de don est déposée dans le corridor situé entre la grande salle et la salle à manger. La plupart du temps, la boîte est remplie de dons à la fin de la soirée. Bien qu'il soit d'inspiration chamanique, plusieurs autres principes de guérison y sont présents : reiki, chakras, méditation, mais le fondement principal repose sur l'alchimie, soit la transmutation de soi. Le centre de soins énergétiques est composé d'une équipe de cinq personnes, trois hommes et deux femmes et se décrivent comme étant des associés. En plus des cercles de guérison, une panoplie d'activités et d'ateliers sont offerts, comme des rites de passage personnalisés (baptême, adolescence, mariage, funérailles), des ateliers de création de rituels, des cliniques de guérison énergétique, des massages énergétiques, des voyages initiatiques, des entretiens spirituels, des ateliers sur l'astrologie, le tarot, la méditation et bien d'autres.

La grande salle

Elle est divisée en deux parties; à gauche se trouve une grande table en bois avec des chaises où les gens peuvent attendre leur tour et être témoins du rituel. À droite, on retrouve l'emplacement du cercle de guérison. Des pierres sont peintes aux couleurs associées aux 5 éléments (rouge/feu, vert/terre, jaune/air, bleu/eau et violet/esprit) et sont disposées en cercle. Deux pierres avec des triangles peints en vert font office de porte d'entrée de l'espace sacré. Au milieu du cercle, on retrouve une bougie et une statuette de

dragon. Au plafond, une réplique d'un atome est accrochée en plein milieu du cercle. Celle-ci est composée d'un cristal qui représente le noyau de l'atome et des bandes de cuivres représentent l'ellipse décrite par les protons et les électrons.

Profil des associés

Les associés sont au nombre de cinq, trois hommes et deux femmes âgés entre 26 et 55 ans. Ils ont pour la plupart suivi une formation collégiale ou universitaire. Un possède une maîtrise en architecture, un possède un diplôme d'étude collégiale en sciences pures et un autre possède un baccalauréat en administration des affaires et marketing, en plus d'un certificat en relation d'aide. Une femme associée a amorcé des études universitaires en géographie environnementale, avant de se tourner vers la massothérapie. Ils ont en commun d'avoir été initiés par le fondateur aux enseignements et techniques dispensés par le centre de soins énergétiques. Bien qu'initiés par le fondateur, ceux-ci ont une grande liberté d'agir selon leur expérience et l'interprétation des concepts et techniques dispensés. Le centre de soins énergétiques représente l'occupation professionnelle principale des associés, à l'exception d'A5, qui se consacre également à sa profession de technologue en habitation. La raison pour laquelle ils se nomment « associés » est parce qu'ils sont également des partenaires financiers dans cette entreprise. Ils sont donc copropriétaires et gestionnaires du centre de soins énergétique.

Concernant leur itinéraire personnel et professionnel, ils ont des expériences de vie les ayant conduits sur la voie spirituelle. Par exemple, A4 décrit comment il a été amené à se questionner sur l'existence en remontant à son enfance :

« J'ai été confronté à la mort très tôt dans ma vie, à la naissance et à 6 mois. La troisième fois, je me suis noyé à 3 ans (...) Je me suis noyé et on m'a ramené. Ce qui fait que j'avais une conscience et un questionnement sur la vie. À partir de là, j'ai continué une recherche de vie » (Verbatim A4).

Un élément intéressant qu'il apporte est le fait qu'il y a 40 ans, c'est la religion catholique qui dominait la vie spirituelle au Québec. Il raconte comment sa quête a évolué vers l'énergétique :

« Je suis tombé dans la marmite (la religion catholique) quand j'ai commencé à vivre ça et un moment donné, ce n'était pas assez, donc j'ai commencé à chercher ailleurs. J'ai fait beaucoup comme [le fondateur], un cheminement autodidacte, parce que les enseignements n'étaient pas nécessairement disponibles il y a 40 ans. Alors, j'ai fait beaucoup de cheminement par moi-même, j'ai étudié l'auriculothérapie, les éléments énergétiques qui touchent l'être dans sa globalité. C'était ça qui m'intéressait surtout. L'être, l'individu dans sa totalité, dans sa globalité, pas le séparer comme mécanique » (ibid.).

Pour A3, son itinéraire résulte d'une quête identitaire. Elle raconte ce qu'elle a vécu lorsqu'elle a suivi l'atelier sur la transmutation de soi :

« En fait, j'savais pas trop ce que je voulais faire dans la vie (soupir), fait que j'y ai été par essais/erreurs (rires). Pourtant, j'avais commencé à suivre des cours ici depuis que j'avais 19 ans. Pis j'adorais ça, j'adorais, j'adorais ça. Ça venait répondre à des questions que j'avais, ça venait me renforcer dans mon identité, ça venait nettoyer des blessures que j'avais, ça venait en tout cas » (Verbatim A3).

Après avoir cherché ce qu'elle voulait faire de sa vie par de multiples expériences, elle raconte comment elle en est venue à découvrir sa voie :

« Je me suis tournée vers la massothérapie, parce que je faisais beaucoup de danse, en fait, je fais partie d'une troupe de danse aussi. (...) c'était comme une continuité, dans le corps humain, dans la compréhension du corps et du mouvement, du comment ça fonctionne » (ibid.).

Pour A2, c'est plutôt après avoir rencontré le fondateur, par l'entremise d'A1, qui est son frère, que tout s'est déroulé. Pour elle, cette démarche s'inscrit aussi dans une quête identitaire et spirituelle :

« J'avais un intérêt profond pour savoir c'est quoi, c'est quoi la vie, c'est quoi qu'il y a au-delà de la vie, c'est quoi l'énergie, c'est quoi. Fait que j'avais plein de

questions et j'avais besoin de réponses, puis il m'en a donné. Oui, je les ai découverts en fait, il m'a montré comment aller chercher mes réponses, puis je les ai découverts à l'intérieur de moi » (Verbatim A2).

Pour A1, la quête s'illustre aussi par l'aspect identitaire et spirituel. Il a d'abord effectué des études collégiales en sciences pures dans le but de se diriger vers des études universitaires en astrophysique. Il a entrepris une pause après ses études collégiales où il s'est cherché dans mille et un projets, voyages et autres activités et c'est le domaine spirituel qui s'est imposé avec la rencontre du fondateur.

« J'ai commencé la transmutation de soi, l'astrologie, pis toute en condensé vraiment avec lui au début. Pis pendant ce temps-là, je cherchais qu'est-ce que j'allais faire. Puis un moment donné, j'ai fait un atelier avec [lui], puis il m'a dit qu'il voyait que j'avais beaucoup de visions » (Verbatim A1).

À partir de ce moment, il a commencé à s'exercer sur d'autres personnes à la demande du fondateur et il a découvert sa voie :

« Pis je l'ai fait, pis ça tellement marché, que ça m'a jeté à terre. Ça m'a jeté à terre de percevoir que j'étais capable, que j'avais le pouvoir de faire ça, puis la capacité puis tout ça. (...) Je plongeais dans le milieu de la personne, pis là, on voyait les mêmes visions, les mêmes ressentis. C'était comme wow » (ibid.).

A1 est maintenant le directeur du centre de soins énergétiques à la suite du décès de son fondateur en 2011, puisque c'est lui le plus expérimenté des associés.

Pour le dernier des associés, A5, l'itinéraire parcouru a débuté par un cheminement personnel. « Avant d'être associé à IMO, j'étais un consommateur » (Verbatim A5). Il a donc essayé l'atelier proposé par le fondateur et il raconte que ce qu'il l'a accroché aux enseignements c'est :

« À force de voir la mentalité, le respect et l'idée d'individuer²⁵ les gens, donc, pas de je te tiens par la main... Je te donne des outils et tu fais ce que tu as à faire (...) on veut te

²⁵ Il s'agit du concept d'individuation au sens de la psychologie analytique, soit comme aspect menant à l'évolution intérieure (Jung 1959 : 276).

connecter à toi-même, on veut t'amener vers ta propre liberté. Pour moi, y a-t-il quelque chose qui est plus respectueux que ça ? » (ibid.).

Il continue d'exercer sa profession de technologue en habitation, tout en essayant d'appliquer les principes spirituels à celle-ci. La liberté et l'autocréation se trouvent donc au cœur de ses préoccupations.

Principes spirituels du cercle de guérison

Chacun des associés propose une vision sur laquelle les principes spirituels sont basés, qui finissent tout de même par se rejoindre. En outre, les principes se retrouvent souvent au nombre de trois. A1 résume les principes à trois mots-clés, soit : « liberté, accessibilité à la spiritualité et le troisième thème qui me vient c'est l'évolution » (Verbatim A1). A2 décrit les principes comme étant l'autonomie de la personne, la conscience et le pouvoir personnel. Pour A3, les principes se rapportent à l'autonomie de la personne, à l'énergétique et au pouvoir personnel. Dans sa vision, le pouvoir personnel et l'autonomie se déclinent de la façon suivante :

« Si la personne au niveau de son énergie n'est pas prête à aller mieux, ou si elle ne veut pas ou qu'elle n'a pas la capacité, ben nous, on ne peut rien faire. Autrement dit, c'est toujours la personne qui le fait au bout de la ligne » (Verbatim A3).

Pour A4, les principes sont perçus différemment des autres associés. Pour lui, les principes reposent sur les cinq éléments qu'il qualifie d'universels. En fait, il s'agit du principe de transformation, qui passerait d'un état à l'autre à travers les cinq éléments. Il illustre son propos par cet exemple :

« C'est les éléments de base qui sont là, c'est ça qui amène la vie. C'est le feu qui amène la transmutation, c'est le feu qui permet de passer d'un état liquide à gazeux. Quand on dit feu, on pense chaleur. Mais le froid c'est un principe feu, quand on refroidit l'air, ça devient de l'eau et quand on refroidit encore ça devient de la glace. C'est ça le principe feu, c'est ce qui permet de passer d'un principe à l'autre » (Verbatim A4).

Pour ce qui est de l'utilisation du chamanisme dans le cercle de guérison, A5 l'explique de cette façon :

« Oui, on est basé un peu sur l'idée chamanique nord-américaine, parce qu'on utilise les quatre directions (...) C'est beaucoup de viser la matière, c'est pour ça qu'il y a l'aspect chamanique occidentale, qui est au fond, avec les quatre éléments : nord, sud, est, ouest, et le cinquième élément, ça représente nous » (Verbatim A5).

Le cercle de guérison

En ce qui concerne le cercle de guérison, on effectue le cercle dans la grande salle dédiée à ce rituel, où l'on dispose en permanence de sept pierres; deux font office de porte d'entrée et les cinq autres sont disposées selon des points cardinaux associés aux cinq éléments (terre, air, feu, eau et esprit). Avant de débiter, un associé explique le rituel aux participants, faisant aussi la promotion des ateliers et activités offerts par le centre de soins énergétiques. On procède à l'ouverture du cercle lorsque les associés, souvent au nombre de trois, pénètrent dans l'espace rituel, allument une bougie et de l'encens tout en effectuant une gestuelle de nettoyage énergétique et déclarent l'ouverture du cercle. Par la suite, les participants sont invités à se présenter de manière spontanée devant la porte du cercle, il n'y a pas d'ordre précis. À ce moment, la personne doit dire son nom et sa date de naissance tels qu'ils apparaissent sur son certificat de naissance, dans le but de se connecter à sa source d'énergie divine. Les associés demandent alors pour quelles raisons une guérison est demandée. Le participant doit alors verbaliser son besoin de guérison. En fonction de sa condition, les associés placent la personne selon des points cardinaux précis qui sont associés aux éléments. Par exemple, on place les personnes face ou dos au sud-ouest, nord-est... Les associations et leur logique seront présentées à la fin de ce chapitre. Il y a un associé responsable, qui pose des questions et qui émet ses impressions et ses intuitions face au problème concerné. Les associés, utilisent des techniques de guérison énergétique, tel l'emploi d'une gestuelle symbolique de nettoyage à l'aide de

leurs mains, d'une baguette chamanique ou d'un athamé²⁶. Ils cherchent ainsi à cerner la problématique et selon moi, à faire resurgir l'imaginaire relié au problème de santé chez la personne souffrante. La durée est d'environ dix à quinze minutes par participants et chaque rencontre à laquelle j'ai assisté impliquait entre sept et quinze individus. Par ailleurs, les associés ont tendance à rapporter le fonctionnement du cercle de guérison de manière plutôt homogène.

Afin de mieux saisir le rituel de guérison, j'ai demandé aux associés de m'expliquer son fonctionnement. Ainsi, j'ai pu recueillir plusieurs versions qui forment une vision d'ensemble. Premièrement, on m'explique que le cercle est un cylindre ou une colonne énergétique reliant la terre au ciel. A2 l'explique de cette façon :

« En fait, c'est un cercle qui a été fait à partir de pierres, qu'on met justement en cercle parfait le plus possible, puis qui est orienté vers les quatre points cardinaux. Donc, la porte est autour, proche du nord en fait. Puis après ça, on les oriente d'après les points cardinaux et les forces élémentales. Donc, le feu, l'air, la terre et l'eau. Donc, ces forces-là vont nous aider à mieux comprendre l'énergétique dans le corps humain, de mieux voir l'énergie. Puis, il y a aussi un cercle, dans le centre du cercle en fait, il y a comme un pilier d'énergie qu'on crée, qui est connecté à la terre et qui se connecte au ciel également, qui va faire un peu, une espèce de pilier de base qui va tenir le cercle en place » (Verbatim A2).

Cet espace créé devient un espace sacré, qu'A3 décrit comme : « Dans le fond, c'est ça un espace sacré, c'est vraiment cette espèce de pont là que l'humain recherche, entre la matière et le divin, l'énergétique » (Verbatim A3). Elle qualifie ce pont de verticalité de l'être. De plus, A1 mentionne la présence des archétypes dans la formation du cercle :

« La colonne terre/ciel, c'est vraiment l'aspect yang du cercle, c'est l'aspect fécondateur, c'est yang, c'est masculin. C'est Gaïa aussi, on va chercher la terre et on la fait fusionner avec Ur » (Verbatim A1)²⁷.

²⁶ La baguette est d'origine chamanique, par le choix de l'essence de bois selon ses propriétés sur lequel sont incrustées des pierres semi-précieuses aux propriétés énergétiques spécifiques. L'athamé est un couteau à double tranchant servant à diriger l'énergie et il est principalement utilisé dans le néo-paganisme.

²⁷ Ur est un archétype personnifiant le ciel et la vie. C'est pourquoi ils le font fusionner avec Gaïa, qui représente la terre-mère dans la mythologie grecque.

Par ailleurs, A1 oppose la façon d'opérer le cercle avec le cercle chamanique : « ça même rien à voir avec les Amérindiens qui disent sans arrêt de remercier la terre (...) mais pour moi, comment je remercie ça, c'est en les connectant ensemble » (ibid.). A5 explique ce qui est effectué avant l'ouverture du cercle : « Il faut se mettre dans un certain état, d'être dans un mode d'observation. Donc, c'est pour ça qu'on se connecte aux quatre éléments » (Verbatim A5). Il poursuit en expliquant qu'un nettoyage doit être fait :

« Quand on rentre dans le cercle, on le réactive et on vérifie si n'y a pas des cochonneries, des restants de... parce qu'on s'en sert aussi au niveau individuel. Quand on enlève quelque chose énergétiquement de quelqu'un, on l'envoie dans les plantes. Les plantes recyclent en même temps tout ce qui est énergétique » (ibid.).

Malgré le fait que le cercle de guérison est qualifié de chamanique, en réalité, il relève beaucoup plus de l'alchimie que du chamanisme. Je reviendrai plus loin sur la notion d'alchimie, pour le moment, je me contenterai de décrire le fonctionnement du cercle d'un point de vue plus pragmatique.

A2 m'explique le fonctionnement du cercle de la façon suivante : « Les gens doivent se présenter à la porte, puis nous on est à l'intérieur, souvent deux personnes à l'intérieur, puis on demande qu'est-ce qui veulent recevoir, c'est quoi leur demande » (Verbatim A2). Elle explique ensuite le travail qu'ils doivent effectuer :

« On scanne un petit peu la personne énergétiquement, tous ces corps énergétiques, on regarde l'énergie dans le corps, où est-ce que ça bloque, puis souvent, ça nous spot un endroit en particulier selon la demande de la personne. Donc, on essaie de focaliser sur cet endroit-là. Alors, après ça la personne rentre et on la positionne à un endroit spécifique dans le cercle selon sa demande, pis selon aussi comment on se sent sur le moment » (ibid.).

A3 précise le travail énergétique effectué en le comparant à celui d'un technicien :

« Comment ça fonctionne? C'est que tu regardes l'énergie de la personne et s'il y a quelque chose qui entrave, ou s'il y a quelque chose qui est brisé, tu le ré pares, comme un technicien. Puis, si tu as la vision pour le faire, ben t'essaies de regarder les causes du pourquoi ça l'a cassé, qu'est-ce qui s'est passé » (Verbatim A3).

On constate donc que le travail de guérison repose entièrement sur l'énergétique, un concept à la fois global et insaisissable. Pour comprendre comment les associés peuvent percevoir des visions du corps énergétique, j'ai demandé de m'en expliquer le mécanisme. A3 décrit comment les visions peuvent se manifester :

« On regarde et on a les yeux fermés. Puis, les meilleures structures pour percevoir l'énergie, c'est les mains, c'est les chakras des yeux et les chakras du front et de la bouche. C'est comme si, avec ces structures-là, donc les mains et le visage, on peut se connecter à l'énergie d'une personne. Puis là, on reçoit beaucoup d'informations. Après ça, comment la personne reçoit de l'information, ça dépend de chaque personne. Il y en a qui vont carrément dans leur tête voir des images, ils vont avoir des flashes. Il y en a d'autre que ça va être plus comme une impression, ils vont avoir l'idée de » (ibid.).

A2 précise que le fait d'être à l'écoute et prêt à accepter que l'information reçue soit vraie rend les visions légitimes. A1 abonde dans le même sens que A3, soit que sa sensibilité à l'énergie passe par la perception avec les mains et avec le chakra du troisième œil. A5 met en garde contre le piège de l'identification au participant :

« Un psychologue peut facilement faire du contre-transfert sur son client. Le client qui livre de quoi et le professionnel rentrent dans un état émotif. Donc, quand il se met à parler à l'autre personne, s'il ne s'en rend pas compte, ben automatiquement il ne devient plus neutre, il embarque avec l'autre. Pour nous, c'est la même affaire, c'est pour ça que j'aime bien me connecter à Yggdrasil²⁸, pour m'assurer que ce n'est pas moi qui me projette sur la personne, mais avoir une vision claire pour la personne » (Verbatim A5).

Il explique que chaque personne est unique et qu'il n'y a aucune méthode scientifique pour faire des cas typiques, mais bien un aspect d'individuation. C'est-à-dire, qu'il existe autant de types que d'humains sur la planète.

Je peux déduire d'après les observations et l'observation participante, que les intuitions émises par les associés semblent être près de la réalité. En effet, j'ai pu constater que pour plusieurs cas observés, ils ont obtenu des informations difficilement accessibles. Par exemple, un cas frappant est celui d'une jeune femme qui formulait sa demande ainsi : « Je me sens débalancée, j'ai des règles depuis 30 jours. J'ai subi

²⁸ Yggdrasil représente l'arbre cosmique de la vie. C'est un emprunt à la mythologie scandinave.

beaucoup de stress depuis 9 mois, de négatif. Je me sens sans issue, prise, bloquée ». Ce sont les seules informations fournies par cette participante, face à laquelle A1 émet les impressions suivantes : « Je sens l'astral comme arraché, vide (...) Je sens des fantômes, pas réels, mais des projections astrales du passé, des désirs non vécus ». À cela, A5 ajoute : « Comme une cage vide » et A2 « Un corps est collé et l'autre est parti ». Pour l'observateur, ces impressions ne veulent pas dire grand-chose sans le contexte, qui n'a pas été dévoilé à ce stade-ci. En poursuivant le travail de guérison, la participante dévoile des informations qui font en sorte que les impressions émises prennent sens. Elle indique :

« J'ai eu une chirurgie qui a mal tourné et qui a laissé une blessure énorme (...) Ils m'ont opérée pour un kyste aux ovaires et ils m'ont enlevé mes trompes de Fallope sans mon consentement. Donc, je ne peux plus avoir d'enfants. Je me suis sentie violée dans mon corps. J'essaie de passer au travers, de l'accepter, mais c'est très difficile ».

Elle ajoute aussi qu'elle avait consulté dans le but de concevoir un enfant. Je reviendrai sur cet exemple pour en analyser le sens et le symbolisme plus loin dans l'analyse. Pour le moment, il s'agit d'illustrer la manifestation des visions dans le cercle de guérison.

