

Université de Montréal

LES CROYANCES PARANORMALES AU QUÉBEC
DES BRICOLAGES RELIGIEUX DANS UN CONTEXTE DE TRADITION
CATHOLIQUE.

Par Marie-Ève Bélanger

Faculté de Théologie et de Sciences des religions.

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M.A.)
en science des religions

30 Août 2016

© Marie-Ève Bélanger, 2016

Résumé

Cette étude traite des phénomènes paranormaux au Québec. À partir d'un terrain mené de 2014 à 2015 dans la région des Laurentides, cette recherche propose un portrait de la croyance paranormale, du spiritisme et des croyants dans la province. En contextualisant les démarches de nos répondants dans l'héritage catholique local et en les interprétant à l'aide des notions de bricolage religieux, de phénoménologie et de croyances, il a été possible d'établir un profil type du croyant au surnaturel et du contexte dans lequel peut apparaître et évoluer cette croyance.

Les répondants de cette recherche ont généralement vécu une expérience paranormale qu'ils ont interprétée à la lumière du décès d'une personne, analyse validée par l'intermédiaire d'un médium possédant, selon eux, un Don, celui de la communication avec l'au-delà. La croyance de la continuité de l'âme humaine après la mort du corps semble donc constituer un pilier de la croyance au paranormal.

Les répondants, qui ont tous vécu des phénomènes inexplicables, ont en outre généralement peur du jugement des autres et évitent de parler de leurs croyances. Ce fait contribue à la mécompréhension des croyances paranormales et c'est à ce stade que le médium va jouer le rôle d'intermédiaire entre le répondant et le phénomène, en authentifiant l'évènement comme réel.

Ce mémoire analyse donc enfin le processus de légitimation de la croyance au paranormal et de l'existence de la médiumnité, dans un contexte post-Révolution tranquille où la raison et la science ne suffisent pas à fournir toutes les réponses.

Mots-clés : Bricolage religieux, paranormal, surnaturel, fantastique, médiumnité, croyance, spiritisme, don, catholicisme, possession.

Abstract

This research project deals with beliefs about paranormal activity in the province of Quebec. Drawing on fieldwork conducted from 2014 to 2015 in the Laurentians, the project provides a picture of paranormal beliefs, spiritualism and believers. Contextualizing the steps taken by participants to integrate, as part of their local Catholic heritage, their beliefs about the paranormal, and interpreting these using the concepts of religious bricolage, phenomenology and belief, it was possible to create a profile of a typical believer in the paranormal and the context in which such beliefs can appear and evolve. Most of the participants in this project had had a paranormal experience that they interpreted in the light of the death of a person, and then had their analysis validated by a medium with a Gift, that according to them involved the ability to communicate with “the beyond”. The belief in the continuity of the human soul after the death of the body seems to be a pillar of beliefs in the paranormal.

Participants, who had all experienced inexplicable phenomena, also tended to fear the judgment of others and so avoided talking about their beliefs. This fact contributes to the misunderstanding of paranormal beliefs and it is at this stage that the medium plays the role of intermediary between the participant and the phenomenon, by authenticating the event as real.

This thesis analyses the process of legitimation of beliefs in the paranormal and the existence of mediumship in a post-Quiet Revolution context in Quebec, where reason and science may still be insufficient for providing all the answers that people seek.

Keywords: paranormal activity, paranormal beliefs, spiritualism, believers, Catholic heritage, religious bricolage, phenomenology, belief, medium.

Table des matières

RÉSUMÉ	I
ABSTRACT	II
REMERCIEMENTS	VII
INTRODUCTION	1
PARTIE I	8
LA THÉORIE : CADRE THÉORIQUE ET ANALYTIQUE.....	8
CHAPITRE 1 : REVUE DE LITTÉRATURE	8
1.1. <i>Le monde spirite au Québec, un bref survol</i>	9
1.2. <i>Paranormal</i>	11
1.2.1. Le paranormal comme approche psychologique	13
1.2.2. La phénoménologie de la religion	13
1.2.3. La mémoire : les bases de la croyance paranormale.....	15
1.2.4. Le paranormal culturellement réinterprété	16
1.3. <i>Surnaturel</i>	17
1.3.1. Les croyances et l'animisme.....	18
1.3.2. Croire ou Croyance.....	19
1.4. <i>Les dons et le Don</i>	20
1.4.1. Les dons et leurs multiples facettes	21
1.4.2. Le Don comme position d'élite.....	21
1.5. <i>Croyance</i>	22
1.5.1. La fragmentation de la croyance	24
1.6. <i>Possession</i>	25
1.6.1. Transe et possession	27
1.6.2. Possession ou dépossession du « soi ».....	27
1.7. <i>En guise de conclusion</i>	28
CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE	31
2.1. <i>Une méthode ethnographique pour un sujet en sciences des religions.</i>	31
2.1.1. La démarche du chercheur sur le terrain	32
2.1.2. La croyance au Sacré et au Profane, un système lié à l'individu.	33
2.1.3. Le phénomène paranormal et les croyances.	35
2.2. <i>Techniques d'entrevues : entre la théorie et la pratique.</i>	36
2.2.1. Le certificat d'éthique.	36
2.2.2. Le guide d'entrevue.....	37
2.3. <i>L'observateur devient l'observé</i>	40

2.3.1. Une méthode de terrain inductive/déductive.....	40
2.3.2. Le Don et le contre-Don	41
2.4. <i>Les enjeux de « l'anthropologie chez soi »</i>	43
2.4.1. La distanciation du sujet.....	43
2.4.2. Les limites d'un terrain de recherche.....	46
2.4.3. La terminologie employée.....	47
2.5. <i>Conclusion</i>	49
PARTIE II	50
LE TERRAIN : L'ENQUÊTE ET L'ANALYSE DES DONNÉES	50
CHAPITRE 3 : PARCOURS ET PROFIL DES RÉPONDANTS : TRAJECTOIRES ET BIOGRAPHIE.....	50
3.1. <i>Le profil d'un médium et d'un clairvoyant catholiques non pratiquants</i>	52
3.1.1. Simon Tremblay : médium.....	52
3.1.2. Richard : clairvoyant.....	55
3.2. <i>L'expérience individuelle des phénomènes paranormaux et l'entourage des élites spirites</i> 56	
3.2.1. Barbara, conjointe de médium.....	56
3.2.2. Émeline, fille de médium.....	57
3.3. <i>Les croyants aux phénomènes paranormaux</i>	58
3.3.1. La famille Nantel	58
3.3.2. Diana	60
3.3.3. Marie-Julie.....	61
3.3.4. Sylvie	64
3.4. <i>Conclusion</i>	65
CHAPITRE 4 : LES CROYANCES AUX PHÉNOMÈNES PARANORMAUX : UN MOYEN DE REVITALISATION DU « SOI » DANS LA PLURALITÉ DES CROYANCES.	67
4.1. <i>Brève historiographie du spiritualisme et du spiritisme : la rupture entre spiritualistes et « Kardecistes »</i>	70
4.1.2. Le spiritisme en Amérique.....	71
4.1.2. L'expérience : une question d'interprétation.....	73
4.2. <i>Le Don et les dons chez les spirites</i>	77
4.2.1. La clairvoyance et la médiumnité.....	78
4.2.2. La capitalisation du Don médiumnique et de la croyance spirite.....	80
4.3. <i>La redéfinition du « soi »</i>	83
4.4. <i>En guise de conclusion</i>	84
CHAPITRE 5 : ÉTUDE DE CAS : RENCONTRE AVEC UN MÉDIUM, GUÉRISSEUR ET MAGNÉTISEUR. ..	86
5.1. <i>Parcours et trajectoires d'un médium</i>	88

5.1.1. La médiumnité : approche conceptuelle.....	88
5.1.2. « Le douze !!! » : L'autoreligiosité.....	92
5.2. « La religion, c'est dépassé ! Moi, je suis universalligieux ! »	94
5.2.1. Le discours dé-religionalisé.	94
5.3. <i>Déplacement du sacré et changement de paradigmes : reconstruction identitaire et spirituelle autour du « soi »</i>	96
5.2.2. La réinterprétation du Don.	98
5.2.3. Du vrai, du faux : le rapport à l'authenticité	100
5.4. <i>Le don : élitisme, spiritualité, relation sociale et transmission du nouveau savoir comme porteur de sens d'une vérité expérimentale</i>	102
5.4.1. Transmettre : à qui ? Pour qui ?	104
5.5. <i>En guise de conclusion</i>	106
CONCLUSION	107
BIBLIOGRAPHIE	110
ANNEXE 1	I
TABLEAU DU PROFIL DES RÉPONDANTS	I
ANNEXE 2	III
GUIDE D'ENTREVUE	III

*Je dédie ce travail à ma fille Lara
qui, sans savoir ce que sa maman
faisait, a cru en ce projet.*

Remerciements

Merci à

Géraldine Mossière de m'avoir ouvert la voie, de m'avoir accueillie à ses côtés et d'avoir cru en ce projet avant même qu'il ne prenne forme.

Marie-Pierre Bousquet qui a été l'ombre de ce travail, le garde-fou à mes trop folles idées et l'amie précieuse.

Ma tendre moitié sans qui ce travail serait resté inachevé. Merci d'avoir cru en moi et en mon projet, en conservant en un morceau ce tout éclaté.

Simon Tremblay et tous les informateurs qui ont rendu ce projet viable et concret. Merci de m'avoir laissé partager votre quotidien avec tant de générosité.

Enfin, aux professeurs qui m'ont aidée, particulièrement Deirdre Meintel qui a répondu à mes demandes et Fabrizio Vécoli qui, sans le savoir, a été l'investigateur des bases de ce mémoire et qui m'a aidée dans les traductions de textes italiens sans poser de questions.

Introduction

Lorsqu'il m'a été donné de songer à mon projet de mémoire alors que je n'étais encore qu'au baccalauréat, j'ai envisagé d'exploiter une de mes passions extrascolaires : le paranormal. Il n'est pas difficile d'affirmer que le surnaturel — j'entends ici tout ce qui entoure l'étrange, l'extraordinaire exploité par la littérature et le cinéma (les fantômes, les maisons hantées, les cas de possessions, les exorcismes, etc.) — est un sujet populaire qui est largement repris par des émissions de télé-réalité comme Ghost Lab, TAPS, Hantise et bien d'autres encore. Outre cette passion, il me fallait envisager une façon d'approfondir ces croyances aux phénomènes paranormaux, mais j'ai longtemps ignoré le moyen d'y parvenir. Le déclic s'est fait dans l'un des cours dispensés par Deirdre Meintel à l'Université de Montréal. Cette professeure est spécialiste des spiritualistes. De nombreux ouvrages scientifiques leur sont consacrés. En prenant exemple sur les travaux du professeur Meintel, j'ai commencé un tour d'horizon avec mon cercle de connaissances immédiat : « *Crois-tu aux fantômes ? Pourquoi ? As-tu vécu des phénomènes particuliers ? Oui ? Lesquels ?* » C'est ainsi que j'ai esquissé mes premiers terrains bien avant de commencer le second cycle universitaire. Après mon inscription à la Faculté de théologie et science des religions, j'ai opté pour l'analyse du paranormal sous différents angles : à travers les réseaux sociaux, la culture, les blogues et les sites internet consacrés aux phénomènes.

Durant ma première année de maîtrise, j'ai réalisé qu'un grand nombre de répondants parlaient librement de leur expérience sur des blogues et des sites consacrés à ce sujet. Ils évoquaient sans mal leur expérience et leur ressenti par rapport à leur vécu, si bien qu'il leur était facile d'évoquer leur croyance sous le couvert de l'anonymat. Je me suis prêtée au jeu et je me suis inscrite sur trois blogues afin d'échanger avec les internautes. Au fur et à mesure de mes tentatives, j'ai fini par devenir une habituée à qui on venait parler sans crainte. J'ai été sincère en leur révélant mon statut d'étudiante à l'Université de Montréal et mon projet, encore très peu abouti, d'écrire un mémoire sur les croyances au paranormal.

Certains réprovaient ma présence sur leur blogue tandis que d'autres venaient en privé approuver ma démarche et m'encourager dans ce sens. C'est ainsi que j'ai compris l'importance d'échanger avec une « communauté » d'internautes croyant au paranormal. Pour la plupart d'entre eux, jouer au Ouija en ligne était aussi dangereux et tentateur pour le démon que l'habituel rassemblement autour de la planche de bois chez un individu. Les internautes croyaient en ce qu'ils avaient vécu et certains tentaient de m'intimider à travers des récits de vies teintés de surnaturel.

J'ai eu tôt fait de lier connaissance avec quelques filles en particulier, les garçons étant plus réticents aux confidences. Si j'ai pu obtenir des témoignages écrits et quelques photos, je n'ai jamais pu obtenir leur autorisation de m'en servir. Il y a eu ainsi bon nombre de données que j'ai collectées sans pouvoir les utiliser.

Par la suite, j'ai continué d'exploiter le sujet du paranormal à travers différents cours aux visées distinctes : la religion, la culture, la globalisation et la mondialisation, la sécularisation. Tous ces termes étaient une piste à exploiter pour enrichir la perspective du paranormal : les croyances au surnaturel étaient-elles catégorisables ? Comment pouvait-on qualifier les croyants ? S'ils n'étaient pas des spiritualistes, qu'étaient-ils donc alors ? Pouvait-on considérer que la globalisation et la mondialisation avaient servi à la diffusion plus massive de la croyance au paranormal ? Toutes ces questions demeuraient sans réponse et j'en arrivais à la déduction logique qu'un terrain s'imposait pour y répondre. Une fois de plus, il a été plus facile d'envisager de faire un terrain que de le réaliser. En un sens, je me suis heurtée à une méfiance générale dès que j'ai tenté d'adhérer à des groupes de recherche amateurs aux phénomènes paranormaux. Je voyais en ce projet la possibilité de participer activement à la « chasse aux fantômes » avec de l'équipement adéquat (une ghost box qui enregistre les questions et les réponses fournies par une entité ou un fantôme, un lecteur de CEM autrement dit « champs électromagnétiques » quels qu'ils soient, des détecteurs de mouvements DEL, des caméras infrarouges) et documenter la croyance au paranormal de l'intérieur. Bien sûr, j'ai vite renoncé à ce type d'exercice pour deux raisons : en ayant une formation d'anthropologue/ethnologue, j'analyse les données avec la plus grande neutralité, ce qui peut fausser les résultats vécus qui découlent de l'expérience et donc de la subjectivité personnelles. Faire du terrain avec une équipe de

chasseurs de fantômes suppose implicitement des attentes : celle d'adhérer à leur conviction, ce que je ne tenais pas à faire puisque je suis, encore aujourd'hui, peu encline à revendiquer des certitudes que je ne suis pas certaine d'avoir. La seconde raison a été d'ordre pragmatique : un seul groupe d'investigation amateur a répondu à mon courriel sans donner suite par après ; sur une année qu'ont duré mes tentatives, je n'ai eu que de l'indifférence, que cela soit au Québec ou même aux États-Unis. Il me faut préciser qu'ici, je n'avais pas encore défini le Québec comme milieu géographique étudié et je tentais ma chance là où j'apercevais des opportunités. En somme, c'est une de ces mêmes opportunités qui m'a conduite vers une autre piste : les médiums.

J'avais compilé une littérature scientifique suite à mes travaux universitaires et je continuais à lire tout ce qui était écrit sur le sujet du paranormal : les origines des maisons hantées, les pionniers du spiritisme — Allan Kardec en outre, la place du catholicisme au Québec :

« Généralement, en matière de religion, le Québec a souvent été considéré comme un cas singulier en Amérique du Nord, tenant autant de la société distincte que de l'exception sociologique. Cette singularité a pris sa source, a-t-on souvent rappelé, dans le caractère culturel et national porté par le catholicisme depuis la Nouvelle-France jusqu'à la Révolution tranquille. La véhémence de la critique du cléricalisme durant les années 1960 et 1970, et la désaffection rapide de la pratique religieuse et des vocations qui s'ensuivirent ont suggéré aux sociologues des religions que le Québec pouvait être considéré d'une certaine façon comme faisant partie de l'exception européenne – là où la sécularisation comme privatisation du religieux, perte de crédibilité des institutions religieuses et chute de la pratique religieuse instituée, avait été le plus perceptible et persistante » (Fortin, 2011, p. 683)

À la suite de cette compilation de données littéraires sur le sujet du paranormal et les domaines connexes au Don, j'ai pu établir le type de répondants que je recherchais pour mon terrain, à savoir des croyants catholiques ou non ayant vécu des expériences paranormales. Ma rencontre avec le médium Simon Tremblay, un nom d'emprunt pour préserver son intimité, s'était bien passée et j'ai obtenu de sa part une entière coopération. Motivée par ce premier succès, j'ai demandé au médium s'il était possible de rencontrer sa clientèle et tenter de les questionner sur leur croyance. En parallèle, j'essayais de comprendre l'impact de la sécularisation sur le Québec, de circonscrire logiquement

l'émergence d'une croyance au paranormal, et de combiner le tout avec des témoignages débutant tous par : « je suis catholique non pratiquant. »

Le problème identitaire religieux s'est vite imposé, car les discours recueillis ne me permettaient pas de catégoriser les répondants comme catholiques, voire spiritualistes ou spirites. Qu'étaient-ils ? Pourquoi la majorité d'entre eux se refusaient-ils à décliner leurs croyances ? Comment pouvait-on appeler l'amalgame des croyances que je constatais ? Pour cette dernière question, il s'agissait d'appeler cette accumulation de convictions religieuses « le bricolage religieux ». Ce terme a été maintes fois utilisé par Bibby, (1990), Lefebvre (2010), Saint-Germain (2010) et aussi associé au terme d'exotisme religieux : *« cet outil conceptuel permet de reprendre les analyses qui ont été faites des bricolages composés de ressources symboliques variées, et en particulier d'en saisir les logiques culturelles et sociales. »* (Altglas, 2014). Dans ce cas, nous pouvons envisager qu'au catholicisme se greffent d'autres croyances tels que le spiritualisme (Meintel, 2003) et le spiritisme (Rouxel, 2014) qui incluent la possibilité de phénomènes paranormaux et la possibilité d'une vie après la mort. Pour ces deux spiritualités, il est possible d'associer à leur postulat la base d'une croyance catholique (la résurrection) puisqu'elles répondent à d'autres besoins de la croyance : que devenons-nous après notre mort corporelle ? Y a-t-il une continuité de l'âme ou de l'esprit hors du corps ? Ceci est une approche utilitariste de la croyance, à savoir que croire revient à répondre à un besoin que cela soit par la religion catholique, le spiritualisme et le spiritisme. Sous-jacent à cette croyance, c'est donc tout un processus de quête sur la Mort et la Vie, les priorités et les valeurs qui s'enclenchent.

C'est après quelques rencontres avec certains répondants que j'ai constitué ma problématique de départ : le rôle de la mémoire dans les croyances au paranormal au Québec. En effet, j'ai constaté que les individus se tournaient vers le surnaturel pour ne pas oublier un défunt, mais cela restait réducteur. Puis j'ai voulu élargir ma problématique en considérant le spiritisme comme une croyance : « pourquoi est-ce aussi important pour vous de croire en une vie après la mort ? Comment vous qualifieriez-vous d'un point de vue religieux ? Là encore, peu de répondants ont voulu se définir comme spirites, ayant une réticence à vouloir se référer à une catégorie. Pour la troisième fois, j'ai donc remis ma

problématique en doute. Après des démarches longues et laborieuses, j'ai réussi à définir la problématique finale : *les croyances paranormales au Québec : à l'intérieur d'un catholicisme transmis et réapproprié*.

Après les témoignages de certains clients du médium, j'ai rencontré d'autres répondants ; certains car ils étaient proches de Simon Tremblay, et d'autres en raison de leurs opinions sur le paranormal, dans le but d'obtenir un échantillon hétérogène de points de vue sur ces croyances au surnaturel. Dans la majorité des cas, les personnes ayant vécu une expérience personnelle d'un phénomène (des apparitions d'entités, des objets en lévitation ou déplacés par une intervention extraordinaire, des bruits inexplicables dans un contexte particulier, des traces de coups et blessures sur le corps), avouent croire à l'existence du paranormal. Certains se disent favorables aux explications scientifiques puisque celles-ci n'altèrent pas le phénomène en lui-même, mais l'expliquent seulement ; d'autres se tournent délibérément vers une pratique rituelle plus ésotérique, comme l'utilisation des pierres ; elles servent entre autres à la guérison, la protection contre les mauvais sorts, les mauvaises énergies dont le rôle est comparable à un talisman ou une amulette.

Il n'a pas toujours été facile d'expliquer aux répondants que le but de cette étude était d'informer et non de convaincre de l'existence des phénomènes paranormaux. Il est vrai que j'affirme ma position concernant la facilité avec laquelle mes répondants ont associé le catholicisme à des croyances exogènes à priori contradictoires (la résurrection et la réincarnation, la réincarnation et la croyance aux anges, le Bien et le Mal et l'universalité du terme « religieux ». L'hypothèse de ma démarche est de démontrer que les croyances paranormales ont la religion catholique comme base tout en exploitant des sphères différentes de la croyance. Dans le cas du croyant et du médium, qu'ils se catégorisent spirites ou non, passent par le même processus dans le cheminement de leur croyance. Ils vivent une expérience personnelle d'un ou plusieurs phénomènes paranormaux, ils l'interprètent selon les cas et adhèrent à des croyances spirites avec plus ou moins de convictions avant de valider l'existence probable du surnaturel. Il s'est présenté un cas exceptionnel d'un répondant musulman qui a refusé de parler de son expérience à une autre personne que le médium, cela allant contre sa religion, soit l'Islam et certains interdits. Outre ce cas, les croyants se redéfinissent donc en tant qu'individus à travers leur expérience personnelle et viennent ajouter à leur croyance quelques convictions

supplémentaires. En somme, le bricolage religieux permet à un croyant, quel qu'il soit, de cumuler plusieurs croyances afin d'obtenir une religion personnalisée. Le spiritisme est l'une des affiliations possibles à laquelle adhérer si le croyant croit au paranormal, aux dons médiumniques et à la vie après la mort en usant de raisonnements logiques. En partant de ces faits, il est possible d'appréhender la croyance aux phénomènes paranormaux dans son ensemble et comprendre les enjeux qu'elle soulève dans la redéfinition du « soi » de l'individu où le catholicisme, incorporé aux valeurs de la société québécoise et à celles du croyant, devient une toile de fond normalisée inconsciemment intégrée dans la vie quotidienne.

Ce travail tente d'exposer les convictions et les expériences religieuses des croyants aux surnaturels, de poser des voies de compréhension de leur démarche, tout en justifiant l'intérêt de ce sujet comme projet de recherche. Ma collecte de données s'est limitée à une année. De nombreuses données restent cependant inexploitées ou délaissées.

Afin de réaliser cette étude, les données ont été divisées en cinq chapitres, qui traiteront alternativement les différents aspects de la croyance paranormale au Québec et la revitalisation du « soi » sur la base d'une religion catholique. En somme, nous verrons le monde spirite au Québec en chapitre 1 et les différents concepts-clés qui en découlent, à savoir : le paranormal, la phénoménologie de la religion, le rôle de la mémoire et la réinterprétation culturelle du fantastique. Par la suite, nous établirons la définition du surnaturel, de la croyance et de la possession. En chapitre 2, nous nous attarderons sur la méthode ethnographique utilisée sur le terrain, les enjeux des démarches de l'étudiante en maîtrise, le Sacré et le Profane, les techniques d'entrevues, l'observateur observé et l'anthropologie chez « soi » qui est un concept très peu étudié. Dans le chapitre 3, nous établirons le parcours des répondants pour cerner le profil type du croyant au paranormal ; en ce qui concerne le chapitre 4, il sera question d'expliquer les croyances spirites et spiritualistes, car toutes les deux croient en l'existence du Don et des entités paranormales. Nous expliquerons la médiumnité et la clairvoyance ainsi que le prix du Don et la redéfinition individuelle du croyant. En chapitre 5, nous nous attarderons sur le profil de Simon Tremblay, le médium ayant servi de canevas à cette étude. Nous établirons le

vocabulaire utilisé par ce dernier auprès de sa clientèle et expliquerons sa définition d'une vision « universalligieuse » de la religion actuelle. Étant donné que le rapport à l'authenticité sera abordé par Simon, nous essayerons de saisir la complexité de transmettre un Don à autrui en passant par le couvert d'une vérité « expérimentale » et authentique.

PARTIE I

LA THÉORIE : CADRE THÉORIQUE ET ANALYTIQUE

CHAPITRE 1 : REVUE DE LITTÉRATURE

Depuis le 19^e siècle, les phénomènes paranormaux sont très prisés dans la culture populaire : au départ, ils sont considérés comme un amusement de salon mondain ou bien encore de potentielles réponses à certaines questions fondamentales qui accompagnent les étapes importantes de la vie humaine. Aujourd’hui, le sujet est connu et tend à prendre une saveur à tendance populaire comme le démontrent les téléséries en vogue – *Hantise, Chroniques paranormales, Chasseurs de fantômes, Enfants médiums* ; le cinéma – *Ring, Paranormal Activity*; les jeux vidéo – *Fatal Frame, Resident Evil, Walking Dead, Silent Hill*; les jeux de société, dont le plus médiatisé reste *Ouija* jusqu’aux petites annonces de journaux publiées par des médiums, des cartomanciens ou tout autre spécialiste des relations avec l’au-delà du réel.

Dans cette recherche, nous verrons plusieurs éléments importants qui constituent les phénomènes paranormaux au Québec, en commençant par situer le Québec dans un contexte mondial afin de spécifier sur quels points le cas québécois se différencie des croyances spirites globales. Afin d’y parvenir, nous verrons la nécessité de fixer une terminologie adéquate qui représente la réalité du milieu étudié, puis déterminer les divergences et les paradoxes du monde spirite, à savoir le discours catholique comme porteur d’une vérité subjective, le discours médiumnique sur l’expérience personnelle comme détentrice de la vérité, la remise en question de la Sainte Vierge et de l’Immaculée Conception, l’état médiumnique de Jésus non comme un fils divin, mais comme un homme possédant un Don ; et des croyants québécois au spiritisme. Nous nous attarderons ensuite sur le cas particulier du médium Simon Tremblay pour exposer d’un point de vue interne les croyances spirites ainsi que le fonctionnement d’une certaine élite du monde spirite tel

que les médiums.¹Cela étant établi, nous mettrons en évidence les relations qui se créent à l'intérieur d'un groupe spirite et des divers embranchements que peuvent prendre ces mêmes croyances. Pour terminer, nous nous intéresserons au point de vue des individus ayant vécu une expérience paranormale qui a nécessité l'intervention de Simon Tremblay. Les constats que ces derniers confient quant aux changements obtenus dans leur quotidien suite aux phénomènes paranormaux tendent à démontrer une certaine fragmentation des croyances spirites.

1.1. Le monde spirite au Québec, un bref survol

Les croyances spirites et paranormales sont présentes dans la société québécoise, mais ne font pas l'unanimité. Le surnaturel et le paranormal semblent partout, peu importe le nom qu'on attribue à ces phénomènes, mais il existe presque autant de manières de les interpréter que de personnes qui prétendent en avoir été témoins.

Au Québec, les croyances paranormales se popularisent au courant des années 1960 et 1970, provoquant une augmentation de ceux qui s'y reconnaissent. Cette période, appelée la Révolution tranquille, constitue une époque charnière dans la transformation du religieux au Québec (Du Berger, 1993) puisque jusque-là, l'Église catholique avait émis des réticences envers les croyances au paranormal qui, selon ces autorités, appartiendraient davantage au rang des superstitions qu'à celui de la religion, ce que confirme Jean-Claude Breton : « *l'option religieuse de l'Autre tend à devenir la nouvelle superstition* » (2000, p.10). Malgré ces désaccords, le but recherché par les croyants catholiques et spirites est le même dans les deux cas : appréhender ce qui dépasse la logique humaine et anticiper l'au-delà dans une image tangible et rassurante. La perte d'influence du catholicisme dans l'univers socio-éducatif laisse un vide considérable dans les traditions religieuses québécoises. Dans les années qui suivent cette période, le marché religieux s'ouvre rapidement, car l'Église catholique perd pratiquement toute son emprise sur les services sociaux et étatiques (Bibby, 1990, p. 133-134). Dans les années 1960 à 1990, le religieux se reconstruit à l'image de la société québécoise si bien que de nos jours, les Québécois

¹ L'élite spirite est reconnue comme étant telle par les croyants spirites et ce sont ces derniers qui définissent les médiums comme une catégorie d'élite à part. Cette catégorie sera définie dans le chapitre correspondant.

recherchent dans la spiritualité une réponse à des attentes qui va au-delà des réponses proposées par l'Église. Il est admis qu'au Québec la religion catholique a changé au fil du temps, s'éloignant de ce qu'elle avait été à l'époque de la Révolution tranquille, et délaissant les secteurs sociaux au profit d'autres croyances qui permettent aux individus de combler le vide laissé par le catholicisme, et de s'impliquer dans leur croyance (Royannais, 2003). Même si les questions demeurent essentiellement les mêmes (la mort, la vie, l'au-delà, etc.), les tentatives d'y répondre sont construites autour de certitudes établies par la preuve et la reconnaissance de faits qui ne pourraient être l'œuvre de l'humain. Choisir sa *foi* est davantage une question axiologique que traditionnelle : on cherche à se définir en tant qu'individu et à trouver sa place.

L'auteure Christine Bergé (1990) avance l'idée que le mouvement spirite en France est né durant le développement de la technologie et du mouvement ouvrier lié à la Révolution industrielle sans toutefois que ces deux événements soient la cause de son développement et de son succès. Elle propose que ce mouvement vise à répondre à la question « *comment échappe-t-on à la condition d'être pauvre* » (Idem, p. 30). Elle tisse des liens avec les luttes de classes qui sévissent en Europe et, plus spécifiquement, dans les grandes villes françaises telles que Paris et Lyon. Au Québec, c'est au niveau émotionnel et cognitif — en ce sens que les Québécois se sentent de moins en moins d'affinités avec la religion catholique puisque les valeurs sociales changent et le rôle de la religion se transforme — que cette révolution se fait sentir et la question telle que présentée par Mme Bergé doit être reconsidérée selon le contexte socioculturel local. Les Québécois ne chercheront pas à se départir de sa condition de « pauvre » — quoique nul ne veut l'être —, mais se demandent plutôt : comment peut-on échapper à sa condition passive de mortel ? . Bien que cette question soit généralisée, au Québec, elle sera d'autant plus valorisée que la religion catholique subit, dans les années 1970, un revers assez difficile et que la relation des Québécois avec son Église sera mise à rude épreuve. C'est surtout avec la nouvelle génération, celle des « baby-boomers », que les valeurs et la tradition religieuse tendent à changer puisqu'on ne se reconnaît plus dans ce qui prévaut depuis les anciennes générations. Les individus sortent des ornières et des sentiers battus et explorent de nouvelles possibilités religieuses. C'est dans cette « quête » spirituelle que s'amorce le

grand « magasinage » religieux et qu'on voit apparaître une spiritualité plus inclusive, plus large et plus souple.

Nous assistons donc à une sorte d'accumulation de croyances qui va conduire les phénomènes paranormaux à se définir dans la société québécoise actuelle. Plusieurs termes vont être récurrents au sein du vocabulaire du paranormal, mais certains vont devenir plus prisés que d'autre tel que le paranormal. Danièle Hervieux Léger approuve ceci en disant que « *la religion est un mode de construction sociale de la société, un système de référence auxquels les acteurs sociaux recourent spontanément pour penser l'univers dans lequel ils vivent* » (1987, p.13)

1.2. Paranormal

Le concept de paranormal semble, a priori, simple. Les apparences sont parfois trompeuses puisque ce concept renvoie non seulement à un imaginaire socialement connoté, mais transporte avec lui plusieurs préjugés et idéologies. Bien que le mot « paranormal » s'écrive en un mot, il en contient de fait deux : le préfixe « para » et le mot « normal ». En grec, le préfixe « para » signifie « à côté de... », mais peut également contenir un élément contradictoire : « *À partir du sens le plus commun — celui de para comme « face à » ou « contre »* » (Hutcheson, 1981, P. 143). Quant à l'adjectif « normal », nous ne pouvons pas lui attribuer de statut sans d'abord nous référer à la classe sociale, au genre, au sexe, au statut et à d'autres facteurs dont il est dépendant (Rosenblum and Travis, 2012). En psychiatrie, ce terme change : un sujet est dit « normal » lorsqu'il correspond à la majorité ou à la norme rencontrée socialement. Ce qui suggère la question suivante : qu'est-ce que la normalité ? Par rapport aux définitions ci-dessus, nous serions tentés d'en déduire que la norme est conforme à la nature, à la moyenne et ne surprend ni dans sa forme (à prendre au sens très large), ni dans son expression. Quant à la nature de cette normalité, force est de reconnaître le rôle prépondérant de la culture et du milieu où évolue cette notion de la normalité et du paranormal. Une fois rassemblés, ces mots peuvent être compris comme « tout ce qui est ou peut être considérée comme à côté de ce qui constitue la norme sociale » [un individu ne possède pas des capacités extrasensorielles et n'a pas la possibilité de prédire l'avenir ou communiquer avec les morts]. Cette définition du paranormal, bien que large et satisfaisante, ne semble pas plaire à la majorité. Les mots-clés changent au gré

des expertises et viennent en modifier le sens. Il faut aussi ajouter à cela que si l'on parle communément du paranormal, un autre terme se confond avec ce dernier dans la littérature : le fantastique.

Le fantastique, contrairement aux autres thèmes abordés plus tôt, ne constitue pas un concept uniforme, c'est-à-dire que peu d'auteurs l'abordent de la même façon. Durant la période du début du siècle dernier, des auteurs tels qu'Arthur Bernède, Arthur Conan-Doyle, Émile Gaboriau, Edgar Allan Poe, Guy de Maupassant et Jules Verne² ont largement défini l'univers du fantastique littéraire, sous plusieurs aspects : surnaturel, récits imaginaires, créatures surréalistes et bien d'autres encore. C'est pourquoi, surtout à notre époque, le fantastique demeure un concept vaste, interprété plutôt que compris. Malgré le fait qu'il serait intéressant de s'attarder sur des ouvrages tels que *La maison hantée* de Bernède (1928) ou *Maudite Maison* d'Émile Gaboriau (1868) afin de faire une historiographie idéologique dans l'évolution de la sémantique conceptuelle et cognitive, nous ne nous attarderons pas sur de telles œuvres. Toutefois, il est nécessaire de comprendre que le fantastique est un univers conçu autour du 18^e siècle et qui a évolué avec les années, passant d'un sens à un autre selon l'auteur qui l'utilise. Si pour Verne, le fantastique revêt le manteau d'un monde imaginaire, idéal et parfois dangereux à travers lequel les protagonistes doivent apprendre à se connaître pour appréhender l'avenir, la société moderne ne conçoit plus le fantastique de cette façon puisque les individus se basent sur des stéréotypes littéraires — comme les fantômes enchaînés de Charles Dickens (*Christmas Carol*, 1843) — ou bien encore les productions cinématographiques japonaises telles que *Ringu* (1998), *Jun-On* (2000) pour réinterpréter les histoires fantastiques. En somme, c'est l'imaginaire de l'Autre qui devient accessible grâce à la technologie (Coulombe, 2003 p.17).

Cependant, nous nous contenterons ici d'exploiter et d'approfondir le terme récurrent des répondants, à savoir le paranormal tout en insérant, si l'occasion s'y prête, le second terme.

² Dans le *Château des Carpates* (1892), Jules Verne décrit les personnages et l'ambiance des lieux comme étant surnaturels.

1.2.1. Le paranormal comme approche psychologique

La perspective psychologique des croyances paranormales considère que tout phénomène paranormal vécu ou observé relève soit d'une pathologie de troubles mentaux, soit d'une illusion liée à un désordre mental. Encore une fois, il est important de souligner le caractère culturel dans l'interprétation desdits phénomènes. Ce qui relève d'un désordre mental pour les uns n'est que faits avérés pour les autres, sans pour autant que la norme ne soit atteinte.

Dans les faits, une étude sur les croyances paranormales a démontré que l'intérêt pour la « parascience » augmente quand ? où ? et qu'on peut en voir sous toutes les formes : émissions télévisées, jeux, intérêt pour la cartomancie, etc. (Boy et Michelat, 1986). Autant dire que ce serait la majorité de la société qui souffrirait de désordres mentaux, à en croire la théorie des psychologues. Dans les années 1970, les études des phénomènes paranormaux étaient généralement menées par des psychologues, psychiatres et parapsychologues³ et semblaient perçues comme des croyances superstitieuses appartenant à une classe sociale marginale bénéficiant d'un faible statut socio-économique (Irwin, 1993). Les questionnaires utilisés pour mesurer le degré de croyance au paranormal pouvaient largement varier selon ce qu'on cherchait et comprenaient un vaste éventail de choix de questions portant autant sur les croyances en la vie après la mort qu'à la possibilité de la vie extraterrestre (Idem, 1993). On se réfère au paranormal comme aux : « *hypothesized processes that in principle are 'physically impossible' or outside the realm of human capabilities as presently conceived by conventional scientists* » (idem, P.4).

1.2.2. La phénoménologie de la religion

Au début du 20e siècle, Max Sheler – un sociologue allemand- et David Husserl – un philosophe autrichien – s'interroge sur le cas des phénomènes et tout particulièrement, sur

³ Les parapsychologues s'intéressent à tout ce qu'on pourrait appeler communément les phénomènes « psi » comme la télépathie, la voyance, le somnambulisme, les médiums et beaucoup d'autres phénomènes ignorés par les psychologues. La parapsychologie est réputée pour être un domaine pluridisciplinaire et se sert de plusieurs champs d'études dans l'interprétation et l'observation : la psychologie, la physique, la chimie, la sociologie et la religion, pour ne citer que ceux-ci.

leur répercussion en sciences sociales et humaines pour faire de l'expérience humaine le cœur de l'observation : c'est la naissance de la phénoménologie de la religion.

« Husserl et Scheler s'accordent alors : le Je est une chose ou un objet qui "du point de vue phénoménal, n'a pas d'autre unité que celle qui lui est donnée par la réunion de ses propriétés phénoménales et qui se fonde sur l'existence propre du contenu de celles-ci" » (Frère, 2006, p.3).

Jusqu'alors, l'accent était mis sur le phénomène en tant qu'objet empirique dont l'interprétation dépendait des sciences dures ou positives. Dorénavant, l'expérience à elle seule devient le cœur des débats, non concernant l'authenticité du phénomène, mais relativement au sens qu'il porte pour les croyants aux phénomènes paranormaux. C'est sans aucun doute un changement important dans l'univers des sciences humaines et sociales puisque l'expérience humaine occupe un rôle central dans l'étude de la croyance surnaturelle. Le phénomène, nous parlons ici d'un ensemble d'évènements surprenants, n'est que l'élément déclencheur jouant un rôle charnière dans la vie de l'individu. En somme, l'authenticité de ce dernier, telle qu'appréhendée par les scientifiques jusqu'alors, devient le support sur lequel s'appuient les témoignages et les récits de vie.

Depuis les années 1970, le domaine de la psychologie et de la parapsychologie a beaucoup évolué au niveau de l'élaboration de questionnaires, notamment sur le fait qu'ils prennent davantage en compte les sentiments des sujets, la culture, l'âge et les diverses dimensions de la personnalité des répondants. En 2004, Tobacyk publie un article dans lequel il qualifie de paranormal tout fait « *that, if genuine, would violate basic limiting principles of science* » (p.94). Selon lui, la dimension de la structure spirituelle se subdivise en cinq sous-dimensions : la dimension cognitive, la dimension expérimentale, la dimension existentielle, la dimension religieuse et la dimension des croyances paranormales. Dans cette dernière dimension, on inclut les croyances en la sorcellerie, aux superstitions locales, au spiritisme, celles dans les formes de vie extraordinaires et la divination. Bien que l'importance de la personnalité et des sentiments soit reconnue aux croyants dans cette nouvelle approche de la psychologie et des phénomènes paranormaux, aucun chercheur ne semble s'attarder sur la place de l'expérience, du rôle ou du sens que ces expériences ont pour les personnes qui les ont vécues. En fait, Tobacyk ne fait que catégoriser la structure spirituelle en préétabliant des catégories sans d'abord s'assurer que celles-ci répondent à l'interprétation personnelle que les gens ont de l'expérience. Ainsi, le religieux est séparé

Commenté [GM1]: Bénédicte est un jugement de valeur

Commenté [GM2]: Lequel ? il faut préciser, c'est flou

Commenté [GM3]:

de la croyance paranormale, de l'expérience qui apparaît en seconde catégorie et de l'existence. Si le but de la phénoménologie est de comparer les expériences entre elles, ainsi que ceux qui les ont vécues, Tobacyk mesure pour sa part le degré de croyances paranormales en séparant les croyances entre elles. Le but ultime de cette recherche n'est-il pas d'établir un profil de croyants en suggérant que toute religion se distingue à la fois de la superstition et des croyances paranormales ? Cela reviendrait à définir la frontière entre le sacré et le profane et à établir des règles qui les maintiennent dans leurs retranchements sans d'abord tenter d'appréhender ces croyances sur le terrain avec les acteurs qui les vivent au quotidien.

1.2.3. La mémoire : les bases de la croyance paranormale

Nous avons dit plus tôt que le phénomène et la définition du mot « paranormal » n'étaient pas compris par tous de la même façon. Jean Belmont, scientifique et maître dans l'étude des particules de l'eau et des techniques nucléaires, possède sa propre vision des faits paranormaux. Il définit le fait paranormal comme « *faits considérés comme incompréhensibles ou situés en dehors de l'Étude scientifique* » (2007, P.11) comme l'a fait Tobacyk en 2004. Selon Belmont, cette démarche « *permet d'approcher le fait religieux d'une manière beaucoup plus logique* ». (Idem, P.12). Dans cette approche, l'auteur définit trois aspects fondamentaux de la matière : la matière (vivante ou non), l'ondulation (les champs de forces comme l'électromagnétisme, la gravité, etc.) et la conscience — donc l'information emmagasinée par l'être et l'esprit. L'univers, à cet égard, est le résultat de l'addition de l'imaginaire, qui est conditionnel à la culture et à l'origine, et de la réalité, qui est vue comme un ensemble de formes qui constituent la réalité extérieure. Il affirme que toute matière comporte une mémoire. Cette mémoire est cumulative et inhérente à l'organisme, et elle réagit selon le temps et le champ gravitationnel.

Ce concept de mémoire dans les phénomènes paranormaux a souvent été utilisé pour démontrer l'importance de l'histoire, du milieu social et de la socialisation dans l'interprétation des phénomènes paranormaux (Bergé, 1990). C'est ce qui a retenu notre attention puisque sur le terrain, la mémoire semble également jouer un rôle-clé dans les croyances paranormales : l'importance de se souvenir. Les informateurs ne semblent

cependant pas faire de distinction entre la mémoire matérielle et celle de l'esprit humain à la différence du monde scientifique. Pascal Boyer tente d'expliquer que la mémoire humaine se souvient ou se transfère dans la matière par des concepts de schémas cognitifs. Selon lui, pour comprendre la naissance du *supernatural* dans l'esprit d'un individu, il faut saisir la série de lois et de codes qui structurent le concept ; dans cette optique, le *supernatural* suit deux schémas : la violation des catégories ontologiques (humain, animal, plantes...), ou les codes qui confirment la continuité d'une catégorie dans une autre sans violer ces mêmes catégories ontologiques. (2000, p.197). Loin de nier l'existence de ce qu'on pourrait appeler « énergie résiduelle » — l'âme l'aura, l'esprit — la physique donne une autre dimension à la mémoire : après la mort du corps, l'énergie demeure puisque la matière se « souvient ». Que ce soit sous la forme de fragment ou par le concept de « fantôme », la mémoire est porteuse de sens pour ceux qui croient aux phénomènes paranormaux. Elle constitue une base, pour certains d'entre eux, et alimente la croyance tel le bois nourri le feu.

Comme indiqué par les auteurs précédemment, le mot paranormal est fortement discuté. D'autres auteurs l'utilisent uniquement par faute de mieux. C'est le cas de Meinrad Pierre Hebga, un africaniste. Hebga trouve péjoratif le qualificatif de « paranormal » pour parler de la magie, de la sorcellerie et des coutumes locales. C'est donc par pur souci de se faire comprendre par le monde scientifique et comme il le dit lui-même, faute de mieux, que le terme paranormal sert à restituer des histoires africaines locales. Hebga donne la définition suivante de paranormal :

« ... Traitant de forces non encore identifiées par la science, on appelle paranormaux des phénomènes tels que les mémoires prodigieuses, la xénoglossie (capacité de parler ou de comprendre des langues non apprises), les apparitions de mourants, les ectoplasmes (projections fantomatiques à partir de corps vivants), la multi location d'un individu, la lévitation, etc. » (1998, p. 3-4)

1.2.4. Le paranormal culturellement réinterprété

Il devient clair que pour Hebga, le déterminant ou adjectif « paranormal » ainsi que toute connotation qui y est rattachée ne posent aucunement problème : le fait est là, il peut être vécu donc, sa véracité ou son authenticité ne sont pas remises en cause. Si on peut le voir, c'est qu'il est réel. Là où la culture occidentale cherche une preuve ou une véracité scientifiquement mesurable, les cultures africaines ne voient pas le besoin ou la nécessité

de prouver ce qui se voit et se ressent. Rien n'exprime mieux cette divergence de compréhension du terme que l'énoncé qu'il émet dans son ouvrage : « *Si l'on parvient ainsi à établir la rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, alors ce discours, contrairement à l'opinion de la grande majorité des Occidentaux et des Africains occidentalisés, ne baigne point dans l'irrationnel* » (p.5). En somme, le cas de l'Afrique démontre que les croyances tendent à abolir les frontières entre le sacré et le profane puisque « *le monde de tous les jours est habité en permanence par le Surnaturel [...] ce n'est pas la vie quotidienne qui est transfigurée par le surnaturel magico-religieux, c'est plutôt le ? Magico-religieux qui prend les caractéristiques du banal quotidien* » (Olivier de Sardan, 1988, p.533). La culture devient donc intrinsèquement liée à la croyance et, par le fait même, au paranormal, car elle renvoie à un système de croyances prescrit par un ordre social, culturel, imaginaire et traditionnel.

Cela nous ramène à la première question que nous nous sommes posée : qu'est-ce qui peut être considéré comme « normal » ? Danièle Coulombe (2003) met en évidence le rôle de la symbolique dans l'univers paranormal en disant qu'il y a « *une certaine rémanence du langage symbolique, qui est le langage lui-même de la religion [...] le monde subissant une intrusion ou une agression de l'étrange, du surnaturel ou de l'insolite* » (p. 16-18). Elle classe les phénomènes paranormaux des apparitions et de la hantise dans la catégorie des phénomènes de survivance, qu'elle met directement en lien avec la mémoire puisque c'est celle-ci qui a le pouvoir de déformer, occulter ou amplifier la réalité qui nous entoure (p. 52). Nous pouvons comprendre par là que ce sont des codes symboliques qui façonnent notre perception supposée « réelle » de la nature à partir de nos propres interprétations des dits « codes ». Ces derniers sont énoncés et soumis par notre culture sociale, Don et que tout ce qui dépasse cette « logistique » culturelle constitue l'univers du paranormal.

En somme, nous sommes confrontés à une sémantique critiquée ou le terme « paranormal » français connote une idée d'« anormalité », ce qui n'est pas le cas du concept de « surnaturel » qui fait partie du jargon populaire lié au paranormal et préférable à l'emploi.

1.3. Surnaturel

Lorsqu'on tend à vouloir étudier les phénomènes paranormaux, un problème se pose très tôt dans la recherche : la confusion des concepts. En effet, peu d'auteurs choisissent

d'expliquer le choix des termes employés et surtout, la définition de ceux-ci. Assez rapidement, on a l'impression que c'est de façon aléatoire qu'un concept est utilisé au détriment d'un autre, conduisant ainsi à une mauvaise compréhension du sujet et de l'observation. Askevis-Leherpeux confirme cette hypothèse en affirmant que ce mélange dans les termes vient du fait que : « *leur propriété se réduit à leur absence de fondement scientifique et à leur irrationalité ; de sorte qu'elles correspondent à un mode de pensée incompatible avec le raisonnement scientifique* » (1990, pp. 161-162). Au fil des lectures, il devient assez évident que le concept de « surnaturel » devient un peu le fourre-tout d'un langage qui se veut populaire ou moderne et qui traite, de près ou de loin, du monde de la croyance ou des superstitions.

1.3.1. Les croyances et l'animisme

Dans le concept de surnaturel, on retrouve entre autres le concept de « nature » et de « surnature » que Durkheim définit comme de l'animisme où les êtres humains et les éléments, tels que la matière, vont entretenir des rapports et constituer des associations entre eux afin de conférer à la nature des caractéristiques humaines (1968). L'être humain attribue donc le concept d'âme à des êtres vivants et à des artefacts tels qu'un arbre animé par une âme, le cœur de la Terre, l'esprit de la rivière (Boyer, 2000, p. 496), conférant à la Nature une dimension surnaturelle à travers une perception humaine. Cette personnification de l'environnement aide l'être humain à dominer la Nature, mais crée également un lien d'égalité entre elle et lui en instaurant une relation de familiarité (Baril, 2004, p. 144). Ainsi appréhendée, cette nature semble sous contrôle et demeure à la portée de l'individu. La nature doit être comprise comme les éléments faisant partie de l'environnement immédiat de l'humain, tels l'arbre, la rivière, l'herbe, les animaux, la flore, etc. Mais la nature n'est pas composée uniquement d'organismes et d'éléments de matières tangibles : elle contient également des éléments tels que l'air, le feu, le vent, les nuages ainsi que bien d'autres que l'être humain ne peut s'expliquer, toucher, ni même voir, dans certains cas. Ces structures de l'invisible seront appelées à composer ce qui forme la base de cette « surnature ».

Taylor appelle encore « animisme » ce besoin et ce réconfort obtenus en parlant ou en interagissant avec la matière, comme si celle-ci était dotée d'une conscience ou d'une

forme de vie quelconque. Encore une fois, il s'agit ici comme démontré plus tôt de tisser des liens de familiarité avec la nature et son environnement. Pourquoi trouvons-nous réconfort dans un geste si banal ? Force est d'admettre que nous avons tous parlé, à un moment ou un autre, à un objet sur lequel nous venons de nous heurter ou à une personne dont la présence se dérobe. Sommes-nous alors victimes de notre ignorance pour autant ? Selon Baril, c'est surtout parce « *l'Être humain cherche derrière ce que la nature lui livre un Donateur à solliciter et remercier* » (p. 145). La surnature est, de ce fait, tout ce que la logique ne peut concevoir, et qui « *semble voilé ou obscurci par les faits ou la réalité* » (Rozenberg, 2009, P. 130). Pourtant, on ne saurait parler de la « nature » et de la « surnature » sans d'abord expliquer que ces concepts ne sont pas universels ni exempts de toute opposition. Ces deux notions varient selon les interprétations que l'on en déduit et qui sont à la fois culturelles et subjectives : le concept de surnature varie en fonction de la transmission culturelle. Les moyens de transmission sont divers tels que les échanges, les voyages, les déménagements, les contacts, les médias (Boyer, 2000, p.195) et amènent une variabilité de croyances sur la « surnature » qui aboutit à « *that some concepts are both relatively stable within a group and recurrent among different groups* » (Idem, p.194). Il faut néanmoins souligner que cette variabilité dans les groupes est le résultat de deux causes : « *not all products of human imagination are equally fit for widespread transmission* » et « *not all culturally fit supernatural concept are equal social importance* » (Idem, p.196).

1.3.2. Croire ou Croyance.

Avant d'en arriver à la croyance, il serait convenable de fixer notre attention sur les préjugés qui s'attachent au mot « surnaturel » et qui le suivent dans le sillon de la croyance. Vers le milieu des années 1980, pour la plupart des psychologues, « surnaturel » rime avec « éducation » : « *L'éducation, c'est-à-dire l'instruction en général et une formation scientifique en particulier, dissipe les croyances irrationnelles, surnaturelles* » (Boy et Michelat, 1986, p. 163). Nous constatons, plus loin dans le même ouvrage, que le résultat d'un sondage mené par *Sciences et Avenir* en 1986 révèle que les croyances au paranormal et au surnaturel sont largement plus répandues chez les répondants qui possédaient un niveau de scolarité dit « supérieur ». Nous en déduisons que le niveau de scolarité et la

croissance ne peuvent être associés. Jean Pouillon qui, nous le verrons, a beaucoup travaillé au niveau de la croyance et du « croire » démontre que la perception et le savoir fondent les mondes naturel et surnaturel sur lesquels reposent le dogme ou la foi (1979, P. 44). L'interprétation et l'imaginaire de la surnature dépendent du milieu dont provient l'individu. Contrairement au paranormal, l'objet de cette « surnature » n'est pas jugé « anormal » ou « extraordinaire », mais comme « *a reflection of our cultural subjectivity of a dichotomy natural-supernatural. This dichotomy has been persistently involved by many anthropologists in describing the outlooks of peoples in cultures other than our own* » (Saler, 2009, p. 31–32).

Si le « paranormal » se situe à la limite de ce que peut expliquer la science, le surnaturel, quant à lui, implique l'intervention d'une force mystique qui dépasse la compréhension de la nature et de ses lois. Dans le même ordre, le qualificatif de « fantastique » vient s'ajouter aux deux précédents. Le terme « fantastique » amène à envisager l'insertion d'un aspect créatif de l'homme, à savoir les contes, les légendes, les histoires fantasques — les lutins, les fées, l'intervention d'une magie quelconque — et l'imaginaire qui découle du folklore (Renard, 1994).

1.4. Les dons et le Don.

Lorsque nous parlons des phénomènes paranormaux, il faut nécessairement distinguer les deux homonymes que sont le don et le Don car leur signification est très spécifique. En effet, ces derniers déterminent avec plus de précision les capacités extra-sensorielles des médiums, des voyants, des guérisseurs et des clairvoyants.

Tout d'abord, le terme « don » est le mot le plus généralisé pour décrire tous les dons hormis la médiumnité. Notons ici qu'il y a peu de littérature faisant part d'une telle affirmation outre Meintel (2011) et Boyer – Arango (1993) donc, cette constatation coule plus du terrain mené auprès du médium Simon Tremblay que des analyses d'experts. Ainsi, ces dons peuvent se développer, s'accroître voire diminuer avec le temps ; être contrôlés et apprivoisés. En règle générale, les dons peuvent s'appliquer à n'importe quel individu car tous sont susceptibles de le développer. Par ailleurs, il existe des cours dispensés aux personnes intéressées pour comprendre et tenter d'augmenter sa capacité innée. Cependant, le détenteur du don peut disposer de ce dernier dès le tout jeune âge sans le savoir puisque

Commenté [GM4]: Est ce bien cela ? Dans tous les cas, il faut contextualiser.

les capacités sont en dormance jusqu'à ce qu'intervienne un déclic, un stimulus qui va engendrer son réveil comme un accident, un choc émotionnel, un coma ou autres facteurs violents.

1.4.1. Les dons et leurs multiples facettes

La notion de « dons » est assez floue pour les détenteurs de capacités extrasensorielles puisque peu d'entre eux s'interrogent sur la définition à attribuer à ce terme ; cette même notion se voit très hasardeuse pour des personnes ne possédant pas de capacités spécifiques comme l'explique parfois la famille du détenteur de don. En effet, elle concerne la clairvoyance, la guérison, la télékinésie, la psychographie, le magnétisme mais aussi les sourciers, les coupeurs de feu, les rebouteux, les cartomantiens et toutes les autres aptitudes extra-sensorielles. Le détenteur d'un don peut en accumuler plusieurs selon ses aptitudes individuelles et ses qualités personnelles. En somme, un clairvoyant est majoritairement emphatique, altruiste et à l'écoute des autres ; dès lors, il peut être aussi cartomancien . De même, un guérisseur va évoluer dans le domaine de la santé ou avoir, tout du moins, un intérêt marqué pour ce domaine tout en ayant, par exemple, la capacité d'un coupeur de feu. Dans le cas des rebouteux, leur aptitude suppose une connaissance accrue de l'anatomie et de l'ostéologie qui découle souvent d'un savoir hérité de la culture ou d'un cadre familial, en plus de s'informer auprès du client de son état général. Nous pourrions supposer que tous les individus ne détiennent pas les mêmes niveaux de talent, ce qui donnent souvent l'idée d'un magnétiseur plus doué qu'un autre. Le don crée des inégalités en créant des classes sociales et des hiérarchies, donc des personnes privilégiées. (Mauget, 2011, p.34) Rappelons à nouveau qu'il n'existe aucune règle propre à définir le don puisque ce dernier, qui est constitué de multiples capacités, se développe avec l'individu et ses aptitudes personnelles ; de même, soulignons que lorsque nous parlons des dons spiritualistes ou spiritiste, la définition des capacités mentionnées ci-dessus reste identique de l'une à l'autre des croyances.

1.4.2. Le Don comme position d'élite

Si nous avons vu que le don est composé de plusieurs capacités diverses, rassemblées ou non en un seul individu comme l'indiquent les données du terrain, il en est autrement du

Commenté [GM5]: pour qui ? dans la littérature scientifique ? pour le médium que tu as observé ? on ne sait pas à quel niveau tu te situes : la littérature ou le terrain ? dans les deux cas, il faut référencer

Commenté [GM6]: est ce un titre de sous-section ? ici la mise en page semble problématique. Revoir.

Don. Ce terme se définit plus généralement comme la capacité d'avoir tous les dons en ajoutant celle de la médiumnité. En somme, un médium possède à la fois, la clairvoyance, la clairaudience, la guérison, le magnétisme, l'exorcisme et la propension à la bilocalité, la psychographie, la polyglossie, la transe pour ne citer que les principaux. Donc, le détenteur du Don est automatiquement médium et les termes de « bon » ou de « médiocre » sont liés à sa personnalité. Le Don est plus rare que les dons et son détenteur a conscience de posséder, dès son enfance, des capacités légitimes qui se transmettent par lignage en règle générale. Ce dernier est souvent vécu comme un élément intrusif qui ne se contrôle pas, ne s'apprend pas tout de suite; il demande une certaine connaissance de soi et de l'expérience qui s'avèrent nécessaires pour le maîtriser. Il faut souligner ici la différence majeure qui accentue le Don et les dons; dans le cas du Don, le médium doit vivre son existence « malgré » ses aptitudes tandis que dans le cas des dons, ses détenteurs vivent « avec » ces derniers. Félicie Nayrou – une psychanalyste française - explique que le Don regroupe tous les autres talents, qu'il se veut la capacité suprême par rapport aux autres détenteurs ne possédant que certaines capacités. Cette place prestigieuse du Don impose aussi au médium, puisque ce sont les seuls à détenir cet ensemble, un rôle de guide. (2001)

Tout cela amène à traiter de la croyance puisque les détenteurs du Don ou des dons sont avant tout des croyants qui définissent leur aptitude par rapport à des concepts personnels et axiologiques.

1.5. Croyance

Lorsque le paranormal et le surnaturel sont abordés, le concept de la croyance revient continuellement puisque le débat s'articule principalement autour des personnes qui « croient » en ces phénomènes et ceux qui n'y « croient pas ». La croyance semble le point culminant qui rallie les gens autour de schèmes, de concepts et de lois⁴. Mais est-ce que le fait de ne pas croire aux phénomènes paranormaux signifie qu'on croit en un concept qui va dans le sens opposé du paranormal ou du surnaturel ? Autrement dit, est-ce que parce qu'une personne se dit sceptique devant un phénomène paranormal de hantise, par exemple, signifie que cette personne ne croit absolument pas qu'il peut exister de telles forces ? Selon Jean Pouillon, la perception que nous avons de ce que nous croyons et ce

⁴ Ici, le concept de *loi* fait référence à des lois physiques, chimiques ou naturelles qui expliquent les phénomènes paranormaux.

Commenté [GM7]: Qui est-ce ? un informateur ? un scientifique ?

Commenté [GM8]: Même commentaire que 8

que nous pensons savoir du monde qui nous entoure relève essentiellement du milieu culturel où nous avons grandi. D'emblée, il définit le concept de « croire » comme :

« Une confiance, une conviction que celui à qui on l'a donné vous le rendra sous forme d'appui ou de protection ; elle apparaît comme relation d'échange dont le rapport entre le croyant et son Dieu n'est qu'un cas particulier même s'il est souvent privilégié [...] La croyance s'accompagne d'une affirmation d'existence, mais elle en est séparable. » (Pouillon, 1979, p.44-45).

Une croyance aux phénomènes paranormaux est, en d'autres termes, une confiance absolue que ce qui se présente à nous sous la forme qu'on lui donne — fantômes, esprits, pouvoirs psychiques, etc. — veut interagir avec nous et comporte une conscience qu'on pourrait qualifier d'« humaine ». Ces croyances veulent qu'une relation privilégiée, pour reprendre les mots de Pouillon, s'installe entre la force surnaturelle et le croyant.

Mais est-ce qu'une telle croyance peut s'inscrire dans un courant religieux ? Daniel Baril avance l'idée que la religion peut être perçue comme « *fait social total dont chacune des fonctions est adaptative* » (2004, p.142). La croyance aux phénomènes paranormaux est une croyance très plastique, en ce sens où elle tend à prendre la forme que lui donne le croyant. Chacun y va de sa propre interprétation, selon la fonction qu'il lui attribue donc c'est un fait social, mais aussi un fait individuel adaptable. Wittgenstein parle de croyance inébranlable lorsque la personne considère que tous les événements de sa vie semblent obéir aux règles entourant cette croyance. Parfois, c'est envers et contre toute logique puisque les règles qui définissent la croyance obéissent à des lois qui leur sont propres et ne reposent en rien sur des faits empiriques ou des preuves matérielles (Wittgenstein, 1938, p. 1-3). La définition de la croyance semble se cristalliser et former un ensemble dont la fonction serait de répondre à des besoins émotionnels tels que réconforter, apporter des certitudes, apaiser des angoisses, soulager dans des moments de crise ou tout simplement rappeler à l'être humain ses devoirs (Idem, p.3). Autrement dit, une croyance est une certitude profonde qui n'a pas besoin de preuves matérielles ou physiques, telles que définies par toute science exacte, mais qui répond à une autre logique, nourrie par une autorité qui échappe au non-croyant. Une fois l'expérience faite, le croyant aux phénomènes paranormaux croit, et ce même si celui-ci reste conscient des quelques « failles » dans sa croyance.

1.5.1. La fragmentation de la croyance

Micheline Milot explique que le phénomène de la sécularisation joue un rôle prépondérant au Québec, en ce sens que « *le surnaturel ne se fonde plus l'ordre politique et moral de la plupart des sociétés, les références religieuses se trouvent au sein des groupes et des nations, et ce, sous diverses formes* » (2000, p. 4). Selon l'auteure, le but de la croyance serait davantage axé sur une subjectivité religieuse que sur un besoin collectif et moral tel que son propre mieux-être, ses aspirations, une garantie au bonheur, etc. (idem, p. 6). C'est cette quête personnelle qui façonne la croyance et qui suggère une forme de *butinage* religieux dans le grand *marché religieux* actuel (idem). La croyance se trouve au cœur d'une nouvelle forme de religiosité où l'expérience tient une place clé. Milot défait ainsi l'argumentation de Rozenberg (2009) en insistant sur l'individualisme de la croyance alors que ce dernier en dépeint l'unité culturelle et sa représentation collective et sociale dans un contexte bouddhique birman. Nous ne pouvons que nous interroger, en effet, sur le fait que la croyance concerne une collectivité tant dans son imaginaire (Baril, 2004) que dans son interprétation du monde (Pouillon, 1979) puisque cela tend à dire que tout ce qui n'est pas majoritairement accepté par un groupe se retrouve en marge de celle-ci. Posée autrement, la question reviendrait à ceci : est-ce que toutes les personnes qui croient aux phénomènes paranormaux se considèrent en marge d'un groupe social ? Milot ne le croit pas puisqu'elle ajoute dans la foulée que :

« La fin du rôle social des religions ne signifie pas la fin des croyances religieuses [...] il y a incompatibilité entre l'«irrationalité» de la religion et la «rationalité» scientifique et technique censée gouverner les sociétés modernes [qui] a toutefois dû être reconsidéré pour permettre de rendre compte de la signification des expériences religieuses multiples ». (Milot, 2000, Pp. 6-8).

Il est important d'ajouter le rôle des émotions, de l'expérience personnelle et le degré de plasticité du « croire » dans la société d'aujourd'hui. C'est dans cet ordre que les croyances aux phénomènes paranormaux ne s'inscrivent pas nécessairement dans un courant de contre-culture, mais bien dans un champ religieux complexe dont l'expérience humaine change les assises de la croyance. Le fait est que les religions modernes tendent de plus en plus vers l'inclusion de plusieurs spiritualités distinctes et que le rôle ainsi que la définition du religieux restent à revoir et à redéfinir. Favret-Saada cite, à cet effet, Weber et la philosophie allemande en déclarant :

« Weber désigne ce qui fait obéir les adeptes d'un prophète comme "une croyance d'ordre affectif (tout particulièrement émotionnelle)". Il ne faut pas s'arrêter au fait qu'il parle ici de "croyance", et là, de "représentation" ou d'"idée" : tous ces termes sont pour lui des synonymes » (Favret-Saada, 1994, p.102).

L'auteur nous rappelle ainsi la notion de « communauté émotionnelle » qui fut développée par Weber et utilisée par la suite par beaucoup de sociologues comme Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion. Ces dernières ont été influencées par les travaux de l'anthropologue Nicole Belmont qui a basé ses recherches sur la croyance et les objets de la croyance. Selon Nicole Belmont, cette dernière s'entremêle très souvent au mythe, s'insère dans les récits mythiques, se découvre à travers le rituel : « [les croyances] *sont des représentations qui n'ont pas besoin d'être verbalisées dans le cours quotidien de la vie.* » (1973, p.73). En d'autres termes, Belmont fait le pont entre la croyance et la superstition.

Lorsque l'on définit que l'on « croit » en quelque chose, il faut prendre en considération que le fait reste authentique et basée sur l'expérience personnelle. Hamayon définit la croyance comme découlant d'un problème de lexicologie puisque « *nous appliquons le terme croyance aussi bien à ce que l'on croit qu'au fait même de croire* » (2005, p.16). En somme, une croyance se partage, mais avant, elle est « *nécessairement soumise à un contrôle indéfiniment répété : les hommes qui y adhèrent la vérifient par leur expérience propre* » (idem, p.18-19). C'est le même processus pour un autre type de croyance, celle qui s'applique à la possession. Cette dernière croyance est péjorativement connotée au Québec puisqu'elle fait référence à l'envers négatif de la religion catholique, car elle se veut démoniaque et maligne. Le Vatican ainsi que l'Église catholique forment des prêtres exorcistes pour conjurer le Démon à travers Dieu — on peut ici référer le Psaume 67 du Souverain Pontife Léon XIII (Clabaine, 1988) — bien que cette lutte du Bien et du Mal demeure constante et inéluctable.

1.6. Possession

Il est délicat de parler de possession puisque chaque culture en possède une définition distincte, mais dans le cas présent, celle-ci fait partie des attributs d'un médium et doit donc être évoquée même très succinctement. Il serait erroné de parler du Don sans expliquer en quelques points ce qui constitue la possession et pourquoi elle se doit d'être mentionnée.

Commenté [GM9]: Ici il faut une phrase qui indique pourquoi il est pertinent de parler de possession ici tout en soulignant (et en expliquant) que tu n'aborderas pas cette question dans l'interprétation de tes données

Même si c'est un choix purement personnel qui minimise cette capacité, il ne faut pas l'ignorer car, loin d'être majoritairement acceptée comme bénéfique, la possession touche plusieurs champs d'expertise et doit être évaluée comme un prisme multifacette, non comme un objet. Michela Pasian énonce mieux que nous ne saurions le faire cette particularité dans l'étude de la possession :

« Ces formes particulières de la religiosité — si l'expression a toutefois un sens, ce qui reste à démontrer — nous peinons souvent à les nommer. Nous parlons indifféremment de "culte", de "rituel", d'autres vocables encore, sans pouvoir assigner à chacun de ces termes une quelconque qualification de concept. Cette aporie dénote certainement un problème méthodologique de fond et d'origine souvent à notre sens d'un cadrage inadéquat de l'objet » (2010, p. 12).

Dans la foulée, nous ajouterons qu'il s'agit également d'une mécompréhension ou d'une incompréhension de la définition de la possession et de son résultat : perte de conscience, diglossie, clairvoyance, divination, prestidigitation et lévitation. Les individus s'intéressent à l'état de la possession, qui n'est qu'une partie du phénomène fantastique, sans s'interroger sur la définition. De plus, le concept de la « possession » est loin d'être accepté comme un universel, mais se veut beaucoup plus complexe et adaptatif à son cadre culturel : « *Possession reveals and represents cultural knowledge* » (Stoller, 1995, p.19). Si on se réfère à l'ethnographie de ce dernier auteur mené au Niger, la possession n'est nullement négative, mais sert au peuple Hauka en : « *Giving them the courage to confront their hunger and sickness* » (idem, p.1). Selon Stoller, la possession peut être envisagée comme une forme de rituel positivement connoté qui renverse l'ordre des classes sociales, le genre et la hiérarchie en place dans la chefferie qui détient le Don ou plusieurs capacités liées au paranormal.

Les Hauka ne sont pas les seuls à envisager la possession de cette façon puisque le rituel de possession ou de guérison du candomblé (Zeni, Parés et Zonzon, 2011), du voodoo et hoodoo (André, 2006 ; Douyon, 1969) et du zébola (Corin, 1978) — pour ne nommer que ceux-ci — partagent cette même vision. Certains rites de passage ont, avec le temps, incorporé une part de la possession comme « moyen » de transformation identitaire et sociale (Birman, 1998 ; Lewis, 2003). La possession par un ou plusieurs esprits, selon la culture, peut s'avérer être un lien fort avec les racines ancestrales d'un peuple tout en incorporant une part de modernité dans la tradition et dans l'acte :

« Hauka possessions are simultaneously frightening and funny. Elsewhere, I have referred to Hauka spirit possession as 'horrific/comedic embodiment of the Hauka and it's mimetic connection to colonial memories evoke the past, manipulate the present and provoke the future » (Stoller, 1995, p. 7).

1.6.1. Transe et possession

Les rituels chamaniques, en Amérique du Nord et plus précisément chez les Inuits, établissent la connexion avec les esprits des ancêtres grâce au rituel de la transe, que définit Marie-Claude Dupré comme un concept comportant un volet positif comme la guérison, la thérapie, des spectacles religieux où sont abolies les frontières spatio-temporelles (2001, p. 9). Ce dernier peut être envisagé comme une forme de possession, plus ou moins consciente, pour maintenir un équilibre fragile entre le monde terrestre et celui des esprits (Saladin D'Anglure, 1997). C'est la christianisation de masse qui affecte cette conception de l'au-delà et qui envisage la possession comme quelque chose de néfaste, de malsain, auquel l'humain doit prendre garde. La religion chrétienne ne possède pas, à cet effet, une version similaire de la possession et des esprits. Dans la tradition chrétienne, la possession est essentiellement parasitaire, en ce sens où la personne possédée devient la marionnette de l'entité qui la possède. Cette dernière ne peut rien retirer de bon de cet échange qui, contrairement aux rituels énumérés plus tôt, s'effectue à sens unique vers le ou les esprits. Il faut noter toutefois que la distinction entre la possession et la transe n'est pas évidente et Marie-Claude Dupré confirme que les anthropologues ont souvent recours au terme « chamanisme » pour désigner un phénomène à défaut de trancher entre la possession et la transe (2001, p. 8).