Portrait des participants

L'âge des participants se situe entre 18 et 60 ans, soit 40 ans en moyenne et la majorité sont des femmes. En effet, sur un total de 65 participants observés, elles sont 56 femmes, 7 hommes et 2 enfants²⁹ de moins de 10 ans à avoir participé au rituel. Les participants et les associés sont issus pour la plupart de la classe moyenne et de la classe moyenne aisée et proviennent de la grande région de Montréal. J'ai noté la présence de plusieurs travailleurs de la santé (infirmière, psychologue et massothérapeute) et de l'éducation (professeur et éducatrice en garderie). En ce qui concerne l'origine culturelle des participants et les motifs de consultations, la méthodologie diffère quelque peu, puisque j'ai pris en notes le nombre de participants et le ratio homme/femme au début de

²⁹ Les enfants ont participé au rituel en entrant dans le cercle de guérison. Le fait qu'ils soient mineurs et de ne pas avoir de consentement de la part des parents m'empêche de dévoiler le contenu de la consultation.

chaque séance d'observation, mais je n'ai pu observer la totalité des participants, étant donné que je réalisais parfois des entrevues durant leur passage au cercle. Parmi les données recueillies, notons qu'en plus des participants du rituel, j'ai pris en considération les données provenant des questionnaires d'enquête. Sur un total de 34 participants dont l'origine culturelle est connue, 23 sont Québécois, 4 sont d'origine européenne (3 Français et 1 Bulgare), 5 sont d'origine sud-américaine (1 Mexicaine, 1 Équatorienne, 1 Colombienne et 2 ont un pays d'origine sud-américain inconnu), et 2 sont d'origine haïtienne.

Symptomatologie

Pour ce qui est de la symptomatologie, elle est décrite aux associés par le participant lors de son entrée dans le cercle. Les autres participants en sont donc témoins. D'après une recension des problèmes de santé adressés lors du rituel, dans les entrevues et les questionnaires d'enquête, je présenterai les motifs de demandes de guérison selon le langage des participants. De plus, la plupart des participants adressent des demandes multiples, pouvant transcender les catégories, c'est pourquoi j'ai pu noter plus d'une catégorie par participant. Sur un total de 42 participants dont le motif de consultation est connu, 41 % ont consulté pour une guérison énergétique, 21 % pour des maux physiques, 19 % pour un motif psychologique, 10 % dans le cadre d'une quête spirituelle, 7 % pour l'aspect médiumnique et 2 % par curiosité. À noter que les motifs de consultation chez les hommes n'ont aucune différence significative par rapport aux femmes, si ce n'est que de leur sous-représentation.

En premier lieu, ce qui est revenu le plus souvent, ce sont les demandes relatives à un problème énergétique. Plusieurs variations du concept d'énergie sont verbalisées par les participants. En tout, ce sont quinze variations qui ont été recensées : 1. Énergie positive et négative (polarité) 2. Blocage énergétique 3. Attaque énergétique 4. Énergie vitale 5. Énergie cosmique 6. Baisse d'énergie 7. Canaux énergétiques 8. Fuites énergétiques 9. Harmonisation énergétique 10. Travail énergétique 11. Chakras 12. Forces d'énergie 13. Dynamique énergétique 14. Corps énergétique et 15. Partage

d'énergie. En second lieu, ce sont les douleurs chroniques, particulièrement les maux de dos et les cervicalgies, qui sont verbalisées. Outre les douleurs dans la catégorie des maux physiques, le reste des demandes sont relativement variées (cancer, mucus, difficultés respiratoires, haute pression, règles abondantes). Le manque d'énergie se retrouve presque toujours enchevêtré dans les autres troubles énumérés. Ensuite, mis ensemble, les aspects psychologique et émotionnel sont souvent rapportés par les utilisateurs, mais les raisons invoquées sont relatives à chaque personne qui en fait la demande. En dernier lieu, la quête spirituelle et/ou identitaire et le bien-être général arrivent nez à nez, parce qu'ils semblent indissociables aux yeux des informateurs.

Itinéraire thérapeutique

Le recours au cercle de guérison relève toujours d'un itinéraire thérapeutique, quel que soit le motif de fréquentation. En fait, il s'agit d'un processus de recherche de solution thérapeutique à un problème qui peut être d'origine physique, émotionnelle, psychique ou psychologique et auquel la médecine ne semble pas offrir de solutions. Dans certains cas, où il s'agit de quête identitaire ou de développement personnel, on parle plutôt de la psychothérapie qui n'aurait pas su répondre aux besoins des participants.

P1, une trentenaire qui a combattu un cancer de la glande thyroïde ayant laissé des séquelles au niveau de sa voix (elle est tremblotante, comme en mue), résume son itinéraire ainsi :

« J'ai eu un cancer de la thyroïde et j'ai des problèmes avec ma voix. L'endocrinologue dit que ce n'est pas grave. J'ai consulté un autre endocrinologue et un autre médecin, sans qu'ils ne puissent rien faire pour ma voix. Je recherche donc des solutions en médecine alternative » (Verbatim P1).

Elle ajoute aussi qu'elle fait des exercices en orthophonie et qu'elle a essayé la chiropraxie. Son attente face au cercle de guérison est « de retrouver une voix plus socialement acceptable » (ibid.). Elle mentionne clairement pourquoi elle fréquente le

cercle de guérison : « Je participe au cercle de guérison, parce que la médecine traditionnelle (elle fait référence à la biomédecine) est incapable de guérir ma voix » (ibid.). Cette participante était présente à chaque cercle auquel j'ai assisté. Par ailleurs, elle a connu le centre de soins énergétiques via le net.

L'itinéraire de P2 est plutôt long et compliqué. En effet, cet informateur dans la quarantaine est issu du courant néo-chamanique, où il aurait été initié par un chamane algonquien. Il est venu au cercle de guérison pour offrir ses services en tant qu'associé. Ce qu'il m'a raconté est tout de même révélateur au niveau de l'itinéraire thérapeutique. Voici son récit :

« Moi j'ai eu de l'eczéma depuis que j'ai 5 ans. J'ai euh..., au niveau occidental, on m'a prescrit du Celestoderm, qui est une crème à base de cortisone, qui essentiellement refoulait le problème en dedans. Donc, je mettais ça, ça partait les petits boutons d'eczéma, mais ça retournait en dedans » (Verbatim P2).

Il a essayé plusieurs types de traitements au fil des années, dont l'homéopathie, qui n'aurait pas donné les résultats escomptés. Ensuite, il a essayé l'acupuncture et l'herboristerie chinoise et après de multiples traitements, il affirme qu'« Aujourd'hui, je dirais que je suis guéri à 95 % » (ibid.). Il raconte ensuite qu'il a vécu des problèmes de dépendances à l'alcool et aux drogues et qu'il s'en est défait par un rituel chamanique, le *Soul Retrieval*³⁰. Sa vision du cercle de guérison repose en grande partie sur les concepts chamaniques, ce qui n'est pas tout à fait le cas pour les associés du centre de soins énergétiques. P2 ne doute pas des résultats de sa demande de guérison, qu'il décrit comme à venir.

Pour P3, une jeune mère de 31 ans, le recours au cercle de guérison, relève plus de son désir d'évolution sur le plan personnel. Elle explique les raisons qui l'ont amenée à participer au cercle de guérison par une curiosité et un désir de spiritualité. Dans son itinéraire, elle avoue avoir essayé diverses méthodes comme le reiki, le massage

³⁰ Le rituel du *Soul Retrieval* est un rituel chamanique où le chamane entreprend un voyage dans le but de ramener soit l'animal de pouvoir, une partie de l'âme ou l'âme entière qui aurait quitté la personne à la suite d'un événement traumatisant. La logique veut qu'en ramenant un de ces éléments, on puisse procéder à la guérison en rétablissant l'équilibre entre les mondes (Lindquist 2002).

thérapeutique et la psychothérapie. Après avoir entendu parler du centre de soins énergétiques par des amis, elle décide d'essayer le cercle de guérison.

« J'ai décidé d'entamer un processus plus spirituel pour travailler sur moi; c'était quoi mes blocages, qu'est-ce qui faisait en sorte que ma réalité ressemblait à ça, pis qu'est-ce que je pourrais faire concrètement pour modifier ma réalité » (Verbatim P3).

Sa trajectoire relève donc plus de la quête identitaire et d'un désir de retrouver un bien-être général, que d'un besoin de guérison en tant que tel.

L'itinéraire thérapeutique suivi par P4, une femme à la fin de la cinquantaine, diffère quelque peu de la moyenne. En effet, madame a débuté sa quête au milieu des années 1980, alors qu'elle faisait des crises de panique et de l'anxiété. Elle a d'abord consulté un psychiatre, mais cela ne répondait pas à ses attentes. « Je me suis aperçu que c'était pas ça que j'avais besoin. Moi, c'était urgent, fallait que je me trouve quelqu'un qui pouvait m'aider tout de suite » (Verbatim P4). Elle s'est tournée vers un psychologue, qui lui a enseigné :

« L'autohypnose (...) et plusieurs sortes de méditations. Des respites d'urgence, quand je sentais une crise, j'allais quelque part me cacher et je criais, c'était des actions qu'il m'avait montré à faire. C'est de là que j'ai commencé, j'ai trouvé ça intéressant » (ibid.).

Elle prend tout de même des antidépresseurs depuis 25 ans, car elle souffre du trouble de déficit de l'attention (TDA) et que cela l'aide à être plus attentive :

« C'est le seul moyen conventionnel, mais c'est la même pilule que je prends depuis 20 ans. Je me tourne plus vers la croyance, le bouddhisme, la confiance en moi, puis le lâcher-prise en choisissant mes batailles. C'est ma façon à moi, non conventionnelle, de gérer mon anxiété, mon TDA et toutes mes bibittes que je peux avoir » (ibid.).

La raison pour laquelle elle a assisté au cercle de guérison est tout autre. Elle explique avoir mal vécu le décès de son frère : « À chaque fois que je pensais à mon frère, je ressentais la peine qu'il avait lorsqu'il a su qu'il était pour décéder. Puis, j'étais convaincue qu'il ne traversait pas la lumière. J'en étais convaincue, mais j'avais rien pour me le prouver » (ibid.). Elle est allée au cercle de guérison pour avoir une confirmation de son sentiment, qui lui donnait « une lourdeur dans l'estomac » (ibid.).

Vision de la santé et de la guérison

Nous avons vu les raisons poussant ces informateurs à fréquenter le cercle de guérison, ainsi que la trajectoire de leur quête thérapeutique. Attardons-nous maintenant à dévoiler leur vision de la guérison. Ce qui attire P1, c'est le concept d'énergie. Elle constate que : « l'énergétique, ça s'étend sur quelques jours. Au fil du temps, les choses se mettent en place. Pour moi, c'est un outil » (Verbatim P1). Sa vision de la guérison repose sur le concept d'énergie, qu'elle traduit comme suit : « Pour moi, le cercle de guérison c'est un transfert d'énergie » (ibid.). Malgré le fait que les associés précisent qu'il n'y a aucun transfert d'énergie, elle le conçoit tout de même de cette façon. Elle exprime sa conception de la santé comme suit : « C'est dur à dire. Pour moi, c'est être le plus en forme possible, avec le moins de limitations possible » (ibid.). Pour elle, l'énergétique est un outil lui permettant d'atteindre son but, soit de retrouver une voix plus socialement acceptable et être le moins limitée possible.

P2 retient de son expérience du cercle de guérison ceci :

« Tu sais ils ont trouvé, ils ont senti une sorte de blocage. Donc, ils ont défait le blocage. Je m'attends à ce que, j'ai beaucoup de résistance sur mon problème, ma demande ce soir, je voulais le préciser là (...) Donc, je renforçais ma demande pour que ça se produise plus rapidement. Je me lance dans l'univers, je m'ouvre à ça, je suis prêt et je sais déjà en dedans de moi que ça va se faire » (Verbatim P2).

Pour ce qui est de sa vision de la guérison, elle est beaucoup plus ancrée dans le chamanisme que sur les principes proposés par le centre de soins énergétiques. « Pour moi, tout est relié ensemble. Donc, si ton corps physique a un problème de santé, c'est que t'as eu un problème en général émotif » (ibid.). Il compare l'utilisation des animaux-totems dans le chamanisme, aux archétypes utilisés dans le cercle de guérison :

« Le soleil, l'aigle, ce sont tous des aspects différents de ce que c'est un être humain. Donc, nous aussi on va travailler avec des animaux. Pour nous, c'est ça. Pour nous, les animaux, ce sont les archétypes » (ibid.).

Au lieu de travailler avec l'énergie symbolique des archétypes, il explique que : « Nous, on va travailler à reconnecter cette personne-là avec la terre, parce que c'est là qu'elle est sa blessure » (ibid.). Il y a donc une certaine continuité avec la logique de se connecter à sa propre source d'énergie divine, que le chamanisme relie à la terre.

P3 compare la psychothérapie et le travail énergétique effectué dans le cercle de guérison et conclut :

« J'ai déjà fait des psychothérapies, mais ce que je trouvais, c'est que ça l'a aidé un certain moment, au niveau des prises de conscience, mais au niveau transmutation au quotidien, c'est comme si ça revenait. Versus dans l'énergétique, dans les expériences que j'ai eu dans les deux, trois dernières années, je vois un avancement, puis je vois un déblocage qui me permet de passer à autre chose » (Verbatim P3).

Ce qu'elle remarque à propos du travail énergétique, c'est l'autonomie qu'il confère : « Il y a un aspect que t'es capable de travailler aussi tout seul chez toi, par des prises de conscience pis travailler » (ibid.). Elle explique que dans les autres approches qu'elle a essayées, il y a une forme de dépendance qui s'installait :

« Tu viens comme tout le temps dépendant du thérapeute, dans le sens qu'aussitôt qu'il y a quelque chose que tu vis de gros dans ta vie, t'as pas les outils pour faire comme OK, c'est quoi que je vis, qu'est-ce qui fait que je bloque, pourquoi, c'est quoi ma faille... tout ça. Tandis que là, c'est sûr que c'est plus un développement spirituel, de me l'approprier pis de cheminer là-dedans plus de façon autonome. Je sens de plus en plus que j'ai la liberté pour me guérir moi-même » (ibid.).

Pour elle, la guérison énergétique est un travail et le centre de soins énergétiques en fournit les outils. Sa vision de la santé repose avant tout sur l'aspect émotionnel :

« Pour moi la santé, c'est d'avoir des rêves, de travailler à les atteindre (...) C'est sûr qu'au niveau physique, de ne pas avoir de maux physiques, c'est la santé plus commune là, mais pour moi c'est émotif d'abord » (ibid.).

L'outil principal pour atteindre la guérison selon elle, ce sont les prises de conscience qui lui confèrent en même temps liberté, autonomie et pouvoir d'agir.

La vision de la maladie chez P4, se compare aussi à un blocage énergétique. Elle explique comment le rituel a répondu à son attente :

« Les jeunes femmes qui m'ont approchée m'ont convaincue que j'avais un blocage. Pis ce blocage-là, c'était mon frère (...) Quand elles me l'ont dit qu'elles n'étaient pas capables de rien faire, parce que j'étais trop bloquée, j'étais contente, parce que je me suis dite tiens, je ne suis pas si folle que ça » (Verbatim P4).

Son attente envers le rituel en était une de confirmation :

« J'en avais une attente. J'avais l'attente que s'ils me confirmaient que j'avais un blocage, que je savais que j'étais sur la bonne voie, pis que c'était pas de mon imagination fertile, que je ne me faisais pas des idées, que c'est vrai que mon frère m'a passé un message pour que j'avance dans la vie » (ibid.).

Quelques mois après avoir fait l'expérience du cercle de guérison, elle a consulté une médium. Celle-ci lui aurait alors dit que son frère n'était pas passé dans la lumière, afin de rester auprès de ses trois fils. P4 affirme que la médium ne pouvait connaître cette information d'aucune façon (soit qu'il avait trois fils). La médium lui aurait alors transmis un message lui disant que son frère a besoin de toute son énergie afin de veiller sur ses fils et que la peine qu'elle avait en pensant à lui, lui prenait beaucoup d'énergie. Suite à ces informations, P4 affirme : « Ça m'a fait un grand, grand, grand soulagement (...) J'ai lâché prise en claquant des doigts » (ibid.). Par contre, elle déclare à propos du cercle de guérison :

« Moi honnêtement, je n'y retournerais pas. Parce que je trouve que ça arrête là. Que tu y ailles 1 fois ou 10 fois, c'est toujours la même affaire. C'est une belle expérience à faire une fois ou deux, mais ce n'est pas en retournant là à toutes les semaines, pis avec des simagrées³¹, si tu travailles pas sur toi-même, tu peux en avoir tant que tu voudras des simagrées, mais c'est pas ça qui va te sortir de ta chnoute. C'est aide-toi et le ciel va t'aider. Trouve tes bibittes, vas te chercher de l'aide, que ce soit des chamanes, que ce soit d'aller faire de la méditation chaque semaine, va chercher toute ton aide, mais y a personne qui va le faire pour toi » (ibid.).

³¹ Elle fait référence à la gestuelle des associés.

Malgré tout, le concept de l'autonomie et de travail de guérison rejoint la vision proposée par le centre de soins énergétiques.

Ce qui attire P5 dans le cercle de guérison, ce sont la conscience de soi et le pouvoir personnel. Pour elle, qui détient une maîtrise en psychologie, allier les techniques de guérison à la psychologie fournit des pistes d'interventions. Elle fait un parallèle entre la psychologie et le travail de guérison, qui, selon elle, seraient complémentaires. Elle affirme que cela confère de l'autonomie au patient, qu'elle explique de la façon suivante : « Le baptême et la communion catholique, c'est se connecter à une source externe à soi, dans le cercle de guérison, tu te connectes à ta propre source d'énergie » (Verbatim P5). Selon elle, la religion ne fournit pas de pouvoir personnel aux individus, tandis que la spiritualité mène à l'« *empowerment* » (ibid.). Les valeurs auxquelles se rattache le centre de soins énergétiques, selon elle, sont la liberté, être soi-même et le pouvoir personnel. Elle explique qu'il y a « construction des concepts qui font sens dans la compréhension » et que c'est de cette façon que les individus s'approprient les concepts proposés dans le cercle de guérison (ibid.).

Par ailleurs, les données recueillies dans les questionnaires d'enquête nous fournissent également la vision de la santé et de la guérison des participants, ainsi qu'une brève idée de leurs attentes. À l'aide de trois questions suivantes tirées du questionnaire, je dresserai un portrait de la vision de la guérison, soit : 1 — quelles sont les raisons qui vous amènent à participer au cercle de guérison? 2— quels sont vos attentes et/ou résultats face au cercle de guérison? et 3 — comment expliquez-vous, dans vos mots, ce type de guérison? À quelques reprises, les réponses fournies entremêlent les raisons et la vision de la guérison, puisque cette dernière se pose également comme motif de fréquentation. Par exemple, à la question sur les attentes et/ou résultats face au cercle de guérison, R1 répond : « Faire que l'énergie circule librement », R3 répond : « Une harmonisation de mon énergie » et R5 : « Défaire certains blocages », pour ne nommer que ceux-là. Par la suite, en ce qui a trait à la vision de la guérison, elle se diversifie quelque peu. R3 indique que la guérison est pour elle : « Une libération de mon être pour pouvoir aller de l'avant ». R8 explique que pour lui : « L'univers est énergie, nous sommes énergie, il est nécessaire d'obtenir un rééquilibrage de ses forces d'énergie

lorsque débalancé ». Ensuite, pour ce qui est de la vision de la guérison, R12 explique que c'est « Devenir consciente de mes limites, difficultés, patterns pour avoir du pouvoir dessus ensuite ». Pour R16, la guérison c'est : « Genre, ce n'est pas comme donner une petite pilule pour « guérir » ou calmer la douleur. C'est plutôt aller au fond... aux sources des problèmes, les comprendre et ensuite, passer à l'action pour guérir... activement et consciemment »³². Un fait intéressant à noter, c'est que le concept d'énergie transcende le genre et la culture d'origine des participants. En effet, autant les hommes que les femmes, sans égard à la culture d'origine, expriment leur vision de la guérison par le concept d'énergie. C'est le concept autour duquel gravite la notion de guérison.

Le symbolisme de la guérison

D'autre part, la manifestation du concept d'énergie prend forme sous différentes représentations symboliques. Ce sont surtout des concepts d'origine orientale qui servent de point de rencontre pour conceptualiser la notion d'énergie dans la guérison. J'ai recensé huit déclinaisons du concept d'énergie dans le langage des associés, qui diffèrent des variations obtenues par les participants présentées ci-dessus. Nous retrouvons donc le corps énergétique, les chakras, la vibration, l'énergie en soi, l'harmonisation énergétique, le nettoyage énergétique, le corps astral et le bassin de chi. Ces notions semblent être à la portée de tous, puisque les participants semblent facilement s'approprier ces représentations symboliques. C'est le langage utilisé par les participants lorsqu'ils adressent une demande, leurs réponses dans les entretiens et dans le questionnaire qui me permet de déduire la facilité avec laquelle ils s'approprient ces représentations symboliques. Par contre, il y a deux notions qui semblent être réservées exclusivement aux associés et aux participants initiés³³. Ce sont les archétypes et les élémentaux, qui ne sont pas expliqués aux participants, et dont je discuterai dans la deuxième section du chapitre 5. Afin d'illustrer comment ce symbolisme s'active dans l'esprit des associés et

³² J'ai gardé les réponses telles qu'écrites dans les questionnaires d'enquête, malgré certaines fautes d'orthographe.