1.6.2. Possession ou dépossession du « soi »

Dans la langue italienne, lorsqu'on parle de possession, quatre types d'objets conceptuels s'offrent à nous selon l'auteure italienne Elena Biunno : le premier est « l'infestation », le deuxième « l'obsession personnelle ou de la personnalité », le troisième est « l'humiliation » causée par l'entité et, le dernier cas la possession démoniaque (Biunno, 2004, p.149-150). Dans le cas premier, l'« infestazione » ne se traduit que très vulgairement en français et perd de son sens original dans le cas d'une possession surnaturelle. Afin de mieux mettre en image et en mots ce concept de Biunno, nous

prendrons les mots qu'elle a utilisés pour décrire cet état : « *come disturbo fisico o esterno: si può costatare questo nella vita dei santi o nelle infestazioni su case, oggetti o animali* ⁵ » (Idem, p. 149). La référence à un animal ou insecte démontre qu'il s'agit de facteur externe à l'individu, venant compromettre la santé ou l'équilibre de celui-ci.

Puisque ce mot d'« infestazione » n'a pas été traduit comme tel dans son sens propre en langue française, il est rarement utilisé dans les ouvrages scientifiques pour faire la distinction entre le type d'esprit qui possède le corps et l'« état » de conscience dans lequel se trouve le possédé. L'humain ne doit, en aucun cas, avoir accès à cette sphère de la croyance puisqu'elle ne lui sera dévoilée qu'une fois sa vie achevée sur terre. Il n'existe pas, sauf via l'intermédiaire de l'Église, de lien entre le « ici-bas » et le « là-haut » ou par le biais du Don médiumnique attribué à un individu précis, soit par héritage religieux (la transmission de prières), soit par acquis inné d'une capacité à percevoir et saisir l'Au-delà. Depuis les années 1970, nombreux sont les anthropologues et cinéastes qui ont décidé de s'attaquer à ce phénomène afin de documenter, transposer, comprendre et établir des liens avec la société d'ici et d'ailleurs avec la possession (Corin, 1978 ; Saladin D'Anglure, 1997 ; Rouch, 1960 ; Stoller, 1992).

Il n'existe aucun consensus sur le sujet. Si la possession est une des sections de cette étude, c'est qu'elle est en rapport direct avec les phénomènes paranormaux au Québec. Elle légitime le rôle du médium et sa pratique médiumnique à travers l'utilisation de son Don. En effet, tout médium a eu à faire face à de la possession durant sa pratique.

Commenté [GM10]: L'ensemble de la partie 1.6 est trop longue. Presque autant que celle sur le paranormal. Il faut la réduire.

1.7. En guise de conclusion

Il devient de plus en plus évident, à mesure que se précise le travail, que ces concepts doivent être revus, car ils ne semblent pas répondre à la réalité du milieu québécois actuel. Ce vocabulaire, bien qu'assez explicite, apparaît comme trop restreignant puisqu'il cloisonne et définit chaque chose en des catégories strictement distinctes. Le dernier travail qui a été effectué dans le milieu des croyances spirites remonte au milieu des années 1970

⁵ « *Comme des dérangements physiques que l'on peut retrouver dans les lectures des Saints lors des désinfestations des maisons, des objets et même des animaux.* » — traduction approximative d'une citation italienne. Pour le professeur Fabrizio Vecoli, le terme d'« infestazione » souligne une différence entre le phénomène de la possession d'une personne « possessione » et la possession d'un lieu « infestazione » (échange de courriel du 22 janvier 2015)

par une équipe de parapsychologues et n'a pas été fait en Amérique. Bien que la professeure Deirdre Meintel travaille auprès de l'Église spiritualiste de la communauté de Montréal, il est important de faire la distinction entre les deux écoles de pensées : l'une accepte le Don médiumnique comme faisant partie de l'humain alors que pour l'autre, la médiumnité est un cadeau divin. Les spirites considèrent de façon plus élitiste le Don et ceux qui occupent la fonction de « leaders spirituels ». Même dans les termes, autant dans leur application que dans leur étymologie, aucun n'arrive à un consensus.

En somme le Don médiumnique, qui est au cœur du débat, n'est pas accepté ni envisagé de la même façon. Il est alors naturel d'en déduire que les concepts énoncés et élaborés ci-dessus sont largement discutés dans les deux communautés. Le terme « communauté » peut lui aussi être reconsidéré comme le précisait Mauss dans son ouvrage, il existe trois facteurs à prendre en compte lorsqu'on considère un fait :

« 1. L'Elementargedanke, l'«idée élémentaire», originale et originelle, création autonome et caractéristique d'un esprit collectif, le «trait de culture» comme disent assez mal les «anthropologues sociaux» américains ; 2. la Geographische Provinz, le «secteur géographique», quelquefois assez mal limité, quelquefois très évidemment marqué par la communauté des faits de civilisation, par les langues apparentées et assez souvent par les races uniques : le nombre de ces «provinces géographiques» n'étant pas excessivement nombreux et les découvertes modernes en restreignant encore le nombre ; 3. la Wanderung, la migration, le voyage et les vicissitudes de la civilisation et, avec elle, comme dans le cas d'une évolution autonome, la Wandlung de la civilisation, la transformation de la civilisation par emprunts des éléments, par migrations, par mixtures des peuples porteurs de ces éléments, ou par activité autonome de ces peuples ». (2002, P.5).

Changer l'une de ces trois variables revient à changer le problème en entier. La croyance est un concept variable et doit être envisagée sous plusieurs angles. C'est pourquoi une étude sur le terrain, auprès des gens qui vivent ces phénomènes et les interprètent comme paranormaux ou surnaturels, est indispensable afin de rendre compte de tous les changements qui se sont produits, au fil du temps, dans le paysage religieux québécois.

L'étude des croyances aux phénomènes paranormaux peut se développer en mettant l'accent sur l'impact de ces phénomènes dans la vie des individus au lieu de privilégier la probabilité d'une manifestation surnaturelle authentique et donc vérifiable. L'anthropologie cherche à étoffer la documentation portant sur le paranormal à travers l'expérience personnelle du chercheur qui va outrepasser la « caricature » de l'anthropologue « mal dans sa peau » en

adoptant une position d'ethnologue visant une connaissance par la « sympathie » (Olivier de Sardan, 1988, p.532). Michael Shermer va appliquer cette méthodologie dans son étude sur Edgar Cayce (2002) où il se soumet au besoin de la cause, à savoir un test sur la clairvoyance. Michael Shermer devient l'objet d'étude du médium Edgar Cayce afin de faire la distinction entre le phénomène psychique médiumnique et la question de la probabilité. Dans cette recherche sur les croyances paranormales, c'est le but recherché que de s'impliquer personnellement auprès des individus spirites afin d'expliquer d'un point de vue interne les croyances, les rituels dans leur quotidien.

CHAPITRE 2 : MÉTHODOLOGIE

2.1. Une méthode ethnographique pour un sujet en sciences des religions.

Lorsque l'on aborde le sujet des phénomènes paranormaux au Québec, il faut énoncer la relative production littéraire sur le sujet. S'il existe bel et bien des ouvrages généraux traitant de la religion catholique (Baril, 2004 ; Carniaux, 2009 ; De Certeau, 1969 ; Rouch, 1960) ; de la perception du monde religieux (Aldrin, 2003 ; Boyer, 2000 ; Champion-Vincent, 1989 ; Freud, 1927 ; Gauchet, 1985 ; Hutcheon, 1981)), il existe très peu de littérature sur les maisons hantées par exemple (Sauget, 2012). Il faut donc se rabattre sur des productions écrites plus spécifiques et cibler des thèmes précis comme ceux de la croyance (André, 2006 ; Belmont, 1973 ; Breton, 2000 ; Bourdieu, 1977, Olivier De Sardan, 1988 ; Durkheim, 1912 ; Favret-Saad, 1994 ; Hamayon, 2005 ; Hervieu-Léger, 1987 ; Lamine, 2004-2010 ; Lefebvre, 2010 ; Meintel, 1990-1992 ; Pouillon, 1979 ; Renard, 2010 ; Royannais, 2003 ; Shermer, 2002 ; Vialle, 2000 ; Wittgenstein et Barrett, 1992) ; du surnaturel, qui inclut aussi le paranormal et le fantastique (Albert, 2009 ; Askervis-Leherpeux, 1990 ; Bissonnette et Milot, 2009 ; Coulombe, 2003 ; Lloyd, 2011 ; Fraysse, 1867 ; Lévi-Brulh, 1963 ; Rozenberf, 2009 ; Toffin, 1987 et Verba, 1996) ; et de la possession accompagnée du thème des transes (Baron, Hershend et Shensen, 2001 ; Birman, 1998 ; Biunno, 2004 ; Boyer-Aranjo, 1993 ; Clabaine, 1988 ; Corin (1978 ; Csordas, 2007 ; D'anglure, 1997 ; Douvon, 1969 ; Dupré, 2001 ; Lewis, 2003, Stoller, 1995 ; Zéni, Paré et Zonzon, 2011).

C'est donc à partir de cette bibliographie que j'ai commencé mes enquêtes de terrain et par la suite, au fur et à mesure que j'ai poursuivi mes terrains, j'ai pu me permettre d'étoffer la liste des ouvrages à partir de mots-clés comme la spiritualité et la médiumnité (Bergé, 1990 ; Hegel, 2006 ; Kardec, 1861-1998 ; Meintel, 2011 et Léon, 1911) ; l'identité (Du Berger, 1993 ; Goeffroy, 1999 ; Pelsser, 1980 ; Valabrega, 1995 ; Racine et Walther, 2003 ; Renard, 2010 et Meintel, 2003) et le sacré et le religieux (Bibby, 1990 ; Champion, Nizard et Zawadzki, 2008 ; Énia, 2006 ; Lemieux et Lee, 2008 ; Ménard, 2001 et Milot, 1998-2000). Il y a donc une production littéraire sur les phénomènes paranormaux ou qui tente de s'en approcher dans les cas plus généraux ; cependant, il n'y a quasiment aucun écrit sur deux thèmes spécifiques : celui du Don (Godbout et Caillé, 1992 ; Mauget, 2011) et celui

de l'anthropologie chez soi, qui est un point essentiel de cette recherche puisqu'il s'agit de la méthode d'approche que j'ai utilisée sur mon terrain (Crapanzano, 1994 et Ouattara, 2004).

2.1.1. La démarche du chercheur sur le terrain

Un des premiers dilemmes rencontrés au début de ma recherche a été la méthode. Ayant une formation de base en anthropologie, j'ai jugé utile sinon nécessaire de procéder par des enquêtes de terrains sous la forme d'entrevues afin de recueillir des données personnelles. À cette fin, il conviendrait ici de définir ce qu'est la méthode de terrain en anthropologie. Olivier de Sardan explique très clairement le besoin du chercheur de s'immerger dans la culture de l'Autre :

« Elles [les enquêtes de terrain] n'en jouent pas moins un rôle, indirect, mais important, dans cette "familiarisation" de l'anthropologue avec la culture locale, dans sa capacité à décoder, sans à la fin y prêter même attention, les faits et gestes des autres, dans la façon dont il va quasi machinalement interpréter telle ou telle situation. [...] c'est ainsi que l'on apprend à maîtriser les codes de la bienséance (et cela interviendra très indirectement et inconsciemment, mais très efficacement, dans la façon de mener des entretiens) ; c'est ainsi que l'on apprend à savoir de quoi la vie quotidienne est faite et de quoi l'on parle spontanément au village (et cela interviendra très indirectement et inconsciemment, mais très efficacement, dans la façon d'interpréter les données relatives à l'enquête) ». (Olivier de Sardan, 1995, p. 74-75).

En s'intégrant dans le quotidien de celui qu'il observe, le chercheur se retrouve ainsi impliqué directement dans la réalité de ce dernier et peut aspirer à comprendre les éléments qui composent le récit. Le but d'une telle approche est d'expliquer et de rendre compte, de façon plus personnelle et plus efficace, des éléments qui composent le récit de vie tout en permettant une sorte d'intimité du chercheur avec son sujet d'étude. J'ai travaillé avec le médium Simon Tremblay durant une année, soit de 2014 à 2015 afin de documenter cette recherche. Lors de notre première rencontre en octobre 2014 à Sainte-Thérèse après une de ses conférences sur les phénomènes paranormaux, j'ai soumis au médium le sujet de mon étude qu'il a accepté sans condition. La seconde rencontre a eu lieu à Tremblant dans un café où je lui ai exposé, en trois heures, le cheminement de mes démarches d'études et mes visées académiques de recherches. J'ai expliqué ma démarche scientifique, à savoir que je voulais effectuer une observation active sur le terrain, ce qui comprenait une interaction

immédiate avec les clients du médium consentant, et vivre une expérience paranormale personnelle afin de mieux cerner le ressenti des individus interrogés. Nous verrons que cette approche active m'a permis de faciliter la prise de contact avec les témoins et d'obtenir d'eux des révélations qu'ils n'auraient peut-être pas désirées, craignant d'être jugés. C'est donc à travers l'action, l'immersion et la subjectivité, qui fait référence ici à une capacité émotive et relationnelle vis-à-vis du témoin, que j'ai pu acquérir et compiler toutes les données sur le terrain. Autrement dit, pour obtenir ce résultat, il m'a fallu faire abstraction de mon statut de chercheuse auprès des clients de Simon pour obtenir des réponses et donc passer au second plan les questions protocolaires et le certificat d'éthique au profit de la femme que je suis, la passionnée des phénomènes paranormaux ; paradoxalement, c'est ce même statut de chercheuse qu'il m'a fallu mettre de l'avant avec le médium afin de préserver une relation professionnelle.

En somme, le travail de l'ethnologue est de tenter de dégager la symbolique cachée derrière le rituel ou la croyance afin de faire ressurgir le signifié et le signifiant. Pour reprendre les mots de Jeanne Favret-Saada : « *Le symbolisme, c'est du riche parce que c'est susceptible de dérivation, de métaphorisation, de développement ; cela prolifère, se complique à l'infini* » (1994, p.93.). Autrement dit, ce qui importe dans la croyance, ce n'est pas la forme qu'elle prend, mais le rôle qu'elle endosse dans la vie de celui qui lui prête raison, donc du croyant. Il devient indispensable pour le chercheur de faire partie du quotidien de l'informateur. En endossant un rôle actif auprès du croyant, le chercheur tente de rendre compte par lui-même des événements survenus chez celui-ci afin de reconstituer et comprendre les démarches nécessaires à la constitution de la croyance, mais aussi de comprendre le cheminement que prend la croyance après une expérience paranormale. En effet, Pascal Boyer explique que la religion — il inclut ici le concept de Dieu, des croyances et de la superstition en autres choses — incluant (les divinités, les croyances et la superstition en autres, sont des produits construits par l'Homme pour l'Homme (2000, p.201).

2.1.2. La croyance au Sacré et au Profane, un système lié à l'individu.

La croyance de l'individu est complexe et le terrain le constate : tout d'abord, il y a la création d'un langage propre à la croyance ; puis celle-ci s'adapte au milieu dont elle est

issue et aux individus qui s'y réfèrent. Par la suite, cette même croyance s'intègre au sein d'un système intrinsèquement lié à l'individu et se trouve façonnée par le folklore, par les légendes urbaines, les convictions religieuses, le système politique et économique et, souvent, la géographie : *« ce n'est pas la forme qui qualifie le religieux dans l'espace, mais plutôt la potentialité de donner une forme, selon l'interprétation que les sociétés se font du divin »* (Racine et Walther, 2003, p.195). Le rôle de l'ethnologue est de pénétrer à l'intérieur de ce système, de le comprendre en le démantelant pour en observer chaque pièce, et d'établir une cohérence dans ce système de croyances. En guise d'exemple, nous prendrons le cas des Anicinabek du Québec : *« dans la pensée anicinabe, l'être humain a deux composantes, sa partie physique et son "âme", tout comme le monde a deux composantes : la partie tangible (le monde des vivants) et la partie intangible »* (Bousquet, 2015, p. 316). Pour le peuple anicinabe, la croyance en une partie intangible fait partie de la cosmogonie ; autrement dit, cette croyance fait partie de leur culture et de leur vision du monde. Dans le cas des catholiques, qui sont majoritaires dans notre étude, cette conception d'une partie intangible est vouée à être remise à question et seulement validée après une expérience paranormale. Il y a toutefois une exception pour les miracles catholiques qui sont considérés comme des événements surnaturels survenus après une intervention divine. Quand le miracle a une portée collective, c'est par le pèlerinage sur le lieu du miracle que le croyant va requérir la guérison divine ou exposer une demande au divin :

« Alors que les deux processions et la messe ne rassembleront qu'une faible partie des pèlerins venus au sanctuaire, tous accordent le plus grand soin à l'accomplissement de ces dévotions individuelles qui, à travers des modalités communes, répondent donc à deux motifs distincts : s'acquitter d'une obligation contractée à l'égard du saint, au cours d'une maladie ou d'un danger mortel, en l'échange d'une « grâce reçue » ou, au contraire, donner une forme expressive à une demande d'intercession (Charuty, 1992, p.30).

Après quelques investigations, j'ai pu constater une complexité qui implique une diversité dans la représentation des phénomènes paranormaux et leur interprétation, car le tout est lié aux concepts du sacré et du profane. Par exemple, pour des individus qui ne croient pas nécessairement en une entité divine, il sera plus facile d'admettre la véracité d'un phénomène paranormal comme étant l'intervention d'une force inconnue ou mystique. Dans ce cas de figure, ce n'est plus un dieu qui investit le phénomène, mais un parent décédé, une perturbation dans les énergies, un phénomène géophysique : *« il y a une*

existence paradoxale entre le haut et le bas, donc le haut est investi d'un privilège spécial. »
(Césaire Énia, 2006, p.323).

2.1.3. Le phénomène paranormal et les croyances.

Pour expliquer les phénomènes paranormaux et les croyances qui en découlent, il est indispensable de comprendre le rôle du chercheur. En effet, il a été possible d'affirmer d'après le terrain d'étude que *« le rôle du chercheur, c'est aussi de se servir de son expérience en tant qu'anthropologue pour mieux appréhender celle des autres sans toutefois confondre les deux »* (Deirdre Meintel, 2011, p.89). En tant que chercheur, j'ai dû mêler une méthode de science sociale — donc inductive et exigeant un terrain — pour un sujet phénoménologique en science des religions. La difficulté, à ce niveau-là, est de savoir comment expliquer et comprendre un phénomène dit « paranormal », soit intangible et abstrait, par des données concrètes et scientifiques. En plus, la plupart de la littérature consacrée au paranormal se base sur des données physiques, des mesures quantiques — comme des données de champs électromagnétiques — des lectures d'ondes et des forces géophysiques ; ce qui ne révèle rien sur la croyance de l'individu en tant que tel. Le phénomène est démontré par Michael Brant Shermer, le fondateur de la *Skeptic's Society Rattled After Witnessing A Paranormal Event*. Si pour Shermer, un phénomène dit paranormal est démontrable et explicable, ce qui n'est pas l'objectif de cette étude, il n'en reste pas moins difficile, voire impossible de quantifier la croyance qui demeure inexplicable par la science.

Or, si la croyance est documentée et s'il est facile de recueillir des témoignages précis de ce qu'elle est et de l'objet de sa constitution, il en est tout autre de l'expérience et pourtant, elles sont toutes deux des notions majeures de cette étude. Je me suis trouvée confrontée à un problème non négligeable : si j'ai en effet des croyances personnelles, je n'ai pas vécu ce que mes informateurs appellent « l'expérience paranormale ». En somme, comment puis-je comprendre un phénomène et la croyance qui s'y rattache si je n'ai pas vécu ou si, à défaut de, je ne cherchais pas à vivre moi-même un phénomène paranormal ? A priori, la question peut apparaître simple, mais elle mérite d'être creusée, car, comme le soulève Jean Belmont : *« le mental n'est pas directement observable et agit comme une structure se situant dans l'espace et le temps »* (2007, p. 40). C'est parallèlement à cette structure que

se développe une réalité qui constitue l'univers d'une personne. S'il est avéré qu'un événement ne peut ni changer ni varier dans le temps et dans l'espace, la perception et l'interprétation le peuvent, elles. C'est là toute la force de la méthode de terrain ethnographique d'aller puiser toutes les informations dans un milieu ciblé où évoluent les répondants adéquats au sujet. Toutefois, j'ai dû déployer un arsenal de méthodes et de techniques, parfois aussi diversifiées qu'incompatibles, afin de me faire accepter du groupe observé. Le tout est de conserver une ligne de conduite qui correspond à une certaine logique académique en recherche sur un sujet qui va bien au-delà du langage et du code de conduite (Rozenberg, 2009, p.134). Comme le décrit Olivier de Sardan, « *il est difficile de développer une réflexion épistémologique [...] avec des sujets qui sont de l'ordre du "ça va de soi" qui sous-entendent la vie quotidienne.* » (1988, p. 528 — 533).

2.2. Techniques d'entrevues : entre la théorie et la pratique.

Dans le cadre de cette étude, plusieurs démarches ont été nécessaires pour effectuer les études de cas sur le terrain. En effet, compte tenu du sujet de ce mémoire qui traite du paranormal, il a été exigé par le comité d'éthique que toutes les données et les informateurs soient protégés et puissent avoir recours à l'anonymat dans le cadre de ce travail. Pour ce faire, deux certificats d'éthiques, un guide d'entrevue et des enregistrements audio qui constituent ma base de données.

2.2.1. Le certificat d'éthique.

Avant toute chose, j'ai dû obtenir un certificat d'éthique qui protège le chercheur et les informateurs contre les abus et qui se veut une ligne de conduite à respecter. Dans le cas d'un abus de la part du chercheur — on comprend ici une citation sortie de son contexte, un manquement au respect de la personne, un jugement de valeur, un abus moral —, les individus peuvent avoir des recours académiques contre celui-ci. Pour obtenir un certificat d'éthique, plusieurs étapes sont nécessaires : un calendrier de remise des travaux, un guide d'entretien qui comprend les questions posées aux informateurs, un portrait général des informateurs tel que l'ethnie, l'âge, la culture, la croyance, ainsi que le lieu des rencontres, des précisions sur des détails des déplacements, des accompagnements, des publications futures, de la préservation et du cryptage des données. Les difficultés ont été nombreuses

dès le début du terrain, car il me fallait respecter les critères éthiques et les modalités du certificat. Or, j'ignorais dès le début l'identité de mes informateurs et ce que j'allais découvrir sur le terrain. La seule donnée stable et valable lorsque j'ai rédigé mon certificat d'éthique a été le nom du médium qui avait accepté quelques mois plus tôt de se livrer sur ses expériences et de me donner accès à sa clientèle. J'ai par la suite opté pour l'anonymat de mon principal informateur pour préserver sa vie privée. Dès lors, il m'a fallu remanier le certificat suite aux recommandations du Conseil d'éthique et faire deux guides d'entrevues : un pour le médium que je nommerais dorénavant Simon Tremblay et l'autre pour les clients, car les éthiciens dissociaient mon étude en deux terrains. Ensuite, il m'a fallu anticiper les questions à poser au médium et donc, partir du principe qu'avant même de l'avoir interrogé, je comprendrais déjà la médiumnité.

2.2.2. Le guide d'entrevue.

Lors de notre première rencontre en octobre 2014, Simon Tremblay a répondu à certaines questions de mon guide d'entretien et a souligné l'incongruité de ce dernier qui ne ciblait pas exactement le métier du médium. J'ai donc programmé une seconde rencontre avec lui et modifié mon guide d'entrevue. Finalement, après notre rencontre, j'ai renoncé au guide d'entretien et opté pour la spontanéité des questions, ce qui a non seulement répondu à mes attentes, mais les a dépassées. À ce moment-là, j'ai tenu à me rapprocher de Simon Tremblay pour comprendre, d'un point de vue interne, le métier médiumnique et la vie personnelle d'un médium. Les observations ont pris le pas sur les questions et j'ai pu découvrir la sphère personnelle de l'homme derrière le médium et relier les deux : son mode de vie, son histoire personnelle, sa famille, la façon dont le Don intervient au quotidien, comment il est perçu par les proches du médium, etc. À ce stade de la recherche, j'ai eu recours à de nombreuses sources de médiums à partir d'internet, en passant par les sites professionnels et les pages Facebook. En règle générale, les médiums exposent clairement leur conviction et démontrent la crédibilité de leur Don par des exemples de cas résolus, de photographies, de vidéos et de conférences publiques. J'ai ensuite comparé les données entre elles pour établir un profil type des médiums et une nomenclature, un vocabulaire qui restent inchangés qui seront présentés dans le chapitre 5.

Pour ce qui est du guide d'entrevue, il m'a été utile lors de ma première participation à la première rencontre entre Simon et la famille Nantel à Repentigny. Étant donné l'incongruité des relations amicales qui s'instaurent dès le premier échange entre le médium et son client, j'ai dû chercher à comprendre les paradoxes : deux inconnus dont l'un est le client et l'autre, le médium, vont partager des convictions, des événements marquants, des confidences et des traumatismes — souvent pour la première fois — donnant librement accès au médium à l'intimité de l'individu qui jusque là, était demeuré fermé aux autres. Simon Tremblay a eu, dès le départ, un accès privilégié à ses clients nouvellement rencontrés et c'est là que mon guide d'entrevue m'a servi à déterminer un statut d'élite à Simon par rapport au reste de la société. Il ne fallait plus que je considère Simon Tremblay comme mon terrain, mais comme une élite sur mon terrain. C'est à ce moment-là que j'ai compris la nécessité d'avoir deux guides d'entrevue.

Après l'intervention de Simon Tremblay auprès de la famille Nantel, je me suis entretenue auprès de ces mêmes personnes en me présentant comme étudiante à la maîtrise. Dans un premier temps, les Nantel ont démontré une réticence à parler devant moi et, paradoxalement, ont expliqué à Simon leur quotidien, leur cadre de vie et leur situation professionnelle. Par souci de confidentialité, je ne peux révéler les professions du couple Nantel, mais je peux préciser qu'ils sont tous les deux fonctionnaires. D'ailleurs, ils se sont servis de leur statut social pour valider leurs informations concernant les phénomènes paranormaux. En somme, ils se protègent du jugement d'autrui à travers leur profession. Après les présentations et le récit de la situation, les Nantel nous ont fait visiter leur maison et Simon a pu s'entretenir avec un des enfants tandis que je suis restée avec les adultes pour leur poser les questions du guide d'entrevue. Contrairement au médium, ma présence a suscité beaucoup de méfiance et de retenue sur les premiers terrains, ce qui a été accentué par mon statut d'étudiante. D'un commun accord, tous les clients ont posé à Simon cette même question : «*Et elle, qu'est-ce qu'elle fait là ?*» Il va de soi que mon statut de candidate à la maîtrise et mon guide d'entrevue ont érigé des barrières entre les clients et moi, mettant en péril ma recherche. Si Simon Tremblay a été mon intermédiaire au début et si, grâce à lui, j'ai pu obtenir des réponses à mes questions, il a fallu revoir ma méthode d'approche et mon implication auprès de Simon. D'un commun accord, le médium et moi-même avons convenu de déclarer aux clients que j'étais étudiante à l'université et son

assistante afin de légitimer ma présence durant les entretiens. Lorsque j'ai dû leur présenter mon certificat d'éthique à signer, j'ai souvent constaté une gêne, un malaise, voire une réticence à signer le papier. Dans un des cas, la personne interrogée par Simon a refusé de signer le certificat et même si j'ai eu la permission de noter les données, je n'ai pas eu celle de les utiliser.

Pour mon guide d'entrevue concernant les clients de Simon, j'ai dû remédier au problème de l'intimidation que causait le papier officiel en apprenant son contenu par cœur et en faisant preuve de spontanéité pour obtenir les informations auprès des individus. Dans la majorité des cas, j'ai laissé une grande marge de manœuvre aux interviewés en menant les entrevues sous forme de récit de vie et en mettant l'accent sur les phénomènes et les croyances. Fait notable, les clients étaient plus à l'aise de raconter leur vie sous forme de récit malgré mes interventions fréquentes pour rediriger la conversation sur les points essentiels ; ils étaient plus enclins à expliciter leur pensée, leur ressenti, allant même jusqu'à tracer des schémas, des plans et des symboles quand la situation l'exigeait. Le fait d'avoir une discussion informelle avec moi dans le cadre de leur foyer, ajouté à la présence de Simon à mes côtés, a facilité mes autres entrevues puisqu'il m'a toujours accompagnée sur le terrain. Pour cela, il m'a fallu mettre en sourdine mon statut d'étudiante en soulignant plutôt ma curiosité envers tout ce qui touchait aux phénomènes paranormaux. Tout ceci amène un autre problème, celui de ma propre implication : « *sur un terrain, on doit accepter d'être affecté par son terrain.* (Favret-Saada, 1990, p. 99). En effet, dès lors que le client de Simon se livre à cœur ouvert, il attend une réciprocité de confiance sur mes croyances, réciprocité que je ne peux livrer puisque cela ne fait pas partie de la recherche. En aucun cas je ne suis investie du droit de valider ou invalider l'existence d'un phénomène, quel qu'il soit. Le guide d'entrevue a été l'un des seuls papiers à être totalement accepté par les témoins puisqu'il contenait des questions générales : parler de l'enfance, du milieu social, de l'éducation générale et religieuse, des événements manquants, des étapes décisives individuelles. Il m'est arrivé d'obtenir des précisions sur les changements des croyances ou les motifs d'abandon d'un rituel. Dans ces cas-là, j'ai toujours cherché à savoir ce que signifiaient ces croyances et leur rôle dans le quotidien des répondants.

2.3. L'observateur devient l'observé

Dans le cadre de cet échange d'informations, il est indispensable de comprendre que toutes les confidences délivrées par les croyants sur les phénomènes paranormaux exigent une contrepartie de la part du chercheur. Il faut que l'observateur qui pose des questions et reçoit les réponses échange sa place avec l'observé et accepte d'être à son tour interrogé sur ses croyances.

2.3.1. Une méthode de terrain inductive/déductive.

En anthropologie, la méthode déductive permet d'explicitier le non verbal latent d'un individu à partir de l'observation du chercheur, d'une problématique définie et de différentes variables (Mouchot, 2003, p.27) : « *la participation subjective de l'ethnologue devient un outil dans le processus de connaissance de l'Autre* ». Avec cette approche, le chercheur tente de cerner les sous-entendus non explicites du témoin d'après son comportement, que cela soit le regard fuyant, les phrases tronquées, le changement de sujet après une hésitation et les temps de silence. Chaque personne interrogée sur ce terrain a démontré de la réticence à expliciter ses réflexions et j'ai donc usé de cette méthode déductive pour appréhender le non-dit et l'explicitier à travers une question telle que : « *voulez-vous dire que la mort nous réunit tous ? Que c'est le point commun de chaque être humain ?* » En effet, si j'ai pris cet exemple de question, c'est que le sujet de la mort est récurrent sur chaque terrain. Chez l'une des premières familles où j'ai choisi de mener des entrevues en groupe pour faciliter les rapports de confiance, j'ai pu observer la gêne du père lorsqu'il m'a expliqué sa conception de la mort et en quoi celle-ci est un sujet récurrent à tout un chacun. Devant son hésitation, j'ai pris le parti de déchiffrer le non-dit et d'en attendre la confirmation. Il y a un risque qu'il faut noter avec cette méthode, c'est celle de l'interprétation faussée par son propre jugement en tant que chercheur. Il m'est souvent arrivé de valider avec l'informateur si mes déductions étaient justes ou de demander, le cas échéant, un ajustement pour ne pas risquer d'inférer la réponse de l'informateur. En règle générale, les individus se sentent rassurés de constater que le chercheur tente de les comprendre, quitte à expliquer la situation sous plusieurs angles. Tout ce que l'informateur transmet comme information n'est donc pas uniquement verbal, mais aussi non verbal ; il m'a fallu être attentive à leur gestuelle – geste de la main, regard fuyant ou fixé sur un objet

religieux comme un crucifix. Dans d'autres cas de figure, c'est l'intuition qui guide le chercheur et bien souvent, j'ai noté des informations, à priori secondaires, qui se sont révélées utiles plus tard.

2.3.2. Le Don et le contre-Don

À partir de cette étape, la relation entre le chercheur et l'informateur change. Puisque j'ai su deviner et discerner le non-dit, allant jusqu'à pénétrer dans l'intimité de l'individu, c'est à son tour d'attendre de moi des révélations sur mes prédispositions. En somme, le client expose la notion même du contre-Don : il a répondu à mes questions (le Don) et attend une réciprocité (le contre-Don) : « *le Don n'existe plus, il fait place à l'échange marchand et au calcul [...] le Don se développe et apparaît avec le développement d'un lien social* » (Godbout et Caillé, 1992, p.13-15). Il est intéressant de noter un paradoxe que j'ai souvent relevé durant mes entretiens : si dans un premier temps, la personne se livre volontairement sans attendre de rémunération, elle attend une réciprocité et une implication personnelle du chercheur. Cette situation démontre bien que les confidences des informateurs appellent l'implication de l'individu qu'est l'étudiant ; de plus, mon identité québécoise a révélé une attente d'autant plus grande des informateurs qu'ils se sont attendus à une compréhension des enjeux, des croyances et des mœurs auxquelles ils croient.

« [...] l'un des plus grands dangers de l'ethnologie "chez soi" : elle risque de perdre ce point de vue critique, plus facile à préserver lorsqu'elle étudie les autres sociétés, celles du moins qui parlent une langue distincte de la nôtre. "Pour créer un "vrai" regard ethnographique notre anthropologie européeniste ne doit-elle pas recourir à une médiation, celle de l'expérience de l'altérité, qui passe par les recherches, les lectures, les préjugés culturels, les engagements personnels, les fantasmes ? [...] Une focalisation [...] sur les émotions d'un Autre, qui opère logiquement à la façon d'un tiers, nous permet de repérer les émotions de ceux que nous entourent [...] de distinguer le climat affectif des relations que nous entretenons avec eux, fait de distance, de rupture. » (Crapanzano, 1994, p.109).

Le rôle de l'anthropologue sur le terrain est donc balisé d'après son terrain, ce que précise Bélisle :

« Selon Ruth C, Khon et Pierre Nègre, le travail d'observation à référence implicite s'appuie sur les rencontres interpersonnelles et intrapersonnelles, rencontres qui donnent accès à des pistes de compréhension, à baliser, qui peuvent

amener à découvrir un phénomène qui autrement aurait pu passer inaperçu. » (2001, p.62)

La position du chercheur est donc ambivalente, toujours sujette à être relayée au second plan au profit de la personne que je suis. Il me faut noter aussi que, si les clients ont ressenti le besoin de comprendre ma motivation personnelle, il en a été autrement avec Simon Tremblay qui a voulu, très tôt dans notre collaboration, me faire prendre position au sujet des phénomènes paranormaux. Pour le médium, mon statut de chercheur a toujours joué le rôle de garant qui me préserve d'une subjectivité sur la question du paranormal bien que Simon se soit efforcé, durant les derniers mois du terrain, à me faire prendre position. Son but a été défini à mi-parcours du terrain, soit au courant de 2015 : il attendait de notre collaboration que je valide sa médiumnité comme un fait scientifique avéré en plus d'y adhérer personnellement. Il y a deux pans au statut de l'étudiant dans ce cas de figure : le premier est de livrer suffisamment d'informations à l'informateur afin de procéder au Don/contre-Don, et le second est de maintenir une distance entre son sujet d'étude et ses convictions personnelles. Malgré de nombreux échanges visant à lui expliquer ma position, nous ne sommes arrivés à aucune entente commune, et ce, de la fin du terrain jusqu'à l'écriture des chapitres du mémoire.