³³ Les participants initiés sont ceux qui ont suivi des formations payantes sur les archétypes, la transmutation de soi et/ou les autres formations offertes.

des participants, je vais décrire son utilisation par des exemples concrets. Avant de poursuivre, je me dois d'utiliser ici la notion de langage symbolique, car c'est de cette façon que j'arriverai à cerner la représentation de la guérison et plus tard, à en faire l'analyse. Le langage symbolique dans le rituel est constitué, nous rappelle Lévi-Strauss (1971 : 600), des paroles prononcées, des objets manipulés et des gestes accomplis. Ainsi, je pourrai dévoiler le symbolisme que revêt le concept d'énergie dans le rituel et en interpréter le sens dans l'analyse des données.

L'énergétique

J'ai souligné que le concept d'énergie transcende le genre et la culture d'origine des participants et des associés. C'est pourquoi il devient le point de rencontre de la définition de la guérison. Or, nous savons que l'énergie est constitutive de l'ensemble de l'univers. Elle peut être quantifiable à bien des niveaux, que ce soit par l'apport calorique qu'elle fournit au corps, comme au niveau nucléaire pour les besoins d'une population. Cependant, l'énergie de la guérison demeure une référence symbolique, une représentation que je tâcherai de mettre à jour à travers le langage utilisé dans le cercle de guérison. Par exemple, lorsqu'un homme d'origine haïtienne se présente devant la porte du cercle, il demande une guérison pour un blocage énergétique et physique³⁴. A5 affirme que son corps astral virevolte, A2 ajoute que son chakra du sexe penche par en avant. Une gestuelle de nettoyage énergétique est faite autour de lui avec les mains des trois associés. A2 lui dit : « qu'il y a comme un corps d'énergie qui est resté au stade de l'enfant, qui est opprimé » et ajoute ensuite qu'il doit « se protéger au fur et à mesure des attaques, de ne pas laisser cette énergie grandir » et qu'il « doit se scanner tous les jours pour se protéger des attaques ». L'homme lui demande comment se scanne-t-on. A2 lui répond « la pensée va faire l'action, il faut visualiser le lieu de l'attaque lorsqu'il la ressent à un endroit du corps et l'enlever mentalement ». Les paroles prononcées sont les impressions intuitives émises et la gestuelle de nettoyage par les mains représente les gestes accomplis et l'objet manipulé (les mains en font office).

³⁴ Exemples tirés de l'observation participante.

Par la suite, une femme adresse une demande pour « retrouver mon être, j'ai une baisse d'énergie, je me sens vide ». A1 : « Tu te fais siphonner par en arrière, ça crée une croûte dans le bas éthérique ». A3 répond que oui et il l'a place dos à l'est parce que « c'est l'air pour nettoyer ». A1 : « Dans ton dos, tu te fais siphonner. Est-ce que ça fait longtemps que tu es dans cet état-là? » La femme répond : « Un an. Ma fille vit un traumatisme. Je ne sais pas comment gérer ça. J'essaie d'être à son service » (pleurs). A1 et A3 font une gestuelle de nettoyage avec les mains. A1 :

« C'est important que tu vives avec le concept et l'énergie de la mort, l'archétype de la mort. Je te vois dans un cimetière méditer. Je sens que tu portes de quoi de gros, pis que tu dois poser un geste symbolique pour te libérer. Avec ta conscience, plonge profond en toi, pour trouver d'où vient cette peur profonde de la mort. Dis quelques phrases pour activer (la peur) et rentre là dans la terre au cimetière, l'énergie de la peur. Apporte des fleurs pour les mettre par-dessus après, pour que ça reste dans la terre. Ce qui te siphonne, c'est que tu permets à ces énergies-là de le faire ».

La femme demande : « D'où vient ce siphonnement? De la peur de la mort? » A1 : « D'un égrégor. C'est une poche énergétique plus ou moins consciente qui peut agir avec l'humain. En entrant dans cette vibration-là, tu t'es attiré ça, ces énergies-là ». Les paroles prononcées émettent non seulement une hypothèse sur l'origine du mal-être, mais elles confèrent une action à poser. L'objet manipulé au sein du rituel demeure les mains, mais on retrouve également les fleurs dans l'action symbolique qui est recommandée pour retrouver le bien-être.

Pour terminer d'illustrer les représentations symboliques offertes aux participants, voici le cas d'une femme participant régulièrement au cercle de guérison et qui est initiée aux principes dispensés par le centre de soins énergétiques. La femme affirme :

« J'ai l'impression d'avoir subi une attaque depuis mon cours de danse en cercle. Il y avait trois statues en poterie et je n'aimais pas ce qu'elles dégageaient. J'ai l'impression qu'on m'a coupé les jambes et j'ai fait un atelier le lendemain à la même place et j'ai eu l'impression qu'un camion m'a passée dessus. Elle vient du Brésil... Elle donne des cours de danse sacrée. J'ai essayé de trouver où elle avait entré l'énergie ».

A4 : « Oui, je le sens... » La femme coupe la parole à A4 : « j'ai fait une méditation ce matin ». A1 : « Bon, ben bye bye! Ça ne nous tente pas de faire ça (rires) ». A2 l'a place dos à l'élément feu. La participante demande si c'est la femme ou l'objet et A1 lui répond les deux. Elle ajoute : « parce que je vais lui dire ». A1 répond : « Ce n'est pas ton call » et il sort une baguette en quartz en faisant une gestuelle de coupage avec la baguette. Il lui dit : « la prochaine fois, agis pour te protéger, invoque ton archétype Ur ». A4 : « C'est une énergie très ouverte, très yin (la danse) ». A1 : « C'est en lien avec ta recherche de la danse, tu manques d'assurance pour faire les choses par toi-même, pour enseigner ta propre technique ». La participante demande : « Il faut que je me ramène à moi, je veux faire une danse en cercle, c'est tu bon? » A1 : « Là, j'ai pas de visions sur la danse en tant que telle... » Dans cet exemple, l'objet manipulé est la baguette de quartz, qui a la même fonction que les mains, soit d'effectuer une gestuelle de nettoyage. Les paroles prononcées ont trait encore une fois à la symbolique de l'énergétique. Ces exemples illustrent comment le langage symbolique permet un dialogue entre les participants et les associés.

Symbolisme, alchimie et archétypes

Le cercle de guérison n'est pas basé que sur des notions chamaniques, mais bien sur des notions d'alchimie. À part quelques références comme les points cardinaux, la vision du monde proposée dans le cercle repose sur l'utilisation d'archétypes. Cette vision résulte d'un syncrétisme de concepts spirituels, dont je ferai l'analyse dans le chapitre 7. Pour le moment, je décrirai les notions alchimiques et l'utilisation des archétypes dans la guérison. Afin de bien séparer le contenu chamanique du contenu alchimique, voici leur principale utilisation dans le cercle. A2 différencie les deux traditions de cette façon :

« Le chamanisme pour moi, c'est beaucoup plus en lien avec la terre. Justement, l'espèce de connexion avec la terre et les points cardinaux, puis les forces élémentales. L'alchimie, je trouve que c'est beaucoup plus en lien avec les énergies qui sont internes au corps humain, beaucoup plus ces énergies-là subtiles, puis d'arriver à comprendre que quand tu

changes quelque chose à l'intérieur de toi, tu le changes aussi dans ton environnement »
(Verbatim A2).

Pour résumer, la structure physique du cercle, les pierres alignées selon les points cardinaux et leurs associations avec les élémentaux (eau, feu, terre et air) relèvent du chamanisme, tandis que l'alchimie a trait à la transformation par l'action (les visions reçues, les conseils donnés et la gestuelle effectuée). En fait, l'alchimie relève de la transmutation de soi, élément fondateur du centre de soins énergétiques. Tout comme pour les participants, la notion d'énergie reste centrale dans la conception de la guérison chez les associés. Pour ces derniers, les archétypes sont des forces universelles dont on peut tirer l'énergie dans le but d'initier une transformation. D'ailleurs, ils essaient de réduire le plus possible l'utilisation du mot guérison, face aux pressions négatives de la presse concernant les médecines alternatives et celles du Collège des Médecins du Québec. Ils préfèrent utiliser l'expression « harmonisation énergétique », bien que les gens se déplacent toujours pour aller au cercle de guérison et y demander une guérison, comme c'est la tradition instaurée par le fondateur dans les années 1990. Depuis les débuts de mon terrain, l'appellation du cercle de guérison a changé à plusieurs reprises. Il est passé de cercle chamanique de guérison en 2011, à cercle chamanique en 2012-2013 et depuis le printemps 2014, il est devenu le cercle chamanique alchimique.

D'ailleurs, le directeur du centre, A1, m'explique l'utilisation des archétypes, de cette façon :

« Les forces présentes, les forces de la terre, les forces archétypales, parce que des fois, il y a Vénus, il y a Lilith³⁵. Il y a d'autres forces qui descendent dans le cercle et qui nous aident à faire ce qu'on a à faire. On le dit rarement aux gens, parce qu'on veut pas qu'ils pensent que c'est des anges ou des archanges ou des entités qui n'ont rien à voir avec des entités humaines, d'autres entités qui ne sont pas de la terre » (Verbatim A1).

³⁵ Vénus est la déesse romaine incarnant l'archétype de l'amour. Lilith serait la première femme d'Adam et aurait été chassé du paradis. Par ce fait, elle représente la révolte féminine et elle est utilisée comme archétype incarnant la sexualité sacrée et la liberté incarnée (site web du centre de soins énergétiques).

C'est pour cette raison qu'on n'explique pas spontanément aux participants les archétypes et qu'on parle plutôt en termes d'énergie, de corps énergétique ou de chakras. Ensuite, A2 m'explique comment fonctionne l'utilisation des archétypes :

« C'est pas obligatoire d'utiliser des archétypes pour faire ça sur quelqu'un, mais des archétypes c'est des forces universelles. Fait que si on travaille au niveau de la guérison, il y a certaines forces qui sont peut-être déjà là sans qu'on s'en rende compte. Mais la guérison, il y a le scarabée³⁶, qui est directement dans le cercle de guérison, tsé le gros poster, fait que c'est pour aller chercher cette énergie-là. Il y a le Phoenix qui est toujours présent, qui est l'énergie de la transmutation. Donc d'arriver à changer d'état par un acte. Hum, qu'est-ce que je pourrais dire d'autre? Il y a Ur qui est assez présent, Ur qui est la conscience surtout universelle, l'autonomie personnelle, qui est représentée par un éclair. Puis je dirais Gaïa en dernier, Gaïa c'est sûr la terre, qui est là pour tout concrétiser, puis amener ça réelle. Pis Yggdrasil, qui est l'arbre de vie, qui est pas mal là lui pour apporter tout l'aspect des connaissances, toutes les connaissances. Il vient tisser dans le réel pour aller chercher l'information qu'on a besoin » (Verbatim A2).

Elle m'explique ensuite le processus de sélection de l'archétype, c'est-à-dire comment l'appropriation de symboles appartenant à différentes traditions culturelles s'effectue. L'universalité des archétypes peut donc se vérifier par la plasticité à laquelle ils peuvent se prêter.

« Ce n'est pas tant qu'il y ait une espèce d'affiliation avec le peuple Égyptien, c'est juste que ce peuple-là, ils en ont parlé, donc on utilise ce nom-là [scarabée] ou cette image-là parce qu'ils l'ont même déjà dessinée, fait que nous on n'a pas à refaire la job de graphiste là. Des fois, on fait juste utiliser ce qui est déjà là comme information » (ibid.).

D'autre part, A3 m'explique comment ils parviennent à faire une lecture énergétique d'une personne, soit à partir des archétypes, soit des informations perçues.

« En fait, c'est comme apprendre à lire. Au début, tu ne sais pas lire et si personne ne t'aurait appris à lire, ben tu ne saurais pas lire. Tandis que c'est la même affaire. Si personne t'aurait appris à lire l'énergétique, ben tu sais pas lire l'énergétique. Si t'apprends à lire un «A», ben un moment donné, plus t'en vois, plus tu l'assimiles et tu sais qu'avec

³⁶ Le scarabée incarne la transformation et le cycle de la vie, parce qu'il est comparé au cycle solaire dans la mythologie égyptienne (Verbatim A2).

telle autre lettre ça fait ça. C'est comme n'importe quoi, n'importe quelle autre sphère de la vie, c'est hyper simple en fait » (Verbatim A3).

Elle poursuit ses explications quant à l'utilisation des élémentaux dans le cercle de guérison et leur symbolique :

« L'eau, l'air, le feu et la terre et le cinquième élément. Ça, je pense qu'au niveau des cercles, c'est ça qui est le plus symbolique que tu peux avoir. Pour nous, dans le fond le symbole, c'est une manière pour notre cerveau de comprendre une énergie qui est beaucoup plus grande et beaucoup plus vaste » (ibid.).

En ce qui concerne l'extraction d'informations qui auraient lieu dans le cercle de guérison, elle précise que :

« Il y a toute une logique dans ces symboles-là, mais ça donne accès, c'est comme une porte d'entrée, ça donne accès à une énergie qui est beaucoup plus vaste. Quand on se connecte énergétiquement à l'air, c'est des bibliothèques et des bibliothèques d'informations que cette énergie-là contient réellement » (ibid.).

Elle m'explique que les alchimistes séparent la matière en quatre, soit les éléments de l'air, de l'eau, du feu et de la terre et que toute la matière serait constituée de ces quatre éléments. Donc, « quand tu te connectes à ça par le symbole, en passant par le symbole, t'as accès à toute cette information-là sur l'air, sur la matière » (ibid.). En ce qui concerne le sens que prennent les symboles cardinaux associés aux élémentaux (nord, sud, est, ouest), ils sont représentés comme une roue, un peu à la manière de la roue de la médecine chamanique. En effet, elle me décrit cette roue comme un parcours initiatique débutant par l'élément feu, qui représente l'identité.

« Ensuite, ça se transfère dans l'eau. (...) L'eau, ça va être plus dans les ressentis, dans les émotions, on va ressentir. (...) C'est que tu te mets en relation avec toi-même. (...) Une fois que l'on fait son choix avec l'eau, comme oui je veux ou non je ne veux pas, mais on l'agit dans l'air. L'air, c'est l'action, c'est vraiment, c'est la compréhension mentale, c'est l'élaboration de plan, c'est la vision à long terme. La terre c'est ce qui est matériel, mais aussi beaucoup l'intégration des acquis » (ibid.).

La vision symbolique de la guérison, telle que proposée par l'équipe du centre de soins énergétiques, repose entièrement sur le concept d'énergie. L'association des éléments aux points cardinaux est expliquée par :

« Le feu c'est le sud, la terre c'est l'ouest, parce que c'est la concrétisation. À l'opposé c'est l'est, c'est le vent, c'est la naissance. Puis, l'ouest c'est la mort, c'est la fin d'un cycle, une transformation. Au printemps, c'est l'est, ça germe. Puis à l'automne, à la fin de l'été c'est l'ouest ça donne des fruits. Le nord, c'est l'eau, qui vient nourrir le mouvement Est/Ouest, de la germination jusqu'aux fruits. Le feu vient réchauffer l'eau pour que ça germe. Le cinquième, c'est la conscience, c'est l'esprit, c'est l'éther. C'est ce qui vient apporter la conscience dans le processus » (Verbatim A4).

C'est dans cette logique que l'on positionne les participants à l'intérieur du cercle de guérison, en lien avec la demande adressée. Le tableau ci-dessous illustre l'association des éléments aux points cardinaux et le parcours initiatique.

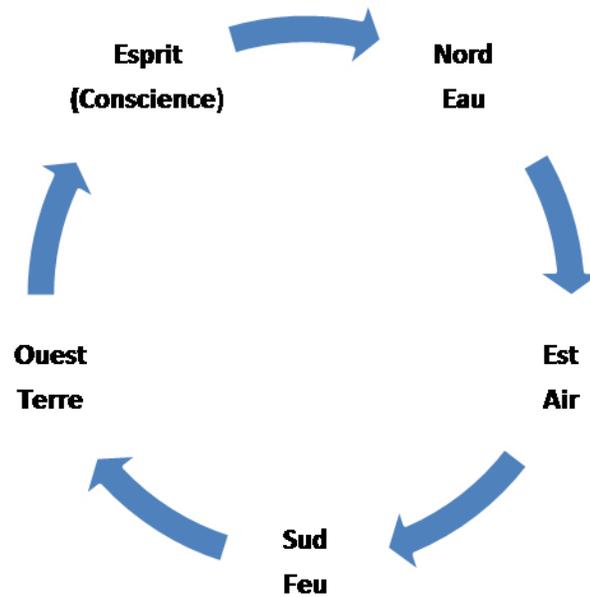


Tableau 1 : Éléments associés aux points cardinaux

Chapitre 4

Le chamanisme, l'alchimie et la guérison énergétique

Origine du chamanisme

Désormais, il convient d'établir ce qu'est le chamanisme et les concepts utilisés, parce que le cercle de guérison utilise certains de ces concepts et aussi parce qu'il s'inscrit dans le mouvement néo-chamanique par sa philosophie. Le chamanisme, à proprement parler, est une catégorie fabriquée par les anthropologues pour décrire un ensemble de pratiques d'abord observées par des missionnaires en Sibérie à partir du 17^e siècle, puis chez les cultures autochtones des Amériques (Hamayon 1995 : 157). L'étymologie du mot chamane provient de la langue sibérienne toungouse « *saman* », qui veut aussi bien dire « celui qui détient la connaissance » que « celui qui bouge, tournoie », en référence à l'association avec l'épilepsie des premiers observateurs (Walsh 2007 :13). L'anthropologue et psychiatre Roger Walsh, spécialiste du chamanisme, fournit une excellente synthèse des caractéristiques des pratiques chamaniques, dont il en retient trois : 1) les chamanes entrent dans un état altéré de conscience (EAC) 2) en EAC, ils peuvent expérimentés des séjours dans d'autres réalités et 3) ils utilisent ces séjours pour acquérir des connaissances ou des pouvoirs afin de les mettre au service de leur communauté (ibid. :15). Le rôle du chamane en est un de médiateur entre le monde visible et invisible, il est le gardien de l'alliance entre le monde des humains et le monde des esprits. Il se doit de maintenir l'équilibre entre les mondes, par les pratiques auxquels il recourt, soit dans un but d'abondance à la chasse, pour maintenir la cohésion sociale, ou pour une guérison (Hamayon 1990).

Roberte Hamayon, anthropologue spécialisée dans le chamanisme des peuples autochtones de Sibérie et de Mongolie, décrit trois types de classement auxquels ont été confrontés les chamanes jusqu'à présent. Ces classements retracent l'historique des observateurs à partir du 17^e siècle jusqu'à présent. Le premier type incarne le charlatan, tiré d'une vision voltairienne du chamanisme. En second lieu, on classe les chamanes

comme agent d'une forme religieuse archaïque, sans dogme ou institution, dans un esprit positiviste. En dernier lieu, le classement fait par les médecins-observateurs est celui du fou, un malade qui maîtriserait sa maladie pour aider d'autres malades (Hamayon 1995 : 157). Plus près de nous, Mircea Eliade décrit le chamanisme comme une quête spirituelle ayant comme fondement la technique de l'extase (ibid. :158). Cette dernière vision du chamanisme ouvre la porte sur l'aspect à la fois thérapeutique et mystique du chamanisme et c'est sur ce fondement que l'origine des mouvements néo-chamanique prend racine à partir des années soixante (ibid.). Pour Hamayon, le rapport au monde des esprits, soit le contact direct, s'établit par les gestes du chamane qui expriment alors la relation symbolique du chamane à ceux-ci (Hamayon 1995 : 161). Les représentations symboliques deviennent ainsi le véritable objet d'étude, puisque les esprits sont un élément d'une vision du monde, une composante d'un système symbolique produit de l'imaginaire collectif (ibid. : 164-170). Elle ajoute que le chamane représente son voyage chamanique dans le monde des esprits d'une façon théâtrale et que l'efficacité dépend alors de sa performance (ibid. : 170-171). Pour l'analyse du cercle de guérison, je me concentrerai sur l'aspect symbolique, à savoir les gestes, les paroles et les conduites, afin de chercher le sens que prennent ces représentations dans la culture québécoise.