Cette situation a inévitablement des conséquences éthiques, car je me suis souvent remise en question sur la légitimité de mes observations. J'ai désiré m'immerger dans le quotidien du médium et de ses clients afin de mieux cerner les réalités qu'engendre la croyance aux phénomènes paranormaux. Il m'a fallu revoir cette approche à mi-parcours et contourner la difficulté d'une subjectivité en laissant mon sujet de maîtrise de côté pendant trois semaines. Je me suis donc exclue volontairement du terrain, j'ai continué les lectures afin de comprendre ce qui me poussait à prendre de la distance avec mon sujet de maîtrise. Olivier de Sardan nomme cela « *l'anthropologue mal dans sa peau de scientifique* » (1988, p.532). La situation est précaire : le chercheur devient l'Autre, car il s'est immergé dans la vie d'autrui, et accepte d'adhérer provisoirement à la vision de l'informateur sur le sujet du paranormal, comme cela a été mon cas, tout en demeurant pragmatique et continuant d'annoter toutes les informations pertinentes qui découlent de l'observation. Le risque d'une telle approche est qu'il arrive au chercheur de perdre de vue son objectif ou sa problématique, voire les deux. À ce stade-là, j'ai perdu ce lien d'observatrice pour devenir

l'observée. J'ai donc accepté cet échange de procédés et j'ai révélé à certains croyants désireux de m'observer les convictions qui m'avaient incitée à m'intéresser au sujet du paranormal. Je suis devenue l'Autre avec quelques clients du médium seulement, car cette attente d'échange n'a pas toujours été présente. Il faut garder à l'esprit que le statut premier de l'observateur est celui d'obtenir des réponses, assouplissant aux besoins du terrain les méthodes utilisées. Cette stratégie a été nommée «l'anthropologie chez soi» ou «l'anthropologie du proche» (Ouattara, 2004).

2.4. Les enjeux de «l'anthropologie chez soi».

Avec l'anthropologie chez soi, une dimension spécifique est à prendre en compte, celle de la distance. En tant que Québécoise native des Laurentides, j'ai pu établir une relation plus rapidement sans doute qu'avec des Québécois vivant à Montréal par exemple. Pour les croyants de mon terrain, il a été intéressant de savoir que j'étais née à Saint-Jérôme et que je connaissais la mentalité des régions. Cette géographie commune m'a aidée à déchiffrer le code symbolique de la culture d'une personne — pour illustrer ce propos, prenons l'exemple de la gestuelle d'un individu qui exprime l'état d'esprit, les sous-entendus de ce dernier ; dans chaque pays, la gestuelle porte sa propre signification et les natifs du pays seront toujours plus portés à déchiffrer le non verbal qu'un étranger. (Baudry, 2000, p.4)

2.4.1. La distanciation du sujet

Le premier enjeu dans «l'anthropologie chez soi» est la distance qu'établit le chercheur avec son sujet d'étude. Il m'est arrivé au début du terrain d'insérer dans un cadre plus personnel (soit les réseaux sociaux tels que Facebook et Twitter) des informateurs afin de briser cette distance et de permettre un meilleur échange. Cette démarche m'a permis d'obtenir de plus amples informations sur les situations paradoxales — soit la différence entre les dires et les faits. Ceci s'est confirmé dans le cas de Simon Tremblay notamment, qui s'est dévoilé à travers sa page professionnelle Facebook. En effet, je me suis rendu compte qu'il existe un discours officiel — tenu lors de nos échanges — et un discours officieux — sous-jacent à travers ses commentaires, ses interactions, ses posts, etc. Je donnerais ici un exemple simple : Simon a toujours soutenu lors de nos échanges verbaux

que, étant donné son métier de médium et la diversité des croyances religieuses de ses clients, il ne pouvait adhérer à aucune religion ni émettre d'opinions personnelles. Or, dans un cadre plus général, Simon a publié des commentaires visant à expliciter sa position sur la place de la religion au Québec et sa remise en cause, en n'hésitant pas à dénigrer la science et les autres médiums :

« Ceux qui en font une entreprise [les médiums], ce sont tous des charlatans. Il y a une bonne médiumnité et une mauvaise médiumnité [...] Je n'ai jamais rencontré un ou une médium avec un réel Don qui l'a eu en suivant une formation [...] la médiumnité, ça ne s'enseigne pas, c'est un Don ». (Page Facebook de Simon, le 21 mai 2015).

Quand j'ai soulevé ce paradoxe avec lui, Simon m'a avoué ne pas en avoir conscience et a dû reconsidérer cette neutralité qu'il a revendiquée au début. Par le biais des réseaux sociaux et à travers mes constatations, le médium a dû reconnaître une certaine prise de position malgré lui en faveur du catholicisme bien que son discours soit antireligieux ; il perçoit la religion et le religieux, les deux confondus, comme une contrainte, voire quelque chose de néfaste :

« On est dans un changement de cycle, c'est bien normal que les gens cherchent à comprendre et à se reconnecter à leur réalité spirituelle. Jusque-là, ça va ! Avant, les religions dites "traditionnelles" étaient beaucoup plus présentes. Heureusement, les gens se sont réveillés et ont commencé à se poser LA question "Est-ce que je ne serais pas en train de me faire empiéter ?" » (Simon Tremblay, 13 novembre 2014, Page Facebook)

C'est donc avec surprise que Simon a constaté et reconnu une certaine affiliation religieuse au catholicisme au début de nos rencontres. À partir de ces paradoxes, j'ai pu établir le profil de Simon Tremblay, en respectant le processus de prise de conscience du médium qui s'est établi au fil de nos discussions.

Par la suite, les échanges de messages ont pris le relais des appels téléphoniques, devenant une méthode plus facile et plus rapide pour échanger des informations. Nous avons ainsi établi les heures de rendez-vous, les lieux de rencontre et les informations succinctes sur les requérants. Les réseaux sociaux et le téléphone ont été des outils essentiels pour établir une passerelle entre le chercheur et le sujet jusqu'à la fin de parcours où la relation entre le médium et moi a acquis une nouvelle dimension. De statut d'étudiante, je suis devenue une proche de Simon Tremblay et ce, par l'intermédiaire des informations divulguées par les

réseaux sociaux. Inévitablement, une proximité plus amicale s'est instaurée et a rendu nos échanges moins officiels. À partir de là, le chercheur et le sujet d'étude n'ont plus été des points d'ancrage et nos individualités ont pris le dessus, causant ainsi des conflits d'intérêts entre nous. Deirdre Meintel explique que c'est là où réside la complexité de faire de l'anthropologie chez soi, à savoir de devoir étudier les croyances d'autrui sans les confondre avec celles du chercheur. C'est une des raisons pour lesquelles le scientifique cherche à s'éloigner de son milieu natif afin de faciliter la coupure entre l'objet d'étude et son propre individualisme (2011, p.91). Dans le cas qui nous intéresse, j'ai fait de l'anthropologie chez « moi » dans un milieu familial, ce qui a entraîné des attentes de la part du médium afin que je partage ses convictions, ce qui n'est pas arrivé. Chacun de nous est resté sur ses positions, si bien que Simon Tremblay a remis en cause la pertinence de son implication dans le cadre de mon travail et la légitimité de notre relation professionnelle et privée.

La cause majeure de notre différence a été mon obstination à rester intransigeante sur l'aspect scientifique de ma recherche. Il n'a jamais été question que j'expose mes convictions et mes croyances personnelles dans le cadre de mon travail ; ce qui m'a souvent été reproché pour le médium. Pour ce dernier, ce refus catégorique de prendre position pour ou contre l'existence réelle des phénomènes paranormaux et de la médiumnité a été perçu comme une lâcheté dans mes convictions. À ce titre, il est important que je rappelle la nécessité d'une neutralité de la part de l'étudiant. Dans le cas où j'aurais partagé une expérience paranormale et donc validé une conviction personnelle, cette expérience n'aurait eu de valeur que pour moi. Le but de cette recherche est avant tout de démontrer que les croyances paranormales peuvent s'inscrire dans un réenchâtement du catholicisme, non en tant que superstition, mais en tant que croyance puisque la religion catholique est le point de départ des répondants. Dans le but de comprendre la réinsertion d'un côté « magique » des phénomènes religieux, Marcel Gauchet parle des effets du désenchantement (2004) sur la croyance suite à la sécularisation du religieux. C'est donc la conception de l'au-delà qui est revisitée par l'intermédiaire du médium : elle n'est plus envisagée comme un Paradis ou un lieu, mais comme une continuité à la vie.

2.4.2. Les limites d'un terrain de recherche

Si la bonne entente et la définition de nos limites respectives ont permis, dans un premier temps, d'entretenir une bonne relation avec Simon Tremblay, la proximité d'une relation amicale a modifié la ligne de participation. À un moment, le médium s'est cru détenteur du statut de coauteur dans cette recherche puisqu'il a perçu son rôle comme majeur dans ce mémoire. Il a donc été nécessaire de clarifier son statut et le mien, à savoir celui d'informateur et celui l'étudiant. Là encore, la proximité géographique et l'accès aux réseaux sociaux ont contribué à donner à Simon le sentiment de posséder mon étude de terrain. L'implication sur le terrain du médium a renforcé cette fausse idée que le sujet d'étude appartient à deux personnes et non au chercheur uniquement. Il a été impératif de réduire les échanges avec Simon Tremblay afin de rétablir cette distance dans nos intimités respectives et retrouver nos points de repère respectifs. Catherine Therrien retrace bien le paradoxe de la recherche de terrain en anthropologie qui peut être subjective dans certains cas :

« Il est primordial pour un chercheur de s'engager personnellement dans son sujet d'étude. Il est impossible d'expérimenter dans la perspective des autres, et de prétendre avoir accès à la totalité de leur expérience, mais on peut partager une expérience. » (2008, p.36).

Dans mon cas, j'ai misé sur la neutralité des données qui ne tendent pas à démontrer l'existence du paranormal, mais qui veulent comprendre le schéma de la croyance aux phénomènes paranormaux. Il est cependant vrai de dire, tout en nuancant les propos de Catherine Therrien, qu'il faut s'impliquer personnellement à un moment donné, ce que j'ai fait en expliquant mes convictions à certains témoins afin d'instaurer un partage d'informations entre eux et moi. C'est dans cet optique que j'ai commencé ma relation professionnelle puis amicale avec Simon, mais ce dernier a cru que mon terrain allait valider et crédibiliser son Don médiumnique d'un point de vue scientifique. J'ai vécu ma propre expérience à travers celle de Simon, mais je n'ai pas pu adhérer à ses convictions ni corroborer ses croyances personnelles pour en faire une généralité. Tous les croyants aux phénomènes paranormaux partagent des données tirées de leur expérience, mais chacun va l'interpréter et se l'approprier différemment. C'est le point litigieux que j'ai tenté d'expliquer au médium et duquel est parti son mécontentement concernant la visée de ce terrain. À ce stade de l'étude, je peux même parler d'une tentative de conversion et non de

partage sans pour autant blâmer le médium. De plus, j'ai délaissé les terrains de possessions qualifiées de « démoniaques » par Simon où les sujets se sont révélés trop complexes : des cas de violences conjugales et cas de DPJ, violences verbales, exhibitionnisme, toxicomanie et alcoolisme. Dans ce genre de situation, la ou les personnes dites possédées ont toujours démontré un changement de la personnalité et de la voix, des blessures corporelles visibles, une capacité de polyglossie, des troubles du sommeil et une perte de conscience fréquente. Il m'a semblé inapproprié de parler de ces cas particuliers de croyances dans une étude qui tente de comprendre la place des croyances du paranormal dans le paysage religieux québécois. Les cas de possessions dites « possessiones » exigent à eux seuls une étude complète, car le milieu d'étude est différent de celui des cas de possessions dites « infestaciones », mais nous sommes obligés d'en parler en quelques mots, car cela fait partie du travail médiumnique, d'autant que certains médiums envisagent la transe comme de la possession et que d'autres mélangent ces deux termes pour n'en faire qu'un seul et même vocabulaire. Ce point constitue l'une des limites de la recherche. Olivier de Sardan explique que les croyances des autres font partie du domaine du « ça va de soi » et de l'évidence ; ce qui revient à dire que pour Simon, cette réalité vécue et tangible du paranormal aurait dû suffire à me convaincre. Nous pouvons rappeler ici la notion du contre-Don qui veut que rien ne soit donné sans un échange. Dans ce cas d'étude, si Simon a accepté de se livrer et de participer, cela a été dans l'espoir que je puisse témoigner de l'authenticité du Don :

« Quelle que soit la place du chercheur par rapport à son objet d'étude, la description tout comme l'interprétation des faits qu'il étudie impliquent pour sa part vigilance, méthodologie et épistémologique [...] De telles exigences conduisent très rapidement à faire des choix afin de construire la "juste" distance. » (Ouattara, 2004, p.635).

2.4.3. La terminologie employée

Il est nécessaire de mentionner ici la responsabilité du chercheur dès le début de son terrain à l'égard de ses informateurs. Après avoir établi les difficultés et les conflits d'intérêts qui sont survenus par la suite d'une proximité trop personnelle, force est d'admettre que j'ai eu le tort de ne pas clairement définir de limites ou de les accommoder selon les circonstances de la recherche. Dans le cadre de ce travail sur les phénomènes paranormaux, il a été difficile de cibler la problématique et les éléments susceptibles d'être

collectés. Je suis partie d'une base neutre fondée sur des généralités sur le paranormal, avec un cadre théorique qui ne s'est pas toujours agencé à mon sujet d'étude. Dès le départ, je me suis heurtée à des problèmes de définitions et de terminologies puisqu'une fois sur le terrain, le cadre théorique qui me servait de base d'après la littérature sur le paranormal, le Spiritualisme, le Nouvel-Age, le Catholicisme, le Spiritisme, le chamanisme et le bouddhisme s'est vu mis à mal par les témoignages des informateurs. Par exemple, pour le médium Christian Boudreau, des entités sont des fantômes avec qui il est possible d'entrer en communication, ce qui prouve que la terminologie diffère entre les médiums. Diplômé en psychologie et en parapsychologie, Boudreau exprime un point de vue sur la médiumnité que désapprouve Simon, car, pour lui, le Don ne requiert pas de diplôme et ces derniers ne doivent pas servir à prévaloir une capacité. D'après les données collectées sur mon terrain, j'en conclus qu'aucune croyance religieuse ne prévaut sur une autre dans le cas des croyants aux phénomènes paranormaux ; en effet, les termes et leur signification usuelle sont mis à mal par une réinterprétation personnelle et la volonté du croyant de ne pas être étiqueté par une religion spécifique. Pour comprendre ce fait, il faut appréhender le point de vue d'un croyant aux phénomènes paranormaux qui est : il n'y a pas de cause à effet. Deux personnes ayant vécu la même expérience peuvent en tirer deux conclusions différentes et adhérer à des convictions opposées selon leur biographie — leur mode de vie, leur éducation, leur culture et leur expérience. Lorsque mes informateurs se sont exprimés sur leur conviction, ils ont évoqué la volonté d'expliquer le fonctionnement de leur raisonnement pour échapper aux qualifications de démente qu'ils ont tendance à subir. Le rôle de l'anthropologue, analogue à celui du médium puisqu'il sert d'outils de communication entre les croyants et les Autres, est de véhiculer avec le plus de fidélité possible leurs propos échangés. L'anthropologue se doit de préserver une neutralité tout en expliquant le plus clairement possible la situation religieuse d'un croyant aux phénomènes paranormaux. Pour ma part, je n'ai pas hésité à proposer d'envoyer les parties du mémoire qui concernaient un informateur afin qu'il valide ou invalide un propos ou une donnée. En revanche, il n'est pas permis au croyant de remettre en cause les analyses du chercheur. Après cet événement, l'individu subit une remise en question de ses croyances, amenant ce dernier à insérer au sein de ses convictions religieuses de nouvelles données. C'est ce que l'on appelle un bricolage religieux qui tend à démontrer qu'outre une croyance tirée d'un héritage culturel

comme le catholicisme, certaines croyances peuvent se greffer à cette souche mère afin de s'enraciner, voire s'accroître chez le croyant. Les phénomènes paranormaux véhiculent de multiples possibilités concernant l'au-delà et permettent aux croyants d'adhérer à une nouvelle perception de la vie et sa finalité. Pour la majorité d'entre eux, croire aux fantômes et aux esprits revient à croire en la continuité de l'âme après la mort du corps. Si chacun possède sa propre conception de la mort, ils se rassurent en la possible existence d'une prolongation de la vie.

2.5. Conclusion

La méthodologie de cette recherche a été hasardeuse au début des terrains et c'est grâce à la méthode déductive que je suis parvenue à dégager des informations sur les croyances religieuses des informateurs, sur leurs convictions et leurs attentes. Les phénomènes paranormaux découlent d'une expérience individuelle vécue par une personne. En établissant le cheminement de la croyance aux phénomènes paranormaux à travers l'expérience individuelle, j'ai pu saisir les enjeux de croire au surnaturel et les conséquences de ces croyances dans la vie du croyant. De plus, il faut souligner ici que les répondants sont catholiques non pratiquants, ce qui amène un terrain de départ certes catholique, mais qui demeure impraticqué jusqu'à l'apparition d'une ou plusieurs expériences paranormales ; celles-ci lancent le processus de la pratique religieuse.

PARTIE II

LE TERRAIN : L'ENQUÊTE ET L'ANALYSE DES DONNÉES

CHAPITRE 3 : PARCOURS ET PROFIL DES RÉPONDANTS : TRAJECTOIRES ET BIOGRAPHIE

Le Québec du XXI^e siècle est de tradition catholique, et ce, malgré la sécularisation⁶. Il est important de noter que cette tradition catholique découle d'une omniprésence du religieux au quotidien jusqu'aux années 1970 (dans les écoles, les hôpitaux, la vie communautaire). Tous ces domaines sont contrôlés, gérés et administrés par le clergé puis approuvés par la société si bien que la vie sociale transige par l'Église. Il n'est par ailleurs pas faux de dire que c'est sur le parvis de l'église, le dimanche, que se partagent les nouvelles du quartier, de la ville, des environs et qu'un lien social est conservé entre les individus.

L'Église est donc centrale dans la vie des citoyens québécois jusqu'à la fin des années 1960, puis elle va perdre de son influence avec les processus de sécularisation et de libéralisation de la société ainsi qu'avec le développement des moyens de communication (internet) et la globalisation. Cette dernière permet une ouverture sur l'Autre, à savoir sa culture, ses valeurs, ses traditions, ses croyances que l'on peut s'approprier et greffer à une base catholique. C'est ce que Solange Lefebvre appelle « le religieux à la carte » (2010) ou « le bricolage religieux » de Marcel Gauchet (1985) comme le disent Champion, Niazard et Zawadzki (2008).

Aujourd'hui, il est faux de dire que la religion a disparu des foyers québécois. On assiste à une modification des croyances et à la réinterprétation du religieux. En somme, le croyant veut croire en « quelque chose » et obtenir des réponses à des questions existentielles sans pour autant s'associer à un catholicisme vu comme oppressant et omniprésent. Le croyant

⁶ La sécularisation au Québec est approfondie par Gilles Routhier : « *Dans un monde sécularisé, les choses ne peuvent pas se présenter autrement : la religion pâlit, le ciel s'effondre et les dieux prennent congé. [...] Ici, au Québec, c'est le catholicisme qui a été sa proie.* » (1996, p.73)

veut comprendre et appréhender des phénomènes tels que la mort, la survivance de l'âme, la résurrection, la réincarnation et la vie après la mort (Lemieux, 1990, 1992). C'est ici que se greffent des croyances particulières, mais répandues que l'on nomme « les croyances aux phénomènes paranormaux ».

Il est difficile de dire avec exactitude ce que sont ces croyances, mais il est aisé de définir ce qu'elles ne sont pas. Souvent, ces croyances aux phénomènes paranormaux découlent de clichés sociaux et de stéréotypes : par exemple, les croyants aux phénomènes paranormaux ne sont pas des satanistes ; il serait inadéquat de les appeler des occultistes, des ésotériques et de les qualifier de rêveurs, d'utopistes, d'artistes et parfois de fous dans les cas extrêmes. Tous ces clichés sociaux véhiculés par une méconnaissance du sujet amènent ces croyants à s'intérioriser et à s'exclure socialement (toujours dans des cas extrêmes). Il leur est difficile, voire impossible, de s'exposer au jugement d'autrui. Bien qu'ils aient vécu des phénomènes paranormaux, tels que des expériences de mort imminente, des cas de maisons hantées, de flash de clairvoyance sans oublier des cas de possession et des Dons médiumniques, les croyants au paranormal refusent de s'exposer publiquement par crainte d'un jugement ou d'un rejet social. Cette étude est la preuve que bien des participants préfèrent parler de leur expérience sous le couvert de l'anonymat pour préserver leur statut social et parfois même leur carrière (policier, avocat, médecin). C'est donc la peur de perdre leur crédibilité qui restreint ces croyants dans leur échange avec autrui. En somme, le catholicisme est à la base de la croyance des phénomènes paranormaux au Québec puisque la majorité de mes répondants se sont catégorisés comme catholiques non pratiquants bien que certains aient démontré une réticence à cette filiation religieuse, l'acceptant faute de mieux. Nous tenterons donc ici de définir le profil des participants de cette étude, d'établir un lien entre leur origine religieuse et l'expérience ayant déclenché la croyance aux phénomènes paranormaux, et de dire dans quels cas certains d'entre eux ont fait appel à un médium, en l'occurrence Simon Tremblay.

Pour cela, nous examinerons tout d'abord le profil des médiums et des clairvoyants en insistant sur leur croyance d'origine et les apports religieux qui se sont greffés à cette base. Nous verrons comment ils appréhendent leur Don et comment il se définissent par rapport à la religion. Ensuite, nous nous intéresserons à l'entourage de ces personnes afin de statuer sur leur perception des phénomènes paranormaux, avant et après des expériences

individuelles ou à travers des récits. Pour finir, nous verrons plus en détail le cas des participants, souvent des clients de Simon Tremblay, leur expérience personnelle et leur définition individuelle de cette croyance aux phénomènes paranormaux.

3.1. Le profil d'un médium et d'un clairvoyant catholiques non pratiquants

Le terrain d'étude que j'ai mené auprès de Simon Tremblay s'est échelonné sur une année entière, soit de septembre 2014 à octobre 2015. Durant ce laps de temps, j'ai pu attribuer une première définition de la médiumnité comme un Don particulier permettant de communiquer avec l'au-delà ; définition qui s'est peaufinée et complexifiée au fil de nos rencontres. Il est vite apparu qu'être médium pour S. Tremblay, c'est de redéfinir des concepts et des notions principalement hérités du catholicisme à travers un bricolage religieux afin de mieux faire cadrer cette nouvelle croyance avec ses valeurs personnelles (méditation, bonheur, famille, pour ne citer que ces trois principales).

Par la suite, j'ai tenté de catégoriser Simon comme spiritualiste ou spirite puisque le médium joue un rôle prépondérant dans ces deux spiritualités. Cependant, il s'est avéré réducteur de s'en tenir à ces deux seules croyances puisque Simon refusait d'adhérer systématiquement soit à l'une soit à l'autre de ces catégories. C'est plus par affiliation avec l'abbé Julio — l'un de guides spirituels qui a joué un rôle prépondérant dans les convictions spirituelles et religieuses de Simon — que par conviction que S. Tremblay a opté enfin pour la terminologie « médium spirite » au détriment de « spiritualiste ».

De plus, lorsque nous avons commencé nos entretiens, Simon se déclarait catholique non pratiquant, impliquant ce qu'on appelle un catholique plus culturel qu'usuel.

3.1.1. Simon Tremblay : médium.

Simon Tremblay est né dans la région de Montréal en 1971 et grandit en périphérie, à Sainte-Thérèse. D'origine italo-qubécoise du côté paternel, Simon a toujours voué une grande importance à la famille et aux valeurs traditionnelles, comme il aime les appeler. En tant qu'individu, Simon est passionné par la prise de risque, l'aventure et cette impression de liberté qui l'accompagne, la nature, l'exploration et surtout par l'inconnu. Dès l'âge de six ans, il est confronté à la maladie puisque la mère de son meilleur copain, à cette époque, était atteinte de la sclérose en plaques, une maladie auto-immune qui atteint

Commenté [Mb11]: C'est quoi ces blocs noirs?

le système nerveux central. C'est aussi à cette époque que Simon se souvient de ses premières expériences de sortie hors corps, des expériences extra-sensorielles qui consistent à voir son propre corps au repos tandis que le reste de l'individu a l'impression de flotter comme forme vaporeuse au-dessus. Simon raconte son expérience en ces mots :

« C'est assez effrayant pour un ti-cul de 6 ans de flotter au-dessus de toi-même pendant que les autres font le party dehors ! En plus, c'était la journée de ma fête pis ma mère avait organisé un party avec mes cousins pis des voisins... c'est comme si j'entendais tout le monde dehors, que je voyais tout ce qui se passait : le monde déplier les chaises, ma mère qui allait accueillir le monde... mais que personne ne voyait que moi, j'étais là ! Pis quand je suis venu à bout de revenir, tout était exactement comme je l'avais vu ! Ça peut faire assez peur ! » (Simon Tremblay, entrevue septembre 2014).

Le médium décrit son enfance comme une enfance « tout ce qu'il y a de plus typique », à savoir : les amis, les sorties, les voyages et les excursions au centre-ville. L'événement qui a le plus bouleversé sa jeune existence a été le divorce de ses parents puisqu'il a dû prendre un parti face au juge afin que sa mère obtienne la garde légale de son frère et lui-même. C'est donc avec sa mère que Simon et son frère cadet grandissent ; cette dernière jouera un rôle prépondérant dans la vie du médium.

Dans le même temps, il change de nom de famille et raconte avoir vécu sa première expérience paranormale avec un fantôme à l'âge de huit ans.

Sa nature aventurière pousse Simon à quitter les bancs scolaires à l'âge de quatorze ans. Le sport étant une seconde nature pour lui et plus particulièrement le vélo, il a dû abandonner son rêve suite à un épuisement résultant d'un surentraînement. Il avoue lui-même avoir connu une certaine période sombre puisque Simon n'a plus de but réel à ce moment-là, ce qui le force à mettre ses objectifs personnels de côté. Le 21 octobre 1989, les données changent pourtant et c'est grâce à un événement qu'il qualifie de providentiel qu'il va rejoindre les Forces de l'Armée canadienne à l'âge de dix-sept ans. C'est à ce moment-là de sa vie que l'idée d'une protection divine et la conviction d'avoir été choisi ou guidé se concrétisent dans l'esprit de Simon, car il prend conscience de son Don à ce moment-là, durant son entraînement militaire. En d'autres termes, Simon entretient un rapport particulier avec ce « là-haut » qu'il explique comme un lien invisible et ses guides spirituels au nombre de douze comme nous le verrons plus tard ; de cette relation née un sentiment de protection privilégié.

Les années qui ont suivi ses dix-huit ans ont été difficiles. En octobre 1990, Simon est militaire et cela fait un an qu'il est officiellement dans l'armée. Cependant, certaines circonstances forcent le médium à désertir son poste et se réfugier aux États-Unis avec un groupe d'amis. Durant quatre jours, la famille de Simon reste sans nouvelle de leur fils et l'armée continue de le rechercher comme déserteur. Inquiète, la mère du jeune homme va consulter un médium afin d'obtenir des informations sur la situation actuelle de son fils et éventuellement, la possibilité d'un retour prochain au pays. Cette femme médium va jouer un rôle primordial dans la vie de Simon et celle de sa mère. Le médium donne en effet des renseignements précis qui soulagent les angoisses de la femme et ont un impact significatif sur Simon lors de son retour. Obligé de reprendre son poste de soldat au sein de l'Armée canadienne, le médium est relevé de ses obligations quelques mois à la suite de plusieurs problèmes relevés par le corps médical : une blessure au genou, un diagnostic de dépression majeure et une mononucléose. Simon avoue que la période qui a suivi son retrait de l'armée a été la plus sombre de sa vie : *« j'ai même pensé au suicide ! J'ai tout fait : vendu de la dope, consommation, surconsommation, deal, commerce, name it ! J'étais pas tranquille ! »* (Simon Tremblay, entrevue septembre 2014). C'est également à cette époque qu'il avoue avoir connu le plus d'expériences de sortie hors corps. Sur le plan géographique, Simon va rejoindre son jeune frère à Vancouver puis en Alaska en communauté rasta, dans les montagnes Kootenai. Il devient alors père pour la première fois avec sa fille Emeline.

Il revient au Québec dans les années 2000 où il enchaîne plusieurs petits boulots tels que : livreur de pizza, tatoueur, ouvrier, camionneur, détective pour vol à l'étalage dans des magasins de grandes surfaces, bûcheron, monteur de chapiteaux à Las Vegas, moniteur d'escalade, enseignant en parcours adapté dans une école secondaire, entraîneur de gym, enseignant en transport routier et, enfin, médium. C'est précisément lorsqu'il est enseignant en parcours adapté dans une école secondaire qu'il fait la connaissance de Barbara, sa conjointe actuelle. C'est d'ailleurs lors d'un repas en famille que Simon a pleinement pris conscience de son Don, puisqu'il se met à discuter avec l'esprit d'un homme reconnu par Barbara comme son grand-père.

3.1.2. Richard : clairvoyant

Dans certains cas pourtant, il n'est pas toujours facile de vivre avec un Don, qu'il soit médiumnique ou clairvoyant dans le cas de Richard. Une personne est clairvoyante quand elle est apte à saisir des fragments temporels à travers des visions qu'il n'est jamais possible de décrire avec précision :

« Le courant est une vibration qui émane et me donne des frissons. [...] ça émane, je contrôle [le Don de clairvoyante], et je gère la situation sans que je le veuille. Ma fréquence change la personne, c'est conscient je le sais, mais comment je le fais, je ne le sais pas. Je ne sais même pas comment l'expliquer. » (Richard, conversation téléphonique, février 2015)

Richard est Québécois, âgé d'une trentaine d'années, catholique baptisé, mais non pratiquant. Pour lui, les phénomènes paranormaux découlent de son Don de clairvoyance, car enfant déjà, il voyait clairement des individus dans sa chambre à coucher qui le touchaient et lui parlaient. Ce qu'il prend pour des cauchemars s'avère être des visions incontrôlées. Lorsqu'il rencontre Simon Tremblay, Richard valide qu'il possède un Don et même s'il est peu enclin à parler de sa capacité, il estime qu'aider les autres qu'ils soient croyants ou non est l'objectif d'un détenteur d'une aptitude, quelle qu'elle soit. Très empathique, il dit lui-même que *« se vanter de ce Don, c'est causer sa perte. Je le fais [utiliser sa capacité] pour me prouver que ça fonctionne et que ça marche. »* Le Don, dans ce cas de figure n'est pas pris pour acquis : *« pendant des années, j'ai essayé de l'oublier et de faire comme si ça n'existait pas. »* Outre cette facilité d'aider les autres en les comprenant, en leur apportant un sentiment de compréhension totale, la clairvoyance a permis à Richard de se rassurer sur la mort elle-même :

« Je serais prêt à mourir n'importe quand, c'est quelque chose de bien surtout pour ceux qui ont une vie croche. J'ai ressenti ce que c'était de l'autre bord et c'est tellement bien. La mort fait peur à tout le monde, car elle leur est inconnue alors que moi, je l'ai vue, je l'ai connue. » (Richard, conversation téléphonique, février 2015)

Avec son empathie naturelle, Richard est à même de séparer les avantages et les inconvénients du Don de clairvoyance : *« je peux comprendre ceux qui ont peur de mourir [...] et c'est pour ça que j'ai voulu répéter le Don même si au départ, je ne ressentais que des mauvaises fréquences. »* Le mot « fréquence » est souvent utilisé par Richard puisque cette terminologie lui permet de décrire la faculté de clairvoyance et la perception des cas

d'âmes errantes et des « hantises élémentales » non incarnées, autrement dit des démons non matériels comme Béliar par exemple. En somme, Richard met à profit sa compétence pour aider les autres en verbalisant de ce qu'il ressent à leur contact et ce qu'il perçoit les concernant même s'il lui arrive de ressentir des douleurs physiques lors de ses séances de clairvoyances. Il n'y a donc aucun élément déclencheur dans ce cas de figure ; Richard est né avec le Don de clairvoyance, mais il dit lui-même avoir une part de rationalité qui parfois le freine dans ses tentatives d'utiliser son potentiel. Il a « de la misère à croire » que ça fonctionne et « c'est dur de l'accepter » :

« Même si ça fait quinze ans que ça fonctionne, tu vas douter quand même [...] je le suis [clairvoyant] parce qu'on me l'a transmis, la religion est universelle, mais je ne suis pas pratiquant. Je sais qu'il y a quelque chose de plus, mais c'est pas important pour moi » (Richard, conversation téléphonique, février 2015).

3.2. L'expérience individuelle des phénomènes paranormaux et l'entourage des élites spirites

Le Don médiumnique et le Don de clairvoyance offrent donc, à leur détenteur, la possibilité de valider des remises en questions existentielles à travers leurs expériences individuelles, mais aussi de briser cette réticence à parler de leurs croyances personnelles. Il est donc possible d'envisager que l'entourage de cette élite du paranormal est la première à vivre ce changement dans les croyances, car le paranormal vient s'insérer dans le quotidien — le cas de Simon Tremblay qui a fait de son Don un métier en est un exemple. Le cas de Barbara et d'Émeline vient appuyer ce fait et souligner la difficulté de croire aux phénomènes paranormaux quand on est catholique non pratiquant ou agnostique.

3.2.1. Barbara, conjointe de médium

Barbara est la conjointe de Simon Tremblay et la belle-mère d'Émeline. Mère d'un petit garçon de cinq ans, Théo, elle partage la vie du médium depuis une dizaine d'années et à ce titre, peut témoigner de l'impact du paranormal dans ses propres croyances. En tant que catholique, Barbara veut transmettre à son entourage des valeurs bien définies telles que : « aide les autres et aime-les » et accepte le concept catholique du « haut » qui est le Paradis, et du « bas », l'Enfer. Elle vit pourtant dans l'incertitude en ce qui concerne l'Autre-delà puisqu'elle n'a jamais vécu d'expériences paranormales jusqu'à l'entretien tenu entre Simon et le grand-père défunt de Barbara lors d'un souper de famille. Depuis cet événement

durant lequel Barbara a pu échanger quelques mots avec son parent disparu, sa perceptive de la mort a changé :

« Ça me réconforte d'avoir parlé avec mon grand-père [...] ça continue, y a une continuité à la vie. On peut revenir. [...] c'est apaisant, car ma grand-mère sait qu'en mourant, elle va être jugée à sa mort donc, elle meurt dans la peur. [...] Je ne souhaite pas mourir jeune, mais je ne veux pas non plus mourir dans la peur, dans la souffrance. » (Barbara, entretien de février 2015, Saint-Canut)

Cependant, si Barbara est apaisée face à la mort et une potentielle continuité dans l'au-delà, il n'en reste pas moins difficile pour elle de vivre avec un médium au quotidien : « *il fait quoi ton chum ?...Il est dans la communication !* » En effet, c'est la réponse que Barbara évoque chaque fois qu'il est question du métier médiumnique de Simon. Dans un sens, elle veut se protéger du regard des autres : « *J'ai perdu un ami, car ça lui faisait peur tout ça. Ça me fait de quoi, je ne peux pas dire que ça ne me dérange pas, mais c'est de même, c'est de même.* », et reste évasive sur ses croyances : « *tu crois en quoi toi ? Moi, je crois en tout même en toi* ». Pour cette femme travaillant dans le domaine psychologique, il n'est pas toujours facile de se confier sur ses convictions et elle s'efforce de garder une distance entre son cercle familial, son entourage et les phénomènes paranormaux. Compte tenu du Don de son compagnon, Barbara tente de comprendre les nombreuses manifestations de la médiumnité et d'apporter son aide au médium :

« Il [Simon] a de la misère à quitter sa bulle de méditation [...] la discipline de la vie, c'est de trouver de l'intérêt de la vie quotidienne dans le monde [...] Simon, c'est quelqu'un de bon, c'est Star Wars c'est la lumière qui combat les ténèbres. » (Barbara, entretien de février 2015, Saint-Canut).

3.2.2. Émeline, fille de médium

Pour Émeline, âgée de vingt ans et agnostique, les capacités de son père Simon Tremblay restent à confirmer. Cette vendeuse dans une boutique de vente aux détails ne croit pas en la médiumnité et reste sceptique sur l'existence du paranormal. Depuis l'âge de 13 ans, elle joue au Ouija⁷ quand l'occasion s'en présente jusqu'à ce que l'expérience du jeu échappe à tout contrôle et dévoile à la jeune femme qu'une entité s'est attachée à

⁷ Hasbro, la société américaine spécialisée dans les jouets et les jeux d'enfants vend et classe le Ouija comme un jeu de société. Le principe est de se grouper autour d'une planche de bois gravée des lettres de l'alphabet latin, des dix premiers chiffres arabes, et de trois mots : « oui », « non », « au revoir. Un accessoire appelé "l'œil" est saisi par l'ensemble des joueurs et ces derniers doivent formuler des questions qui nécessitent des réponses courtes et directes. Le but de ce jeu est de communiquer avec des entités.

elle depuis sa naissance. Il lui faut donc attendre ses seize ans pour commencer à croire aux entités, à la possession et à la possibilité de phénomènes inexplicables : *« j'y croyais et j'y croyais pas. J'avais besoin que quelque chose de concret arrive, genre faire bouger un verre »*. Émeline vit alors plusieurs phénomènes inexplicables tels que des apparitions d'entités durant la nuit tandis qu'elle vit chez son copain de l'époque, mais aussi un changement de caractère majeur : *« je suis peureuse et là, j'écoutais des films d'horreur toute seule dans le noir et même le gore. J'étais rendue une mordue de ça. Moi, je voyais ça normal parce qu'un adolescent de 16 ans, ça a des conflits puis tout. »* C'est un fait tout simple qui alerte Émeline que quelque chose ne va plus : un collier d'améthyste qu'elle porte au cou se met à lui brûler la peau. Dès lors, elle part vivre chez Simon qui tente de comprendre ce qui arrive à sa fille. Le bilan est assez clair : une entité, un étudiant du cégep de Sainte-Thérèse en cinéma, qui plus est, passionné de films d'horreur est décédé le même jour, au même hôpital où la conjointe de Simon Tremblay a donné le jour à Émeline. À ce compte, le jeu Ouija fait office de révélateur, de porte à une entité qui est attachée à la jeune femme depuis sa naissance. Lorsque Simon explique tout ceci à sa fille et malgré son intervention, Émeline reste indécise sur ses opinions : *« j'étais pas trop réceptive, j'avais des doutes »* pour enfin avouer : *« après ça, je me suis dit : câline, c'est vrai ! J'ai fait le lien avec ça parce que j'avais pu envie d'en écouter [des films d'horreur]. »*. Il est intéressant de voir que malgré son expérience des phénomènes paranormaux, Émeline va douter jusqu'à la toute fin des capacités médiumniques de son père, malgré ses propres constatations : *« j'ai vu que j'avais du changement et que c'était vrai [...], ça a été la petite goutte qui a fait que ouais, y a quelque chose. »*. À ce jour, Émeline sait que les phénomènes paranormaux existent et cela a changé sa perception sur la possible continuité d'une vie après la mort.

3.3. Les croyants aux phénomènes paranormaux

3.3.1. La famille Nantel

Bien souvent, les familles ou des individus seuls font appel à Simon et Richard dans le but de comprendre les causes de l'apparition des phénomènes paranormaux et, dans le meilleur des cas, de les résoudre. Il est important de souligner que les personnes qui

demandent de l'aide se trouvent mitigés entre deux problèmes : les phénomènes paranormaux et la possibilité de passer pour « un fou » en s'adressant à n'importe qui.

C'est le cas des Nantel, cette famille de classe moyenne, qui a eu recours à Simon pour régler leur problème d'âmes errantes. Le couple et leurs trois enfants se retrouvent confrontés à de multiples phénomènes : un déclic d'ampoule allumée par le biais d'une chaînette, le comportement anormal et stressé des chats de la maison, l'eczéma de l'aînée Émilie et ses visions ; et enfin un champ électromagnétique fortement perturbé. S'il est possible de mettre certains phénomènes sur le compte d'un dérèglement technique comme le souligne Simon Tremblay, la possibilité d'une présence d'âme errante est confirmée par Alain, le père. Ce dernier confirme voir des « choses » depuis l'âge de dix-huit ans (Conversation par Skype le 27 janvier 2015 entre Simon Tremblay et Alain Nantel) et ressentir la présence d'une femme. Après quelques échanges, Simon identifie la défunte sous le prénom de « Jeanne » âgée de 74 ans. Alain Nantel va confirmer les dires en ajoutant que le prénom au complet est « Marie-jeanne » âgée de 73 ans. Ceci étant fait, la famille Nantel, excepté la plus jeune des enfants, se déclare de croyances variées : Alain, 47 ans, est un sceptique et se porte plus volontiers sur la science pour trouver des explications tandis que son épouse, Marie-Hélène est une catholique pratiquante qui se refuse à expliciter ses opinions. Par le passé, après avoir exposé leur situation à un curé de la ville, le couple s'est vu en effet ridiculisé par ce membre de l'Église et devient très réticent quand il s'agit de parler de leur expérience. Cependant, bien qu'il y est eu cette déception d'être pris pour des fous, la famille Nantel a fait baptiser les enfants pour leur offrir la chance de « *passer dans la lumière et d'aller au Paradis* » (Échange entre la famille Nantel et Simon Tremblay, 27 janvier 2015, Montréal). Pour les Nantel, cette allégeance au catholicisme, malgré la réaction du curé, est avant tout un moyen de se préserver de la mort définitive telle que peuvent la concevoir certaines personnes ne croyant pas en une vie après la mort. Il est important de dire ici que Alain Nantel travaille dans le milieu médical et voit couramment la mort dans ces nombreuses apparences (maladie, accident, suicide, etc.). Par ailleurs, ils décrivent le Paradis comme « *un endroit de paix où l'on acquiert un état de bien-être libéré* » tandis qu'ils parlent de leur vie terrestre comme « *d'un enfer où il faut se battre pour vivre* » (Conversation entre la famille Nantel et Simon Tremblay, 27 janvier 2015, Montréal). En somme, Alain et Marie-Hélène ont eu recours à un médium pour une

unique raison : soulager leurs enfants. En effet, leur fille aînée, Émilie (20 ans) a des problèmes respiratoires, de l'eczéma depuis 2-3 ans et de l'anxiété à un haut niveau sans oublier ses visions d'âmes errantes, son somnambulisme de plus en plus fréquent au point de déclencher les alarmes la nuit et un caractère changeant (irritabilité, impatience, confiance et bipolarité). Alain déclare « *que si ça n'avait tenu que de lui, il aurait tenu ça mort, mais que là, ses enfants en souffraient* » en ajoutant que le fait d'avoir vécu des expériences de phénomènes paranormaux le reconforte dans l'existence d'une vie après la mort (Conversation entre Alain Nantel et Simon Tremblay, 27 janvier 2015, Montréal).

3.3.2. Diana

Il n'est pas toujours facile d'établir un contact favorable dès le début, mais quand cela se produit, il devient plus aisé de mettre la personne en confiance afin qu'elle révèle ses ressentis. Le cas de Diana en est un exemple, car cette femme d'une soixantaine d'années, localisée à Anjou, vit depuis quelques années avec le deuil de ses proches : son mari et sa meilleure amie des 42 dernières années décèdent à peu d'intervalles. J'ai participé à la première rencontre officielle entre Simon et Diana puisque les autres communications se sont faites par téléphone et donc à distance. Or, malgré cette première fois, Diana avoue elle-même « *j'étais en confiance quand tu es intervenu.* » (Conversation entre Simon et Diana le 3 mars 2015, Anjou). Le rôle de thérapeute que tient dès lors le médium est indispensable au bon déroulement des séances de médiumnité puisqu'il met l'individu à l'aise, en confiance qui devient alors plus facilement secourable. Pour Diana, Simon établit que ce sont des résidus qui accaparent le domicile de la cliente depuis la mort de l'un de ses voisins quelques semaines avant. Très vite, cette femme perd le sommeil et se met à sentir des odeurs de cigarettes et de « Glade » à la pomme/cannelle partout chez elle au point d'en être incommodée. De religion catholique, Diana tente alors de comprendre ce qui lui arrive jusqu'à tomber sur un cliché photographique de Simon :

« Quand j'ai vu la photo, j'ai dit que oui, ça va marcher. Je voyais des témoignages, je ne suis pas toute seule, y en a d'autres [...]. J'étais désespérée. [...] ça a cliqué, c'est l'instinct, je me suis dit que s'il [Simon Tremblay] a aidé ces personnes-là, je me suis dit qu'il va m'aider... » (Conversation entre Simon et Diana le 3 mars 2015, Anjou).

Lorsque le médium lui demande si elle prie, Diana répond que « *oui puisqu'on* [son entourage catholique] *lui a dit que quand on rêve des morts, faut prier* ». Malgré cette sécurité que ressent Diana, elle avoue être surprise de se confier sur des éléments très personnels de sa vie et met cela sur le compte de l'instinct comme précédemment. C'est donc une femme très centrée sur son ressenti, ses émotions qui tente de comprendre ce qui se passe depuis quelque temps chez elle. Nous apprenons donc plus en détail des éléments de sa vie : son accident de voiture durant lequel elle s'est sentie portée puis déposée au sol sans ressentir aucun malaise ; la mort de son mari qui l'a fortement ébranlée puis celle de sa meilleure amie Carole qui l'amène à concevoir un sentiment d'abandon très important. Cette sphère personnelle que l'on aborde dans ces cas-là est intéressante puisqu'elle met en évidence le rôle des phénomènes paranormaux comme liant entre les individus vivant ces événements et le médium, l'élite des croyants au surnaturel.

3.3.3. Marie-Julie

Dans un autre cas de figure, j'ai eu l'occasion de rencontrer l'une des premières clientes de Simon Tremblay qui a longtemps souffert de maux de tête chroniques jusqu'à ce qu'elle fasse appel au médium pour ses dons de guérisseurs. Marie-Julie, âgée d'une cinquantaine d'années, habite dans les Laurentides depuis toujours. De famille très catholique pratiquante, cette femme a véritablement grandi dans la religion :

« J'ai grandi et été éduquée avec la religion catholique ; ceci était très important à l'époque où j'étais enfant. C'était la messe à tous les dimanches, neuvaines, prières avant le coucher, pèlerinage au Sanctuaire Notre-Dame du Cap, Sainte-Anne-de-Beaupré et l'Oratoire St-Joseph. À l'école c'était la même chose, cours de catéchèse, prières, médailles saintes, images saintes, etc. [...]. Mes parents sont de souche québécoise, ils sont tous deux catholiques et pratiquants. Ils font souvent des neuvaines, font brûler un lampion dans leur chambre pendant leurs prières, ils possèdent des images saintes. [...]. On croyait encore au "péché mortel", "péché véniel", ce qui n'est plus mon cas maintenant. » (Échange de courriel avec Marie-Julie le 22 juin 2015)

Cette femme a toujours été croyante et avoue facilement être « *Catholique non pratiquante, c'est-à-dire que je ne vais plus à la messe. Par contre je crois toujours en Dieu, je fais parfois des prières, je fais souvent brûler un lampion à la maison lorsque j'ai besoin de relaxer. Je parle à Dieu.* » Lorsque Marie-Julie vit ses premières expériences paranormales, sa conception de la Vie et de la Mort va évoluer en des remises en question

sur la possibilité d'un entre-deux dans lequel se situerait le paranormal. Ces expériences paranormales lui ont « ouvert l'esprit » sur d'autres façons de vivre et d'appréhender la religion :

« Cela a complètement changé ma perception du « paranormal » auquel je croyais plus ou moins [...]. Pour moi le paranormal était quelque chose de plus ou moins crédible auparavant. Disons que j'y croyais plus ou moins, mais maintenant après tout ce que j'ai vécu je sais que le paranormal existe, je n'ai pas le choix d'y croire je pense... Le paranormal est un événement qui n'a aucune explication logique, on a beau vérifier et regarder, mais rien de rationnel ne peut expliquer ce qui se passe. (Échange de courriel avec Marie-Julie le 22 juin 2015)

Marie-Julie a connu Simon Tremblay dans des circonstances particulières : sa mère, vivant seule dans son appartement, a entendu des « bruits » et des « voix » avant d'être physiquement touchée :

« Elle a eu tellement peur qu'elle s'est décidée à m'en parler. Auparavant elle n'osait pas par crainte de passer pour "folle". Après une bonne discussion avec elle j'ai appris que cela faisait plusieurs mois qu'il y avait des bruits de pas dans sa chambre le soir lorsqu'elle était au lit, puis des sons comme si quelque chose tombait par terre. Elle m'a dit que parfois il y avait des odeurs de cigarette dans son logement alors qu'elle ne fume pas. Elle était terrorisée, mais n'en parlait pas. » (Échange de courriel avec Marie-Julie le 22 juin 2015)

Ayant recours au médium, Marie-Julie apprend l'existence d'entités, des âmes défuntes en sommes qui s'attachent à un lieu et « errent » parmi les vivants en ayant parfois la possibilité d'interagir physiquement avec eux : *« J'ai cru ma mère sur toute la ligne, car elle est saine d'esprit et n'a jamais rien "inventé", je savais que si elle m'en parlait c'est qu'elle avait besoin d'aide »*. Marie-Julie raconte qu'elle va vivre plusieurs expériences personnelles par la suite, toutes chez elle et en rapport avec des âmes errantes : *« Il appert que les âmes errantes adorent venir "errer" chez nous, car il y a eu quelques autres fois... »*. Les phénomènes inexplicables ont été multiples et divers sur plusieurs années : les deux chiens de la maison se sont mis à avoir un comportement étrange, désordonné ; des bruits de pas à l'étage ont souvent eu lieu à l'heure des repas ; le téléphone a souvent été en dérangement sans aucune cause technique recevable ; la mise en fonction du système d'alarme et l'appel de vérification de la centrale alors que le système de sécurité ne s'était pas déclenché au domicile même ont eu lieu plusieurs fois ; la sensation d'être épiée, les malaises, les angoisses et enfin, la découverte de bleus sur les avant-bras de Marie-Julie au petit matin, après une nuit passée sur le canapé du salon :

« C'était rendu que je ne voulais plus revenir à la maison. Cette fois il y a eu des bris inexplicables chez moi. Un bris, deux au pire peuvent passer, mais pas quatre. De plus les items qui ont brisés formaient une ligne droite depuis l'extérieur de la maison jusqu'à l'intérieur : moteur de fontaine extérieure, panneau de contrôle d'échangeur d'air Venmar, 2 pattes de table de salle à manger ont cassé net (table en bois franc) ce sont deux pattes d'un même côté de la table et un infrarouge d'alarme... ». (Échange de courriel avec Marie-Julie le 22 juin 2015)

Marie-Julie croit donc à l'existence des phénomènes paranormaux depuis qu'elle a vécu ses propres expériences, mais il n'en reste pas moins que ce traumatisme demeure réel :

« J'ai très mal vécu ces expériences, je me sentais très angoissée de savoir qu'il y avait quelqu'un qui "rôdait" dans ma maison sans que je ne puisse rien y faire, je ne me sentais plus chez moi, je me sentais épiée dans mon intimité. Ce fut très stressant et j'avoue qu'après toutes ces expériences je redoute que cela recommence un jour, je n'ai vraiment pas aimé. Je ne souhaite pas cela à mon pire ennemi ! » (Échange de courriel avec Marie-Julie le 22 juin 2015)

Dans sa conception de l'au-delà, Marie-Julie croit qu'il y a certains disparus qui peuvent demeurer attachés au monde des vivants et qu'ils n'ont pas la possibilité de suivre le « bon chemin », d'où l'intervention d'un médium pour remédier à la situation. Par contre, Marie-Julie explique clairement que, pour elle, les défunts n'ont pas leur place dans le monde des vivants, qu'ils « *n'ont pas d'affaire ici. Ils doivent être malheureux (selon ma perception) et ont besoin d'aide* ». (Échange de courriel avec Marie-Julie le 22 juin 2015)

Contrairement aux autres clients que l'on a pu voir plus haut, Marie-Julie exprime clairement que les phénomènes paranormaux ne l'ont pas rassurée sur la possibilité d'une vie après la mort, mais lui ont permis d'acquérir une ouverture d'esprit qu'elle n'avait pas jusqu'alors :

« Je sais que je suis une personne rationnelle, normale et saine d'esprit, mais de vivre de tels événements sans pouvoir en discuter ouvertement avec des amis sans passer pour folle est extrêmement difficile. Je crois que cela m'a rendue plus ouverte, si quelqu'un oserait me parler de tels problèmes je saurais de quoi il parle et je serais compatissante, j'essaierais de l'aider. » (Échange de courriel avec Marie-Julie le 22 juin 2015)

En somme, c'est toujours cette appréhension de passer pour une « illuminée » qui a freiné Marie-Julie à accepter un entretien avec moi. Le témoignage s'est donc fait par courriel et non de vive voix avec un anonymat complet.

3.3.4. Sylvie

De tous mes informateurs, Sylvie (52 ans) n'a jamais rencontré Simon Tremblay. J'ai rencontré cette personne en 2013 par l'intermédiaire d'une amie commune âgée d'une trentaine d'années. Après quelques échanges, je lui ai fait part du sujet de mon mémoire. Ses réponses à mon guide d'entrevue m'ont permis d'envisager l'envers du décor en ce qui concernait le catholicisme québécois, les croyances aux phénomènes paranormaux, aux médiums et à la vie après la mort :

« J'ai grandi dans une famille catholique pratiquante. Nous allions à l'église tous les dimanches, ainsi qu'à toutes les fêtes religieuses... [...] Je m'y soumettais, mais aussi loin que je me souviens, je ne comprenais pas pourquoi on le faisait... Je ne trouvais pas les curés très sympathiques. Je trouvais stupide d'écouter quelqu'un te dire que tu vas aller en enfer si tu commets un péché et que tu ometts de le mentionner à la confession, alors que lui se permettait d'en faire... Alors j'allais à la messe pour plaire à mes parents... Mes grands-parents paternels étaient pratiquants fanatiques... Mon grand-père était très contrôlant... Il a d'ailleurs grandement contribué à ma vision des choses concernant la religion... Tandis que, du côté de ma mère, c'était moins présent... Ma grand-mère maternelle a déjà surpris une "bonne sœur" assise sur les genoux du curé... Nul besoin de dire que la religion, c'était pas pour moi ! Aller à l'église allumer un lampion pour avoir une faveur, acheter un rameau, communier... ça n'a jamais fait de sens pour moi... De plus, si je ne me mariais pas à l'église, mon mariage ne serait pas valide. Si je ne faisais pas baptiser ma fille, c'étaient les limbes si elle décédait, j'avoue que ça me révoltait... À l'école, j'étais contente quand on a eu le choix de ne pas prendre le cours de religion ! C'est vers l'âge de treize ans que j'ai commencé graduellement à ne plus aller à la messe... J'ai toujours gardé mes "convictions" pour moi, pour ne pas créer de conflits... » (Courriel de Sylvie, le 20 mars 2016)

Le cas de cette femme employée depuis trois ans dans une entreprise alimentaire et titulaire d'un baccalauréat en biologie est particulier. Bien que née dans une famille croyante et pratiquante, elle remet en question l'utilité de croire en quelque chose. Respectant les convictions d'autrui, Sylvie est amenée à côtoyer par l'intermédiaire de sa fille les services d'un médium :

« Je ne crois pas qu'il y a une vie après la mort... On vit et on meurt, c'est tout. Ce qui reste, pour les vivants, ce sont les souvenirs qu'on a d'eux. Je ne crois pas aux médiums. Je pense qu'une personne qui consulte un médium a besoin d'être rassurée... Je respecte le choix des autres... Ma fille l'a déjà fait (elle se sentait coupable, car elle s'était chicanée avec son père avant son décès...) L'impression que j'ai eue lorsqu'elle m'en a parlé ç'a été : j'ai entendu ce que j'avais besoin d'entendre. (Courriel de Sylvie, le 20 mars 2016)

Dans la situation de cette femme, il est nécessaire de souligner sa prise de position concernant les phénomènes paranormaux et leur existence :

« Je crois que tout ce qui se produit a une explication rationnelle... Lorsque mon grand-père est décédé, il est venu en rêve me dire qu'il était bien. Il était très malade, alors ça m'a rassurée de le voir. Mais je ne croyais pas qu'il était au paradis ou quoi que ce soit. Je me suis déjà réveillée en panique parce je venais de rêver à un être monstrueux et démoniaque. J'étais dans une mauvaise période de ma vie, alors, selon moi, c'était mon subconscient qui m'envoyait un message. Lorsque le père de ma fille est décédé, son cellulaire a sonné et ça faisait un son bizarre. Il y avait un orage et je me suis dit que les ondes ont dû créer cet épisode. Lorsque c'est arrivé, l'émotion était à son comble parce que ma fille avait de la peine alors on s'est dit que c'était un signe de son père. Je n'y croyais pas, mais ça l'a rassurée. On n'en a pas reparlé, mais je pense qu'elle n'y croit pas non plus. Je ne crois pas aux esprits, aux démons, aux entités qui nous veulent du bien ou du mal. Par contre, j'ai rencontré des personnes que je pourrais comparer à des démons. Ces personnes ont grandement contribué à la vision des choses que j'ai maintenant ». (Courriel de Sylvie, le 20 mars 2016).

Contrairement aux répondants cités plus haut, Sylvie n'est pas une cliente de Simon, elle a seulement consulté sa page Facebook pour connaître le médium que l'étude présente mentionne. N'étant pas tout à fait en accord avec les propos échangés sur les communiqués, Sylvie a consenti à exposer ses propres sentiments face à la médiumnité et à partager la seule expérience qu'elle a eu avec un médium. En somme, c'est un répondant qui déroge à la règle, car non seulement Sylvie n'a jamais fait appel à Martin, mais revendique son incrédulité face à une vie après la mort ; cela indique les diverses formes de prennent les croyances malgré un parcours religieux catholique.

3.4. Conclusion

Vivre les phénomènes paranormaux revient à dire que l'expérience individuelle vient valider et authentifier la croyance des individus. Ces derniers se voient rassurés sur la possibilité d'une vie après la mort, car, pour eux, c'est un fait avéré, confirmé et vécu. Il est vrai de dire que la croyance en Dieu est totalement compatible avec la croyance au paranormal, car certains voient à travers les phénomènes paranormaux une manifestation du sacré. En ce qui concerne les sceptiques qui, malgré les expériences, demeurent mitigés sur leur croyance, il faut noter que ces derniers démontrent un penchant à vouloir se prononcer sur la véracité des faits, en cherchant une présence ou une absence de preuves.

Les sceptiques se servent du langage scientifique et expliquent rationnellement les phénomènes paranormaux. Il a donc été possible d'établir des similitudes entre les informateurs à la fin du terrain : en général, l'informateur type croit aux phénomènes paranormaux comme un événement réel et tangible ; il a vécu une expérience personnelle qui le conforte dans ses croyances ; il a vécu un deuil, une perte traumatisante ; l'informateur type se considère généralement comme catholique, car pour lui, il existe en règle générale une entité supérieure à l'Homme – nous pourrions l'appeler Dieu puisqu'il se dit catholique dont c'est bien plus qu'une entité ; il craint la possession démoniaque perçue comme néfaste et dangereuse ; il va avoir greffé d'autres croyances (le spiritisme, le nouvel-âge, le spiritualisme et le bouddhisme) à des croyances héritées du catholicisme. Également, il s'intéresse aux sujets spirituels et pratique la méditation dans bien des cas après sa ou ses expériences paranormales ; il accepte aussi plus facilement qu'une autre personne n'ayant vécu aucune expérience troublante le paranormal, les convictions et les pratiques religieuses de l'Autre ; il n'appartient pas à un groupe d'âge, à un sexe ou une ethnie spécifique. Il existe donc un profil caractéristique du croyant aux phénomènes paranormaux qui peut se subdiviser en plusieurs catégories (des catholiques non pratiquants pour la majorité, des catholiques pratiquants, des agnostiques, des athées et des adhérents à la philosophie Nouvel-Âge) si l'on compare les informateurs entre eux. Ainsi, nous passons d'une description générale de l'informateur type à une catégorie spécifique d'individus formés à partir de leur expérience comme il en sera question dans la prochaine partie.

CHAPITRE 4 : LES CROYANCES AUX PHÉNOMÈNES PARANORMAUX : UN MOYEN DE REVITALISATION DU « SOI » DANS LA PLURALITÉ DES CROYANCES.

Au Québec, le catholicisme se redéfinit en tant que religion plus « intimiste » et « personnelle » qui favorise une relation directe entre le croyant et Dieu (Lemieux, 1990, 1992 et Lemieux et Lee, 2008). C'est la Révolution tranquille (1960-1990) qui induit cette transformation, amenant le catholicisme à évoluer : « *la société québécoise se retrouve donc en présence d'un nouveau "religieux" qui prend de nombreux "visages"* ». (Coulombe, 2003, p.16) La religion catholique passe donc d'une période dite traditionnelle où le monopole des décisions est attribué aux représentants de l'Église — prêtre, évêque, cardinal — à une période de remise en question du rôle, de la place et de la fonction de l'Église.

On assiste alors à une modification du rapport religion/individu puisque les croyants, après la Révolution tranquille, adhèrent à une religion plus individuelle et ouverte aux changements, aux idées et même aux autres. Ces catholiques sont de plus en plus réticents à se soumettre aux volontés ecclésiales et prennent la mesure de leur nouvelle possibilité (le choix de l'avortement, l'utilisation de la contraception, l'essor du féminisme...). Raymond Lemieux explique que la place de la religion catholique au Québec n'est pas un cas unique puisque des statistiques démontrent clairement que la pratique de la religion est en baisse en Angleterre et en Italie autour de 1990 (1990, p.146) et que s'est établi un « *contexte de remise en question de la place de la religion dans l'ordre civil* » (idem). De plus, les abus dénoncés par les médias dans les années 1970, 80 et 90 ont miné la confiance déjà ébranlée que les catholiques portent à l'institution et aux dogmes catholiques, allant jusqu'à remettre en cause et la religion et l'institution religieuse. Ainsi, seul le besoin de croire va demeurer durant cette période de remise en question :

« Or cette crise met en cause [...] l'institution catholique, c'est-à-dire non seulement l'Église dans ses cadres et ses structures d'autorité, mais ce en quoi le catholicisme s'inscrit dans la culture, au niveau même de la mentalité et des attitudes fondamentales des Québécois ». (1990, p.150).

Dans les années 1990, la mondialisation, qui permet l'ouverture à d'autres croyances par les médias et les voyages, offre de percevoir dans l'Autre, outre ses différences culturelles,

des éléments porteurs d'intérêts personnels. C'est ainsi que la culture zen japonaise trouve un certain écho aux croyances religieuses — la prière par exemple — dans la mesure où les deux favorisent un état de méditation. Solange Lefebvre explique que non seulement la religion permet de s'émanciper, mais «*favorise l'identification à un réseau social*» (2010, p.313). Les individus n'ont pas cessé de croire, mais cherchent en qui et en quoi croire, ce qui amène Lefebvre au constat qu'une religion ne se suffit plus à elle-même et qu'elle doit avoir recours à des éléments extérieurs, soit «*le bricolage religieux*» (idem). Cette complémentarité religieuse comble les attentes des individus qui adoptent une «*attitude consumériste*» à l'égard de la religion. Bibby (1990) appelle cela «*une religion à la carte*». En somme, pour chaque problème imposé par la société, une religion peut apporter une réponse adéquate.

À ce niveau de constat, il est primordial de comprendre que tout un chacun établit sa propre croyance à partir d'éléments importés d'une culture ou d'une religion. Le spiritisme au Québec est une de ces nouvelles croyances bricolées à partir du catholicisme puisque le fondement même du spiritisme est basé sur la croyance aux Dons et au médium tous deux étroitement liés aux concepts catholiques – exorcisme (Rahal, 2000, p.7-11), possession de l'âme (Dupré, 2001, p.7) guérison (Goeffroy, 1999, p.74). Dans le spiritisme, le Don du médium, qui peut varier selon la conviction même de son détenteur, est unique et attribué à des personnes cibles. Cette croyance en un être unique détenteur de facultés spéciales est à la base du spiritisme, s'y ajoute la croyance aux phénomènes paranormaux, surnaturels et même fantastiques qui envisagent la survivance de l'âme après la mort physique du corps (Léon, 1911, p.228).

Si la difficulté de définir plus précisément le spiritisme au Québec demeure présente, le témoignage des spirites apporte certains éclaircissements sur l'impact quotidien qu'apporte la croyance aux phénomènes paranormaux. Le but recherché à travers mon étude est donc d'établir une corrélation entre les croyants spirites québécois du 19^e siècle et le médium spirite, plus précisément kardéciste — Ici, on renvoie directement à Allan Kardec et sa théorie du mysticisme utilisée au départ par les spiritualistes —, de démontrer l'apport de l'un envers l'autre, et de constater les différences dans la croyance spirite même. En prenant compte du bricolage religieux qui s'opère chez le croyant, nous constatons que cette

accumulation de croyances amène le concept de la revitalisation du « soi » dans la pluralité des croyances catholiques et spirituelles.

Les données de terrain ainsi qu'une littérature sélective et exhaustive vont constituer la base scientifique de la recherche : Deirdre Meintel (2003, 2005, 2011) pour les spiritualistes, et Olivier de Sardan (1988) pour l'expérience, Roberte Hamayon (2005) sur la dualité dans les croyances, Jacques Godbout (1992), Marcel Mauss et Gérard Mauger (2011) pour le Don, le contre-Don et la croyance.

En premier lieu, nous aborderons l'histoire du spiritisme né du spiritualisme pour souligner les ressemblances et les différences entre ces deux croyances spirituelles qui croient à l'existence du paranormal ; ceci constitue la base de la recherche. Nous nous attarderons ensuite sur l'expérience individuelle forgée à partir de phénomènes paranormaux afin de constater le rôle du pluralisme religieux dans les diverses interprétations des faits et des ressentis. Les analyses de terrains d'individus spirites québécois âgés de 18 à 70 ans dont la religion de base officielle et déclarée par la plupart des répondants est le catholicisme viendront compléter les faits observés. Il s'agit de démontrer que les frontières définies et instaurées par un catholicisme de départ deviennent de plus en plus poreuses, diverses et floues après une expérience paranormale. Nous dresserons le portrait des similitudes et des schémas récurrents chez les spirites tels que nous les avons retrouvés sur le terrain tout en les mettant en opposition avec les divergences et des tangentes marginales – extrêmes dans certains cas comme la croyance en l'enlèvement extraterrestre ou à l'apparition de stigmates que l'on retrouve par ailleurs dans le catholicisme. Ces croyances extrêmes, marginales et diverses peuvent amener l'individu à reconsidérer tout son mode de vie, de l'alimentation jusqu'à ses déplacements. En somme, la marginalité va de pair avec la diversité des individus et leurs croyances, ceux-ci se revendiquant entre eux comme marginaux :

« [...] tout cela dans une évocation spiritualiste de l'univers, voire même spirite, si l'on observe le lien que Flammarion établit entre la pluralité des existences (la réincarnation de l'âme) et la pluralité des mondes habités » (Renard, 1986, p.223).

Par la suite, nous expliquerons le rôle du « Don » médiumnique et celui des « dons » en question dans une trajectoire spirituelle et religieuse avant de définir une nouvelle base du « croire » qui s'insère dans le quotidien québécois. Nous verrons de quelle façon le

« croire » cesse d'être une réinterprétation du soi, mais devient une validation, une revitalisation et une réaffirmation de sa propre identité religieuse et spirituelle face à l'altérité. Cette constatation découle du terrain mené auprès des clients de Simon Tremblay durant la dernière année. Selon les circonstances, j'ai pu recueillir des témoignages du médium sur ses pratiques, et du ressenti des clients avant et après les interventions médiumniques de Simon.

C'est face à des données contradictoires que les individus constatent l'étendue de leurs croyances. Une personne peut penser que sa croyance est répandue et se voir déromper dans un contexte social, car en présence de l'Autre, le « soi » se définit. La confrontation avec l'altérité — autrement dit, avec quelqu'un d'autre que soi-même — définit donc la variabilité des croyances ainsi que les éléments marginaux ; quant à la diversité, elle s'établit à partir des besoins du croyant, de l'offre disponible et de son parcours de vie. En somme, ces trois notions-là — la redéfinition du « soi », l'altérité vis-à-vis de l'Autre et la diversité — sont essentielles à la structure de la croyance spirite.

4.1. Brève historiographie du spiritualisme et du spiritisme : la rupture entre spiritualistes et « Kardecistes »

Contrairement à la croyance populaire, au Québec, le spiritualisme et le spiritisme — aussi appelé « Kardecistes » en mémoire d'Allan Kardec, le père fondateur du mouvement — évoluent indépendamment l'une de l'autre et tendent à ignorer jusqu'à l'existence de l'autre mouvement : « *Kardec ne figure pas dans les discussions des spiritualistes que je connais [...]. Ils ne connaissent pas Kardec en fait* » (Échange avec Deirdre Meintel, 29 juin 2015).

Dès lors, il est possible d'envisager que deux mouvements qui possèdent un fondement commun divergent historiquement et prennent des chemins parallèles sans jamais interférer l'une avec l'autre. Deindre Meintel parle des sœurs Fox en 1847 à Hydesville comme le point de départ de la tendance spiritualiste (2003, p. 36-37) tandis que Stéphanie Sauget (2012) reprend la même histoire pour les spirites. Il est donc troublant de constater qu'un même évènement puisse marquer deux spiritualités distinctes et ancrer leur existence dans l'Histoire.

4.1.2. Le spiritisme en Amérique

Le récit de Kate et Mégan Fox narre la toute première communication établie avec l’Au-delà par le biais de coups frappés dans les murs. Cet évènement est médiatisé en 1847 et perçu à l’époque de deux façons : d’une part, il s’agirait d’une machination mise au point par les enfants Fox pour attirer l’attention et la sympathie sur leur famille ; d’autre part, la maison des Fox serait la première maison hantée des États-Unis qui va favoriser un engouement pour ce type d’attraction paranormale (Sauget, 2012, ibid).

La distinction entre le spiritualisme et le spiritisme reste pourtant nébuleuse à cette époque puisque Stéphanie Sauget, une historienne française, varie d’un terme à l’autre sans les différencier, ce qui amène une confusion et une incompréhension de l’histoire :

«[...] cette augmentation des cas de hantise accompagne la diffusion du spiritualisme dans d’autres cercles. Eliab W. Capron s’en fait le témoin. Il est un des proches des sœurs Fox [...] et c’est un spirite de la première heure [...] et organisateur des premières réunions spiritualistes autour des sœurs Fox ». (idem)
«[...] Tout spirite est nécessairement spiritualiste ; mais on peut être spiritualiste sans être spirite » (Kardec, 1869, p.392).

Il y a donc fort à penser que l’intervention d’Allan Kardec en 1857 apporte une signification au mot « spiritisme » et établit une distinction entre les deux spiritualités : «*Nous dirons donc que la doctrine spirite ou le spiritisme a pour principes les relations du monde matériel avec les Esprits ou êtres du monde invisible. Les adeptes du spiritisme seront les spirites ou, si l’on veut, les spiritistes* » (1998, p.1). Pour Kardec, contrairement aux spiritualistes du 19e, les maisons hantées nuisent aux fonctionnements de la doctrine spirite qui est basée sur la communication avec l’au-delà par l’intermédiaire du médium, la maison hantée étant perçue comme un microcosme pour la communication spirite et non un point essentiel. À ceci s’ajoute la hiérarchie des entités bienfaisantes et malfaisantes selon un échelon spécifique qui ne se retrouve pas chez les spiritualistes.