Origines et fondements du néo-chamanisme

Par ailleurs, la logique des mouvements néo-chamaniques diffère du chamanisme traditionnel. Pour autant, les techniques et pratiques utilisées sont semblables tout en ayant un but différent. L'ouvrage *The Way of the Shaman* de Michael Harner, explique la résurgence des techniques chamaniques dans la modernité, par la montée de la médecine holistique dans le Nouvel-Âge, dont les adeptes redécouvrent les pratiques tribales et populaires connues depuis longtemps (Harner 1990 : xii). Dans un mémoire de maîtrise dédié à l'œuvre de Harner, Lupascu explique que le chamanisme se présente comme une tradition spirituelle sans institution ni dogme et comme une source d'inspiration pour les adeptes du Nouvel-Âge « en quête d'une expérience spirituelle personnelle » (Lupascu 2010 : 70). Quant au Nouvel-Âge, il se définit selon Lupascu, comme étant une nouvelle

ère pour l'humanité, où l'harmonie et la lumière seraient une nouvelle façon de vivre (ibid.). Ce mouvement prend racine dans les années soixante (époque où Harner effectue ses premières études sur le chamanisme en Amazonie) et valorise la mystique comme une voie intérieure pour accéder à des pouvoirs internes (ibid. : 71). Il s'agit entre autres, d'une quête spirituelle où l'on expérimente des pratiques d'inspiration chamanique visant la transformation (ibid.). En fait, cette quête se veut une alternative aux valeurs matérialistes du monde contemporain. La logique accompagnant la transformation établit qu'en se transformant soi-même, on transforme le monde (ibid. : 72). L'expérience individuelle est très importante, où « chacun construit son propre système de signification capable d'atteindre la transformation » (ibid. : 73). Pour Jean Benoist, les mouvements religieux axés sur la guérison qui se sont développés dans les années 1960, « traduisent une quête de spiritualité dans la vie quotidienne » (Benoist 2010 : 89). Le concept de guérison aurait alors « pénétré les larges sphères des sociétés occidentales » à partir des anciennes conceptions religieuses (ibid.).

L'anthropologue représentant le courant de l'anthropologie interprétative Clifford Geertz, affirme que le rituel s'inscrit comme une forme d'action, qui joue alors un rôle dans les changements sociaux (Geertz 1973 : 142). Ce rôle peut être interprété comme étant un de mémoire, recelant les traces de l'évolution d'une société (valeurs, normes, croyances...) au sein même des représentations que le rituel véhicule. Geertz évoque brièvement la cosmologie urbaine (Nouvel-Âge), dans lequel le néo-chamanisme prit son envol dans les années soixante, comme le rejet des valeurs capitalistes, désormais inscrit dans les nouveaux rites (ibid. : 144). Bref, « dans le rituel, le monde tel que vécu et tel qu'imaginé fusionne sous la gouverne d'un seul ensemble de symboles ou de formes de symboles » (ibid. : 143). Dans la même optique, Michèle Fellous explique la quête de nouveaux rites par une forme de contestation de la norme : « Leur quête émane d'une triple insatisfaction : vis-à-vis des rites religieux existants, vis-à-vis des solutions individuelles proposées [...] vis-à-vis enfin d'une pathologie du temps propre aux sociétés modernes avancées » (Fellous 2001 : 16). Il faut savoir que les groupes néo-chamaniques ou ceux provenant du courant nouvel-âgisme, utilisent beaucoup la corporalité dans les rituels effectués. En effet, c'est un des points communs avec le chamanisme que d'utiliser des techniques corporelles (gestes, postures, paroles, jeûne,

usage de drogue...) alliées au voyage spirituel relevant de l'imaginaire. Meredith McGuire, sociologue des religions, note que la corporalité va de pair avec la pratique spirituelle dans les sociétés occidentales, concept qu'elle nomme pratiques corporelles qui servent à « emphazise those ritual and expressive activities in which spiritual meaning and understanding are embedded in and accomplish through the body (e.g., bodily senses, gestures, postures and movements) » (McGuire 2006 :188). Donc, les pratiques corporelles servent à établir un dialogue entre le corps et l'esprit. Pour l'instant, retenons que le néo-chamanisme s'est constitué en réaction aux valeurs matérialistes montantes, à la perte de sens des rituels religieux et en opposition au morcellement du corps et de l'esprit.

Brève présentation de l'alchimie

L'auteur Serge Hutin, ancien attaché de recherche du CNRS, devenu franc-maçon et spécialiste de l'alchimie, explique l'histoire et les différents courants de l'alchimie. Malgré le fait qu'on lui reproche de verser dans les sciences occultes, Hutin demeure tout de même une référence pour ses recherches sur l'alchimie³⁷. Il explique d'abord que l'alchimie « présente tous les caractères d'un art occulte, caché », qui serait réservé qu'à certains initiés qui ont reçu une formation de maître à disciple (Hutin 2011 : 8). Il poursuit en décrivant les différents courants auxquels se rattachent les alchimistes. Il y a les philosophes hermétiques, qui « expliquent la nature, l'origine et la raison d'être de tout ce qui existe », dont la connaissance aurait été transmise aux hommes par Hermès (l'équivalent du dieu égyptien Thoth) (ibid.). Dans ce courant, l'alchimie est l'application de la philosophie hermétique et demeure une technique basée sur « un ensemble de théories relatives à la constitution de la matière et à la formation des substances inanimées et vivantes » (ibid. : 9). Les buts sont la transmutation des métaux et la

³⁷ Une des critiques adressées à Hutin provient de Didier Kahn, spécialiste de l'alchimie et chercheur au CNRS, qu'il formule ainsi : « On pourrait même ajouter que l'alchimie détient, aujourd'hui comme hier un terrible pouvoir : celui de faire perdre la tête aux meilleurs esprits [...] citons le cas regrettable de Serge Hutin, l'excellent auteur des *Disciples anglais de Jacob Boehme* (1960), qui versa dans l'occultisme dès lors qu'il se tourna vers l'alchimie » Kahn, Didier. 2007. *Alchimie et Paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Genève, Droz, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance ».806.p ,

Médecine universelle; soit de découvrir un remède miraculeux permettant la prolongation de la vie et la restitution de la force vitale (ibid.). Un autre courant, celui qui nous intéresse pour les besoins de cette recherche, est l'alchimie mystique. Ce courant vise non pas à transmuter le plomb en or, mais bien une quête de l'or spirituelle, par une purification de l'âme et des « métamorphoses progressives de l'esprit » (ibid. : 10). Les métaux représentent « les désirs et les passions terrestres, tout ce qui entrave le développement de l'être humain authentique » (ibid.). La quête de la pierre philosophale est la transformation de l'humain par une « transmutation spirituelle » (ibid.). Pour Hutin, il s'agit de « l'accomplissement de l'archétype de la perfection reconquise » (ibid.). Loin de la quête d'immortalité des premiers alchimistes de l'Europe médiévale, ceux-ci ne conservent de l'alchimie que le concept de transcendance et de transmutation appliqué au Soi. C'est dans l'optique de l'alchimie mystique que s'inscrivent les enseignements alchimiques du centre de soins énergétiques.

Symbolisme de l'alchimie

L'utilisation de symboles alchimiques se retrouve au cœur de mon terrain de recherche, entre autres dans le dialogue symbolique partagé entre les opérateurs du cercle et les participants. Afin de permettre une meilleure compréhension du symbolisme et de leur mécanisme d'action, en voici les exemples les plus pertinents. En premier lieu, nous retrouvons le Tarot, provenant de l'ésotérisme bohémien et qui est arrivé vers la fin du XIVe siècle en Europe (ibid. : 22). Il sera alors incorporé dans la tradition de l'alchimie hermétique, dont la synthèse se retrouve dans *Le Tarot* ou *le Livre de Thoth* (ibid.). Les éléments les plus importants sont « le Chaos, le Feu créateur, la division de la matière en quatre éléments » et contient aussi une théologie solaire, soit « la connaissance par l'illumination (symbolisé par la "Papesse"), la sympathie et l'antipathie, le dualisme sexuel, le mal et la chute » (ibid.). L'utilisation d'allégories et de mythes est aussi courante, afin de camoufler les manipulations symboliques. Les alchimistes « ont eu recours aux fables mythologiques », la plus connue étant le Phœnix renaissant de ses cendres (ibid. : 26). L'utilisation de signes, soit des lettres et des chiffres, des alphabets

inventés de toutes pièces pour crypter le langage et les secrets de l'alchimie sont abondamment utilisés, mais leur explication ne sera pas utile pour les besoins de ce mémoire, car ils sont inconnus des participants.

Les archétypes

L'alchimie moderne relève tout autant que le néo-chamanisme des pratiques du Nouvel-Âge, soit une quête spirituelle au sein du monde contemporain. La présence de l'alchimie dans le cercle de guérison a particulièrement trait à l'utilisation des archétypes et des quatre éléments. Bien que les associés du cercle de guérison semblent maîtriser les concepts centraux de l'alchimie, comme la transmutation de soi via la manipulation des élémentaux (eau, feu, terre et air), ce sont surtout les archétypes qui sont verbalisés aux participants. Il est possible pour les participants de suivre des ateliers payants pour acquérir des connaissances sur l'alchimie, mais ce qui nous intéresse ici, c'est l'utilisation des archétypes dans le dialogue symbolique. Le mot archétype vient du latin *archetypos* et se traduit par original³⁸. Sa définition générale se rapporte à un: « Modèle original ou idéal sur lequel est fait un ouvrage, une œuvre » (ibid.). La définition de l'archétype fourni par la psychanalyse est une : « structure universelle issue de l'inconscient collectif, qui apparaît dans les mythes, les contes et toutes les productions imaginaires du sujet sain, névrosé ou psychotique » (ibid.).

La théorie des archétypes a été développée par le célèbre psychanalyste Carl Gustav Jung dans les années 1950 (Grivet-Tour 2012 : 146). Selon Jung, « l'archétype joue un rôle plus que déterminant dans les rapports entre le monde psychique et le monde matériel » (ibid. : 147). L'acceptation de cette théorie est très controversée dans le milieu des psychanalystes et c'est pourquoi j'ai choisi de présenter un débat entre les psychanalystes jungiens et freudiens pour expliquer cette divergence, qui prendra sens lors de l'analyse de mon terrain de recherche. Les critiques de cette théorie s'attardent à « l'aura mystique qui entoure les archétypes », car celle-ci implique la notion de

³⁸ Dictionnaire Larousse en ligne : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/arch%C3%A9type/5034>

synchronicité, qui serait un piège mystique, voire ésotérique (ibid. : 148). Pour Jung, c'est l'existence de « la disposition toujours et partout présente dans l'inconscient qui fait que l'on est prêt à l'expérience du miracle » (ibid. : 146). L'archétype sert de pivot pour démontrer « l'action concrète du psychique sur la réalité matérielle, sans lien immédiatement intelligible, c'est-à-dire, sans lien causal » (ibid. : 147). Ce concept servirait à démontrer que le psychisme agit sur la matière à distance (ibid.). La notion de synchronicité « présuppose un sens a priori en rapport avec la conscience humaine qui semble exister en dehors de l'homme » (ibid. : 148). C'est-à-dire que la synchronicité implique qu'un événement n'est pas le fruit de coïncidences, mais qu'il y aurait un sens émanant du fait que l'esprit agit sur le monde matériel. Les critiques adressées à Jung concernent le fait que l'on représente les archétypes comme étant « des faits réels agissant directement sur l'extérieur » (ibid. : 146). Pour illustrer ce concept, l'exemple bien connu du scarabée servira à cette fin. Une patiente raconte à Jung qu'elle a rêvé d'un scarabée et au même moment, un scarabée apparaît à la fenêtre du bureau de consultation, comme si son esprit l'aurait fait apparaître (ibid. : 147). Pour les psychanalystes freudiens, le fait que les archétypes puissent agir sur la matière à partir de la psyché, relève plutôt des « désirs du jeune Jung de rapprocher, sinon de synthétiser, la pensée scientifique et la pensée religieuse » (ibid.).

Pour le psychanalyste Martin-Vallas, qui a fait une relecture des éléments de la réflexion épistémologique de Jung, il y a quatre modèles d'archétypes soit :

« L'archétype en tant qu'organisation biologique innée, l'archétype en tant que structure mentale abstraite non représentable per se, l'archétype en tant qu'entité métaphysique indépendante du corps biologique et l'archétype en tant que noyau des représentations à valeur hautement symbolique » (Martin-Vallas 2013 : 104).

Étant donné son utilisation dans le cercle de guérison, c'est cette dernière catégorie que j'utiliserai, soit l'archétype en tant que noyau à valeur hautement symbolique, parce qu'elle permet « en tant que concept logique nécessaire à pouvoir penser les relations entre matière et psyché » (ibid. : 107). Jung considérait l'archétype comme l'union entre le symbole et l'émotion, lui conférant son « potentiel d'énergie psychique », mais également comme matrice des représentations (Jung 1959). Pour résumer, l'archétype est

l'unité de base des représentations symboliques et sont utilisés autant dans l'alchimie, dans un but de transformation de la matière à partir de l'esprit, que dans la psychanalyse, où ils sont présumés agir à distance sur la matière (le corps).

Analogies et métaphores pour une compréhension de la guérison énergétique

Le domaine de la guérison énergétique peut sembler vague, ambigu et difficile à aborder de manière scientifique. Pour cette raison, il faut introduire les concepts entourant la guérison énergétique de façon à les rendre opérationnels au niveau de l'analyse. Victoria E. Slater (1997), une infirmière spécialisée en soins holistiques, présente un chapitre sur la guérison énergétique dans un important ouvrage de synthèse de l'*American Holistic Nurses Association*. Ses travaux serviront de point de repère pour conceptualiser les notions-clés de la guérison énergétique. Il est important de noter que les théories présentées dans cette section ne sont que spéculatives, puisqu'elles ne sont pas basées sur des faits scientifiques. Elles relèvent de la métaphore pour rendre opérationnels les différents niveaux d'analyse qui seront effectués.

L'analogie principale est celle de l'être humain comme processeur d'information, qu'il soit électromagnétique (EM), électrique ou chimique, tel un ordinateur (Slater 1997 : 52). L'énergie électromagnétique agit en interaction avec des champs électromagnétiques à des degrés variables, produisant de la chaleur, du magnétisme et/ou de la lumière (ibid. : 53). Cette force énergétique est entourée de couches magnétiques, dont la densité vibratoire diminue lorsqu'on l'éloigne de sa cible, comme un noyau de fer (ibid.). La première analogie concerne l'énergie électromagnétique et le corps humain. L'humain est doté d'hémoglobine (noyaux de fer), entouré d'un courant électrique (activité neuronale), qui produit de la chaleur, du magnétisme et de la lumière (ibid.). Il résulte que le corps humain est entouré d'un champ EM qui entre en interaction avec d'autres champs tel des aimants, pouvant être d'origine humaine, végétale ou animale (ibid.). La seconde analogie est celle du circuit électrique, où le corps humain serait doté d'un circuit électrique, dont l'électricité s'écoule dans une direction et qui perd de sa

puissance lorsqu'il rencontre des résistances (ibid.). Dans la médecine ayurvédique et chinoise, les réseaux formant ces circuits sont appelés méridiens et ils permettraient de faire circuler l'information et l'énergie à l'intérieur du corps (ibid.).

La guérison énergétique

Afin de mieux saisir les notions recueillies auprès des informateurs du centre de soins énergétiques, je vais d'abord définir les éléments constitutifs de la guérison énergétique. En premier lieu, la guérison énergétique veut simplement décrire une guérison qui survient par l'entremise de l'énergie, soit au niveau électromagnétique (EM) d'une personne, d'une plante, d'un minéral ou d'un animal (ibid. : 52). La guérison en tant que telle est un retour à l'état de santé, qui est défini par l'OMS comme « un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité »³⁹. Ensuite, le terme énergétique renvoie à la capacité à travailler activement en démontrant une grande énergie mentale et physique (Slater 1997 : 52). Il convient de définir deux termes qui reviennent souvent dans les paroles des associés et de participants, soit l'aura et les chakras. L'aura peut se définir comme un halo lumineux invisible à l'œil nu qui entoure le corps et se compare au champ électromagnétique (ibid.). Les chakras sont décrits comme des centres d'énergie (vortex) qui tournoient sur eux-mêmes et qui seraient localisés dans le corps⁴⁰ (ibid.). Ils sont alors comparés aux composantes d'un circuit électrique. Les caractéristiques principales des chakras sont qu'ils posséderaient une couleur selon la fréquence vibratoire et pourraient détecter les flux d'ondes EM et les répartir aux endroits propices selon leurs fréquences (ibid.). Les chakras sont associés à des émotions, des besoins, des désirs et des organes spécifiques à chacun d'eux et pourraient ainsi les moduler (ibid.). Les chakras fonctionneraient comme les ondes télévisuelles ou radios, à savoir que l'on peut canaliser différentes informations (programmes) selon les fréquences émises et que ces fréquences permettraient la captation d'un seul programme à la fois (ibid.).

³⁹ <http://www.who.int/about/definition/fr/print.html> (consulté le 21 août 2014).

⁴⁰ Voir Annexe 1

Comme le souligne Kirmayer, le langage de la métaphore est enraciné dans l'expérience corporelle, qui fournit ainsi les références communes guidant les actions corporelles (Kirmayer 1992 : 324). Il avance que la dimension extra-rationnelle de la pensée est porteuse d'informations sur les valeurs émotionnelles, esthétiques et morales, mais que la science éclipse cette dimension pour ne considérer que l'aspect rationnel (ibid.). Pourtant, le corps souffrant pousse les individus vers une quête de sens et influence la pensée pour lui fournir la substance et l'action plutôt que la réflexion et l'imagination (ibid.). La métaphore de l'énergétique permet au corps de devenir un véhicule pour penser, ressentir et agir (ibid.). Dans le cas présent, la métaphore confère la propriété de l'énergie cosmique au corps humain pour mettre à profit la façon de voir, de penser et de structurer les catégories perceptuelles (ibid. : 333). La similarité comparée du corps humain au processeur d'informations évoque des éléments universels qui permettent de penser et de ressentir la guérison énergétique (ibid.) Kirmayer affirme que le sens émerge alors de cette capacité à utiliser l'expérience corporelle pour penser métaphoriquement (ibid. :334). La métaphore de l'énergie cosmique fournit une façon d'agir sur les représentations de la maladie, lui confère de nouvelles significations et ouvre les possibilités (espoir) de parvenir à une guérison (ibid. 335). Finalement, Kirmayer affirme que plus les individus détiennent des connaissances sur le monde, plus ils peuvent étendre les sens conférer à la métaphore et l'utiliser pour reconfigurer l'expérience de la maladie (ibid.).

Théorie de la conscience créatrice de réalité

Bien que les informateurs ne se réfèrent pas directement à cette théorie dans leur propos, elle permet de saisir les mécanismes qu'ils s'attardent à décrire. Il s'agit dans un premier temps d'illustrer comment la conscience agit pour permettre une transformation alchimique et dans un deuxième temps, de comprendre comment elle peut être vécue pour les participants. La théorie de la conscience créatrice de réalité (*consciousness-*

created reality) relève de la physique quantique⁴¹ (ibid. : 54). Elle explique l'interaction des particules subatomiques et leur structure (ibid.). Essentiellement, cette théorie veut qu'aucune particule actuelle n'existe, jusqu'à ce qu'on puisse en mesurer la nature ondulatoire quantique (observation) (ibid.). Préalablement à l'observation, soit à l'actualisation des particules, ce ne sont que des formes ondulatoires qui ont un potentiel (ibid.). En bref, c'est l'observation qui crée la réalité (ibid.). Je n'irai pas plus loin dans les théories quantiques, mais cette théorie sera utile dans la compréhension de l'expérience de guérison. Il s'agit de rendre opérationnelle la façon dont les informateurs perçoivent les effets de la guérison énergétique dans la réalité.

Synthèse

Les éléments importants à retenir de ce chapitre sont que les rapports au monde des esprits se font par les gestes du chamane pour exprimer sa relation symbolique à ceux-ci. Il faut retenir que le néo-chamanisme est une tradition spirituelle sans dogme, ni institutions et que les courants issus du Nouvel-Âge se veulent une quête spirituelle du monde contemporain visant la transformation. Ce sont les représentations symboliques du rituel qui deviennent alors le véritable objet d'étude. Il s'agit aussi, comme nous le rappellent Geertz et Fellous, d'une contestation de la norme (valeurs matérialistes, triples insatisfactions), qui s'inscrit dans les nouveaux rituels émergents du Nouvel-Âge. Il faut retenir de l'alchimie mystique une quête spirituelle visant des « métamorphoses progressives de l'esprit », soit une transmutation spirituelle (Hutin 2011 : 10). La notion d'archétype sert alors à unir le symbole à l'émotion, où le potentiel d'énergie psychique permettrait une « action concrète du psychisme sur la réalité matérielle » (Grivet-Tour 2012 : 147). En second lieu, il importe de retenir la métaphore de l'humain comme processeur d'information, pouvant interagir au niveau énergétique par le biais des champs EM et de circuits électriques. Cette métaphore emprunte un langage scientifique pour tâcher de décrire l'expérience de la guérison énergétique et la rendre concrète. En dernier

⁴¹ Basé sur le théorème de John Bell et confirmé par l'expérience de Nicolus Gisin à Genève en 1997 (Kafatos et Nadeau 2000 : 3).

lieu, il faut retenir que le sens de l'expérience de la maladie se trouve non seulement dans l'histoire personnelle, mais aussi dans les contextes socioculturels et les modes de vie servant de toile de fond à l'émergence de la métaphore (Kirmayer 1992 : 335).