Même si d’une manière générale, le spiritisme français reste proche des bases d’Allan Kardec tandis que le spiritisme nord-américain va évoluer autrement :

« La doctrine spirite repose naturellement sur l’existence en nous d’un être indépendant de la matière et survivant au corps [...]. Le vrai spirite ne manquera jamais de bien à faire ; des cœurs affligés à soulager, des consolations à donner, des

désespoirs à calmer, des réformes morales à opérer. Là est sa mission » (1998, p.3-1869, p.23)

Dans le cas du Québec, la plupart des médiums spirites rencontrés dans le cadre de la recherche ignorent les travaux d'Allan Kardec, l'histoire des sœurs Fox et greffent des éléments de la philosophie Nouvel-Age et bouddhiste à leur système de croyances. Si Deirdre Meintel a réussi à définir avec précision ce qu'est un spiritualiste, il en est tout autrement chez les spirites, ce qui demeure un problème d'affiliation identitaire. Si un spiritualiste se définit à travers sa communauté, son implication personnelle au sein de l'Église spiritualiste et sa croyance aux dons (voyance, guérison, médiumnité, clairaudience), il est conscient de son affiliation volontaire à cette croyance spirituelle et s'y engage activement dans certains cas. Pour Meintel, le spiritualisme est un syncrétisme⁸ et un bricolage religieux, ce qui est aussi vrai dans le cas des spirites sauf qu'ils s'imprègnent du vocabulaire religieux des croyances et le modifient pour créer une nouvelle ontologie neutre qui ne les affilie à aucune autre religion : le karma devient le chakra, la séance de voyance devient une lecture médiumnique, la guérison énergétique va devenir un nettoyage énergétique. (Terrain avec Simon Tremblay, 2015). Autrement dit, le spiritualisme est une philosophie de vie pour laquelle le Don de la médiumnité est un « *outil dans l'optique du ministre du Culte* », donc le but est d'aider une personne dans son évolution spirituelle (Meintel, 2003, p.45). Selon Kardec, le spiritualisme est la notion théorique qui fixe les dogmes et le spiritisme est la démonstration pratique de cette théorie menée à bien par le médium.

Dans le cas des spirites, le désir de neutralité par rapport au discours religieux prédomine sans qu'ils sachent consciemment se définir comme spirites. Ceci soulève la question suivante : dès lors, qu'est-ce que le spiritisme au Québec ? Car le spiritisme québécois à sa propre définition et celle-ci varie de celle attribuée au spiritisme en France. En effet, Christine Bergé explique que le spiritisme français est considéré comme un moyen de résistance et d'opposition à l'industrialisation et à la modernité : « *le spiritisme joue le rôle de résistance face aux valeurs industrielles modernes* » (1990, p.35). À partir de cette idée, peut-on en déduire que le spiritisme au Québec pourrait être un symptôme post-révolution

⁸ Le syncrétisme est une interpénétration pouvant se produire non seulement entre deux ou plusieurs religions, mais entre une religion et une idéologie, une culture ou une science. (Meintel, 2003) p.48

tranquille des années 1960 ? Autrement dit, puisque le Québec n'a pas connu le même type de Révolution industrielle que celle de la France, est-il possible d'envisager qu'une rupture entre le catholicisme institutionnel et l'État soit devenue le « moteur » de ce mouvement de résistance qu'est le spiritisme ?

Le spiritisme peut être envisagé comme une forme de communication avec le passé et le présent, le visible et l'invisible, la croyance en la réincarnation de l'âme en tant qu'esprit contenu dans un corps charnel appelé à disparaître. Entre le spirite et la croyance en l'Autre se situe le médium spirite qui détient son pouvoir d'un lien de confiance expérimenté et approuvé par les spirites ainsi qu'un Don inné. Les répondants partagent avec le médium l'« expérience émotionnelle » tel que qualifiée par les clients et Simon Tremblay — que Meintel nomme « *l'expérience incarnée* » (2011, p.89) — par rapport au paranormal, à la croyance en la réincarnation et une base de catholicisme.

4.1.2. L'expérience : une question d'interprétation

L'expérience individuelle est présente dans les deux spiritualités, mais c'est véritablement la quête personnelle et la dimension communautaire qui différencient les spiritualistes des spirites. Les spiritualistes revalorisent le « soi » par l'implication personnelle auprès de leur église spiritualiste alors que les spirites réinterprètent le « soi » et le revendiquent individuellement d'après les conclusions tirées des analyses de terrain. C'est le point crucial qui distingue ces deux écoles de pensées. La difficulté chez le spirite est de se définir en tant que spirite, de s'affilier à d'autres spirites et d'échanger sur ses expériences. Il y a une espèce de réticence à partager l'expérience vécue avec une tierce personne puisque beaucoup de spirites catégorisent l'évènement déclencheur comme un évènement traumatisant. Émeline (21 ans, vendeuse), la fille du médium Simon Tremblay explique cet état de fait en racontant sa première expérience survenue à la suite du jeu Ouija. Au domicile de son amie, des phénomènes inexplicables se manifestent :

« Dans ma tête, les histoires de fantômes, c'était pas vrai même qu'on a commencé à jouer à Ouija et j'pensais que quelqu'un bougeait la planche [...] C'était pas grand-chose, plein de petits trucs qui bougeaient par-ci, par-là. À un moment donné, moi j'ai eu mon premier contact avec un p'tit garçon qui s'appelait Gabriel. Il me disait qu'il m'aimait et qu'il ne voulait parler à personne d'autre. Tout ce qu'il voulait, c'était jouer au ballon tout le temps [...] On utilisait un shooter comme cursus pis à un moment donné le shooter s'est propulsé vers le frère de mon amie

en pleine face. C'est là que la mère de mon amie a jeté la planche Ouija et a pu voulu qu'on s'voit. » (Entretien avec Émeline, 21 ans, mars 2015)

Aux moments des faits, Émeline se considère comme agnostique, n'ayant eu aucune éducation religieuse particulière ni de baptême. Suite à ces événements, l'humeur et le caractère d'Émeline ont changé, passant d'une jovialité et d'un tempérament extraverti à une humeur sombre, maussade, violente et introvertie. Simon Tremblay (le médium) précise que sa fille a changé soudainement, devenant plus secrète, renfermée et visionnant *Massacre à la tronçonneuse* (1974) et des films sanglants de ce type.

« J'ai commencé à croire que ce qu'il y avait dans les films d'horreur pouvait être vrai. Une chose qui m'a traumatisée, c'est que j'me suis réveillée en plein milieu de la nuit et pis j'me suis sentie observée. Tu sais quand tu sens que quelque chose est là. Après j'ai déménagé chez mon père et je n'en ai parlé à personne. » (Entretien avec Émeline, 21 ans, mars 2015)

Peu de temps après cet événement, Émeline déménage chez son copain et voit une petite fille assise au pied du lit de sa belle-sœur, dans le noir totalement immobile. Tout cela favorise chez Émeline une remise en question de l'origine des phénomènes paranormaux et de leur potentielle existence qui la pousse à en parler avec Simon Tremblay jusqu'alors considéré par sa fille comme un « cinglé ». La relation de confiance père-fille s'est installée quand le médium a décrété à la jeune femme qu'un petit garçon nommé Gabriel était présent autour d'elle avec un ballon. Émeline n'a jamais mentionné le ballon lors de son récit et de ce fait, est convaincue du Don de médiumnité de Simon : « *j'me suis dit qu'après toutes ces années, j'ai ben vu que c'était vrai. Ça a été la petite goutte qui a fait que je crois, que... ouais... y a quelque chose.* » (Entretien avec Émeline, 21 ans, mars 2015, Mirabel)

En somme, la relation du médium et de ses « clients » est basée sur une confirmation de l'expérience, une validation de l'évènement vécu par la personne qui fait appel au spécialiste. Émeline est l'exemple d'une personne n'ayant aucune affiliation religieuse particulière qui s'est avérée croire en l'existence des phénomènes paranormaux à la suite de son expérience personnelle : « *Ce n'est pas la vie quotidienne qui est transfigurée par le "surnaturel" magico-religieux, c'est plutôt le magico-religieux qui prend des caractéristiques du banal quotidien.* » (De Sardan, 1988 p.533).

D'autres témoignages confirment ce fait : Émilie (20 ans, universitaire) et sa famille sont catholiques non pratiquants⁹, qui ne ressentent pas le besoin de réfléchir à la question du paranormal jusqu'au jour où ils commencent à voir des silhouettes et des ombres au domicile familial en 2013. C'est une expérience commune d'une famille de cinq personnes dont trois seulement ont accepté de témoigner en présence du médium Simon Tremblay. En 2015, pas une seule journée ne passe sans que des phénomènes curieux n'interfèrent dans le quotidien : les animaux sont irritables, un globe lumineux s'allume sans cesse à l'aide d'une chaînette, le panneau des fusibles est sans cesse endommagé, l'état de santé de la famille se détériore de même que l'humeur, une grande perte de sommeil se généralise, l'apparition d'eczéma chez Émilie provoque des troubles respiratoires et des orbes se manifestent dans certaines pièces de la maison. Il est important de noter que les répondants du terrain se sont toujours identifiés au catholicisme, mais « greffent » à cette croyance, par un bricolage religieux, les croyances aux phénomènes paranormaux. Le seul qui va s'identifier comme un catholique et un spirite, c'est Simon Tremblay ; il se qualifie de médium spirite.

Selon Deirdre Meintel, les spiritualistes recherchent le message à l'intérieur du phénomène, délaissant le messager en lui-même alors que ces deux témoignages confirment l'inverse : *« L'importance pour les kerdécistes est d'identifier l'esprit qui s'adresse au médium »* (2005, p.138). C'est donc la réaction de l'individu face au problème, sa conception du phénomène et sa quête de réponse qui déterminent son caractère spirite et uniquement cela. Robert (50 ans, catholique non pratiquant) vit des phénomènes paranormaux depuis l'âge de 6 ans et se considère comme spirite dans la mesure où :

« [...] c'est bien plus rassurant de savoir à qui on a affaire et pourquoi il [l'entité] vient me parler au lieu d'avoir juste un message comme ça sans savoir [...], mais c'est hors de question que j'aille parler ou m'entendre sur le sujet avec d'autres personnes pour parler de ça. Pour moi, ma spiritualité, c'est chez moi et ça s'arrête là ». (Entretien avec Robert, juillet 2015, Sainte-Monique)

La frontière entre le spiritualisme et le spiritisme est relativement mince et poreuse, ce qui complique l'association à un groupe référent. Les cas mentionnés plus haut ne s'identifient

⁹ Être catholique non pratiquant, pour mes répondants, signifie de croire en quelque chose de « plus grand » (Dieu, l'être suprême, une force invisible) sans aller à l'Église, sans se référer à l'institution religieuse tout en gardant une référence au Mal.

pas au spiritisme, exception faite de Robert et Simon, et se considèrent comme catholiques avant de faire intervenir un médium, de créer une relation de confiance et de croire aux dons médiumniques. C'est Simon Tremblay qui amène sa conception du spiritisme aux clients et ces derniers choisissent des éléments dans cette nouvelle croyance afin de les greffer à la leur. C'est pourquoi la définition d'une religion varie d'une personne à une autre, car chaque personne choisit un ou plusieurs éléments à s'approprier. Ils ont testé le médium et poussé ce dernier à fournir des preuves spécifiques avant de se laisser convaincre qu'il y avait une potentielle existence de phénomènes inexplicables. Marie-Julie (50 ans, Saint-Faustin) définit ce que signifie, pour elle, le paranormal après avoir vécu plusieurs expériences incompréhensibles :

« Je suis chrétienne et je n'ai pas honte de le dire, je le dis ouvertement lorsque quelqu'un le demande [...]. Pour moi le paranormal était quelque chose de plus ou moins crédible auparavant. Disons que j'y croyais plus ou moins, mais maintenant après tout ce que j'ai vécu je sais que le paranormal existe, je n'ai pas le choix d'y croire, je pense... Le paranormal est un "événement" qui n'a aucune explication logique, on a beau vérifier et regarder, mais rien de rationnel ne peut expliquer ce qui se passe. » (Échange avec Marie-Julie, 22 juin 2015, Saint-Faustin)

Ce n'est qu'à partir de cette expérience, de cet état de fait que l'individu se remet en question, qu'il soit catholique, protestant, agnostique ou athée, ce qui permet de constater que son identité religieuse reste validée. Il a la confirmation, par une personne extérieure supposément objective, de la présence d'un problème et l'apport d'une solution. En règle générale, des prières de protection variées et des rituels de purification sont données par le médium à ses clients afin d'enrayer le phénomène sans négliger une possible réapparition du problème. Si c'est le cas, le médium intervient à distance par des soins de bilocation — le médium projette son double psychique dans le foyer corrompu.

« Moi [nom de la personne], je demande à ce que dès maintenant par le signe de la Croix, par l'énergie de Shamballa, par la volonté et la Grâce divine, demande la protection de ma maison et de mes proches. Aidez-moi à retrouver l'harmonie de mon corps physique, de mon âme et de mon Esprit — Notre père » (Prière de Simon Tremblay, 7 mai 2015)

Cette diversité des identités religieuses est notable dans le cas de Marie Élane, la plus catholique des membres de la famille Nantel, puisqu'elle cherche à savoir qui est à l'origine des manifestations pour lui adresser des prières et entrer en communication avec lui. Lors de l'entrevue, il est intéressant de constater le soulagement de Marie Élane lorsqu'elle

apprend que l'une des entités en présence est un défunt de la famille. Pour Alain, l'identité du mort importe peu puisqu'il préfère comprendre et trouver des réponses pour donner un sens aux phénomènes paranormaux. D'un côté, Marie-Élaine conçoit la possibilité d'aider l'âme défunte à trouver le repos (toujours dans un contexte catholique) en posant des gestes concrets à la différence d'Alain qui ne recherche que le sens : « [...] *pour comprendre, il faut garder l'esprit ouvert, que la réponse peut venir d'autres possibilités* » (Entretien avec Alain, 47 ans, février 2015, Repentigny). Cette affirmation d'Alain est justifiée par Roberte Hamayon qui précise que l'échec d'une croyance n'est pas dommageable « *puisque'ils pourront toujours faire appel à d'autres systèmes ou d'autres types de spécialistes, sans pour autant avoir le sentiment de trahir les leurs [croyances]* » (2005, p.21). Il en va de même pour Isabelle (40 ans, coiffeuse) qui se dit catholique pratiquante et définit sa spiritualité comme une façon de :

« [...] prier mon dieu à moi, que ça soit Bouddha ou encore que ça soit la purification. C'est mon catholicisme, c'est ma spiritualité à moi. J'ai mes chapelets, j'ai mes bouddhas, j'ai mes anges. J'ai mes prières et je demande souvent à mes anges la protection divine. Je leur parle. Pour moi, oui c'est ça être catholique pratiquante » (Entretien avec Isabelle, juillet 2015, Sainte-Monique).

Il va de soi que cette définition est propre à Isabelle et c'est à partir de celle-ci qu'il est possible de démontrer qu'une religiosité est constituée d'un bricolage religieux construit et accepté par le croyant.

4.2. Le Don et les dons chez les spirites

Dans n'importe quel cas de figure, que cela découle de la doctrine spiritualiste ou spirite, l'expérience individuelle de phénomènes paranormaux entraîne une remise en question personnelle fugace ou permanente et une inclination à croire au Don (inné) ou aux dons extrasensoriels (hérités) (Nayrou, 2001 ; Goodbout et Caillé, 1992). Dans le cas de Sylvie (employée d'entreprise), le phénomène inexplicable qu'elle a vécu — un appel téléphonique de son ex-mari décédé quelques heures plus tôt à l'hôpital d'où elle sortait avec sa fille — n'a pas changé sa conception de la mort et de l'au-delà. Au même titre, la médiumnité, la clairvoyance, le tarot, la divination et même les esprits découlent de l'imaginaire ou du sensationnalisme pour Sylvie qui ne croit pas aux capacités extrasensorielles. Même si cette femme de carrière conçoit une éventuelle présence

surnaturelle, cela ne change absolument pas ses croyances à court terme : « *T'as pas besoin de savoir ce qui va t'arriver après ta mort pour être heureux. Ton bonheur, tu le construis ici et maintenant* » (Entretien avec Sylvie, 52 ans,, athée, décembre 2014, à Saint-Jérôme). Il s'agit là d'un des seuls exemples de terrain qui démontrent que malgré une expérience paranormale, il n'est pas toujours question d'une remise en question personnelle, mais d'une simple constatation de l'existence d'un phénomène inexplicable et de possibles capacités médiumniques.

Au contraire de Sylvie, Richard (34 ans, vendeur d'automobiles, catholique non pratiquant), qui se déclare clairvoyant, explique qu'il a vécu plusieurs expériences toutes aussi importantes les unes que les autres qui l'ont amené à considérer le côté positif de la clairvoyance qu'il possède. Il raconte entre autres que son propre Don l'a amené à entretenir un lien différent avec la mort :

« Quand tu vas en quelque part que tu connais pas, t'as peur et c'est normal. La mort pour tout le monde c'est inconnu alors que pour moi, je l'ai vue, je l'ai connue et c'est devenu rassurant. Je serais prêt à mourir n'importe quand, c'est pas que je le veuille, c'est juste que c'est quelque chose de bien surtout quand t'as rien d'autre dans la vie. J'ai ressenti ce que c'était que d'être de l'autre bord, je l'ai vu et c'est tellement bien ! » (Entretien avec Richard, 34 ans, catholique non pratiquant, février 2015, Tremblant)

4.2.1. La clairvoyance et la médiumnité

Cette notion de don de clairvoyance que possède Richard va amener ce dernier à se différencier d'un médium. Dans le cas de la clairvoyance de Richard, le don se révèle sous forme sensitive : frissons, vibrations, changement d'état de conscience, perte de contrôle. Le don ne se contrôle pas consciemment, il diffuse des fragments de données disparates et flottantes : « *ça émane, je contrôle et je gère la situation sans que je le veuille. Ma fréquence change, c'est conscient, je le sais, mais comment je le fais, je ne sais pas te l'expliquer* ». (Entretien avec Richard, 34 ans, février 2015, Tremblant). En somme, ce don de clairvoyance qui se catégorise dans « les dons¹⁰ » hérités à dissocier « du Don¹¹ » inné exclusivement médiumnique est généralement stigmatisé par les sceptiques comme une

¹⁰ Les dons se catégorisent de la manière suivante : clairvoyance, guérison, télékinésie, perceptions extrasensorielles, sorties hors-corps.

¹¹ Le Don concerne uniquement la médiumnité, c'est-à-dire que cette capacité englobe tous les autres dons d'après le terrain mené en 2014-2015.

usurpation de pouvoir, une fraude financière et par certains clients ayant été déçus par l'intervention d'un médium ou d'un clairvoyant que l'on associe trop souvent au terme ésotérisme : « moi, tant qu'à payer pour aller voir un voyant, je vais lire mon horoscope dans un journal, ça va me coûter moins cher » (Entretien avec Sylvie, 52 ans, juin 2015, Saint-Jérôme). La croyance en la médiumnité peut donc passer pour une superstition que l'on acquiert suite à une mise en situation d'un fait qualifié de paranormal, sauf dans certains cas comme celui de Sylvie qui sont en minorité sur le terrain d'étude. Roberte Hamayon précise que la validité d'une croyance repose sur la validité d'une expérience, laissant entendre que cette même croyance n'est ni vraie ni fausse, car « elle ne relève pas de l'ordre de la pensée rationnelle, mais de celui de la pensée symbolique » (2005, p.20), dont le sens caché véhiculé derrière la croyance prévaut sur l'authenticité de l'expérience même :

« Oh que oui je crois que certaines personnes possèdent un Don, mais je ne crois pas que tout le monde peut avoir un Don. Un Don pour moi est soit être médium, être magnétiseur, guérisseur » (Témoignage de Marie-Julie, juin 2015, Saint-Faustin)

Il est primordial de comprendre la différence entre le Don médiumnique et tous les autres dons afférents (clairvoyance, voyance, guérison, magnétisme, exorcisme) chez les spirites. Le médium spirite joue « le rôle d'intermédiaire entre les esprits incarnés (les morts) et les esprits désincarnés (les démons, les anges, les guides spirituels) en instaurant la communication » (Entretien avec Simon Tremblay, 44 ans, 6 juillet 2015, Saint-Faustin). Donc un médium est toujours clairvoyant, mais un clairvoyant n'est pas obligatoirement un médium :

« Pour moi un médium est quelqu'un qui a la faculté de voir et parler avec les morts, il peut les aider en leur montrant le chemin à suivre. Selon moi peu de personnes ont vraiment le Don d'être médiums. Seuls quelques élus... » (Témoignage de Marie-Julie, juin 2015, Saint-Faustin)

Ces élus éprouvent de la difficulté à définir et à conceptualiser cette idée de dons puisqu'elle leur semble trop vaste et complexe pour être définie en quelques mots. Cette élite ne voit pas la nécessité de concrétiser et d'explicitier ce fait, ce Don étant inné pour elle : « quand tu l'as, tu l'as, tu le sais et tu le sais si quelqu'un l'a ou pas » (Entretien avec Simon Tremblay, octobre 2014, Montréal).

Concrètement, le médium apporte une sécurité auprès des requérants puisqu'il rétablit un équilibre dans un quotidien bouleversé par des phénomènes inexplicables, mais aussi une qualité de vie perdue suite à l'expérience paranormale :

« Je t'ai appelé parce que je voulais juste être rassurée sur le sujet qu'il n'y avait plus rien chez nous [...]. Quand j'ai vu ta photo, j'ai dit "Oh oui, lui il va m'aider". Ça a cliqué, c'est l'instinct, je me suis dit s'il a aidé d'autres personnes, il va peut-être pouvoir moi aussi m'aider » (Échange entre Simon Tremblay et Diana, 67 ans, catholique pratiquante, mars 2015, Anjou)

4.2.2. La capitalisation du Don médiumnique et de la croyance spirite

Si la croyance spirite se base sur le « Don » et les « dons », elle se définit aussi par le prix qu'il faut payer lorsqu'on a recours à ces capacités spécifiques – la médiumnité, la guérison et la clairvoyance et prendre en considération le don « de soi », relationnel donc, autant d'esprit et de corps du médium. Gérard Mauget explique que « *démystifier l'idéologie du Don, c'est aussi détruire une croyance nécessaire aux réussites improbables* » (2011, p.34) tandis que pour Félicité Nayrou qui cite Marcel Mauss, le don est égal à une obligation, un sacrifice, une magie, des valeurs, des croyances (2001, p.1504). En contrepartie du don, il faut mentionner le contre-don tel que développé par Marcel Mauss dans son *Essai sur le Don* : « *les échanges et les contrats débutent sous la forme de dons théoriquement volontaires, mais dans la réalité obligatoirement faits et obligatoirement rendus* » (1925, p.147). Godbout et Caillé parlent du don et du contre-don comme d'éléments en voie de disparition, écrasés par le capitalisme, les intérêts matériels et l'instauration obligatoire d'un lien hiérarchique entre le détenteur du don et le receveur (1992, p.21-23). Dans le cas présent, il est difficile de parler d'un contre-don puisque Simon Tremblay fait effectivement payer ses consultations. Il s'agit d'un service offert et non d'une donation tout en ayant des exceptions selon les cas : « *nous étions vraiment surpris et heureux de réaliser que ce n'était pas un "charlatan", mais qu'il avait bel et bien un Don, car lorsqu'on vit des choses comme ça nous avons toujours peur de se faire avoir seulement pour "l'argent"* » (Témoignage de Marie-Julie, juin 2015, Saint-Faustin). Outre le lien de confiance établi au préalable entre le médium et son client, il y a une notion de commerce, d'échanges et de fidélité qui permet d'octroyer au don du médium une valeur marchande : « *le don n'existe plus, le don a fait place à l'échange marchand et au calcul. La générosité aussi a disparu. Elle a été remplacée par le calcul égoïste [...]* » (Godbout

et Caillé, 1992, p.13-14). Simon Tremblay a donc établi des tarifications de service, mais ceux-ci ne sont pas fixés, s'ajustant à la personne selon ses revenus et à la discrétion du médium :

« C'est sûr que c'est un commerce parce que c'est mon gagne-pain, je le fais pour en vivre [ici, Simon parle du Don rémunéré en tant qu'emploi ; mais le Don dans le sens de donner, c'est une vocation parce que je le fais vraiment pour l'autre [Il est question d'ici du Don en tant que capacités médiumniques] [...] je mets mon DDon au service des autres » (Entretien radio avec Simon Tremblay sur CKVL 100,1 FM, mars 2015).

« J'me fais payer parce que les gens sont devenus égoïstes. L'échange [le troc] n'est plus ce qu'il était. Si je me fie à ce que le monde me donnerait, je vivrais de pas grand-chose. J'offre mon Don, mais c'est aussi pour ça que j'ai choisi de me faire payer. C'est un choix. » (Entretien avec Simon Tremblay, février 2015, Saint-Faustin).

La médiumnité est devenue une entreprise qui « *est la conséquence du Don* », c'est une sorte de dérapage qui est parti d'une donation pour devenir un service lucratif et médiatisé. (Simon Tremblay, février 2015)

Le don au quotidien se révèle un emploi, mais aussi un fardeau psychologique, moral et social qui marginalise le médium et les spirites, la société et les non-croyants ayant tendance à les dissocier de la société par leur croyance et leur pratique. En somme, le médium doit être visible pour créer un lien de confiance et démontrer son Don sans toutefois pousser vers l'excès par une trop grande notoriété qui peut apeurer les clients de Simondjà réticents à partager ses expériences paranormales : « [...] *puis je suis tombée sur le site Internet de Simon Tremblay ; il me semblait une personne honnête et intègre, j'ai lu les témoignages qu'il y avait sur son site.* » (Témoignage de Marie-Julie, juin 2015, Saint-Faustin). Il est toutefois établi qu'outre cette marginalisation, le médium (le possesseur du Don) et les répondants (les bénéficiaires du Don) sont souvent perçus comme des excentriques :

« J'ai l'impression de vivre avec un mort. Il est là, mais il n'est pas là. Tu vois qu'il est connecté à quelque chose d'autre, mais tu vois rien » (Barbara, catholique non pratiquante, épouse de Simon Tremblay, 34 ans, Saint-Faustin)

Laurence (41 ans, Repentigny) possède le don de clairvoyance depuis des années et l'utilise lors des soins énergétiques différemment de Richard puisqu'elle délaisse les fragments de vision au bénéfice d'une canalisation de son énergie distribuée à sa clientèle lors de

massage. Pour Laurence, le don permet de ressentir des émotions face à l'expérience paranormale, mais il a des limites dans son cas puisque sa clairvoyance ne lui a été d'aucune utilité pour libérer l'entité désincarnée qui s'est établie chez elle en décembre 2014. Cézair Énia cite Mircea Éliade et le concept d'hierophanie qui est une modalité du Sacré dans l'expérience :

« C'est être pris d'effroi et reconnaître la profondeur de son néant, sa nullité devant l'écrasante puissance de l'absolu. Il [l'être humain] fait l'expérience de ce que Rudolf Otto a appelé le sentiment de numineux [...]. La hierophanie ouvre l'homme sur quelque chose de grand, sur une grandeur non mesurable, c'est-à-dire sur l'Infini » (Cézair Enia, 2006, p.320)

Laurence possède donc un don de clairvoyance, mais elle a eu besoin du Don de médiumnité pour régler son problème d'entité désincarnée. Elle vit une double marginalisation en tant que croyante spirite et détentricice d'une capacité extra-sensorielle. Cette constatation a orienté mon terrain : dans certains cas, mon statut d'universitaire a effrayé certaines personnes qui ont consenti à me confier leur expérience uniquement par téléphone, en compagnie de Simon Tremblay, par courriel ou bien par l'intermédiaire de médias sociaux (Facebook, Skype). De leur propre aveu, les individus interrogés ont établi entre eux et moi une barrière censée les protéger d'un quelconque jugement de valeur de ma part. Alain Nantel précise qu'il a été échaudé par la réaction désinvolte et moqueuse du curé de sa communauté lorsqu'il a été lui demander de l'aide pour venir à bout des phénomènes paranormaux. Il considère qu'un représentant de l'Église ayant ce type de réaction est de mauvais augure pour une éventuelle confiance future. C'est aussi l'avis d'un autre témoin, Marie-Julie :

« Je sais que je suis une personne rationnelle, normale et saine d'esprit, mais de vivre de tels événements sans pouvoir en discuter ouvertement avec des amis sans passer pour folle est extrêmement difficile. [...] il n'était pas question que je parle de cela à mes connaissances, je ne voulais pas passer pour une "illuminée" [...]. Je crois que cela m'a rendue plus ouverte, si quelqu'un osait me parler de tels problèmes je saurais de quoi il parle et je serais compatissante, j'essaierais de l'aider. » (Témoignage de Marie-Julie, juin 2015, Saint-Faustin)

Les cas de Marie-Julie, de Diane et de Barbara expriment une prise de conscience de croire au fantastique tout en ayant recours à la discrétion pour préserver leur croyance du jugement d'autrui et de permettre de se concevoir différemment en tant qu'individu ayant vécu une expérience fantastique ; c'est ce qui est appelé « revitalisation du soi ». Si pour

la majorité de ses répondantes, la religion catholique a primé sur la croyance aux phénomènes paranormaux pour expliquer les expériences vécues, cette solution a été de court terme comme nous l'avons déjà expliqué au chapitre trois. Très échaudée par de mauvaises expériences passées, Barbara est quotidiennement confrontée au regard et jugement d'autrui, ce qui la pousse à demeurer évasive sur le sujet de la médiumnité de son mari (Simon Tremblay) et ses propres croyances.

4.3. La redéfinition du « soi »

Au cours des lectures sur le paranormal, le spiritualisme et le spiritisme, il est d'abord apparu évident que l'histoire commune des deux spiritualités et leur lien étroit avec les phénomènes inexpliqués jouent un rôle majeur. Par la suite, ces deux croyances s'éloignent l'une de l'autre à cause des attentes des croyants et de leur interprétation des phénomènes. Chez les spirites, l'expérience est nécessaire pour valider leur croyance aux phénomènes paranormaux. C'est donc une prise de conscience individuelle et non collective qui amène le spirite à rechercher une signification et la teneur du message contenu dans le phénomène paranormal. Le médium fait office de « clé » décodant le message caché derrière la symbolique spirite et crée ce que Favret-Saada appelle « *la communauté émotionnelle* » (1994, p.94). Ce terme fait référence à une fraternité ou un groupe dont « *les liens sont fondés sur un objectif commun* » (idem) — dans le cas qui nous intéresse, ce sont les expériences individuelles qui découlent d'expériences émotionnelles. Il y a donc une identification à une communauté qui joue le rôle de repère pour les croyants au fantastique. Le catholicisme lui aussi se redéfinit pour adopter un nouveau visage avec l'aide du bricolage religieux : « *l'après-vie pour moi, c'est ce que tu vas en faire. C'est être bien. Quand tu traverses à travers la lumière, c'est que tu as bien fait les choses* » (Entretien avec Robert, juillet 2015, Sainte-Monique). Pour Robert qui est catholique, mais ne pratique pas sa religion au quotidien par choix, la présence d'un fantôme peut être le résultat d'une « *malemort* » — qui est une mort soudaine, abrupte et violente — dont le défunt n'aurait pas accompli son destin, n'aurait pas eu des hommages funéraires et s'en retrouverait bouleversé au niveau des émotions même dans la mort. Les spirites favorisent les émotions qui se poursuivent dans l'après-vie, conditionnant le passage ou non vers l'au-delà.

Cette pluralité de croyances chez le croyant lui a permis de « greffer » des convictions spirites, même si elles ne sont pas clairement identifiées comme telles, à son identité ici initialement catholique. L'expérience paranormale que l'individu subit ou recherche amène inévitablement une modification des perceptions et des conceptions de leur réalité ainsi que du mode de vie, c'est donc une revitalisation du « soi » qui s'opère — Robert avoue « *parler à son ange* » et plus encore à sa mère de qui il s'est rapproché depuis les événements. « *Cela m'apporte du réconfort* » (Entretien avec Robert, juillet 2015, Sainte-Monique).

La plupart des individus interrogés sur les conséquences de leur expérience avouent ressentir le besoin de retrouver un équilibre, de se recentrer sur eux-mêmes et d'y parvenir par de nouveaux moyens (la prière, le déménagement...). Les valeurs se sont modifiées, souvent qualifiées de « différentes » des précédentes, mais jamais catégorisées comme « pires » ou « meilleures ». Pour le répondant, le constat de ce que ces nouvelles valeurs ont apporté est important parce qu'elles redéfinissent leur identité et définissent de nouveaux besoins en termes de croyance. En somme, les répondants du terrain veulent être catégorisés de catholiques, si bien que nous assistons à la formation d'une identité catholique déclarée plus culturelle que religieuse toutefois (Lemieux, 1990, p.22) pour en arriver à parler d'une autoreligion qui est une quête individuelle de sens par le « moi » et sa relation au Divin (Lemieux et Lee, 2008, p.67).

4.4. En guise de conclusion

Pour conclure, les individus rencontrés sont généralement réticents à qualifier leur expérience, leur croyance ou bien même leur mode de vie. Pour les répondants rencontrés, cette réalité est d'autant plus vraie qu'ils vivent avec le besoin de préserver leur intimité en maintenant une frontière entre soi et l'Autre, qui se résume souvent à la porte de leur domicile. Si les spirites se confient, c'est dans un cadre restreint (la famille ou les amis intimes) qui bien souvent leur fournit le nom d'un médium pour les aider à régler le problème causé par un phénomène paranormal. Isabelle illustre bien cette réalité : rêvant du nom « Simon » alors qu'il se passait chez elle des phénomènes inexplicables, elle apprend de par sa mère que la veille, cette dernière était allée à une séance de dédicace de Simon Tremblay (Entretien avec Isabelle, juillet 2015, Sainte-Monique). Le médium est

intervenu la semaine suivante sans préambule, établissant le lien de confiance après un appel téléphonique et une visite à domicile.

En ce qui concerne la diversité religieuse décelée chez les clients de Simon Tremblay, elle s'est présentée sous plusieurs formes, c'est-à-dire d'une base religieuse diverse (catholique pratiquant et non-pratiquant, agnostique, athée et la culture zen et Nouvel-Age). Elle entraîne une variété d'expériences et différentes interprétations du phénomène selon les croyances, le passé, le mode de vie et la personnalité de l'individu concerné. C'est donc la diversité qui façonne l'identité religieuse d'une personne et l'expérience vient donner une « forme » à une religion mal définie au départ. Deux options s'offrent alors aux individus ayant vécu une expérience paranormale : soit ils changent radicalement leur comportement, leur rituel, leur mode de vie, leur habitude et même leur valeur ; soit l'expérience vient conforter et réaffirmer un acquis délaissé tel que la prière, la relaxation, la méditation, la communication, la famille...

Ce pluralisme spirite est personnel et souvent invisible pour la société à cause de sa marginalité non revendiquée, mais préférée. Il devient une part intégrale de l'expérience humaine pour ne former qu'un tout relié au vécu qui donne un nouveau « souffle » à leur croyance. Pour conclure, l'ensemble de ce processus est appelé « la revitalisation du "soi" » qui « valorise le passé en s'appuyant sur le présent » (Milot, 1998, p 159). Autrement dit, cette revitalisation du soi qui découle d'une expérience antérieure vient ancrer le croyant dans une remise en question individuelle et un bricolage religieux dans un présent immédiat, valorisant ainsi l'expérience vécue comme le facteur déclencheur d'une nouvelle croyance.

CHAPITRE 5 : ÉTUDE DE CAS : RENCONTRE AVEC UN MÉDIUM, GUÉRISSEUR ET MAGNÉTISEUR.

Les croyances aux phénomènes paranormaux étudiés au Québec sont complexes à définir puisqu'elles sont complémentaires des religions préexistantes comme le catholicisme, le pentecôtisme, le bouddhisme et le néo-paganisme. En soi, elles sont intrinsèquement liées aux croyances « *mal définies et dont les limites sont indéfinies, car elles s'entrelacent aussi à travers les mythes* » (Belmont, 1973, p.73). Croire aux phénomènes paranormaux, c'est avant tout expérimenter et vivre le surnaturel — les esprits, les démons, les extraterrestres, les miracles — qui remet en cause la perception d'un au-delà préconçu.

Ces expériences vécues du paranormal entraînent un déséquilibre dans le système des références (Hervieu-Léger, 1987, p.13) et le mode de construction sociale : maintenir un statut social, le bon fonctionnement d'un foyer, les réseaux sociaux et les contacts interpersonnels. Dans ce cas de figure, le type de personne source qui peut intervenir auprès des individus « désynchronisés¹² » est un médium. Ce dernier vient réattribuer un sens aux symboles, réinterpréter les événements afin de les clarifier et les expliquer : « l'expérience personnelle permet de purger et de transformer un symbole ou une croyance. C'est comme une seconde naissance, un second souffle » (Geoffroy, 2000, p.71). Danièle Hervieu-léger appelle cela « la résistance de l'objet » puisque la croyance demeure, seulement vidée de son sens premier, et réinvestie d'un nouveau sens.