Partie III

Analyse des données : notions de symptômes, de signes et de symbolisme

Chapitre 5

Analyse des données

Notion de sémiologie

Afin de situer les résultats de cette recherche, il importe d'utiliser une méthode empruntée à l'anthropologie sémiotique, c'est-à-dire selon Byron Good, « d'analyser la maladie comme construction culturelle inscrite dans les réseaux sémantiques » (Massé 1999 : 6). Cette approche se situe au carrefour de l'ethnographie de l'expérience de la maladie (via celle de la guérison) et de la sémiotique phénoménologique (ibid. : 7). En m'appuyant sur l'anthropologie sémiotique de la détresse psychologique chez les Québécois de Raymond Massé, je serai en mesure de saisir l'expérience de la guérison comme un « véritable langage fondé sur une substance (le symptôme); une forme (le signe) » (ibid.). Ce langage se vérifie non seulement au niveau de l'expérience individuelle, par la formulation des symptômes, mais il s'exprime particulièrement au niveau symbolique, par l'entremise du dialogue corps-esprit. Massé a développé une méthode et une épistémologie propre à dégager les idiomes de détresse psychologique chez les Québécois francophones. Cette approche sera utile « dans la production de sens dans le cadre du contexte socioculturel (...) de l'expérience vécue » de l'itinéraire thérapeutique et de la guérison (ibid.). Donc, les manifestations décrites par les participants aux associés (physique, émotionnelle, psychique ou spirituelle), devront donc être comprises comme des signes construits « autour d'idiomes, qui structurent les modes d'expression, d'identification et d'explications du vécu » de la maladie (ibid.). À l'aide du dialogue symbolique (paroles prononcées, objets manipulés et gestes accomplis), je pourrai alors établir :

« les relations entre l'expérience incarnée (où le corps est défini comme une source créative d'expérience et non une entité passive, un texte sur lequel s'écrit la détresse), les significations intersubjectives, les récits d'épisodes de détresse (qui à la fois, reflètent et reconfigurent l'expérience) et les pratiques sociales qui servent de médiateur entre l'expérience et le sens donné » (ibid. : 7-8).

Pour mieux saisir la notion de signe, il faut faire un détour par la sémiotique de Roland Barthes. En effet, il distingue d'abord le signe du symptôme. Le symptôme renvoyant à un « phénomène particulier que provoque dans l'organisme l'état de maladie » (Barthes 1972 : 275). Il distingue également le symptôme objectif, établi par la médecine, du symptôme subjectif rapporté par le patient (ibid.). Ensuite, le signe serait alors l'interprétation du symptôme par le truchement du langage (ibid.). Cette base de la sémiologie médicale nous servira alors de cadre conceptuel pour l'analyse des problèmes de santé adressés dans le rituel de guérison et leurs interprétations par les opérateurs du cercle.

Le fondateur

Pour débiter l'analyse, il faut d'abord tenter de situer le fondateur et son expérience, ainsi que les liens menant à la constitution de sa synthèse personnelle. Le récit de sa vie débute par sa guérison « miraculeuse » survenue au Cambodge. Cela concorde avec la vision du chamane qui expérimente d'abord la maladie pour ensuite pouvoir aider d'autres malades. De plus, le récit de son expérience de mort imminente est en fait le récit d'un voyage chamanique entre les mondes, avec non seulement l'arbre de vie comme pilier central, mais aussi le cosmos. En effet, le symbole de l'arbre est central pour le centre de soins énergétiques et il est décrit comme :

« L'arbre cosmique est depuis le début des temps, un des alliés principaux de l'évolution humaine. Il représente le pilier de la conscience qui incarne les énergies divines et l'alliance entre les multiples dimensions de la réalité. Il est la structure universelle concrète reliant l'ensemble des constituants de la matière et de l'énergie en un tout cohérent »⁴².

Rappelons-nous que pour Roberte Hamayon, le chamane représente son voyage dans le monde des esprits d'une façon théâtrale et que l'efficacité dépend alors de sa performance (Hamayon 1995 : 170-171). C'est en quelque sorte la fonction de ce récit, à

⁴² Tiré d'un dépliant sur l'initiation à l'arbre cosmique offert par A1.

savoir une représentation d'un voyage chamanique, qui deviendra le fondement de ses enseignements. Non seulement ce récit représente un voyage chamanique, mais lorsqu'on l'indexe au contexte dans lequel il a été produit, on peut lui fournir un sens. Son expérience a lieu en 1953, soit peu de temps avant les débuts officiels de l'exploration spatiale en 1958⁴³. Cette expérience s'inscrit de cette façon dans l'époque dans laquelle il a été produit, mais aussi dans l'époque où il a été raconté. L'analogie qu'il fait de son voyage avec le film Star Trek (qui n'existait pas à l'époque de son expérience) évoque comment il s'indexe au contexte dans lequel le récit a été raconté.

Le récit du fondateur nous apprend également que son apprentissage spirituel a eu lieu dans les années soixante-dix, période reconnue comme étant celle des grands bouleversements au Québec. En effet, c'est la période de la sécularisation rapide, des premières vagues d'immigration non européennes et de la montée de l'individualisation dans la religion, alliée à une forme d'agentivité religieuse (Meintel 2006). Le vide spirituel alors laissé par l'Église a permis une plus grande ouverture aux autres spiritualités. Le fondateur a donc créé sa synthèse personnelle au début des années quatre-vingt. En avançant dans cette décennie, sa synthèse regroupe de plus en plus de concepts orientaux, comme les chakras, le chi, la méditation, alors qu'auparavant, son apprentissage était surtout lié au chamanisme, à l'astrologie et à l'alchimie. Pour Gauthier, il s'agit du « travail de bricolage et de syncrétisme propre aux religiosités contemporaines : intérêts pour les mystiques, spiritualités orientales, pratiques thérapeutiques, croyances dites «parallèles», néo-paganismes, néo-chamanismes, religiosités sous-culturelles, nouveaux charismatiques, ésotérisme, nébuleuse Nouvel-Âge, spiritualités holistes, wicca, etc. » (Gauthier 2012 : 95).

En parallèle, l'entrée du Québec dans le modèle de la (sur) consommation se retrouve inscrite dans les nouveaux rites que le fondateur a inventés. Le rituel du cercle de guérison s'inscrit dans le courant du Nouvel-Âge, dont Geertz affirme que ce courant s'édifie en réaction aux valeurs matérialistes (Geertz 1973 : 142). On ne peut comprendre les changements survenus dans le domaine religieux au Québec, sans comprendre ceux

⁴³ Histoire de la conquête spatiale, NASA : <http://history.nasa.gov/SP-4201/prefac.htm> (consulté le 8 août 2014)

qui affectent l'ensemble de la société (Gauthier 2012 : 95). En reliant le récit du fondateur et la création du centre de soins énergétiques avec les changements survenus durant cette période au Québec, je suis donc en mesure de saisir les fondements de ces changements. De plus, l'élément déclencheur de la quête du fondateur est une expérience que l'on peut qualifier de cosmique. Par le fait de comparer son expérience de la mort à un voyage cosmique et plus tard, d'apercevoir des lueurs étranges dans le ciel en plein jour et l'interpréter comme la réponse qu'il attendait pour s'investir totalement dans sa quête spirituelle, démontre l'importance de la notion du cosmos dans sa vision.

Les associés

Par ailleurs, les associés du centre de soins énergétiques ont intégré ces enseignements, ils les pratiquent et les transmettent. À l'exception de A4, qui est un *baby-boomer*, les quatre autres associés sont tous issus de la génération Y. Gauthier a démontré que la rupture *Boomers* implique la transmission de l'idéal de la réalisation de soi à la génération suivante, soit les Y (Gauthier 2012 : 95). A4, qui est un jeune *boomer*, a vécu cette rupture et l'explique de cette façon :

« J'ai continué une recherche de vie. Je suis tombé dans la marmite (la religion catholique), quand j'ai commencé à vivre ça et un moment donné ce n'était pas assez, donc j'ai commencé à chercher ailleurs. J'ai fait beaucoup comme [le fondateur], un cheminement autodidacte, parce que les enseignements n'étaient pas nécessairement disponibles il y a 40 ans. Alors, j'ai fait beaucoup de cheminement par moi-même, j'ai étudié l'auriculothérapie, les éléments énergétiques qui touchent l'être dans sa globalité. C'était ça qui m'intéressait surtout. L'être, l'individu dans sa totalité, dans sa globalité, pas le séparer comme mécanique » (Verbatim A4).

Pour les autres associés, il s'agit non seulement d'une quête de réalisation de soi, mais aussi d'une réaction probable face à la perte de repères émanant de la société de consommation.

« Ça venait répondre à des questions que j'avais, ça venait me renforcer dans mon identité, ça venait nettoyer des blessures que j'avais » (Verbatim A3). « J'avais un intérêt profond

pour savoir c'est quoi, c'est quoi la vie, c'est quoi qu'il y a au-delà de la vie, c'est quoi l'énergie, c'est quoi. Fait que j'avais plein de questions et j'avais besoin de réponses, puis il m'en a donné. (...) il m'a montré comment aller chercher mes réponses, puis je les ai découvertes à l'intérieur de moi » (Verbatim A2).

« Je te donne des outils et tu fais ce que tu as à faire (...) on veut te connecter à toi-même, on veut t'amener vers ta propre liberté » (Verbatim A5).

« J'ai décidé d'œuvrer dans le domaine spirituel dès 2002, pour aider à renouveler ce paradigme; pour créer et apporter une tout autre manière de vivre et de penser au-delà du monde de l'avoir, à partir de l'être »⁴⁴.

On ne peut que constater que l'idéal de la réalisation de soi est au cœur de cette quête identitaire au sein des associés.

Le concept de guérison chez les associés est intrinsèquement relié à trois notions : l'autonomie de la personne, la conscience et le pouvoir personnel. C'est par ces notions que la trame narrative peut se constituer « autour d'idiomes, qui structurent les modes d'expression, d'identification et d'explications du vécu » de la maladie (Massé 1999 : 6). Ces principes spirituels guident la lecture des problèmes adressés par les participants lors du rituel du cercle de guérison et les solutions proposées graviteront autour de ces principes. C'est dans le concept d'énergie et ses variantes, représentées par la conscience, les archétypes, les cinq éléments, les chakras, le bassin de chi, que l'on retrouve les modes d'expression, d'identification et d'explications du vécu de la maladie. Par ce fait, les associés transmettent les valeurs, les normes, les croyances et les principes spirituels qui forment la communauté morale, validant ainsi l'expérience des participants. Pour Meintel, la validation est la fonction sociale du groupe et le besoin de reconnaissance du religieux par les autres, dans la société de consommation, permet de légitimer l'expérience vécue (Meintel 2014 : 202). Les trois notions associées au concept de guérison (autonomie, conscience et pouvoir personnel) formant la communauté morale, se réfère à l'idéal de la réalisation du soi. Les associés servent ainsi de médiateur entre l'expérience de la maladie vécue par les participants et le sens qu'ils y accorderont. Ce faisant, l'intersubjectivité renvoie à un jeu, où se reflète l'image de la

⁴⁴ Tiré d'un dépliant qui présente le directeur actuel du centre de soins énergétiques (A1).

santé/maladie/guérison par la verbalisation des symptômes subjectifs du participant et leur interprétation par le truchement du langage des associés.

L'énergétique

Par ailleurs, j'ai mentionné comment le concept d'énergie est la notion centrale autour de laquelle gravitent les représentations symboliques. Ce concept transcende le genre, les cultures et la symptomatologie dans le discours des participants et des associés. En effet, le rite s'articule autour du concept d'énergie, où il y a répétition du contenu et de la forme, exprime une relation entre humains et non humains (archétypes et élémentaux) et se constitue dans un espace-temps séparé du quotidien. Selon les catégories établies par Turner, le rituel du cercle de guérison et son pilier central, l'énergétique, permettent d'identifier deux types de conduites rituelles. D'abord, le rituel se constitue comme une conduite communicative, car l'énergie ressentie permet une transmission d'informations (impressions reçues sous forme d'images, d'intuition ou de mots) qui serait autrement inaccessible (Turner 1972 : 11). En deuxième lieu, il s'agit aussi d'une conduite magique, car on évoque des puissances occultes, qui se présentent ici sous la forme des archétypes et des cinq éléments, dans un but de transformation (ibid.). Toujours selon Turner, le rite répond à un besoin de sécurité affective dans une tentative de maîtriser le monde, en reproduisant les perceptions de la réalité par des catégories, des structures et des processus sociaux (ibid.). L'énergétique agit de manière à reproduire ces catégories, structures et processus sociaux et permet une emprise sur le monde, par le pouvoir de transformation qu'il permet. C'est-à-dire que le concept d'énergie permet aux individus de verbaliser un mal-être (symptôme) dans une catégorie, soit un blocage énergétique, une attaque, un manque d'énergie, etc. Le concept d'énergie est également structurant, au sens où elle est la structure même du cosmos⁴⁵ et donc, on

⁴⁵ D'après la synthèse des théories sur l'origine des rayonnements cosmiques : « Les rayons cosmiques occupent une place privilégiée au sein de l'astrophysique et de la physique des astroparticules, non seulement parce qu'ils participent à la plupart des processus énergétiques à l'œuvre dans l'univers, mais parce que leur existence même et la continuité de leur spectre d'énergie (des énergies thermiques à plus de 1020 eV) soulèvent des questions d'une grande fécondité et d'une richesse inattendue ». Étienne Parizot, 2005, *Rayons cosmiques et rayonnement du cosmos*, Institut de Physique Nucléaire d'Orsay,

reproduit cette perception de la réalité dans la conception de la santé/maladie, qui devient ainsi le signe (l'interprétation du mal-être). En lui-même, le rite est le processus social par lequel on transmet et valide les catégories et les structures de l'énergétique au niveau microsocial. C'est une interprétation, voire une appropriation des représentations scientifiques concernant l'origine de la vie (l'énergie) qui est alors offerte aux participants.

« Dès lors, j'ai fait beaucoup d'efforts pour voir. Voir la fondation du réel : l'énergétique. (...) J'ai appris à observer objectivement cette réalité énergétique sur les gens autour de moi, leurs corps subtils, leurs chakras, leurs bassins de chi, leur connexion avec la terre et avec leur potentiel divin ». ⁴⁶

« La guérison énergétique englobe tout le territoire de la psychologie moderne et le dépasse. Elle part de la perception des chakras, des corps subtils et des énergies de vie qui parcourent les méridiens et les organes du corps physique. Elle y trouve l'inscription des problèmes et des blessures émotionnelles ». ⁴⁷

La théorie de la *consciousness-created reality* permet d'expliquer comment les associés transforment ces notions spirituelles en réalités. Ces notions spirituelles s'apparentent aux particules qui s'actualisent dans la réalité au moment où elles sont observées (mesurées). La métaphore du corps humain comme processeur d'information et comme circuit électrique est essentielle pour saisir la vision du processus de guérison énergétique offerte par les associés. Donc, lorsqu'ils affirment percevoir les chakras d'un patient, ils actualisent en fait cette réalité et valident l'information perçue comme étant authentique. D'ailleurs, A2 fait remarquer : « Puis c'est aussi simple que tu la reçois l'information si t'es juste wheeling à ce que ce soit vrai » (Verbatim A2). L'analogie du champ électromagnétique se compare à l'interaction des champs énergétiques entre l'associé qui en fait la lecture et le participant qui consulte. L'associé serait donc capable, par la perception de ce champ énergétique, d'en extraire des informations tel un processeur.

http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/05/66/71/PDF/HDR_2005.pdf [En ligne] (consulté le 16 juillet 2014).

⁴⁶ Tiré du dépliant présentant le directeur du centre de soins énergétique (A1).

⁴⁷ Tiré du dépliant présentant les services offerts par A2.

Comme le fait remarquer Kirmayer à propos de la pensée métaphorique, la réalité est perçue selon la construction sociale de celle-ci (Kirmayer 1992 : 335).

Lévi-Strauss plaide que l'intellect (s'exprimant notamment dans le mythe) vient avant l'émotion (besoin de sécurité affective). Les associés et les participants ne feraient que répliquer les catégories déjà présentes dans le mythe. Lévi-Strauss déclare que l'on doit étudier le rituel en lui-même et pour lui-même (Lévi-Strauss : 1971). Selon mes observations, ce qui constitue le mythe du centre de soins énergétiques est le résultat d'un syncrétisme entre le chamanisme, l'alchimie et des concepts orientaux. Le lien unissant ce syncrétisme est la transformation de soi, symbolisé par le Phoenix, l'oiseau mythique qui renaît de ses cendres. Le récit du fondateur peut être qualifié de fable mythique, dans le sens où son expérience de mort imminente et son retour à la vie sont symbolisés par le Phoenix. Ce faisant, le « mythe » rend les frontières des catégories floues et malléables, d'où les différentes variations du concept d'énergie. Cependant, le centre de soins énergétiques ne transmet pas un mythe à proprement parler aux participants, seulement une vision du monde basée sur l'énergétique, que l'emblème du Phoenix sert à représenter. Effectivement, cette vision du monde est partagée avec les participants avant que le rituel ne débute, sans quoi il devient difficile de comprendre le sens du symbolisme utilisé dans le cercle de guérison. Dans la logique de l'efficacité symbolique de Lévi-Strauss, le fait que la mythologie proposée par le centre de soins énergétiques « ne correspond pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit et elle est membre d'une société qui y croit » (Lévi-Strauss 1958 : 226). Cette vision du monde basée sur l'énergétique fait « partie d'un système cohérent qui fonde la conception [indigène] de l'univers » (ibid.). L'efficacité symbolique résiderait selon Lévi-Strauss, dans le fait que le participant accepte ces concepts, c'est-à-dire qu'il ne les met pas en doute (ibid.). Par contre, « ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chaman va replacer dans un ensemble où tout se tient » (ibid.).

Ainsi, c'est lors du passage dans le cercle que l'émotion prendra forme chez le participant. L'émotion suscitée se présente alors sous les principes spirituels prônés par le centre de soins énergétiques, soit l'autonomie de la personne, le pouvoir personnel

(*empowerment*) et la conscience. En fait, cela relève plus du sentiment (d'être soi, d'*empowerment*, d'être conscient) que de l'émotion à proprement parler. Le cercle de guérison est conçu comme une colonne d'énergie reliant la terre au ciel. Il s'agit d'une représentation symbolique de la verticalité de l'être, où les individus peuvent s'élever vers le cosmos. Les associés sont pleinement conscients de ce fait et le verbalisent ainsi. Pour eux, il s'agit d'« un espace sacré, c'est vraiment cette espèce de pont là que l'humain recherche, entre la matière et le divin, l'énergétique » (Verbatim A3). Le fondateur indique :

« En modifiant leur perception du réel et leurs structures énergétiques, par le voyage alchimique et par le travail des chakras, les participants changent rapidement et de façon durable leur vie. Ce qui est à l'intérieur de nous crée ce que nous vivons dans le monde »⁴⁸.

Il faut se rappeler que l'alchimie avait d'abord pour but d'émettre des théories relatives à la constitution et à la formation de la matière et l'énergétique en est une bonne représentation. De plus, je ne peux que constater comment cette vision de l'être humain correspond à la philosophie néo-chamanique et du Nouvel-Âge, qui veut qu'en se transformant soi-même, on transforme le monde qui nous entoure (Lupascu 2010 : 72). Le concept d'énergie est tellement vaste et inclusif, qu'il permet une expérience individuelle très ample, où chacun peut lui conférer le sens désiré. C'est possiblement pour cette raison que le concept d'énergie possède un pouvoir de transcendance et d'attraction. Ainsi, ce concept permet les modes d'expression, d'identification et d'explications du vécu de la maladie, peu importe la culture d'origine, l'âge, le sexe ou la confession religieuse.

Corporalité et symbolisme

Nous retrouvons le principe de corporalité à l'intérieur du cercle de guérison, qui vise également l'intégration du concept de l'esprit via des procédés s'adressant à la psyché. Par exemple, selon le problème adressé, on place la personne face à un des points

⁴⁸ Tiré des dépliants sur l'atelier de transmutation de soi.

cardinaux et ensuite, les associés y effectuent leur travail de guérison selon la gestuelle de nettoyage que j'ai mentionnée ci-dessus. Cela implique un travail sur le corps, non seulement physique, mais aussi psychique et même spirituel. Il s'agit ici du langage symbolique, défini par Lévi-Strauss comme les paroles prononcées (récits des participants et intuitions des associés), les gestes accomplis (posture et gestuelle de nettoyage) et les objets manipulés (baguette et athamé) (Lévi-Strauss 1971). Le participant expérimente alors divers phénomènes. En premier lieu, ce qui est le plus rapporté sont les sensations physiques comme de la chaleur, des picotements, en réaction au travail énergétique que les associés effectuent autour d'eux. En deuxième lieu, c'est la perspective émotionnelle de l'expérience qui prend de l'importance pour le participant, qui exprime alors leurs émotions et la souffrance qui les habite en pleurant par exemple. Selon la sociologue et anthropologue Meredith McGuire, les pratiques corporelles visent à « cristalliser la pratique rituelle et son symbolisme à travers le corps, par le biais de la posture, des sensations et de la gestuelle » (McGuire 2007 : 188). La métaphore de l'énergétique est utilisée non seulement par la parole, mais par les gestes et les actions posées. La métaphore est perçue et actée par l'expérience corporelle, ce qui permet d'étendre les perceptions à de plus complexes catégorisations de l'expérience de la guérison (Kirmayer 1992 : 333).

Par ailleurs, l'effet thérapeutique des rituels de guérison a trait aux éléments symboliques qui sont manipulés pour obtenir l'effet désiré. C'est l'importante charge symbolique qui agirait sur le système corps-esprit, en produisant une puissante réponse psychologique, qui à son tour, produirait des réponses biologiques⁴⁹ (Walsh 2007 : 209). Or, la charge symbolique a trait à la prise de pouvoir de son propre corps, à l'« *empowerment* » que la personne ressent lorsqu'elle participe pleinement à la transformation désirée. Une participante, qui est aussi psychologue, explique cet « *empowerment* » en le comparant à la religion catholique : « le baptême et la communion catholique, c'est se connecter à une source externe à soi, dans le cercle de guérison, tu te connectes à ta propre source d'énergie ». Cette conception devient

⁴⁹ Walsh fait référence aux travaux d'Ernest Rossi, dont l'hypothèse principale est que la psychothérapie, les états psychologiques, les expériences créatives, les rituels culturels significatifs incluant les rituels de guérison, la méditation et la prière, peuvent moduler l'expression de gènes alternatifs (AChE) favorisant la santé et la guérison en rétablissant l'homéostasie (Rossi 2004 : 18).

intéressante si on la comprend d'abord comme la mise à jour d'une certaine tension au sein de la culture québécoise, le délaissement de l'Église catholique depuis les années soixante, qui selon moi, ne demande qu'à être comblé. Pour elle, cette prise de pouvoir qu'offre le cercle de guérison institue « l'autonomie du patient ». L'autonomie du patient décrite par l'informatrice nous renvoie aussi à une forme de contestation de l'autorité médicale (Foucault 1976). Ainsi, l'autonomie générée par le rituel de guérison permettrait de rétablir ce dialogue par le concept d'intégration du corps/âme/esprit. Ce concept est le point central dans le discours et la philosophie du centre de soins énergétiques et de ses associés⁵⁰. McGuire établit que les formes de spiritualités pratiquant la corporalité deviennent un important lieu de contestation de l'autorité, de la dominance, ainsi qu'un lieu de résistance (McGuire 2007 : 189).

« Dans un monde incertain où les masques et les dysfonctionnements de la personnalité sont monnaie courante, j'ai choisi de travailler dans le vrai et l'authenticité »⁵¹

La contestation de l'autorité et de la dominance (normes sociales de la société de consommation) se vérifie notamment par cette affirmation tirée d'un dépliant sur le massage énergétique, dont la pratique corporelle est inhérente. La contestation se vérifie aussi dans les propos des participants, dont R16 qui affirme :

« Genre, ce n'est pas comme donner une petite pilule pour « guérir » ou calmer la douleur. C'est plutôt aller au fond... aux sources des problèmes, les comprendre et ensuite, passer à l'action pour guérir... activement et consciemment »

Cette affirmation explique comment est contestée l'autorité médicale, soit par une critique de l'autorité voulant que la médecine ne tienne pas compte des causes à la source du problème de santé. D'ailleurs, remarquons que R16 a mis le mot guérir entre guillemets lorsqu'elle l'associe au mot pilule, alors que lorsqu'elle exprime qu'il faut « passer à l'action », le mot guérir n'est plus entre guillemets. De plus, si l'on tient compte de la façon dont elle met le mot guérir entre guillemets lorsqu'elle l'associe au mot pilule, ne serait-ce pas là une forme de contestation de l'autorité médicale? À tout

⁵⁰ Selon les dépliants du centre et les entrevues réalisées avec les guérisseurs.

⁵¹ Tiré du dépliant sur le massage Phoenix offert par A3.

le moins, il s'agit d'une remise en question de l'efficacité de la médecine concernant certains problèmes de santé comme la douleur.

Chapitre 6

Expérience de guérison chez les participants

Conscience

À partir des deux questions suivantes tirées du questionnaire d'enquête, nous verrons le contexte et le sens produit par les réponses écrites. 1. Comment expliquez-vous, dans vos mots, ce type de guérison? 2. Quels sont vos attentes et/ou résultats face au cercle de guérison? À la première question, R12 a répondu : « Avoir une meilleure compréhension de mes difficultés (psychologiques, physiques, etc.). Devenir consciente de mes limites, difficultés, patterns, pour avoir du pouvoir dessus ensuite » (R12). À la seconde question, R16 explique que son attente envers le cercle de guérison est « une prise de conscience, mettre le doigt sur le bobo pour guérir petit à petit » et que les résultats sont très significatifs pour sa part (R16). Ces énoncés affirment clairement que la guérison n'est pas le traitement des symptômes apparents, ce qui dénote le sens que prend la guérison pour ces informatrices, soit que la guérison requiert de la personne malade son implication active et consciente pour espérer retrouver la santé.

Pouvoir personnel

Les mots-clés dans la première affirmation résident dans la prise de pouvoir désirée par l'informatrice : « pour avoir du pouvoir dessus ensuite » (R12). Cette affirmation dévoile le besoin de s'approprier le contrôle de sa santé et de son corps au lieu de le remettre entre les mains du corps médical. En émettant leurs impressions, les associés proposent ainsi une ouverture sur d'autres explications normatives sur l'origine de la maladie. Pour Lévi-Strauss, le fait que les associés fournissent

« Un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible, une expérience

actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont le malade subit le déroulement » (Lévi-Strauss 1958 : 226).

Le passage dans le cercle de guérison permet au participant de verbaliser son mal-être de manière consciente, mais aussi par la pensée symbolique et ainsi s'appuyer sur un idiome propre à lui conférer le pouvoir de manipuler par le truchement du langage, sa propre réalité. Donc, cela permet aux individus de reconfigurer l'expérience de la maladie ou du mal-être. Par exemple, un participant indique que « suite à de nombreuses et longues épreuves, mon énergie s'est affaiblie » et son passage dans le cercle lui permet de « me ressourcer et me recentrer pour continuer » (R8). Une autre participante indique qu'elle est venue pour guérir « une charge émotionnelle négative et colmater une fuite énergétique ou activer un potentiel » (R3). Elle explique la guérison comme « une libération de mon être pour pouvoir aller de l'avant » (ibid.). Ces exemples illustrent « la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont le malade subit le déroulement » (Lévi-Strauss 1958 : 226). Le pouvoir personnel (*empowerment*) renvoie à la capacité de manifester sa volonté dans la réalité. Cette manifestation se produit lorsque l'individu change sa perception de la réalité et obtient ainsi un effet sur celle-ci. Le rituel transpose ainsi le mythe (message) dans une réalité expérientielle pour le participant pouvant mener à un soulagement du mal-être (Kaptchuk 2011 : 1850). La réalité des forces universelles décrites par la médecine (diagnostics, causes, traitements, etc.) ne peut satisfaire la quête de sens d'un individu qui verbalise son mal-être comme étant « une fuite énergétique », mais le rituel vient rétablir cet ordre : « from brokenness to intactness » (ibid. 1853).

Autonomie

De plus, en reprenant les paroles de P1, nous pouvons établir un lien entre le symptôme objectif, qui a été établi par son médecin, et le symptôme subjectif qu'elle verbalise dans l'entrevue. En effet, elle désire « retrouver une voix plus socialement acceptable », alors que pour la médecine, il s'agit seulement d'un effet secondaire de ses

traitements de chimiothérapie. Son insatisfaction face à cet état fait en sorte qu'elle se lance dans une quête thérapeutique, où l'énergétique lui permet d'avoir le sentiment d'agir sur son problème de santé. Encore une fois, c'est une forme de contestation de l'autorité médicale, par le fait qu'elle n'accepte pas les limites de celle-ci. Elle ne refuse pas les traitements médicaux, mais elle va chercher le complément qu'elle a besoin dans le rituel. Lors de l'un de ses passages au cercle, les associés mentionnent qu'il y a un affaissement au niveau de la structure de la gorge. Ils passent une baguette chamanique autour de son corps et émettent des claquements de doigts près de sa gorge. Un des associés lui dit percevoir l'image d'une cage autour de sa gorge et qu'elle doit réfléchir sur ses comportements sociaux afin de libérer ses désirs et ses émotions du cœur. Bien que les paroles prononcées ou les gestes accomplis ne permettent pas une guérison à proprement parler, cette pratique reconfigure l'expérience vécue par P1 par le sens donné par les associés. Le signe devient alors l'interprétation du symptôme (voix chambranlante) par le langage symbolique (métaphore de la cage). Cela lui permet d'incorporer l'aspect spirituel dans sa conception de la maladie et d'espérer atteindre une transformation de son état.

Dialogue symbolique

Par ailleurs, j'aimerais reprendre l'exemple présenté plus haut pour expliquer comment les visions des associés prennent forme. Il s'agit de celui d'une jeune femme (P21) qui formulait sa demande ainsi : « Je me sens débalancée, j'ai des règles depuis 30 jours. J'ai subi beaucoup de stress depuis 9 mois, de négatif. Je me sens sans issues, prise, bloquée ». Ce sont les seules informations fournies par cette participante, à laquelle A1 émet les impressions suivantes : « Je sens l'astral comme arraché, vide (...) Je sens des fantômes, pas réels, mais des projections astrales du passé, des désirs non vécus ». À cela, A5 ajoute : « Comme une cage vide » et A2 « Un corps est collé et l'autre est parti ». Pour l'observateur, ces impressions ne veulent pas dire grand-chose sans le contexte, qui n'a pas été dévoilé à ce stade-ci. En poursuivant le travail de guérison, la participante

dévoile des informations qui font en sorte que les impressions prennent sens. Elle indique :

« J'ai une chirurgie qui a mal tourné et qui a laissé une blessure énorme (...) Ils m'ont opérée pour un kyste aux ovaires et ils m'ont enlevé mes trompes de Fallope sans mon consentement. Donc, je ne peux plus avoir d'enfants. Je me suis sentie violée dans mon corps. J'essaie de passer au travers, de l'accepter, mais c'est très difficile ».

Cette jeune femme est allée consulter afin de concevoir un enfant par fécondation in vitro. Elle exprime donc sa détresse dans une quête de sens et de solution à son mal-être. Elle construit son expérience, par le récit qu'elle en fait, dans le but de fournir des significations tant au niveau individuel que collectif, qui transforme en quelque sorte une construction sociale (s'être sentie violée) en objet réel (son mal-être). Il est évident qu'elle conteste l'autorité médicale, en se posant comme une victime d'erreur médicale soit en verbalisant qu'elle s'est sentie violée dans son corps. De plus, les associés participent à cette construction en fournissant des significations (l'astral arraché, cage vide, désirs non vécus) qui valident son expérience. Le symbolisme utilisé permet d'ouvrir un dialogue pouvant mener vers la guérison. Les conseils prodigués par les associés furent de poursuivre en justice le médecin en question, parce que cette action serait bénéfique pour elle et l'aiderait à faire son deuil de ne plus avoir d'enfants.

Synthèse

Le cas de P3 exprime clairement les trois notions-clés de centre de soins énergétique, soit la conscience, l'autonomie et le pouvoir personnel :

« Ce que je trouve le plus intéressant, c'est d'arriver à être capable d'utiliser la méthode toi-même chez toi. (...) De plus en plus, je suis capable d'aller dans mon monde intérieur par moi-même. Il y a tout le temps les cinq mêmes questions à poser, et ces cinq questions-là t'apportent les réponses puis tu le fais toi-même chez toi. Fait que t'es capable d'avancer aussi. (...) il y a un aspect que t'es capable de travailler aussi tout seul chez toi, par des prises de conscience puis travailler. J'ai décidé d'entamer un processus plus spirituel pour travailler sur moi; c'était quoi mes blocages, qu'est-ce qui faisait en sorte que ma

réalité ressemblait à ça, pis qu'est-ce que je pourrais faire concrètement pour modifier ma réalité » (Verbatim P3).

L'affirmation « il y a un aspect que t'es capable de travailler aussi tout seul chez toi [autonomie], par des prises de conscience [conscience] pis travailler [pouvoir personnel] » illustre très bien les notions-clés (ibid.). Cette participante démontre comment les notions-clés peuvent mener à une transformation. C'est-à-dire que le voyage dans son monde intérieur (aspect chamanique) lui permet de prendre conscience de ses difficultés et ensuite d'agir pour modifier sa réalité (transmutation alchimique). C'est alors à l'idéal de la réalisation de soi que fait référence cette participante, puisqu'elle n'exprime pas de problèmes de santé particulier et qu'elle conçoit la santé comme « au niveau physique, de ne pas avoir de maux physiques, c'est la santé plus commune là, mais pour moi c'est émotif d'abord. D'avoir des rêves, d'être joyeuse. C'est plus avoir des buts, avoir des rêves, une joie de vivre. Je pense que c'est ce qui amène toute la santé » (ibid.).

Par conséquent, la vision de la guérison reposant sur les trois principes énoncés ci-haut (autonomie, conscience et pouvoir personnel), partage un point commun entre les associés et les participants. En effet, lorsque les informateurs parlent de guérison, ils l'associent au mot « travail ». Ce qui indique que pour eux, la guérison vient avec un travail, que l'on effectue sur soi-même dans le but d'atteindre la transformation désirée. Les récits livrés par les participants lors du cercle de guérison, où le symptôme subjectif s'exprime pour énoncer une réalité et une attitude envers la maladie, participent à la construction de l'expérience de guérison. L'interprétation symbolique qu'en font les associés fait en sorte de reporter les discours des participants à des représentations collectives et à des modèles explicatifs du mal-être. Ce faisant, ce processus participe à la construction de sens de l'expérience de la maladie. En instituant les manières de voir, de se représenter et de vivre la maladie, les associés sollicitent les émotions des participants et influencent l'expérience qu'ils en feront pour créer une importante résonance émotionnelle. Autrement dit, les impressions livrées par les associés n'ont peut-être aucun fondement réel, mais elles permettent aux participants d'y attacher un sens à leur mal-être selon leur vécu. Dans cette intersubjectivité, la construction de l'expérience de la

maladie est intrinsèquement liée à l'identité individuelle, sociale et culturelle des individus.

Chapitre 7

Les représentations symboliques et la culture québécoise

De même, la perte d'hégémonie de l'Église catholique sur les institutions sociales (santé, éducation et politique) lors de la sécularisation entraîne une reconfiguration de ces domaines, désormais pris en charge par l'État. L'entrée du Québec dans le modèle de la société de consommation apportant les valeurs de productivité, de performance et de consumérisme contribue à créer un vide qui ne demande qu'à être comblé. L'ouverture aux nouvelles spiritualités, provenant notamment d'une ouverture des frontières (mobilité, transnationalité, immigration) et de la circulation des savoirs, entraîne un intérêt nouveau pour la spiritualité chez les Québécois (Meintel 2006 : 197). Ce que Gauthier nomme la « *rupture boomer* », qui implique un avant et un après, se retrouve ainsi imbriqué dans le rituel du cercle de guérison. D'abord par le parcours du fondateur, qui a fait son apprentissage durant les années 1970, période effervescente de la Révolution tranquille (ouverture à l'immigration, création de ministères et d'institutions) et d'ouverture sur le monde. Ensuite, par la création de son atelier sur la transmutation de soi. Cet atelier témoigne de la montée de l'individualisme, car il s'agit d'une voie pour favoriser la réalisation de soi, valeur importante de la génération *Boomers*. Gauthier indique que les *Boomers* auraient transmis l'idéal de la réalisation de soi à la génération suivante (Gauthier 2012 : 95). Cet héritage de la génération *Boomers* participe à une nouvelle construction identitaire des Québécois, où la quête de sens de l'existence passe par l'idéal de la réalisation de soi. J'ai démontré que, tout autant chez les participants que chez les associés, la vision de la guérison s'appuie sur une quête identitaire. En effet, la vision de la guérison basée sur l'énergétique permet de conclure que par des représentations symboliques de l'énergie, on peut atteindre une transformation qui participe à la construction identitaire des participants. D'après mes observations, nous sommes en présence d'individus issus de la génération du *Baby-Boom*, de la génération X et/ou Y⁵². Mes données vont dans le sens de l'hypothèse de Gauthier concernant la

⁵² Génération *Boomers* : nées entre 1946 et 1965, génération Y : nées entre 1972 et 1992. La génération X est représentée par une petite cohorte née entre 1966 et 1971, qui est désignée ainsi pour décrire des

transmission de l'idéal de la réalisation de soi. Bien que tous mes répondants aient affirmé être d'origine catholique, tous fréquentent le cercle de guérison dans le but d'atteindre une transformation. Ils adhèrent aux valeurs d'autonomie, de conscience et de pouvoir personnel que l'Église ne peut combler. Selon Lemieux, Montminy, Bouchard et Meunier, repris dans le texte de Gauthier : « nous ne sommes pas en présence d'une persistance des signifiés sous une mutation de signifiants, mais d'une mutation des signifiées sous la persistance des signifiants » prend son sens ici (Gauthier 2012 : 97). L'affirmation voulant que « le baptême et la communion catholique, c'est se connecter à une source externe à soi, dans le cercle de guérison, tu te connectes à ta propre source d'énergie » illustre bien ce fait (Verbatim P5). Le rapport aux institutions religieuses se retrouve ainsi délaissé au profit de l'indépendance individuelle, telle qu'affirmée par l'informatrice P5 (ibid. : 96). La croyance en une source d'énergie divine (signifiant) persiste, mais on assiste à une perte importante de l'appartenance religieuse (mutation des signifiés) au profit d'une individualisation des croyances.

Par la suite, la prise en charge de la santé par l'État confirme l'hégémonie de celui-ci sur la vie des individus. Par le concept de biopouvoir de Michel Foucault, soit le contrôle du vivant par le politique, le contrôle de la société ne passe pas seulement par la conscience et l'idéologie, mais dans les corps et avec les corps (Foucault 1980). À la lumière des concepts-clés du centre de soins énergétiques (conscience, autonomie et pouvoir personnel), je ne peux que constater qu'il s'agit en fait d'une opposition à la société de contrôle au niveau microsocial. Selon Schepers-Hughes et Lock, la maladie est signifiée par le malade comme un acte de refus d'endurer sa condition (Schepers-Hughes et Lock 1991 : 423). Il apparaît que les tensions sociales se révèlent du fait de résister au savoir de la biomédecine. Les explications scientifiques sur la maladie ne sont pas jugées fausses, mais de vides de sens par les informateurs :

« J'ai consulté un autre endocrinologue et un autre médecin, sans qu'il ne puisse rien faire pour ma voix. Je recherche donc des solutions en médecine alternative » (Verbatim P1).

membres de cette cohorte qui ont eu des difficultés à intégrer le marché du travail dans les années 80 et 90. Source : Statistiques Canada http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-311-x/98-311-x2011003_2-fra.cfm (consulté le 21 juillet 2014).

Le fait de faire ressurgir la part de subjectivité de la maladie dans le cercle de guérison fournit à tout le moins un sens, même s'il ne guérit pas pour autant. Par contre, les informateurs n'hésitent pas à consulter en médecine pour leurs problèmes de santé et ils ont recours au cercle de guérison en complémentarité. L'*empowerment* dont il est question est le complément que la biomédecine ne peut offrir et c'est une des raisons du recours au cercle de guérison. Comme le remarque Kaptchuk, c'est la dévaluation du rituel par la médecine qui est à la source de l'insatisfaction et qui mène à la quête de sens (Kaptchuk 2011 : 1856). L'*empowerment* est le principal pouvoir d'attraction du rituel pour les participants, car il permet aux individus de se réapproprier le contrôle de leur santé, qu'il soit réel ou illusoire. La quête spirituelle du monde contemporain s'édifie en réaction aux valeurs matérialistes véhiculées par l'idéologie néo-libérale en vigueur au Québec comme partout en Occident. Ce faisant, cette quête spirituelle donne l'impression aux individus de contrebalancer les pouvoirs acquis par l'État et l'autorité médicale, particulièrement dans le domaine de la santé. Le rituel du cercle de guérison devient ainsi un témoin actif des transformations sociales des dernières décennies, parce qu'il y participe et inscrit ces transformations en son sein.