Simon Tremblay est médium, guérisseur et exorciste. Depuis 2010, il exerce ses compétences médiumniques auprès de clients désireux de comprendre les phénomènes paranormaux ou de remédier à une situation conflictuelle comme un cas de possession ou d'infestations démoniaques. Le terrain d'étude que j'ai mené auprès de Simon Tremblay s'est échelonné sur une année entière, soit de septembre 2014 à octobre 2015. Durant ce laps de temps, j'ai pu attribuer une première définition à la médiumnité, soit un Don particulier permettant de communiquer avec l'au-delà ; définition qui s'est peaufinée et complexifiée au fil de nos rencontres. Il est vite apparu qu'être médium pour Simon

¹² Ce mot est tiré du vocabulaire de Simon Tremblay. Il utilise aussi le terme « débalancé » qui désigne une personne n'ayant plus une énergie équilibrée et qui a perdu ses repères spirituels.

Tremblay, c'est de redéfinir des concepts et des notions principalement hérités du catholicisme par un processus de bricolage religieux afin de mieux faire cadrer cette nouvelle croyance avec ses valeurs personnelles (méditation, bonheur, famille, pour ne citer que ces trois principales).

Par la suite, j'ai tenté une approche un peu plus postmoderniste¹³ visant à catégoriser Simon Tremblay comme spiritualiste ou spirite puisque le médium joue un rôle prépondérant dans ces deux spiritualités. Cependant, il s'est avéré réducteur de s'en tenir à ces deux seules croyances puisque Simon a systématiquement refusé d'adhérer à l'une ou l'autre de ces catégories. C'est plus par affiliation avec l'abbé Julio — l'un des guides spirituels qui a joué un rôle prépondérant dans les convictions spirituelles et religieuses de Simon — que par conviction que S. Tremblay a opté enfin pour la terminologie « médium spirite » au détriment de « spiritualiste ».

En somme, comment définir la médiumnité de Simon ? Quels éléments la constituent-elles ? En quoi ce nouveau discours sur la « dé-religionalisation » et « l'autoreligiosité » démontre une volonté de s'identifier à des croyances, tout en adaptant ses convictions religieuses selon un bricolage religieux majoritairement teinté de catholicisme ?

Nous aborderons en premier lieu les expériences personnelles et spirituelles du médium à travers son parcours personnel et le déplacement du sacré, donc de la croyance au Québec ; ce processus va contribuer à l'émergence d'une nouvelle élite spirituelle consacrée aux phénomènes paranormaux. Cette même identité religieuse va constituer le second point de la recherche puisqu'elle met en évidence la déconstruction du religieux chez Simon Tremblay à travers son discours « dé-religionalisé », son approche conceptuelle et son « autoreligiosité¹⁴ ». Nous verrons par la suite comment le déplacement du sacré et le changement des paradigmes religieux au Québec entraînent une reconstruction identitaire et spirituelle autour du « soi ». Il va être question de réinterpréter le Don (la capacité) et exploiter cette dimension du vrai et du faux qui définit la notion d'authenticité chez le

¹³ L'approche postmoderniste est définie par Kuznar dans l'ouvrage de Jean-François Baré comme : « Pour Kuznar, le postmodernisme est tout d'abord une "avant-garde" (chap. 5), à ce titre héritière d'une tradition occidentale concernant l'impossibilité d'évaluer la réalité (p. 120) en fonction d'une certaine philosophie du langage. » (1999, p.270)

¹⁴ Pour le médium, le terme « autoreligiosité » désigne un état de croyance constitué par l'individu et proclamé « croyance » par ce dernier. Le croyant s'approprie une religion existante et peut en modifier la définition.

médium Simon Tremblay. Enfin, tous ces éléments vont contribuer à définir le Don médiumnique, la notion d'élitisme et de spiritualité ; nous verrons aussi le rôle des relations sociales dans la transmission du savoir et dans la façon dont se façonne un nouveau sens à une vérité expérimentée par les croyants aux phénomènes paranormaux.

5.1. Parcours et trajectoires d'un médium.

5.1.1. La médiumnité : approche conceptuelle.

« Se réfère soit en l'incorporation d'esprits et/ou à la canalisation d'informations du monde "divin" vers le monde des vivants. Certains se limitent à la transmission d'informations de personnes décédées, et parlent plutôt de canalisation quand il s'agit d'informations provenant d'autres types d'entités ». (Meintel, 2011, P.92).

C'est avec cette définition de la médiumnité chez les spiritualistes de Deindre Meintel que je suis entrée dans le cœur du sujet de la médiumnité avec Simon Tremblay. Comme cela a été le cas avec le catholicisme, ici encore toute affiliation avec une église spiritualiste a été rejetée par Simon :

« Premièrement, le fait qu'ils utilisent le mot "église" prouve qu'ils n'ont rien compris ! Non, en fait, je dis ça, mais ça me dérange ! En plus, je trouve que ça porte à confusion dans la façon de le dire. Parce que médium, clairvoyant, diseurs de "bonne aventure", tarot... tout ça, c'est pas la même affaire ! Médium c'est devenu une sorte de mot "fourre-tout". Mais maintenant, on ne dit plus clairvoyant : on dit médium ! Et ce qui me dérange aussi dans ce type de définition, c'est le mot "entité". Pour moi, une entité, c'est un démon ou quelque chose qui n'a jamais eu d'incarnation humaine. Tu peux pas recevoir des informations d'une entité ! » (Entrevue Simon Tremblay, mars 2015).

J'ai alors choisi de réorienter mon questionnement sur la profession de médium. Si, à priori, la définition du médium spiritualiste ne convient pas à S. Tremblay, qu'est-ce que la médiumnité pour lui ?

« La médiumnité première chose, ça s'apprend pas ! Soit tu nais avec, pis tu l'as, soit tu apprends à développer un don, mais ça ne sera peut-être pas de la médiumnité. La médiumnité, ce n'est pas d'interpréter, ce n'est pas de ressentir des affaires, c'est comme s'il y avait plusieurs branches à la médiumnité comme clairvoyance, sorties hors corps, médium, etc. Un médium, c'est quelqu'un qui est capable d'avoir accès à de l'information d'en "haut" et d'être capable de la transmettre en "bas" avec une précision presque parfaite. Cette information-là, je ne pourrais pas l'avoir autrement ! C'est des affaires que je peux pas savoir pis ça, y'a pas personne qui va te l'apprendre ! La médiumnité est dans la possibilité de

tout le monde, mais c'est pas donné à tout le monde ! Quand on doit apprendre quelque chose, là, c'est clair qu'on sort du Don » (idem).

Paradoxalement, plusieurs éléments se retrouvant dans la définition personnelle de la médiumnité de Simon Tremblay sont rejetés par ce dernier lorsque j'aborde les similitudes avec la doctrine spiritualiste. Un exemple assez frappant est celui de la place centrale qu'occupe l'expérience religieuse. Pour Simon, la façon dont l'expérience est vécue chez les spiritualistes n'est pas individuelle, car elle est vécue en groupe en plus de faire partie d'une religion institutionnalisée, c'est-à-dire reconnue officiellement par l'État. Le fait de faire partie d'un groupe apporte quelque chose, selon Simon, qui pourrait faire perdre l'authenticité de l'expérience paranormale :

« Je sais pas, c'est comme si ça renvoyait l'idée que la spiritualité, ça se vend ! Qu'il te suffit d'aller rencontrer du monde qui peut former des médiums pis paf ! Tu vas devenir médium ! Tu peux pas faire ça, ça marche pas de même » (idem).

J'ai donc pris pour acquis que la rencontre et l'échange ne font pas partie de ce qu'on pourrait appeler la « doctrine » de Simon. Quelle n'est donc pas ma surprise lorsque l'année d'après, soit en 2015, j'apprends que ce dernier organise des ateliers afin d'encadrer les dons et de favoriser l'éveil de ces capacités chez le détenteur potentiel. De retour sur le terrain, je tente de comprendre de quoi sont constitués les ateliers en question, autour de quoi ils allaient s'articuler et surtout, pourquoi former un tel groupe alors que quelques mois auparavant, Simon rechigne à parler du don comme « moyen » d'échanges et de rencontres.

« Être médium, ça ne s'apprend pas, j'apporte des éléments pour que les gens se comprennent mieux eux-mêmes pis j'amène des outils comme des ouvrages pour qu'ils soient bien outillés pour se positionner sur ce qu'ils pensent avoir. Les ateliers, ils servent à expliquer aux gens c'est quoi les capacités pis la différence pour mieux les orienter. C'est une sorte de mentorat si tu veux... Pour celui ou celle qui croient avoir un don. Je peux apporter une photo de quelqu'un que je connais, exemple, et voir les informations que la personne qui pense avoir un don va me sortir dessus. On peut se trouver un don, clairvoyant par exemple, mais comprendre mieux que clairvoyant, c'est pas être médium ou guérisseur ». (Simon Tremblay, entrevue octobre 2015).

Pour le médium Anick Lapratte, le don peut être inné, mais aussi se développer avec les bonnes personnes ressources (<http://www.anicklapratte.com/>) Les concepts d'authenticité, de tradition et de reconnaissance sont également présents de façon récurrente lorsqu'on

parle du Don médiumnique puisqu'ils sont intrinsèquement liés au discours portant sur la capacité médiumnique. C'est avec des visées très claires que j'ai tenté de faire des liens avec le spiritisme dit « kardécien », car plusieurs éléments ont attiré mon attention. D'abord parce qu'Allan Kardec est reconnu pour avoir abordé la question de la médiumnité comme une « science » possédant, en amont le phénomène et en aval, l'expérience qui favorise l'interprétation de ces dits phénomènes. Ce qui relie le phénomène à son expérience — voire son interprétation et son intégration dans sa propre religion ou spiritualité — c'est la déduction qu'on peut mesurer et quantifier un phénomène paranormal comme un phénomène naturel. Autrement dit, la loi des sciences naturelles telle que proposée par Richard Taylor, un naturaliste anglais du 18^e siècle, comme faisant partie d'un ensemble d'observations empiriques peut et pourrait s'appliquer à un phénomène paranormal. Cette volonté d'inscrire le phénomène paranormal et la médiumnité dans la recherche scientifique n'est pas un fait nouveau même si pour Simon, le monde scientifique est considéré comme trop intransigent, obtus et fermé à de nouveaux points de vue. Michael Shermer, journaliste et historien américain, a étudié le cas d'Edgar Cayce qu'il décrit comme : « *One of the most prominent 'psychics' of the 20th century* » (Shermer, 2002, P.65). Edgar Cayce fait d'ailleurs partie de la liste de personnes qui ont influencé Simon dans la découverte de son Don médiumnique ; Cayce est en effet reconnu comme un mystique américain spécialisé en hypnose :

« Je crois beaucoup aux traditions et si je veux m'associer à ça, je dois m'associer à cette tradition-là. Donc, un point de référence ça devient important ; et de véhiculer et de retransmettre ce que les gens d'avant étaient donc c'est important de m'associer aux gens qui font la façon que le spiritisme a été défini et je me rends compte que les expériences spirites sont similaires à ce que j'ai vécu. Oui, je dirais maintenant que je me qualifie comme médium spirite » (Simon Tremblay, entrevue octobre 2015).

Encore une fois, le spiritisme employé par Simon dans le cas présent n'est pas envisagé comme une spiritualité ou une religion, mais comme un élément qui s'ajoute à un concept très large de la Croyance :

« J'ai de la misère avec le mot "religion"... est-ce que d'être médium-spirite pour moi c'est une religion ? Non, je pense pas. Pour moi, médium spirite, ça fait comme un lien entre toutes les religions, y'a pas de figure principale. Tiens, médium-spirite, c'est ma dénomination, mais ça ne définit pas qui je suis. Je suis

universalligieux ! Ça dépasse la religion, c'est plus une expérience qu'une croyance ! » (Idem).

Le fait que Simon soit conscient de ces « emprunts » symboliques et spirituels complexifie le travail et le rapproche de la notion d'universareligieux dans le néologisme du vocabulaire employé. En effet, le terrain que j'ai mené auprès de la clientèle de Simon et du médium lui-même m'a démontré l'importance pour les croyants au paranormal de se tenir informés sur tout ce qui se fait et se dit sur le sujet du surnaturel. En plus d'être conscient que la religion à laquelle il adhère est composée de divers éléments pris çà et là et relève du bricolage religieux, Simon est très à l'affût de tout ce qui se dit sur le sujet de la médiumnité, autant dans les médias que dans la littérature scientifique. La différence étant qu'il ignorait avant notre rencontre qu'on peut appeler « religion » tout ce qui sort du cadre de l'institution religieuse¹⁵. J'ai tenté de creuser la question afin de comprendre ce que devait comprendre, à ses yeux, une religion. Il n'a pas pu me donner de définition fixe, mais a tenté de constituer une banque de mots assez représentatifs de sa pensée :

« Pour moi, au Québec, la religion c'est : Église, Dieu, temple, mosquée, chrétiens, musulmans, hindouiste, juifs, témoins de Jéhovah, sectaire, pédophilie, abus, xénophobe, misogynie, vente d'église, antisémite, contraintes, chute du christianisme, Raël, tromperie, exclusion, personne âgée, rituel, prière, esprit, frère André, cardinal Léger, pape, le Canadien de Montréal, refus d'aider, hautain, nombrilisme, apocalypse, anges, archanges, démons, autochtone, orphelinat, incompetence, contrôle, bouddha, Krishna. Pour moi, la religion est composée de : inclusion, respect, prières, rituels, énergie, Shamballa, guides spirituels, anges, archanges, guérisseur, accompagnement, aide, éthique, âme, lumière, entités, démons, partage, fraternité, méditation, recueillement, 7 mondes (plan terrestre), 7 mondes (paradis), exorciste, exorcisme, contact âmes défunts, clairvoyance, clairaudience, clairsensitif, émotion, aide psychospirituelle, Dieu, universel, médiumnité, faculté psychique, autres existences vivantes dans l'univers, psychographie, paranormal, libre arbitre, réincarnation, vies antérieures, interrelation humain-nature, coupeur de feu, coupeur de sang, collaboration, science, communauté, frère André, spiritualité » (Simon Tremblay, entrevue novembre 2014).

Les mots-clés choisis parlent d'eux-mêmes, car il est difficile de comprendre la différence faite par Simon entre la religion — comme le catholicisme, par exemple — et l'institution

¹⁵ En règle générale, les gens ignorent qu'on peut appeler une religion quelque chose d'aussi peu reconnu que le surnaturel, le fantastique ou le paranormal. Ici, il est surtout question du christianisme, du bouddhisme, de l'hindouisme et de l'islam.

religieuse. Nous pouvons aussi constater que certains concepts reviennent dans les deux catégories : Dieu, le frère André, la prière et le rituel. Pourtant, lorsque j'insiste sur le fait que la plupart des termes qui reviennent dans sa définition personnelle de la religion relèvent du catholicisme, Simon lui-même demeure estomaqué : « *c'est vrai que c'est complètement... wôw ! J'aurais jamais cru ça, surtout pas de moi ! Là, je viens de prendre une claque !* » (Simon Tremblay, novembre 2014). On ne peut trouver plus à propos que la citation de Marcel Gauchet : « *le phénomène le plus révélateur du moment n'est pas le bricolage religieux ; il est la religiosité qui s'ignore* » (Champion, 2008, p. 207). Il est important de noter que, dans la conception de Simon, la médiumnité équivaut au Catholicisme ou au Raëlisme. C'est un fait important à souligner, car cela légitimise aux yeux du médium l'importance de sa croyance.

5.1.2. « Le douze !!! » : L'autoreligiosité.

Dans sa définition personnelle de la religion, Simon utilise le mot « shamballa ». Puisque ce terme est revenu plus d'une fois, j'ai cherché à comprendre ce que représente le mot « shamballa » pour lui :

« Shamballa est un mot que j'ai eu en "flash"... on m'a dit que ça voulait dire douze Êtres de Lumière. Parce que moi je me suis pas levé un matin en me disant OK mon "Mart" tu vas être médium ! Je travaille avec comme je l'appelle ma "gagne d'en haut". Je vais toujours méditer sur une montagne... pis un matin, je me suis senti tellement bien ! C'était difficile à définir, mais c'est comme si... je pleurais, je pleurais de joie, je pleurais tellement c'était beau et que j'étais bien. Et puis c'est là qu'ils se sont pointés, eux autres ! Ma "gang d'en haut" ». (Entrevue octobre 2014).

Pour Simon, « Shamballa » représente un groupe de guides spirituels composé de douze esprits-guides. La relation qu'il entretient avec ces « mentors » est très étroite puisqu'il avoue les sentir chaque jour, parfois quand il s'y attend le moins. Chacun des douze possède une histoire qui lui est propre et identifiable.

L'abbé Julio revient très souvent dans le discours de Simon. Dans sa définition personnelle de la religion, ce personnage fait partie des mots-clés employés par le médium. Dans sa quête spirituelle, Simon avoue avoir effectué des recherches sur l'abbé Julio — de son vrai nom Julien-Ernest Houssay [1844-1912], prêtre et guérisseur — et s'identifie même au catholicisme gallican, la religion du religieux défunt. L'identification est telle qu'il utilise le symbole de la croix gallicane comme sigle personnel sur son site web professionnel.

S'identifier à cet homme est important pour Simon, tant sur le point personnel que spirituel et professionnel. Champion décrit la mystique ésotérique en ces quelques mots : « *témoigne non pas d'une recomposition de la religion, mais d'une décomposition de la religion* » (Champion, 2008, p.206). Lorsque j'ai commencé à « décomposer » les divers éléments qui composent la spiritualité de Simon Tremblay ainsi que du groupe des douze qui structurent dans l'ensemble, sa « religion », une chose m'est apparue évidente : aucun des éléments n'appartient au même groupe spirituel. Chaque fois que je tente une définition ou un cloisonnement dans un groupe ou une catégorie de croyance définitive, je me heurte à un refus de la part du médium. Nos conversations tournent essentiellement autour du même point : en *quoi* crois-tu ? Engendrant toujours la même réponse : « *Je te l'ai dit : je suis universalligieux !* »¹⁶.

Bien que le religieux ne revête aucun visage particulier, la décomposition du religieux telle que définie par Champion un peu plus tôt prend tout son sens. Il n'est plus possible, dans un tel cas, de regarder le phénomène religieux et de l'envisager comme Durkheim l'a fait puisque la fonction même de la religion n'est plus fixe. Autrement dit, la religion ne se contente plus d'être ou de signifier quelque chose... elle « devient » quelque chose. Celle-ci devient la porteuse de sens à des réponses existentielles et apporte du réconfort à des situations plus spécifiques : la définition d'une quête de « soi ». La croyance au fantastique répond donc à des questions existentielles présentes : « vais-je retrouver un travail ? Quel est mon état de santé ? Est-ce que ma mère veille sur moi de là-haut ? » Cela a pour but de créer une intimité transcendante entre les divinités et les croyants : « *l'étude de l'expérience du Sacré et du religieux donne une familiarité au religieux* » (Ménard, 2001).

Lorsque nous avons commencé nos entretiens, Simon se déclarait catholique non pratiquant, impliquant ce qu'on appelle un catholique plus culturel qu'usuel, aussi appelé par Raymond Lemieux la *religion ethnique* (Lemieux, 1990, p.150). Lors de notre dernière conversation, Simon se déclare médium spirite.

¹⁶ Le concept de l'universaligion tel qu'employé dans cette étude, fait allusion à une religion qui se veut universelle, davantage centrée sur la culture humaine que sur les cultures sociales ; autrement dit, Simon croit en l'existence d'une âme qui revient sur Terre dans le but d'apprendre et donc l'entité suprême est universelle et définie à travers différents termes (Dieu, Allah, Bouddha...).

5.2. « La religion, c'est dépassé ! Moi, je suis universalligieux ! »

Le terme d'universalligieux si fréquemment employé par le médium Simon Tremblay permet d'établir la différence pour ce dernier entre les idées préconçues qui constituent la Religion et la façon dont il s'approprie sa propre croyance dans un esprit de « dé-religionalisé », comme il le dit lui-même, la définition religieuse première.

5.2.1. Le discours dé-religionalisé.

Lors de nos premières rencontres, ce qui m'a le plus frappée chez Simon Tremblay, c'était son désir ardent de « dé-religionaliser » son discours médiumnique où il définit donc sa propre conviction religieuse. Par exemple, lorsque Simon arrive chez Luc, un client, il lui dit :

« L'Église n'a rien à voir avec ce que je fais ! Elle n'a aucune émotion face à toutes ces affaires-là ! L'Église se mêle toujours de ce qui ne la regarde pas ! C'est pu comme avant ! Les gens, ils le savent bien trop que tout ça, c'est dépassé ! (Simon Tremblay, entrevue chez Luc, janvier 2015).

Lorsqu'une cliente s'informe sur le besoin de retirer tous les éléments religieux dans la pratique médiumnique, Simon s'explique en ces mots :

« C'est vrai que je fais ça, parce que la religion, c'est quelque chose qui apporte quelque chose de très négatif... Ce que je fais n'a rien à voir avec la religion, au contraire ! Ce que je fais, c'est pas un curé qui me l'a appris ! Je le fais parce que c'est un Don pis un Don, t'apprends pas ça ! Par exemple, quand je fais ma croix, comme tu viens de me voir faire, ça n'a rien à voir avec la religion ! Je demande la protection du Nord au Sud ; de l'Est vers l'Ouest... mais anyway, la croix est dans toutes les religions... Moi, ce que je tente de faire, c'est de « dé-religionaliser » tout ça, parce que la religion, ça apporte de quoi de négatif. C'est la combinaison entre le céleste et le terrestre qui est le plus efficace, pas la religion ! (Simon Tremblay, terrain chez Caroline, mars 2015)

J'ai remarqué qu'à plusieurs reprises, ce que Simon Tremblay appelle « dé-religionalisation » n'est qu'une réappropriation du discours religieux classique, tout en reprenant et en revitalisant les éléments de ce même discours interne. Ainsi affublé d'un nouveau sens, l'objet du croire devient un tout autre outil dans les mains de celui qui se l'est approprié et peut même, en changeant de contexte, se voir attribuer un nouveau sens et une nouvelle fonction, celle d'un fils conducteur, de balises délimitant une direction à prendre, une sécurité par rapport à l'inconnu, l'imprévu et l'inévitable. Ce déplacement de paradigme n'est pas nouveau et s'observe déjà depuis plusieurs années. Marcel Gauchet

qui a beaucoup écrit sur le désenchantement du monde ne reprenait certes pas une théorie nouvelle. Weber lui-même en parle déjà dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1905). L'individualisation du religieux ainsi que la réappropriation de ses symboles seraient même les conséquences des effets de la modernité dans le religieux occidental (Hegel, 1986, p.69). Au Québec, on observe surtout un démantèlement du christianisme qui s'articule davantage autour de l'individu comme pôle central qu'autour d'une institution religieuse. Cette mutation religieuse s'inscrit dans un courant individuel et : « dans le contexte d'une sécularisation qui a vu un changement de paradigme et de pouvoir, avec un centre de gravité qui s'est éloigné de l'Église pour se rapprocher de l'État et de l'individu » (Raymond L. et Lee, M. 2008, P. 67). Cette autoreligion, pour reprendre le concept de Raymond et Lee, se caractérise comme : « une quête individuelle du sens par le moi et sa relation au divin. L'individu est devenu le point focal de la religion contemporaine » (idem).

Le désir de retirer les éléments religieux du discours de Simon ne fait pas de ce dernier quelqu'un de non religieux, bien au contraire. Gauchet écrit en 2003 que le religieux moderne est strictement relégué à la sphère intime et individuelle. Selon Françoise Champion, la mystique ésotérique n'est pas entièrement composée d'éléments bricolés et recomposés, mais d'une : « décomposition de la religion dans nos sociétés européennes dans le contexte de la modernité avancée » (2008, p.207). Cette notion de décomposition et recomposition des éléments religieux et spirituels s'observe très clairement chez Simon. Afin d'aller plus en profondeur dans cette voie, j'ai demandé à S. Tremblay de définir sa propre religion. En septembre 2014, au début du terrain, Simon se définit comme catholique *vraiment pas* pratiquant :

« Mes parents surtout ma mère n'allaient pas vraiment à l'Église, mais je me souviens que ma mère priait des fois. Mes grands-parents, eux autres oui, ils y allaient. Je me souviens que quand j'allais à l'Église, le curé me faisait ben rire ! Je faisais le signe de croix plus pour faire comme tout le monde tsé, je voyais le monde le faire alors je me disais... Par contre, je sais que j'ai demandé ben des affaires au p'tit Jésus, et ce, pendant un bon bout de temps ! J'étais intéressé par les voyages humanitaires autour de ma 6^e année primaire, mais c'était surtout pour le côté humain... Pis c'est tout le contexte de contrôle... de gestion de l'Église que j'aime pas. Moi, c'était tout le côté intériorisation qui m'intéressait... par après, j'ai fait de la méditation et ça me convient bien de même » (Entrevue Simon Tremblay, octobre 2014).

Au fil des rencontres avec le médium, je me suis rendu compte que cette dénomination de catholique non pratiquant que revendique Simon réside plus dans un esprit d'identité nationale très proche de ce que Lemieux définit comme une religion ethnique :

« L'identité nationale, au Québec, est exprimée essentiellement par les discours, les rites et les symboles d'une religion instituée. La religion ethnique désigne une situation où il y a correspondance entre l'appartenance ethnique et les caractéristiques religieuses des citoyens » (Lemieux, R. 1990, P.151).

Par exemple, Simon affirme qu'il retire toute trace de catholicisme lorsqu'il parle avec les individus qu'il rencontre. Pourtant, c'est tout naturellement qu'il insiste sur le fait que le phénomène de la possession ne peut être que néfaste et de cause démoniaque :

« Premièrement, la possession, c'est aussi une peur sociale apportée par l'Église ! Les exorcismes, c'est une entité maligne qui prend possession de ton corps, qui l'infeste, qui l'habite. Ensuite, c'est sûr qu'il y a aussi un petit côté fantastique ! Mais y'a aussi des désordres comme des maladies mentales, etc. » (Simon Tremblay, Entrevue à Radio CKVL, février 2016).

Le fait que Simon insiste sur le côté néfaste de la possession prouve bien qu'il a grandi et qu'il a été élevé dans un contexte catholique puisque la possession n'est pas forcément envisagée comme étant un phénomène négatif par certaines croyances. Dans certaines traditions africaines par exemple, le culte de possession des ancêtres est envisagé comme très bénéfique lors de rituels comme le candomblé, le vaudou ou le hoodoo créole et les trances chamaniques telles que nous l'avons vu dans le premier chapitre. Pourtant, pour lui, la façon dont la possession doit être envisagée n'a rien à voir avec un phénomène religieux ou spirituel, mais doit être perçue au sens parasitaire du corps, comme une maladie ou une infection. En Europe, il est effectivement fréquent que la possession soit envisagée de la sorte, c'est-à-dire comme « *un envahissement du champ de la conscience par un autre qui est un étranger, un extrahumain, un invisible, une divinité* » (Dupré, 2002, intro. Page 7).

5.3. Déplacement du sacré et changement de paradigmes : reconstruction identitaire et spirituelle autour du « soi ».

Cet accent mis sur la décomposition du dispositif religieux chez les croyants aux phénomènes paranormaux n'est pas une étape hors norme. Si la science tend de plus en plus à vouloir s'emparer de la religion comme sujet d'étude, il en va de même avec le

paranormal qui essaye de manipuler la science afin de rendre compte « objectivement » de l'expérience humaine :

« C'est important que tout ce qu'on voit ou qu'on ressent en tant que personne, en tant que médium même, soit mesuré et quantifié. Rendu là, c'est pas pour nous prouver à nous autres mêmes qu'on n'est pas fou, mais pour prouver à tout le reste du monde que ça existe et que le doute s'enlève une bonne fois pour toutes ! La meilleure façon de le faire, c'est de faire intervenir la science pis les éléments quantifiables. Je veux faire de la médiumnité un objet de la science comme les mathématiques, la physique et tout ça » (Entrevue Simon Tremblay, janvier 2015).

On voit apparaître l'idée — pas si nouvelle quand même — que l'objet de la croyance peut se détacher de la subjectivité de l'expérience et tenter d'utiliser la science comme la méthode ultime de reconnaissance. C'est pourquoi, dans une certaine mesure, il devient nécessaire : « *de détruire la religion pour libérer l'espace nécessaire à la production d'une interprétation scientifique du social* » (Hervieu-Léger, 1987, p.15). En d'autres termes, pour Simon, il faudrait décomposer toute idée religieuse sous-jacente de son signifiant à son signifié afin de la « dépouiller » de son caractère sacré. On observe donc un important changement de paradigme dans la restructuration du religieux moderne. Là où l'on voyait la nécessité de se réunir afin de donner sens à son expérience et ainsi venir valider cette dernière auprès de groupes repère autrefois (Verlinde, 2003, p. 353), on constate avec la modernité un besoin de recentrer cette expérience autour du nouveau « soi ». Une fois incorporée, l'expérience personnelle face aux phénomènes paranormaux forge une croyance individuelle autour de laquelle gravite l'expérience cumulée à un fort désir de quête spirituelle individuelle. Cette dernière indique un chemin à suivre qui mène vers la réalisation de soi (Raymond et Lee, 2008, p.67) : c'est ce que l'auteur Simon Geoffroy appelle la « *démarche personnelle* » (2000, p.57).

Nous avons vu également qu'aucune catégorisation religieuse n'était possible avec des personnes comme Simon. Si l'idée peut sembler sinon impossible, du moins surprenante, elle peut facilement s'expliquer par le fait que même inconsciemment, le catholicisme joue encore un rôle de « pourvoyeur » de symboles de base auxquels, grâce à divers moyens tels qu'Internet, le voyage, la socialisation et bien d'autres, on attribue un sens nouveau (Raymond et Lee, 2008, p.72). Cette reconstruction du sacré s'effectue parallèlement avec une revitalisation des objets qui composent le « croire ». Si pour des auteurs tels que Weber et Durkheim (Abbruzzese, 2005, p.81), Berger (1990), Gauchet (1985) et Hegel (2006), le

croire est le fruit d'une réaction face à la modernité, pour Champion (2008), Raymond et Lee (2008), Geoffrey (1999) et Carniaux (2009), ce n'est que le glissement du sacré vers une nouvelle forme d'expression : l'apothéose du « moi » dont le principal outil est le charisme qui définit le Don possédé par Simon :

« Le charisme est conçu comme une puissance personnalisée fréquemment ressentie comme quelque chose d'intensément émotionnel liée au sentiment d'extase lié à la proximité d'une source divine. Le charisme représente une expérience intérieure qui constitue la source de toute religiosité authentique et qui, en tant que telle, ne peut être réduite à l'ensemble de la doctrine et aux liturgies qui en constituent l'expression socialement adaptée » (Raymond et Lee, 2008, P.73).

Ainsi mis de l'avant, le soi devient l'ultime source divine autosuffisante et autorégulatrice. Cependant, cette quête spirituelle ne s'effectue pas sans une certaine discipline de vie imposée par une réglementation qui régit la structure interne et mène vers la découverte du « vrai soi ». J'ai pu constater en effet que dans son quotidien, Simon s'impose parfois un régime alimentaire en plus d'une routine qu'il qualifie lui-même de « non obligatoire, mais de nécessaire pour une meilleure connexion psychique » :

« J'essaie le plus possible d'éviter de consommer de l'alcool par exemple ou parfois, ça va être de la viande... avant. C'est difficile à expliquer, mais même si ça n'empêche pas le contact médiumnique, on dirait que je sens qu'en quelque part, ça "souille"... pourtant tsé, je le sais ben que je suis pas moine ! C'est comme si c'était une façon pour moi d'atteindre une sorte de degré de pureté. Quand je reçois mes personnes chez nous, j'ai ma pièce qui donne sur la montagne et c'est important pour moi d'avoir mon petit rituel. Je ne suis pas obligé de le faire, mais ça me fait du bien » (Simon Tremblay, février 2015).

5.2.2. La réinterprétation du Don.

Il serait cependant faux de dire qu'il existe un modèle de rituel et que celui-ci prévaut pour tous les médiums au Québec. La complexité d'étudier la médiumnité au Québec réside dans le fait qu'il existe autant de manières de la définir qu'il y a de personnes qui la pratiquent. Il peut parfois même arriver qu'entre médiums, de larges incompatibilités s'installent, engendrant des divergences importantes dans leur discours. Ces discours sont le point d'ancrage d'une communauté spirituelle qui gravite autour du médium comme porteur de sens. Ces communautés ne s'entendent pas toutes sur la façon dont la médiumnité doit être pratiquée ni sur les qualités du détenteur du Don. Christian Boudreau légitime son Don par rapport à ses diplômes de psychologie et de parapsychologie ; pour

Marylène Coulombe, c'est à partir de sa formation en cartomancie, tarologie, numérologie, hypnothérapie et comme animatrice d'ateliers consacrés aux rêves que s'épanouit son Don inné et donc médiumnique (<http://www.marylenecoulombe.com/>). Madame Coulombe va communiquer avec les entités à travers des trances à l'inverse de Simon qui rejette le concept de cette transe qui signifie la perte du contrôle de son corps. Pour le médium, tout est une question de fréquences vibratoires et de connexions et il définit toutes les formations spirituelles comme une forme de charlatanisme ou de tricherie. À priori, on peut comprendre que chaque médium représente un ensemble de coutumes, de croyances et de valeurs que partagent les individus formant le groupe de pairs. Ce n'est qu'en examinant attentivement les faits que l'on constate que ce n'est pas la réalité. Lorsque je suis allée rencontrer des personnes avec Simon, il est souvent arrivé que le médium ne soit pas d'accord avec ces derniers sur leurs choix, leurs opinions ou même leur façon d'interpréter le paranormal et l'expérience vécue. Il est parfois arrivé que Simon avoue ne rien pouvoir faire : lorsque les occupants de la maison ont fait intervenir un autre médium qui n'a pas réglé le problème ou l'a empiré pour diverses raisons ; lorsque ces mêmes occupants ont abusé de moyens de communication paranormaux, tels que la planche Ouija, ils engendrent des entités aux intentions inappropriées, dangereuses et possiblement récidivistes.

J'ai pu observer un tel cas lors de mon dernier terrain en septembre 2015. Une dame a fait appel à Simon après que sa jeune fille lui a avoué avoir eu une séance de communication avec l'au-delà grâce à une planchette de jeu « Ouija ». Bien qu'il se soit rendu au domicile familial de ces personnes, Simon a avoué qu'il ne pouvait rien changer à la situation puisque le problème venait du fait que la jeune fille avait elle-même ouvert une porte. J'ai tenté de comprendre la différence entre provoquer un phénomène paranormal et vivre un phénomène paranormal :

« Si la personne court après le trouble, qu'elle joue avec le feu et qu'elle fait je sais pas moi, des incantations admettons ou qu'elle fait de la magie noire, moi, je peux rien faire contre ça. C'est pas que le phénomène est incapable à gérer... c'est pas ça, 90 % du temps, je réussis à nettoyer les lieux. C'est que ça va toujours revenir parce que les gens, ils ne comprennent rien ! Je suis contre Ouija, je suis contre la magie noire, je suis pas pour tout ça faque tu peux faire ce que tu veux, ça me dérange pas, mais après, sois pas surpris si t'es pris avec des bibittes et que je ne peux pas intervenir » (Simon Tremblay, mai 2014).

Il en va de même entre médiums, sur les opinions et les informations qui circulent sur le paranormal :

« C'est sûr qu'il y a toutes sortes d'histoires... on raconte n'importe quoi. Parce qu'il y a aussi du n'importe quoi, qui traîne. Je ne suis pas dans l' 'exposure » comme ça¹⁷, je ne suis pas chasseur de fantômes qui va juste aller mesurer ; je suis quelqu'un qui va aller faire en sorte que les problématiques cessent [...] et dans la majorité des cas, on va faire appel à un médium, mais encore une fois, je ne sais pas combien de fois que le téléphone sonne ici pis qu'on me dit « écoute, t'es le 5^e médium que j'appelle pis y'a personne qui veut s'occuper de ça » » (entrevue Simon Tremblay à la radioX CHOI fm, le 20 octobre 2015).