Une pratique inscrite dans la réalité sociale

En effet, je constate que la pratique du rituel de guérison est localement inscrite dans la réalité sociale. Les idiomes qui se dégagent des motifs de consultation (douleurs physiques, psychologiques et émotionnelles) sont représentés par le symbolisme de l'énergie. Le signe, qui est l'interprétation du symptôme, se voit accorder un sens (relié à l'énergétique) et institue une action à poser chez les participants (pouvoir personnel), lui conférant son agentivité. L'influence de la culture québécoise sur le mode d'expression et la signification des symptômes, de la souffrance et de la trajectoire thérapeutique se vérifie à différents niveaux. D'abord, par la prise en charge de la santé/maladie par la biomédecine et le sentiment d'insatisfaction qu'elle peut susciter (impuissance versus autonomie et *empowerment*). Ensuite, par l'histoire de la culture québécoise, où le recours aux guérisseurs (soigneurs issus du peuple), aux rituels de guérison et à la

religion sont inscrits depuis les débuts de la colonie. Enfin, par des appropriations de représentations véhiculées par la science sur les origines de la vie et de l'univers et largement diffusées par les médias de masse⁵³. Ces nouvelles représentations scientifiques redéfinissent la place de l'humain dans le cosmos, influencent les modes d'expression de la maladie et des contenus de croyances, parce que les individus se les approprient pour leur donner un sens spirituel. L'influence des représentations scientifiques sur les modes d'expression se vérifie également dans le langage employé par les associés. Par exemple, lorsque A3 compare son travail à celui d'un technicien ou encore lorsque A2 indique à un participant qu'il doit « se scanner ».

Par ailleurs, les découvertes scientifiques du XXe siècle, particulièrement celles de la physique et de l'astrophysique⁵⁴, viennent redéfinir la place de l'humain dans l'univers. En fait, le rituel du cercle de guérison ne fait que reproduire ces nouvelles perceptions de la réalité par des catégories. Bien que les associés et les participants ne s'approprient pas l'intégralité du discours scientifique, ils intègrent les éléments qui font du sens dans la construction sociale et individuelle de l'expérience de guérison, dans ce que l'on pourrait qualifier de cosmologie urbaine. Cette construction sociale de la santé/maladie se met en relation avec les conceptions individuelles des participants pour transformer des représentations symboliques (énergétique) en objet réel, soit l'expérience de guérison. Les continuités sociales et historiques, qui sont au cœur de l'espace thérapeutique, se mettent en mouvement pour mettre en relation les représentations symboliques de la santé et de la maladie du passé (distance) et celle du présent (proximité). Il est d'ailleurs intéressant de noter comment la médecine populaire s'est graduellement substituée à la médecine scientifique à partir des années 1960 au Québec (Saillant 1999 : 20) et le fait que l'on assiste à des appropriations de représentations scientifiques dans la médecine populaire dans la modernité. La tradition réside dans le recours à la religion populaire, tandis que la modernité implique un recours aux nouvelles

⁵³ Diffusé notamment dans le cinéma, que l'on pense au film *Anges et Démons* de Dan Brown, où l'intrigue réside dans la résolution d'un vol d'antimatière au CERN et qui se trouve en fait caché dans une bombe au Vatican.

⁵⁴ Théorie du Big Bang, étoiles à neutron, rayonnement cosmique, pulsars, physique quantique, etc. Chamel, N. 2012 « De l'hypothèse d'étoiles aussi denses que les noyaux atomiques à la découverte fortuite des pulsars », *Histoire de la recherche contemporaine* [En ligne], I-2 URL : <http://hrc.revues.org/166>; DOI : 10.4000/hrc.166 (consulté le 29 juillet 2014)

représentations scientifiques véhiculées notamment par le courant du Nouvel-Âge. Les continuités agissent pour unir le passé et le présent et le syncrétisme permet une réinterprétation des transformations du paysage culturel québécois.

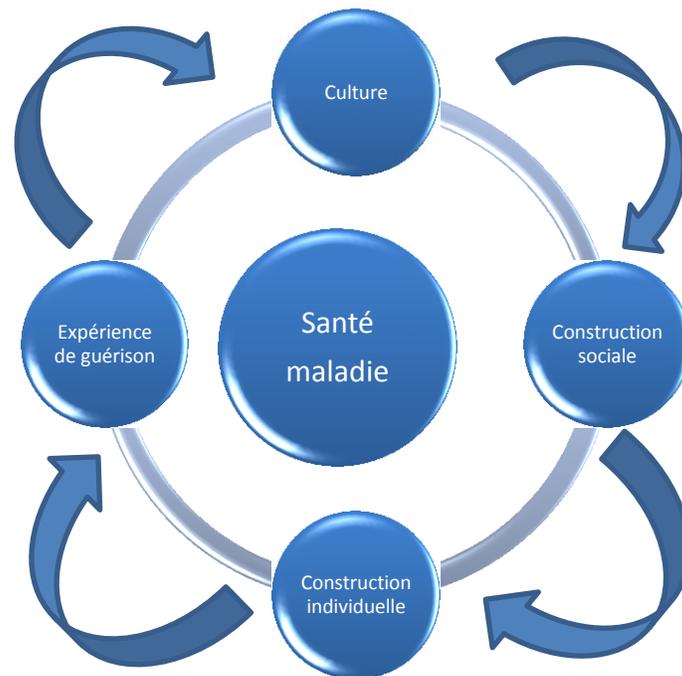


Tableau 2 : Mise en relation des représentations individuelles et collectives

Chapitre 8

Discussions

Le contexte culturel québécois a démontré par ces fondements et par son histoire, ses traditions, ses pratiques, ses croyances et ses politiques, comment ses représentations de la santé et de la religion s'inscrivent dans l'imaginaire collectif. Or, les individus puisent dans cet imaginaire collectif pour y établir des correspondances, notamment entre la santé et la spiritualité. En fait, le contexte culturel démontre comment ses deux composantes sociales se sont associées au fil de son histoire. Comme le montre la conception de la santé de P4 :

« Mes attentes quand j'ai commencé, c'est que je voulais aller mieux, car je n'allais pas bien. C'est sûr qu'au niveau physique, de ne pas avoir de maux physiques, c'est la santé plus commune là, mais pour moi c'est émotif d'abord. C'est plus avoir des buts, avoir des rêves, une joie de vivre. Je pense que c'est ce qui amène toute la santé. Ça toujours été un intérêt pour moi d'avoir un processus plus spirituel. Ça fait maintenant plus parti de ma vie d'avoir cette conception-là, de prendre du temps pour méditer» (Verbatim P4).

La vision morcelée du corps et de l'esprit est probablement l'aspect le plus contesté de l'autorité médicale. Michèle Fellous explique comment le rituel rechargé de sens « ... permet au sentiment de soi, le sentiment d'exister comme unité corporelle et psychique, de se rétablir » (Fellous 2001 :12). Elle rappelle que la modernité se constitue d'un individualisme marqué, qui a pour effet de diminuer l'emprise du religieux et des liens serrés de la communauté (ibid. : 13-14). Le fait que certains individus insatisfaits de cet état des choses se prennent en main afin de « recharger de sens des formes rituelles», s'applique dans le cas du cercle de guérison (ibid. : 20). Dans ce qu'elle nomme la créativité rituelle, caractéristique du courant néo-paganisme (dans lequel le néo-chamanisme s'inscrit d'une façon plus large), elle avance que c'est là une contestation des religions monothéistes, puisqu'ils critiquent la séparation du corps et de l'esprit, des humains et de la nature (ibid. : 137). De plus, elle fait remarquer que ce ne sont pas des

gens vulnérables, prêts à confier leur destinée entre les mains d'un gourou quelconque, mais bien « des personnes issues de classes moyennes, en mutation sociale, conscientes de la crise culturelle et sociale où se trouvent le monde contemporain dont ils souhaitent retrouver les valeurs » (ibid. : 21). Ce sont donc des individus en quête de développement personnel, de guérison, de repères socioculturels, comme je l'ai remarqué par les besoins d'autonomie et d'*empowerment* que les informateurs ont exprimés. Bien que l'on retrouve des rituels dans la biomédecine (relation médecin/patient, examen médical, prescription), la médecine impose sa représentation de la réalité et fait abstraction du modèle conceptuel de la maladie par le patient et ne cherche pas la signification des métaphores utilisées par ceux-ci (Kirmayer 1992 : 335). Il ressort que la dévaluation du rituel par la médecine se trouve à la source de l'insatisfaction des individus, autant que le rituel se fait complément de la médecine (Kaptchuk 2011 : 1856). En outre, la médecine et le rituel ne sont pas opposés, mais bien complémentaires dans la quête de sens de la maladie.

La corporalité à l'intérieur du cercle de guérison se veut un lieu de transition entre l'individuel et le collectif (ibid. : 26). Ce sont les tensions entre le contexte micro et macrosocial que l'on peut observer, à savoir que les changements entraînés à la suite de la Révolution tranquille au Québec se répercutent non seulement dans le corps des individus, mais également dans la psyché. On peut constater, par les nombreuses campagnes publicitaires de santé publique⁵⁵, comment l'importance de la santé s'érige comme une valeur sociale largement diffusée dans l'esprit des citoyens. Les nouveaux rites, permettent de réordonner le monde, par les gestes qu'ils effectuent et le sens qu'ils produisent (Fellous 2001 : 27). Fellous explique l'efficacité du rite par : «La transformation qu'il permet d'opérer, d'un état où l'émotion est subie à celui d'acteur en prise sur le monde, passe par une présence corporelle concrète des uns et des autres dans l'espace rituel et l'ouverture à une représentation symbolique» (ibid. : 29). Ce constat

⁵⁵ Le Québec a assisté, depuis l'adoption d'une politique sur la santé et du bien-être en 1992 et de La Loi sur la santé publique en 2002, à de nombreuses campagnes médiatiques de prévention, notamment sur les infections sexuellement transmises, le tabagisme, la saine alimentation et l'exercice. Colin. C. 2004. «La santé publique au Québec à l'aube du XXI^e siècle», *Santé Publique*, vol.16, no.2, pp.185-195. <http://www.cairn.info/revue-sante-publique-2004-2-page-185.htm> [En ligne] (Consulter le 25 août 2014).

résume parfaitement pourquoi les notions d'autonomie, d'*empowerment* et de conscience sont les points communs des propos de mes informateurs. Dans l'étude comparative des rituels de guérison, de l'acupuncture et de la biomédecine de Kaptchuk, il démontre que le meilleur résultat obtenu est la combinaison de l'effet placebo (faux traitement d'acupuncture), d'un questionnaire médical et d'une relation patient/soignant hautement ritualisée (Kaptchuk 2011 : 1856). Ce qui est intéressant de son étude, c'est que lorsque la relation patient/soignant tient compte de l'histoire personnelle et médicale, où l'on fournit un espace pour l'écoute active, la compassion et le support, le taux de soulagement est beaucoup plus élevé que chacun de ses éléments isolés (ibid.). Il conclut donc qu'au minimum, les rituels de guérison fournissent une opportunité pour rééquilibrer l'attention sélective, qui déclenche des réactions des voies neurobiologiques spécifiques modulant les sensations corporelles, les symptômes et les émotions. Bref, c'est l'effet placebo qui se doit d'être pris en considération pour une meilleure compréhension par la biomédecine des mécanismes des rituels de guérison (ibid.).

Un individualisme menant à l'autonomie

Par ailleurs, la notion d'individualisme se retrouve dans les nouveaux rites. Le rite se veut un lieu de reproduction des valeurs, des normes et des croyances, tout comme il porte en lui la mémoire en inscrivant ces changements en lui-même, tel que Geertz l'a démontré. Le cercle de guérison n'échappe pas à ce constat, car il est avant tout axé, comme le dit le slogan, sur «une quête de liberté et d'autocréation»⁵⁶. On a vu que l'emblème choisi pour représenter le centre de soins énergétiques est le Phœnix, l'oiseau mythique qui renaît de ses cendres. Fellous a remarqué que « le moi est un projet en perpétuelle construction » dans la modernité avancée et elle fait l'analogie avec le psychologue qui aide son patient à « renaître à lui-même » (ibid. : 14). Elle a constaté, dans les insatisfactions menant à la création des nouveaux rites, le rejet des rites existants, de même que le rejet de la psychothérapie. Le besoin de composantes symboliques dans l'expérience de la guérison provient du manque de reconnaissance de ce besoin par la

⁵⁶ Slogan du centre diffusé par le site web, sur les affiches et les dépliants.

médecine, ce qui engendre un état d'insatisfaction à l'origine de la quête de sens face à la maladie. En effet, c'est dans cette perspective que le rituel de guérison s'impose comme un choix alternatif et complémentaire pour se construire soi-même, pour donner un sens à la vie, à la maladie et à la guérison, à travers les représentations symboliques qu'il offre. Dans son analyse de la création de nouveaux rites féminins, Fellous avance que « La finalité du rite va être, par cette mise en scène des corps et des gestes, par l'usage de symboles, de susciter un autre état de conscience capable de faire émerger la force que chacun porte en lui » (ibid. : 116). Lorsque P5 fait l'analogie entre le baptême, la communion catholique et le cercle de guérison, elle explique qu'une connexion s'établit avec sa propre source d'énergie divine. Fellous remarque elle aussi que « L'individu, dans sa dimension globale, physique et psychique, est sacralisé en tant que parcelle d'une entité divine, dont chacun est partie prenante » (ibid. : 117). C'est la représentation symbolique principale proposée par le centre de soins énergétique, une vision du monde où l'individu a le pouvoir de recréer une cosmologie qui corresponde à ses valeurs, ses croyances et son identité. L'appropriation des représentations scientifiques par des individus leur donnant un sens spirituel s'inscrit et s'indexe dans l'ère moderne et se doit d'être comprise qu'à travers cette époque. Ce faisant, cela permet d'actualiser la situation et le vécu de l'être humain au cœur de la modernité avancée.

Vers un pluralisme médical en Occident

Illario Rossi remarque qu'il y a un engouement en Occident pour la vision du monde proposée entre autres par le chamanisme et il le traduit comme une réaction à la crise qui sévit dans la médecine occidentale (Rossi 2001 : 146). En cherchant ainsi des solutions médicales dans d'autres cultures, la santé devient l'affaire de tous, plus particulièrement en ce qui a trait à donner un sens à son malheur (ibid. : 147). Il y a ainsi une reconnaissance des autres visions du monde dans ce pluralisme médical, où le soignant et le soigné sont tous deux producteurs de savoirs et de pratiques (ibid. : 149). Cette insertion de connaissances « s'affirme dans un contexte de pluralisme culturel marqué par les inégalités », d'où le besoin de recherche de l'Occident de solutions

thérapeutiques empruntées au chamanisme (ibid.). En dernier lieu, les apports du chamanisme à la réflexion médicale soutiennent l'autonomie des personnes, puisque le corps devient « l'opérateur d'une efficacité symbolique et l'instrument de l'autonomie individuelle » (ibid. : 174-177). C'est particulièrement dans ce sens que le cercle de guérison s'inscrit dans le courant néo-chamanique.

Une adaptation thérapeutique à la modernité

Nous avons vu avec Roberte Hamayon comment le fondement du courant néo-chamanique puisait dans une vision du chamanisme mystique et thérapeutique. Elle va jusqu'à dire que le recours thérapeutique au chamanisme peut être perçu comme une procédure adaptative (Hamayon 1995 :158). Or, je pense justement que le cercle de guérison est une réponse adaptative au nouvel environnement socioculturel québécois, en y inscrivant l'émergence des nouvelles spiritualités, des valeurs individualistes et matérialistes. Hamayon avance que ce sont les représentations symboliques qui sont le véritable objet d'étude et non l'effet thérapeutique des techniques chamaniques (ibid. : 164). Ce sont les éléments d'une vision du monde qui composent un système symbolique, devenant un produit de l'imaginaire collectif en tant que répertoire culturel et qui permet aux individus de trouver un sens à leur mal-être (ibid. : 170). Dans le cercle de guérison, ce sont les représentations de l'unité corps/esprit par le biais de l'énergétique, de la conscience, de l'*empowerment* et de l'autonomie du patient qui constituent le système symbolique dans lequel le cercle de guérison opère.

Les idiomes de détresse qui se dégagent des propos et de l'observation des participants témoignent également d'une réaction aux changements survenus dans la culture québécoise. La douleur et l'énergétique, principaux motifs de consultations, témoignent d'une vision du monde où la douleur est associée au corps et l'énergétique à l'esprit. Pour ce qui est de l'énergétique et de ses différentes déclinaisons (énergie négative, attaque ou fuite énergétique etc.), il relève du monde de l'esprit puisqu'il ne s'agit pas d'une pathologie à proprement parler pour la biomédecine, même s'il en demeure pas moins réelle pour la personne qui le vit. L'énergétique est un concept qui

transcende le genre et la culture d'origine, parce qu'il se veut au cœur du mythe culturel à teneur universel (Kaptchuk 2011 : 1849). Le rituel de guérison permet justement d'unifier les dimensions du corps et de l'esprit pour faire fusionner le vécu de la personne souffrante avec le mythe proposé et ainsi, reconfigurer l'expérience de la maladie (ibid.). Cet idiome est propre au monde moderne, dans le sens où c'est la verbalisation d'un état qui peut être lié à une pathologie du corps social, celui de la société de consommation, où la performance est fortement valorisée. Ce changement dans l'environnement socioculturel entraîne un déséquilibre pour certains individus et le recours au cercle de guérison, par ces notions d'autonomie, d'*empowerment* et de conscience, agirait pour les rééquilibrer. De même qu'en offrant des ateliers de développement de soi, le centre de soins énergétiques participe à cette idéologie de consommation, de performance et d'individualisme, mais s'attarde à la dimension psychique de l'être. En offrant «un chemin spirituel complet qui peut mener à la réalisation intégrale de soi», les individus ne sont-ils pas plus performant et ne consomment-ils pas des produits destinées à l'esprit?⁵⁷ En puisant dans le répertoire culturel québécois (croyances, traditions, modes de vie et pratiques thérapeutiques), les individus inventent de nouveaux rites pour répondre à de nouveaux besoins et défis de l'époque moderne.

Conclusion

En dernier lieu, un bref récapitulatif s'impose afin d'avoir une meilleure perspective des notions discutées et les liens avec le cercle de guérison. Les caractéristiques du rite, tel que mentionné en introduction, sont évidemment présentes dans le rituel de guérison. Il s'agit du besoin récurrent qui affirme sa répétition (tous les deuxièmes mardi du mois), la répétition du contenu (message) et de la forme par la mise en scène d'une vision du monde (les mêmes gestes sont accomplis selon cette vision), qu'il met en relation humains et non-humains (archétypes, énergie cosmique) et qu'il se constitue dans un espace-temps séparé du quotidien (espace sacré). Ensuite, Turner nous rappelle que le rite agit comme mémoire en transmettant les informations (normes,

⁵⁷ Tiré d'un dépliant du centre de soins énergétique.

valeurs, croyances, statuts...) et que l'utilisation des symboles dans le rituel ne peut être comprise qu'à travers son contexte (Turner 1972 :12). La montée de l'individualisme en Occident se reflète dans les mouvements spirituels en permettant aux participants de sélectionner les concepts selon la résonance émotionnelle qu'ils provoquent en eux (énergétique, autonomie, *empowerment*, conscience). L'individualisme s'érige en réaction aux structures sociales en place et confère aux individus leur agentivité. Le langage symbolique (paroles, gestes, objets) permet de rétablir la continuité du vécu en permettant aux individus de s'inscrire dans une histoire de vie. Cela se produit par le fait que les participants doivent se nommer et expliquer leur besoin de guérison par le récit qu'ils en font. De plus, lorsque les associés livrent des impressions, qu'elles soient réelles ou non, les participants sont portés à y rattacher un sens selon leur vécu, leur permettant ainsi d'obtenir du réconfort et de l'espoir. En fait, ces impressions prennent sens lorsque les individus les identifient à leurs problèmes de santé. La plupart des problèmes de santé recensés dans le rituel ne sont pas des maladies à proprement parler, mais expriment plutôt un mal-être (blocage, attaque, baisse énergétique, etc.) et lorsqu'ils le sont (douleurs, voix tremblotante), la médecine semble impuissante à soigner ces maladies. Le rituel agit donc par sa fonction rassurante, il procure du réconfort à l'esprit.

Le portrait des participants indique que la plupart sont des Québécoises francophones, d'origines catholiques et issues de la classe moyenne. Il ne s'agit pas non plus d'un groupe homogène, puisque j'ai noté la présence de plusieurs participants d'origine sud-américaine et haïtienne. Les points communs sont alors la religion d'origine (catholique), le groupe d'âge, la classe sociale et la quête identitaire/spirituelle. Par le fait que cette expérience est vécue en groupe, cela permet de créer une collectivité (au sens donné par Meintel) qui agit alors pour valider l'expérience de guérison. Je dois également mentionner la forte présence des femmes au sein des participants, qui peut s'expliquer comme un reflet de l'espace thérapeutique global au Québec (soins domestiques, surreprésentation au sein de l'Ordre des infirmières et des infirmiers du Québec et des préposés aux bénéficiaires etc.).

La charge symbolique pouvant mener à la transformation reste inévitablement la résonance émotionnelle provoquée par les représentations symboliques. Dans le cas du

cercle de guérison, ce sont l'énergétique, la conscience, l'unité corps/esprit, le pouvoir d'agir de l'individu et l'individu en tant que partie du divin qui permettent de créer cette charge symbolique. Le système de signe, de sens et d'action de Corin et Bibeau (1992) se vérifie à même le cercle de guérison. Le signe, qui est alors l'interprétation subjective du symptôme verbalisé par le participant, se voit accordé un sens construit par l'intersubjectivité (participant/associé) et finalement, on institue une action à poser. L'approche par le récit permet de situer une expérience réelle et de mettre en scène l'identité individuelle, sociale et culturelle des individus pour construire et (re) configurer l'expérience de la guérison. L'efficacité du rituel réside avant tout dans l'adhésion des individus au système de représentations proposé par le centre de soins énergétiques. Ces représentations sont transmises entre autres par le récit du fondateur (cosmos, énergie, transformation et guérison) et le langage des associés. Elles sont aussi transmises par la culture, soit par l'idéal de la réalisation de soi de la génération *Boomer*, par l'espace thérapeutique (ressources symboliques, pratiques, croyances) et par des appropriations de représentations scientifiques, chamaniques et alchimiques.

La pensée symbolique, propre à l'être humain, permet de voir, de lire et de manipuler ses pensées pour leur accorder un sens et de se projeter dans un autre espace-temps. L'imagination permet ainsi de se réinventer, de se transformer selon des valeurs, des désirs et des aspirations. De plus, l'utilisation de métaphores permet d'associer les représentations symboliques de l'énergie empruntées à la science, pour ordonner le monde moderne, voire pour créer une dimension de la réalité. En fait, l'énergétique constitue un langage permettant de réinterpréter et d'actualiser les anciennes conceptions religieuses de la création du monde dans la modernité, d'où son pouvoir de transcendance. La continuité, en tant que pont entre le passé et le présent, fournit le langage pour donner un sens à la nouveauté et permet au syncrétisme de procéder en tant qu'agent intégrateur de la transformation, par le processus de réinterprétation des concepts religieux ou spirituels (Mary 2001 : 315). L'émergence des nouvelles spiritualités en Occident s'est constituée en réaction aux changements opérés au XX^e siècle concernant les valeurs, les normes, les croyances et les statuts sociaux. Par ailleurs, il serait intéressant d'étudier plus en profondeur les liens entre l'effet placebo et celui des rituels de guérison, comme le souligne Kaptchuk, pour une meilleure compréhension des

mécanismes neurobiologiques de la guérison (Kaptchuk 2011). En permettant aux individus de contribuer à l'élaboration de l'étiologie de leurs maladies au niveau symbolique et subjectif, par le concept d'autonomie du patient et par le pouvoir d'agir sur celles-ci, ces formes de spiritualités axées sur la guérison fournissent un véritable complément à la biomédecine.

Bibliographie

- Balandier, G. (1968). «Tradition et continuité», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Nouvelle Série, Vol. 44, p.1-12.
- Barthes, R. (1972). «Sémiologie et médecine» In *Les Sciences de la folie*, sous la direction de Roger Bastide, Publications du Centre de psychiatrie sociale de l'École des hautes études, Mouton, pp.273-283.
- Benoist Jean. (2010). « Une anthropologie de la guérison », in Nathalie Dumet et Hugues Rousset, Soigner ou guérir ? *ERES « L'Ailleurs du corps »*, p. 77-95.
- Bibeau, G., & Corin, E. E. (Eds.). (1995). *Beyond textuality: asceticism and violence in anthropological interpretation* (No. 120). Walter de Gruyter.
- Bogliani, P. Lacroix, B. (1981). *Les pèlerinages au Québec*, Travaux du laboratoire d'histoire religieuse de l'Université Laval, Les Presses de l'Université Laval.
- Chamel, N. (2012). « De l'hypothèse d'étoiles aussi denses que les noyaux atomiques à la découverte fortuite des pulsars », *Histoire de la recherche contemporaine*, I-2, 160-167.
- Colin. C. (2004). «La santé publique au Québec à l'aube du XXI^e siècle», *Santé Publique*, vol.16, no.2, pp.185-195. <http://www.cairn.info/revue-sante-publique-2004-2-page-185.htm> [En ligne] (Consulter le 25 août 2014)
- Corin, E., Uchôa, E., Bibeau, G., & Koumare, B. (1992). Articulation et variations des systèmes de signes, de sens et d'actions. *Psychopathologie africaine*, 24(2), 183-204.
- Dortier, J-F. (2012). *L'homme cet étrange animal*, Éditions Sciences Humaines, Auxerre Cedex.
- Droz, R., Rahmy, M. (1997). *Lire Piaget*. Dessart, Bruxelles.
- Einstein, A. (1931). *Einstein on Cosmic Religion and Other Opinions and Aphorisms*, Dover Publications, New York.
- Elata, P., (1997). « The conquest of magic over public space : Discovering the face of popular magic in contemporary society », *Journal of Contemporary Religion*, vol.2, no.91, p. 51-67.

- Fainzang, S. (2000). «La maladie, un objet d'étude pour l'anthropologie sociale», *Ethnologie comparées*, no 1, Université de Montpellier 3, France. [En ligne] <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm> (consulté le 12 mai 2014)
- Fellous, M. (2001). *À la recherche de nouveaux rites. Rites de passage et modernité avancée*. L'Harmattan, Paris.
- Foucault, M. (1980). *La naissance de la clinique*. Paris, Plon.
- Gauthier, F. (2012). «Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux», *Studies in Religion/Sciences religieuses*, vol.41, no1, p.93-111.
- Geertz, C. (2000). «Culture, Mind, Brain/Brain, Mind, Culture» in C. Geertz, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, Princeton, pp. 203-217.
- Golse, B., de Mijolla-Mellor, S., & Perron, R. (Eds.). (2005). *Dictionnaire international de la psychanalyse: concepts, notions, biographies, oeuvres, événements, institutions. 1*. Hachette littératures.
- Guichard, P. (1994). *Ethnométhodologie d'un cyberspace*, sous la direction de Yves Lecerf et Philippe Charles Nestel, Mémoire de D.E.S.S., Université Paris VIII. . [En ligne] <http://vadeker.net/corpus/guichard/guichard.html> (consulté le 22 novembre 2013)
- Hamayon, R. (1990). *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme à partir d'exemples sibériens*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- Hamayon, R. (1995). «Pour en finir avec la« transe» et l'«extase» dans l'étude du chamanisme», *Études mongoles et sibériennes*, no.16, pp. 155-190.
- Hardt, M. et Negri A. (2000). *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets.
- Hardt, M. et Negri A. (2007). « La production biopolitique », *Multitudes*, n° 1, p. 16-28.
- Harner, Micheal. (1990). *The Way of the Shaman*. Tenth anniversary edition, Harper & Row, San Francisco.
- Hutin, Serge. (2011). *L'alchimie*. Que sais-je, PUF, Paris, pp.1-28.
- Jung, C. G. (1959). *The Archetypes and the Collective Uncconscious*, trad. R.F.C. Hull, Bollingen Series, New York.
- Kafatos, M., & Nadeau, R. (2000). *The conscious universe: Parts and wholes in physical reality*. Springer, New York.
- Kahn, Didier. (2007). *Alchimie et Paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*, Genève, Droz, coll. « Cahiers d'Humanisme et Renaissance ».806.p ,

Kaptchuk, Ted. (2011). «Placebo studies and ritual theory: a comparative analysis of Navajo, acupuncture and biomedical healing», *Philosophical Transactions B of the Royal Society B*, vol.366, pp.1849-1858.

Kirmayer, L. J. (1992). The body's insistence on meaning: Metaphor as presentation and representation in illness experience. *Medical Anthropology Quarterly*, vol.6, no.4, p.323-346.

Laplantine, F. et Gagon, E. (1999). «Présentation. Vers une anthropologie des soins? » *Anthropologie et Sociétés*, vol.23, no.2, p.5-14.

Lemieux, L. (2010). *Une histoire religieuse du Québec*. Novalis, Montréal.

Lemieux, R. (1990). «Le catholicisme québécois : une question de culture», *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, p. 145-164.

Lemieux, R., Milot, M. (1992). «Les croyances des Québécois: Esquisse pour une approche sociologique». Université Laval, Groupe de recherches en sciences de la religion, Collection : *Les Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol.11, pp.23-89.

Lemieux, R., Montminy J.P., Bouchard A., Meunier E.M. (1993). «De la modernité des croyances. Continuités et ruptures dans l'imaginaire religieux / About the Modernity of Believing». In: *Archives de sciences sociales des religions*. No 81, pp. 91-115.

Lévi-Strauss, C. (1958). «L'efficacité symbolique», *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, pp. 213-234.

Lévi-Strauss, C. (1971). «Finale», *L'Homme nu*. Plon, Paris.

Lindquist, G. (2004). «Bringing the Soul back to the Self : Soul Retrieval in Neo-chamanism », in Don Handelman et G. Lindquist (éd), *Ritual in Its Own Rights*, New York, Berghahn Books, ch.7, p.157-173.

Linteau, P-A., Durocher, R., Robert, J-C. et Ricard, F. (1989). *Histoire du Québec contemporain, Tome II-Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal.

Lupascu, Constantin. (2010). *Le néo-chamanisme de Michael Harner : étude des transformations du chamanisme classique à la lumière de l'analyse des transformations religieuses selon Danièle Hervieu-Léger*, dir. Jean-François Roussel, Mémoire de Maîtrise, Université de Montréal.

Martin-Meunier, É. et Wilkins-Laflamme, S. (2011). «Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, p. 683-729.

Martin-Vallas, F. (2013). « Quelques remarques à propos de la théorie des archétypes et de son épistémologie », *Revue de Psychologie Analytique*, n° 1, p. 99-134.

- Mary, A. (2001). «D'un syncrétisme à l'autre : Transe visionnaire et charisme de délivrance», *Social Compass*, vol.48, no 3, p.315-331.
- Massé, R. (1999). «Les conditions d'une anthropologie sémiotique de la détresse psychologique», *Recherche sémiotique / Semiotic Inquiry (RSSI)*, vol. 19, no 1, pp. 39-62.
- Massé, R. (2005). *L'anthropologie de la santé au Québec : pour une conjugaison des approches et des méthodes*, sous la direction de Francine Saillant et Serge Genest, *Anthropologie médicale. Ancrages locaux, défis globaux*. Chapitre 2, pp. 61-90. Québec : Les Presses de l'Université Laval et Paris : Anthropos, 2005, 467 pp. Collection : Sociétés, cultures et santé.
- Mauss, M. (2002). «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», *Sociologie et Anthropologie*, Puf, [1950].
- McGuire, Meredith. (2007). «Embodied Practices : Negotiation and Resistance », in Nancy Ammerman (éd), *Everyday Religion : Observing Modern Religious Lives*, New York, Oxford, p.187-200.
- Meintel, D. (2014). «Religious collectivities in the era of individualization», *Social Compass*, vol.6, no2, p.195-206.
- Molénat, X. (2008). Ethnométhodologie, la société en pratiques, *Science Humaine*, Mensuel N° 194, [En ligne] http://www.scienceshumaines.com/ethnomethodologie-la-societe-en-pratiques_fr_22271.html (Consulté le 5 décembre 2012)
- Mossière, G., Meintel, D. (2010), « Montreal », *Religion in the Practice of Daily Life*, édité par Hetch, Richard D. et Vincent F. Biondo. Santa Barbara, CA, Praeger, vol.1, p.481-508.
- Reeves, H. (1981). *La patience dans l'azur*, Éditions du Seuil, Collection « Science ouverte », Paris.
- Rossi, E. (2004). « Stress Induced Alternative Gene Splicing in Mind-Body Medecine ». *Advances*, vol.20, no.2, p.12-19.
- Rossi, I. (2001). *Corps et Chamanisme. Essai sur le pluralisme médical*. Paris, Armand Colin.
- Rousseau, J., Rousseau, M. (1950). *Charmes et merveilleux, Extrait des archives de folklore*, Publication de l'Université Laval, vol.4, Fides.
- Saillant, F. (1999). « Femmes, soins domestiques et espace thérapeutique », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 23, no 2, pp. 15-39.

Scheper-Hughes, N., Lock, M.M. (1991). « The message in the Bottle: Illness and the Micropolitics of Resistance », *The Journal of Psychohistory*, vol.18, no.4, p.409-432.

Slater, Victoria E. (1997). «Energetic Healing», In Barbara Montgomery (dir.) *Core Curriculum for Holistic Nursing*, Aspen Publishers, Maryland, pp.52-58.

Smith, P. et Muller, J-C. (1991). «Rite» et «Rite de passage» In P.Bonte et M.Izard (sous la direction de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, pp.630-634.

Turner, V. (1972). *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Gallimard, Paris, pp.11-64.

Turner, V. W., & Bruner, E. M. (Eds.). (1986). *The anthropology of experience*. University of Illinois Press.

van Gennep, A. (1909). «*Les rites de passage : étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*», (Vol.5). Johnson Reprint Corporation.

Walsh, Roger. (2007) *The World of Shamanism: New Views of an Ancient Tradition*. Llewellyn, Minnesota.

Ressources électroniques

Archétype. Dans *Dictionnaire Larousse*, Paris, France : Société Éditions Larousse

<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/arch%C3%A9type/5034> [En ligne] (consulté le 28 mai 2014)

Chakras : <http://www.lumiereaurique.com/images/c/cha/Chakras-principaux.jpg#>

Corporation du patrimoine et du tourisme religieux de Québec : <http://www.patrimoine-religieux.com/fr/nos-eglises/basilique-sainte-anne-de-beaupre/> [En ligne] (consulté le 29 mai 2014)

Encyclopédie du Patrimoine de l'Amérique française : Métier de ramancheur au Québec de pratique empirique à métier traditionnel :

http://www.ameriquefrancaise.org/fr/article-495/M%C3%A9tier_de_ramancheur_au_Qu%C3%A9bec:_de_pratique_empirique_%C3%A0_m%C3%A9tier_traditionnel.html#.U4dcnv15NqV (consulté le 29 mai 2014)

Le Perche, terre d'émigration au Québec au XVIIIe siècle : perche-quebec.com [En ligne] <http://www.perche-quebec.com/files/perche/individus/guimond-louis.htm> (consulté le 3 juin 2014)

NASA, histoire de la conquête spatiale : <http://history.nasa.gov/SP-4201/prefac.htm> [En ligne] (consulté le 8 août 2014)

OMS, définition de la santé : <http://www.who.int/about/definition/fr/print.html> [En ligne] (consulté le 21 août 2014)

Sanctuaire Sainte-Anne-de-Beaupré : www.sanctuairesainteanne.org [En ligne] (consulté le 29 mai 2014)

Statistique Canada. (2011). Recensement de 2011 : Les générations au Canada. Repéré à http://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-311-x/98-311-x2011003_2-fra.cfm [En ligne] (consulté le 21 juillet 2014)

Statistique Canada. (2011). Étude : Douleurs ou malaises empêchant des activités Repéré à <http://www.statcan.gc.ca/pub/82-229-x/2009001/status/pdl-fra.htm> [En ligne] (consulté le 2 août 2014)

Thèse en ligne (TEL) :

Parizot, E., (2005). *Rayons cosmiques et rayonnement du cosmos*, Institut de Physique Nucléaire d'Orsay, http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/05/66/71/PDF/HDR_2005.pdf [En ligne] (consulté le 16 juillet 2014)

Université Laval, Québec, le berceau de la médecine en Amérique... [En ligne] http://www.400.ulaval.ca/capsules_historiques/5_quebec_berceau_de_la_medecine_en_amerique.html (consulté le 29 mai 2014)

Autres ressources :

Crépeau, R. (2013). *ANT-6020 L'imaginaire*, notes de cours.

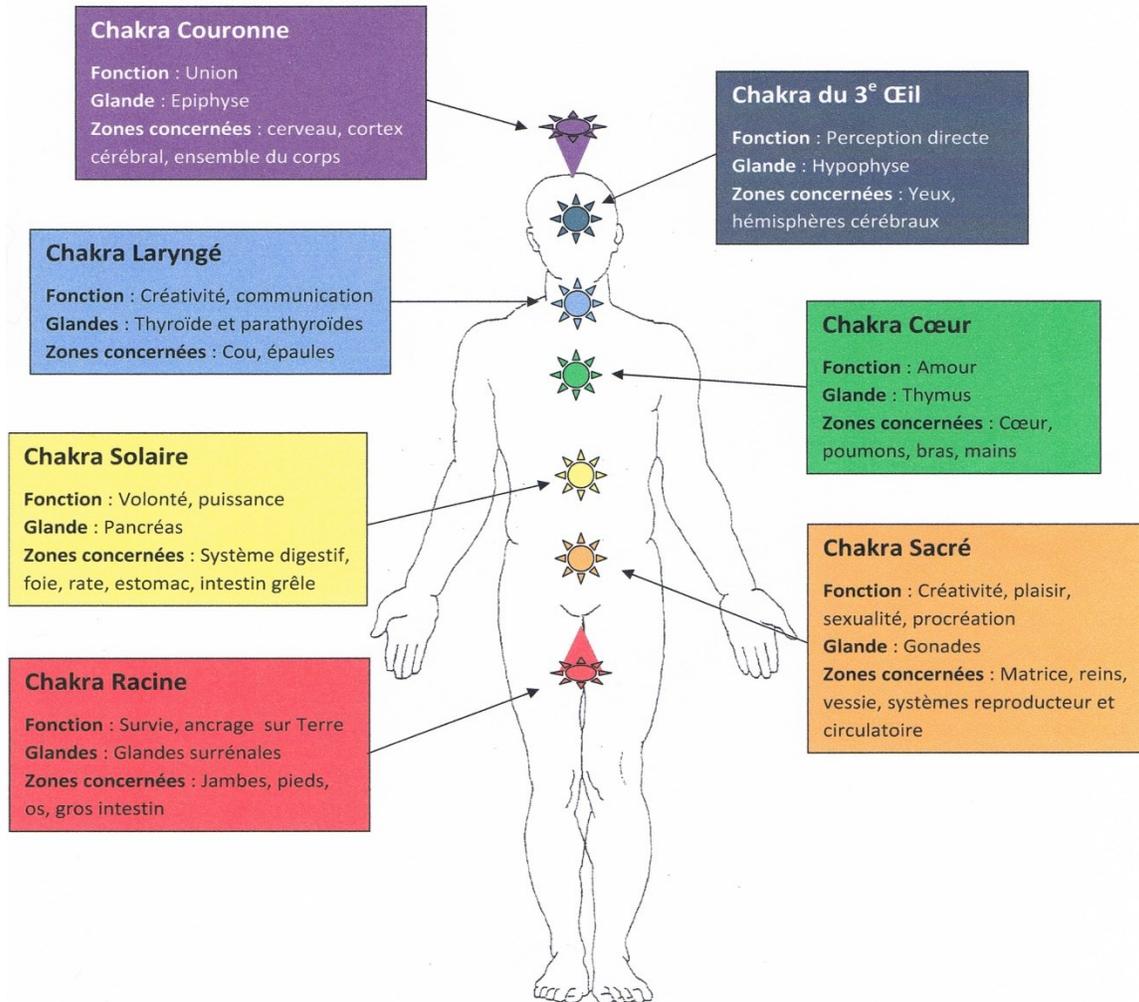
Meintel, D. (2011). *ANT-2020 Anthropologie de la religion*, notes de cours.

Pérusse, D. (2012). *ANT-2043 Neurosciences et Anthropologie*, notes de cours.

Vidal, J-M. (2011). *ANT-3055 Anthropologie des problèmes médicaux*, notes de cours.

Vidal, J-M. (2012). *ANT-6154 Théories en anthropologie médicale*, notes de cours.

PRINCIPAUX CHAKRAS



Source: <http://www.lumiereaurique.com/images/c/cha/Chakras-principaux.jpg#>