Le paranormal est perçu différemment, mais tous les témoins de phénomènes surnaturels peuvent revendiquer une sorte d'authenticité du dit phénomène puisqu'ils l'ont vécu, comme nous allons le voir dans la section suivante.

5.2.3. Du vrai, du faux : le rapport à l'authenticité

Le concept de l'authenticité est porté à son apogée dans les croyances individuelles ainsi que dans la redéfinition des symboles spirituels. « *On dit qu'il y a 90 faux prophètes pour un seul vrai prophète... c'est la même chose chez les médiums* » (Simon Tremblay, octobre 2014). Il convient de dire que l'expérience paranormale, tout comme la perception du sacré, une fois qu'elle est vécue et intériorisée par l'individu, prend la dimension d'une réalité absolue (Enia, 2006, p.321). Cette conception personnelle du monde telle que suggérée par l'expérience paranormale anime un système de croyances qui influence la perception de la vérité. En toute logique, un individu peut affubler toute expérience similaire à celle qu'il a vécue du terme « véritable », « réel » ou encore « vrai » sans avoir conscience de la subjectivité d'une telle affirmation.

Lors des rencontres de Simon avec ses clients, celui-ci a souvent recours aux termes « faux médiums » ou encore « charlatans » lorsqu'il fait allusion à ses collègues médiums. J'ai tenté d'aller développer le concept de « vrai » et de « faux » afin de comprendre ce qui fait d'un médium un « vrai » médium et sur quels préceptes on se base pour déterminer un « faux » médium :

¹⁷ Il fait référence ici aux médiums et aux chasseurs de fantômes qui passent dans des émissions populaires au Québec. Pour en nommer quelques-uns : *Ghost Hunters*, *Haunted*, *A haunting*, *Paranormal Witness*, *My ghost story*, *My haunted house*, *Psychic*, etc.

« Un vrai médium, tu le sais. Les vrais médiums, ça ne cherche pas à se montrer, ça se mélange pas aux autres, y'en a pas tant que ça. C'est un peu pour ça que je veux donner des ateliers, pour aller démêler tout ça, dire la vérité sur la médiumnité, sur tout ce qui se dit de faux dans le marché et y'en a qui sont dans le champ pis pas à peu près ! Y'a même des supposés médiums qui ont fait appel à moi parce qu'ils étaient pognés avec des phénomènes chez eux ! Pis après, ça se dit médium ! » (Simon Tremblay, entrevue octobre 2015)

On s'aperçoit que l'authenticité est considérée comme une valeur personnelle dont la définition peut varier d'une personne à une autre selon ses croyances et ses attentes. Nous avons vu un peu plus tôt que le charisme peut faire figure d'autorité et qu'il peut être considéré comme « sacré » ; Ce dernier propose un lien direct vers le divin. La philosophie Nouvel-Age de Geoffroy soutient que les valeurs tout comme les religions sont devenues : *« des objets de consommation en concurrence dans un marché ouvert [...] Dont le point central est l'expérience. Le marché serait constitué de croyances non intégrées et combinées individuellement par des "chercheurs-consommateurs" »* (2000, p.51-54). Cette notion de « vérité » varie donc selon le groupe « consommateur » qui, à son tour, gravite, tel que nous l'avons vu plus tôt, autour du médium qui agit en tant que « noyau » organique qui alimente la cellule. En somme, la perception de l'authenticité du Don octroie une authenticité à ce dernier. Ici, au lieu d'utiliser les termes de sacré et de profane, Simon préfère utiliser ceux de « vrai » et « faux » qu'il juge moins imprégnés de religieux. Par exemple, lorsque je soulève le paradoxe de cette vérité, en l'interrogeant sur les contradictions qui existent dans les discours des médiums, il m'a répondu :

« Arrête ! Je le sais moi, si c'est vrai ou pas et si oui ou non un tel a un vrai Don ou pas ! On se reconnaît ! Va juste voir les blogues et les sites internet de tout ce qui se fait et se dit sur la médiumnité et sur les capacités... Premièrement, ces gens-là n'ont aucune éthique de travail, ils font n'importe quoi ! Pour tant que tu leur donnes de l'argent, ils vont te faire accroire n'importe quoi ! Moi, j'appelle ça du gros "Ahum Apatum" ! de la psychose spirituelle, appelle ça comme tu veux, ces gens-là sont malades. Il y en a qui ont un don, mais qui décident d'en faire autre chose... ça, c'est du dérapage ! Anyway, c'est devenu une entreprise ! J'men va magasiner mon médium ! NON ! Le résultat de la médiumnité vraie, je parle là, on parle de vrai, ça fait en sorte que l'authenticité des éléments donnés comme des réponses ou des flashes que j'ai, devient tellement réelle pour celui qui la reçoit, ça fait le lien de confiance... Si ces gens-là avaient un don, anyway, pourquoi est-ce que dans 97 % des cas, les gens qui font appel à moi le font après les avoir appelé pis que ça n'a pas fonctionné pis pourquoi est-ce qu'avec moi, woop ! On voit que les phénomènes ont cessé ? Il faut revenir aux valeurs de base aussi pis arrêter de se

mentir ! C'est ça que je dis, avec moi, c'est le sensationnalisme versus l'authenticité » (Simon Tremblay, entrevue mars 2015).

Dans la mesure où l'authenticité est considérée comme une valeur essentielle dans la croyance aux phénomènes paranormaux, on peut mieux comprendre pourquoi ce concept est si malléable. La définition personnelle de cette valeur varie tellement sur le terrain qu'il devient impossible d'en établir une définition fixe et stable. C'est précisément autour de ces divergences que se situent les conflits entre les médiums sur l'exercice de leur expertise. L'authenticité comporte un schème de pensées, une méthodologie d'action et une éthique professionnelle. La principale source de conflit — pour ne nommer que celle-là — est à mon sens l'utilisation d'outils de communication par le médium. Qu'il s'agisse des cartes, des cristaux, des minéraux, un pendule ou tout autre matériel susceptible d'influencer le médium, aucune de ces méthodes ne fait consensus sauf le cas de la planche de jeu « Ouija » qui continue d'intriguer le milieu médiumnique et susciter des débats parmi eux :

« Je peux pas croire que des personnes qui se disent médiums peuvent encourager ça ! C'est totalement à côté de la plaque ! Aussi ben leur dire d'aller se jeter en bas d'un pont ! Tant qu'à faire ! Voyons donc ! Tu vois ben que ces personnes-là font et disent n'importe quoi ! Ça se dit médium parce que c'est la mode ! Mais entre toi pis moi, ils n'ont pas plus de dons que la chaise sur laquelle je suis assis ! L'autre jour, je lisais qu'un tel était "Maître Médium" ! Voyons donc ! Tu peux pas être "Maître Médium" ! Y'a pas de maître là-dedans, tu l'es ou tu l'es pas ! C'est là, tu vois, où on voit l'authenticité du monde ! » (Simon Tremblay, octobre 2015).

Puisque l'authenticité devient une valeur circulant dans un marché de consommateurs en quête de produits à consommer, par la définition même d'une valeur, celle-ci devient un objet transmissible d'une personne à une autre ; d'une culture à une autre. C'est pourquoi la dernière partie du présent chapitre sert à illustrer comment le Don et les dons, ainsi que les valeurs du médium, peuvent se transmettre aux croyants dans la croyance paranormale selon les circonstances.

5.4. Le don : élitisme, spiritualité, relation sociale et transmission du nouveau savoir comme porteur de sens d'une vérité expérimentale

« La médiumnité, ça s'apprend pas. Par contre, certains dons se transmettent d'une personne à une autre. Moi, mon Don de guérisseurs et de barreur de feu, je l'ai reçu et plus tard, c'est mon plus jeune qui l'aura » (Simon Tremblay, octobre 2014). Ce sont les

premières paroles de S. Tremblay au sujet de la transmission du Don chez les croyants aux phénomènes paranormaux. Le système des réseaux sociaux qu'entretiennent les personnes avec Simon est complexe comme nous l'avons constaté dans le chapitre 3, section 3.3. Pourtant, il n'en demeure pas moins vrai qu'il existe une sorte de réseau de communication dans lequel naviguent les individus qui font appel au médium. Lorsque ces derniers entrent en contact avec lui, la plupart avouent que c'est par l'intermédiaire d'un proche qui a eu, par le passé, recours aux services de ce dernier. On constate très rapidement qu'un vaste réseau organique s'opère comme une microsociété à l'intérieur de la société québécoise dont il n'existe aucun opérateur central. L'étendue de ce réseau peut aller jusqu'à l'autre bout du monde puisque, comme définies plus haut, les frontières géographiques n'ont que peu d'importance dans la structure de cette philosophie spirituelle. L'univers est ici conçu comme un seul système complexe unifié, à l'intérieur duquel tous les éléments se retrouvent liés les uns aux autres d'une façon ou d'une autre en plus d'être interdépendants tels que décrits dans la vision holistique du monde de St-Germain (Geoffrey, 2000, p. 68). Il est important de définir cette vision particulière du monde puisque c'est à elle que s'identifient Simon Tremblay et ses clients, uniquement québécois. Si cette vision du monde est généralement associée à la philosophie Nouvel-Âge, il n'est absolument pas envisageable pour Simon de se définir comme tel :

« New-Age !? Jamais de la vie ! Ça, c'est encore là un concept de fourre-tout où on met tout ce qu'on ne comprend pas ! Ahhh il voit des fantômes, bah, pas étonnant : c'est un New-Age ! Ah c'est un New-Age, il doit pas se laver, il doit ben porter une soutane ou une robe de bure pis des gougounes ! C'est tellement cliché ! Non, moi je te parle de quelque chose de vrai, de sérieux... pas de niaiseries ! » (Simon Tremblay, octobre 2015).

Le Don médiumnique est inné chez Simon. Cette information est cruciale puisqu'envisagé ainsi, on peut comprendre qu'il crée une certaine forme d'élitisme, divisant les individus en deux catégories : celle qui a le Don et celle qui ne l'a pas. Si on compare la proportion de personnes censées posséder le « vrai » don par rapport au reste du monde, elles constituent une minorité : « *on est vraiment pas beaucoup au Québec, on peut les compter sur une main* » (Simon Tremblay, octobre 2015). Les clients du médium adhèrent à cette idée : « *certaines personnes possèdent un don, mais je ne crois pas que tout le monde peut avoir un don. Selon moi peu de personnes ont vraiment le Don d'être médiums. Seuls*

quelques élus. » (Marie-Julie, juin 2015), ce qui confirme que le « vrai » don crée des catégories sociales particulières.

Dans une certaine mesure, cela contredit le discours de M. Geoffrey qui affirme qu'il n'existe aucun représentant de la notion moderne de la religion, uniquement des « pôles » centraux : les croyants, les non-croyants et les croyances diffuses (2000, p. 54). Cette affirmation met en opposition deux vérités paradoxales : il est vrai de dire qu'il n'existe aucun représentant ultime d'un tel discours, mais il est faux de penser qu'il n'existe aucun représentant du paranormal. En effet, le fait que des valeurs comme l'authenticité, la vérité, le respect, l'entraide et la paix circulent et soient repris par les médiums les constituent comme des représentants désignés aux yeux des croyants qui font appel à elles.

Donc, même si l'authenticité et le respect de la tradition sont deux notions valorisées par tous les médiums qui en font la promotion, ces notions sont d'abord passées à travers un processus d'incorporation, de revitalisation et de réappropriation avant d'arriver à l'étape finale : la transmission.

5.4.1. Transmettre : à qui ? Pour qui ?

« Je demande à ce que dès maintenant, par le signe de la croix, par l'énergie de Shamballa, par la volonté et la grâce divine, peu importe la source, peu importe la provenance, peu importe la raison d'être de ce malaise (je modifie cette partie si ça concerne une autre situation) qu'il soit guéri et disparaisse dès maintenant... et je récite le Notre-Père par la suite » (Simon Tremblay, octobre 2015).

Cette prière, comme Simon l'appelle, lui a été transmise par la personne qui lui a légué le don de couper ce qu'il appelle « le feu ». Ce don particulier lui permet de guérir le zona, l'eczéma, les fièvres, les migraines et autres problèmes de santé. Il avoue lui-même que le fait de réciter la prière ne change rien sur le résultat ; ce n'est là qu'une manifestation du respect de S. Tremblay vis-à-vis de son legs spirituel :

« J'ai ajouté des trucs personnels genre "Shamballa" et je l'accommode selon le cas que j'ai... mais bon, dans l'ensemble, c'est pas mal ça. Mais c'est sûr que quand je vais la transmettre à mon fils, y'en fera ben ce qu'il voudra ! C'est probablement à mon plus jeune que je vais léguer mon Don, c'est lui qui est le plus réceptif et le plus sensitif de toute la gagne ! C'est sûr qu'après, il fera ben ce qu'il voudra avec ça ! » (Simon Tremblay, novembre 2014)

Nous avons dit un peu plus tôt que les éléments qui constituent la croyance aux phénomènes paranormaux pouvaient être recyclés et réappropriés afin de convenir au nouveau détenteur. Simon a modifié la prière léguée et s'attend donc à ce que son fils (qui détient déjà des capacités extrasensorielles non définies avant l'adolescence d'après le médium) fasse de même puisque cette modification ne supprime pas les effets du Don. Dans ce geste de modification personnalisée de la transmission d'un Don, Simon confirme cet apport identitaire personnel et individuel aux symboles déjà en place. Il va un peu plus loin en donnant également un nouveau sens à une prière qu'il qualifie volontiers de « trop religieuse » ou encore de « ben trop catholique à mon goût ». Ces changements dans la forme première ne modifient pas le sens étant donné que la finalité du rituel dépend du Don médiumnique et de guérison et non des liturgies :

« Que je dise la prière ou pas, ça change rien ! Au fond, c'est plus par respect... parce que je la dis ou pas, si je n'ai pas de don, qu'est-ce que tu veux que j'en fasse ! Quelqu'un qui n'a pas de don, y'en fera rien ! Ça n'a aucune valeur comme telle » (Simon Tremblay, septembre 2014).

On comprend mieux ce à quoi des auteurs comme Geoffrey ou Champion font référence lorsqu'ils affirment qu'il existe un point de tension entre les valeurs traditionnelles et les valeurs véhiculées dans le bricolage religieux (Geoffrey, 2000, p.34-35). Simon le confirme bien lorsqu'il avoue avoir changé des éléments de la prière d'origine en combinant des valeurs, des idéologies ou des symboles provenant de diverses spiritualités. De plus, lorsqu'il parle de la transmission du don de guérisseur, il n'envisage pas de léguer la prière telle qu'il l'a reçue par son détenteur d'origine, mais de lui transmettre sa version modifiée. Ce qui, encore une fois, prouve que l'interaction entre les divers acteurs et les éléments sont en perpétuels changements et qu'ils s'influencent au contact les uns des autres. En somme, il est difficile de faire le lien entre le rituel original transmis au médium et le rituel personnalisé utilisé par ce dernier. Pour conserver cette trace de la prière originale, il faut que le détenteur de ce nouveau savoir conserve, par respect, une trace de ce même rituel dans ses bases transmises autant par les gestes que les paroles. L'enseignement se fait par l'acquisition de connaissances écrites et gestuelles qui sont léguées de maître à élève sous la forme de leçons spirituelles destinées à un initié possédant déjà le Don, soit une capacité médiumnique.

5.5. En guise de conclusion

Durant treize mois, la principale préoccupation sur le terrain a été de déceler et de nommer ce en quoi croyait Simon Tremblay. Si au début le médium refusait toute affiliation au catholicisme, les données ont changé au fil de nos rencontres et de nombreuses prises de conscience du côté de Simon m'ont permis de réorienter mes investigations. Il est encore difficile aujourd'hui de catégoriser des personnes comme S. Tremblay dans une identité religieuse bien précise puisqu'il est davantage question de syncrétismes, d'amalgames ou de bricolages complémentaires à une définition plus personnelle d'une religion. Le médium a pris le parti d'adhérer à l'idée d'un bricolage religieux qui englobe des religions est-asiatique et Indo-européenne et tente d'expliquer à travers elles l'utilisation du Don médiumnique, mais aussi des autres dons tels que la clairvoyance, la guérison, le magnétisme et les coupeurs de feu.

Il y a néanmoins des exceptions comme cette notion de « vrai et de faux » avec laquelle il qualifie les expériences extérieures aux siennes et les préjugés. Pour Simon, sa croyance religieuse « universalligieuse » découle d'un concept d'authenticité puisqu'à ses yeux, le Don médiumnique est un privilège accordé à certaines personnes qui, lui-même, découle d'un savoir « authentique » délivré par des âmes défrites respectables (on peut penser à l'abbé Julio dans ce cas de figure ou bien l'un des onze autres guides spirituels de Simon). Il est nécessaire pour S. Tremblay de se présenter comme un médium « authentique » pour se démarquer du reste de ses confrères et ainsi instaurer un lien de confiance légitime avec sa clientèle. Il ne distingue pas toujours avec précision de quoi sont constituées les croyances auxquelles il adhère ; allant même jusqu'à accepter beaucoup plus l'appellation de médium spirite. Toutefois, il vise d'abord à être perçu comme un homme qui ne s'identifie pas à une seule religion. Cette affiliation est d'autant plus riche puisqu'elle s'autodéfinit dans sa pratique quotidienne ainsi qu'à travers une réappropriation du lexique paranormal.

CONCLUSION

« *Vis aujourd'hui comme si c'était le dernier jour et fais des projets comme si tu étais là pour l'éternité* » — cette citation d'Agatha Christie tirée de son roman *Dix petits nègres* (1939) exprime bien l'état d'esprit des croyants aux phénomènes paranormaux puisqu'ils se rassurent avec la possibilité d'une continuité post-mortem de l'âme, donc une survivance de leur identité propre.

Dans le cadre de cette étude, nous sommes partis d'un axe principal, celui des phénomènes paranormaux. À travers un éventail d'expériences individuelles que des chercheurs ont répertoriées, nous en sommes venus à dissocier certains termes qui sont rattachés aux-dits phénomènes paranormaux, à savoir le surnaturel, le fantastique, la croyance et la possession ; toutes ces notions définissent les facettes de ce qui constitue le paranormal dans sa généralité. Par la suite, il est possible d'analyser le terme « paranormal » sous plusieurs angles, soit psychologique, phénoménologique et culturel, sans oublier le rôle de la mémoire individuelle.

Pour mieux comprendre les croyances aux phénomènes paranormaux, il a fallu rencontrer des répondants ayant vécu une expérience surnaturelle afin de collecter leurs propres observations et convictions. Après un terrain mené sur une année complète, il a été plus aisé de séparer les intervenants en trois catégories bien distinctes : les intervenants médiumniques (Simon) et clairvoyants (Richard) ; l'entourage des détenteurs du don et les individus ayant vécu une expérience inexplicable.

Le profil des répondants a donc été établi à partir du terrain mené dans la région des Laurentides, au Québec et dans la région métropolitaine de Montréal. Par la suite, il a fallu différencier les deux types de croyances qui s'affilient au paranormal : les spiritualistes et les spirites. Après une brève historiographie de ces deux spiritualités, nous avons pu distinguer la clairvoyance de la médiumnité, le don et le contre-don ainsi qu'une redéfinition immanquable du « soi », autrement dit de la subjectivité, après une expérience paranormale. Même si certains individus vont isoler le phénomène comme un facteur événementiel unique, cet événement anecdotique demeure présent dans leur souvenir.

Après avoir établi le profil des répondants, il était logique de s'attarder sur celui du médium qui a servi de pivot entre la recherche et le terrain, car la médiumnique est complexe. En soi, cette pratique médiumnique expose plusieurs faits : la croyance spirite et le prix sous-

entendu (qu'il soit monétaire ou culturel), le cas de l'autoreligiosité et le déplacement du sacré qui mêle la notion d'universalligieux définit par le médium.

En résumé la médiumnité est un Don inné, dans le cas des spirites, qui est réinterprété selon le vouloir de son détenteur et qui remet en question, et c'est sans doute un point intéressant, le rapport à l'authenticité (le vrai, le faux). Dans ce contexte, le catholicisme conserve un rôle essentiel même s'il n'est pas pratiqué, il englobe ainsi de nouvelles spiritualités comme celle du spiritisme au Québec. Les aléas du terrain ont montré qu'il était difficile de définir avec certitude les répondants comme des spirites : certains concèdent quelques similitudes et d'autres refusent une appartenance autre que catholique. Dans ce cas, il faut tenter au mieux d'appliquer la définition de Rouxel pour souligner le bien-fondé du mot « spirite » dans cette étude :

« [...] (le spiritisme) est une science qui a pour objet d'étudier un ordre particulier de phénomènes dont les causes échappent à nos sens et paraissent en contradiction avec les lois établies [...] par les savants officiels. [...] le spiritisme est une science de l'observation : il va suivant la méthode baconienne, des choses aux causes, des faits aux lois. [...] Le spiritisme est donc une science autonome. » (2014, p.3-4).

Avec les phénomènes de bricolage religieux et de porosité des religions entre elles, il devient inévitable que des spiritualités qui découlent d'expériences vécues comme celle du paranormal viennent s'associer à d'autres convictions religieuses. Rappelons toutefois que le but de cette étude n'était pas de revendiquer l'existence réelle ou infondée des dits phénomènes paranormaux. Si le sujet de la possession avait pu être intéressant à étudier, il n'est aucunement question de cela pour des motifs pratiques. Si la possession est vaguement abordée dans ces chapitres, elle mériterait une étude complète et complexe sur son contenu. Prenons par exemple le cas d'Anneliese Michel plus connue sous le pseudonyme d'Émilie Rose ; allemande catholique âgée de 16 ans au moment de sa première crise épileptique, Anneliese est médicamentée. Elle affirme entendre des voix. En 1974, après des démonstrations violentes physiques et verbales envers sa famille et un jeûne obstiné, un prêtre va demander un exorcisme qui va être refusé. Un an après, un rituel romain d'exorcisme est néanmoins pratiqué sur la jeune fille deux fois par semaine. Les crises n'ont jamais cessé tout à fait : paralysie, inconscience, bris d'objets sacrés. Les enregistrements audiovisuels des interventions cléricanes se trouvent aisément sur internet et démontrent par ailleurs l'état de faiblesse de la jeune personne censée être possédée par

plusieurs entités démoniaques. En 1976, le 30 juin soit l'avant-veille de sa mort, un dernier exorcisme a été pratiqué sur Anneliese. D'un point de vue religieux, Anneliese Michel a été possédée alors que la médecine tranche pour une femme épileptique et psychotique. L'anthropologue et linguiste Félicitas D. Goodman a par ailleurs écrit un ouvrage sur ce cas en 1981 et décrit très exactement le contexte dans lequel a évolué la situation d'Anneliese. Somme toute, si le cas de possession n'est pas traité ici en profondeur, il se doit d'être mentionné puisqu'il appartient au paranormal et qu'un cas similaire s'est rencontré sur le terrain, dépassant les limites de cette étude par sa complexité.

Les phénomènes paranormaux sont un sujet complexe et souvent méconnu. Cette étude de terrain menée au Québec tente de profiler les croyants au surnaturel, de comprendre la démarche spirituelle qui découle d'une expérience individuelle du paranormal et d'expliquer le fonctionnement du bricolage religieux dans ce contexte particulier. Outre cela, il est intéressant de s'apercevoir qu'un don mis à la disposition d'autrui a un coût à payer, mais qu'il peut apporter une sorte d'apaisement vis-à-vis de la mort et de sa finalité inexorable qui semble contredite par l'existence des entités supposées. Cette étude découle d'un terrain déductif et donc, toutes les informations découlent de l'expérience individuelle de chaque répondant « québécois de souche ».

Si cette étude était menée ailleurs qu'au Québec, qu'advierait-il de ces données ? S'il est vrai que le catholicisme est intrinsèquement lié au spiritisme, qu'en est-il ailleurs ? Et au sein même du Québec, ne serait-il pas intéressant de s'attarder sur le cas du marché des médiums et leurs services offerts ? Pourquoi rivalisent-ils entre eux et promeuvent-ils une image spécifique en revendiquant un Don inné ou transmis ? En ce qui concerne les cas de possessions, est-il possible d'établir un profil type de croyants en démonologie et en croyance occulte ? Sans quitter le Québec et le sujet actuel, il serait aussi intéressant de faire une étude comparative avec un ou plusieurs médiums autres que Simon Tremblay et souligner les ressemblances et les divergences notables. Il y a donc autant de pistes exploitables que de terrains à mener au Québec et à l'international pour véritablement comprendre tout ce qui constitue la croyance aux phénomènes paranormaux.

Bibliographie

- Abbruzzese, S. (2005). «L'explication des croyances religieuses : une interprétation webérienne ». *L'Année sociologique*, 55, 81-102. Repéré à www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2005-1-page-81.htm.
- Albert, JP. (2009). « Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? » *Archives de sciences sociales des religions* 1, 147-159.
- Aldrin, P. (2003). « Penser la rumeur, une question discutée des sciences sociales ». *Genèse*, 1 (50), 126-141.
- Altglas, V. (2014). « Exotisme religieux et bricolage ». *Réflexions épistémologiques*, 127 (juillet/septembre), 315-332.
- André, M. (2006). « Erwan Dianteill, la samaritaine noire. Les églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans ». *Archives de sciences sociales des religions* 136, 115-283.
- Askervis-Leherpeux, F. (1990). « Croyance au surnaturel et instruction ». *Communications : Rumeurs et légendes contemporaines*, 50, 161-174.
- Baré, J-F. (1999). « “Déconstruire” le “postmodernisme” ». *Récits et rituels, L'Homme*, 39 (151), 267-276.
- Baril, D. (2004). « La religion comme produit dérivé. » *Reliologiques*, 30, 141-158.
- Baron, I., Herslund, M., & Sørensen, F. (2001). *Dimensions of possession*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Baslez, M-F ; O. Mainville et D. Marguerat. (2001). *Résurrection : l'après-mort dans le monde ancien et nouveau testament*. Éditions Médiaspaul.
- Baudry, P. (2000). « Le non verbal : un point de vue sociologique ». *Communication et organisation*, 18. Repéré à <http://communicationorganisation.revues.org/2395>.
- Bibby, R. (1990). « La religion à la carte au Québec : une analyse de tendances ». *Sociologie et sociétés*, 22 (2), 133-144.
- Bissonnette, M et M. Milot. (2009). *Le paranormal dans la culture québécoise contemporaine entre marginalité et vraisemblance*. (Mémoire, Université du Québec, Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/2620/>.

- Belmont, J. (2007). *Phénomènes paranormaux : explications scientifiques ou faits avérés*. Éditions La compagnie littéraire.
- Belmont, N. (1973). « Les fonctions de la croyance ». *L'homme*, 13 (3), 72-81.
- Bélisle, R. (2001). « Pratiques ethnographiques dans des sociétés lettrées : l'entrée sur le terrain et la recherche impliquée en milieux communautaires. *Recherches qualitatives*, 22, 55-71, Université de Sherbrooke.
- Bergé, C. (1990). *La voix des esprits : ethnologie du spiritisme*. Éditions Métailié.
- Birman, P. (1998). « Cultes de possession et pentecôtisme au Brésil : passages ». *Cahiers du Brésil contemporain*, 35 (36), 185-208
- Biunno, E. (2004). « Una ricerca sulla possessione diabolica ». *Psychofenia: ricerca ed analisi psicologica* (11), 147-165.
- Bourdieu, P. (1977). « La production de la croyance : contribution à une économie des biens symboliques ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3, 43.
- Bousquet, M-P. (2015). « Chamanisme et catégories conceptuelles : points de vue anicinabek (algonquins) ». *Anthropologia*, 57 (2), 315-326.
- Boy, D et G. Michelat. (1986). « Croyances en parasciences : dimensions sociales et culturelles. *Revue française de sociologie*, 27 (2), 175-204.
- Boyer, P. (2000). « Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds ». *Journal of the royal anthropological institute*, 6 (2), 195-214.
- Boyer-Aranjo, V. (1993). « Les traditions risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possessions au Brésil ». *Le journal de la société des américanistes*, 79 (1), 67-90.
- Breton, JC. (2000). « Comprendre la superstition ». *Théologiques*, 8 (1), 9-17.
- Campion-Vincent, V. (1989). « Complots et avertissements : légendes urbaines dans la ville ». *Revue française de sociologie*. 30 (30), 91-105.
- Carniaux, B. (2009). « Les nouveaux mouvements religieux et la cosmologie ». *Association nouvelle revue théologique*, 131, 41-64.
- Champion, F ; Nizard, S et Zawadzki, P. (2008). « Le sacré hors religion ». *Revue du mauss permanente*. Repéré à <http://www.journaldumauss.net>.
- Clabaine, D. (1988). *Le combat exorciste de l'église*. Saint-Germain-en-Laye.

- Corin, E. (1978). « La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel : le rite Zébola ». *Anthropologie et sociétés*, 2 (3), 53-82.
- Coulombe, D. (2003). *Le fantastique religieux et l'adolescence : Ouija, paranormal, magie, satanisme, gothisme*. Les Éditions Fides.
- Crapanzano, V. (1994). « Réflexions sur une anthropologie des émotions ». *Les émotions*, 22 (mars), 109-117.
- Csordas, T. (2007). « Introduction: modalities of transnational transcendence ». *Anthropological theory*, 7 (3), 259-272.
- D'anglure, S. (1997). *Pour un nouveau regard ethnographique sur le chamanisme, la possession et la christianisation*. Québec, Canada : Association inuksiutiit katimajit.
- De Certeau, M. (1969). « Une mutation culturelle et religieuse : les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle ». *Revue d'histoire de l'église de France*, 55 (155), 300-319.
- Douyon, E. (1969). « La transe vaudouesque : un syndrome de déviance psychoculturelle ». *Acta criminologica*, 2 (1), 11-70.
- Du Berger, J. (1993). *Imaginaire traditionnel, imaginaire institutionnel*. Dans Bouchard, G et Courville, S (éds), *La construction d'une culture : Le Québec et l'Amérique Française*. Éditions : les presses de l'université Laval, p.96-116.
- Dupré, MC. (2001). *Familiarité avec les dieux : transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La réunion)*. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Presses universitaires de France.
- Énia, C. (2006). « La dimension historique du sacré et de la hiérophanie selon Mircea Éliade ». *Laval, théologie et philosophie*, 62 (2), 319-344.
- Favret-Saada, J. (1994). « Weber, les émotions et la religion ». *Terrain* (22), 93-108.
- Fortin, A et E.-Simon Meunier (2011). « Sécularisation, catholicisme et transformation du régime de religiosité au Québec. Étude comparative avec le catholicisme au Canada (1968-2007) ». *Recherches sociographiques*, 52 (3), 683-729.
- Frayssé, A. (1867). *Essai sur le surnaturel* (Thèse, Université de Montauban, Montauban).

- Frère, B. (2006). « Scheler critique de Husserl : esquisse d'une perspective non transcendantale au cœur du projet phénoménologique ». Repéré à <https://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/17826/1/Scheler%20critique%20de%20Husserl.pdf>.
- Freud, S. (1927) (édition de 1971). *L'avenir d'une illusion*. Paris : Puf.
- Gauchet, M. (1985). *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Éditions Gallimard.
- (2004). *Un monde désenchanté*. Éditions de l'Atelier.
- Geoffroy, M. (1999). « Pour une typologie du nouvel âge ». *Cahiers de recherche sociologique*, 33, 51-83.
- Godbout, J et caillé, A. (1992). *L'esprit du Don*. Éditions. La Découverte, Montréal-Paris,
- Goodman, D, F. (1981). *The Exorcism of Anneliese Michel*. Wipf et Stock.
- Hamayon, R. (2005). « L'anthropologue et la dualité paradoxale du "croire" occidental ». *Théologiques*, 1 (13), 15-41.
- Hebga, M-P. (1998). *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Philpaper.
- Hegel, GWF. (1986). *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*. Vrin.
- (2006). *Phénoménologie de l'esprit*. Vrin.
- Hervieu-léger, D. (1987). « Faut-il définir la religion ? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité ». *Archives de science sociales des religions*, 63 (1), 11-30.
- Hutcheson, L. (1981). « Ironie, satire, parodie : une approche pragmatique de l'ironie. » *Revue de théorie et d'analyse littéraires*, 12 (46), 140-155.
- Irwin, H-J. (1993). « Belief in the paranormal : a review of the empirical littérature ». *The journal of the America society for psychical research*, 87 (1), p.1-39.
- Kardec, Allan. (1998). *Philosophie spiritualiste : le livre des esprits*. Troisième édition. S.n.
- (1861). *Spiritisme expérimental le livre des médiums ou guide des médiums et des évocateurs*. S.n.

- Lamine, AS. (2004). « Quand les villes font appel aux religions ». *Annales de la recherche urbaine*, 96.
- (2010). « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience ». *L'année sociologique* 60 (1), 93-114.
- Lefebvre, S. (2010). *L'expérience religieuse n'est-elle qu'un bricolage ?*. Dans Odin, F et Thuderoz, C (éds), *Des Mondes bricolés ? Arts et sciences à l'épreuve de la notion de bricolage*. Lausanne : Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, p. 309-317.
- Lemieux, R. (1990). « Le catholicisme québécois : une question de culture ». *Sociologie et sociétés*, 22 (2), 145-164.
- (1992). Les croyances des québécois. *Religion*, 11, 386.
- Lemieux, R et Lee, M. (2008). « La fin de la religion ? Réenchantement et déplacement du sacré ». *Social compass*, 55 (1), 66–83.
- Leon, D. (1911). *Dans l'invisible : spiritisme et médiumnité*. Collection ésotérique.
- Lévi-bruhl, L. (1963). *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Presses universitaires de France.
- Lewis, IM. (2003). *Ecstatic religion: a study of shamanism and spirit possession*. Psychology press.
- Lloyd, RM (éd). (2011). *Le Fantastique*. Dans *Baudelaire et Hoffmann : Affinités et Influences*. Broché.
- Mauget, G. (2011). « “L'idéologie du Don” — Note de recherche » ». *Savoir/Agir* Numéro 17, Éditions du Croquant.
- Mauss, M. 1929 (édition de 2002). *Les civilisations : éléments et formes*. Repéré dans http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_2/oeuvres_2_13/mauss_les_civilisation.pdf
- Meintel, D. (2003). « La stabilité dans le flou : parcours religieux et identités de spiritualistes ». *Anthropologie et sociétés*, 27 (1), 35-64.
- (2005). « Les croyances et le croire chez des spiritualistes ». *Théologiques*, 13 (1), 129-156.
- (2011) « Apprendre et désapprendre : quand la médiumnité croise l'anthropologie », *Anthropologie et sociétés*, 35 (3), 89-106.

- Ménard, G. (2001). *Les déplacements du sacré et du religieux*. Dans JM. Larouche, G Ménard, (éds.), *L'étude de la religion au Québec : Bilan et prospective*. Québec, Les Presses de l'Université.
- Milot, M. (1998). «Religion et intégrisme ou les paradoxes du désenchantement du monde ». *Cahiers de recherche sociologique*, 30, 153-178.
- (2000). «Religions et sociétés... après le désenchantement du monde» *Cahiers de recherche sociologique* (33), 5-17.
- Mouchot, C. (2003). *Méthodologie économique*. Éditions Le Seuil.
- Nayrou, F. (2001). «Essai sur le Don », *Revue française de psychanalyse* Tome 65 n° 5.
- Olivier De Sardan, J-P. (1988). «Jeux de la croyance et "je" ethnologique : exotisme religieux et ethno-égaux-centrisme». *Cahier d'études africaines*, 28 (111-112), 527-540.
- (1995). *Anthropologie et développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris : Karthala.
- Ouattara, F. (2004). «Une étrange familiarité : les exigences de l'anthropologie "chez soi" ». *Cahiers d'études africaines*, 3 (175), 635-658.
- Pasian, M. (2010). *Anthropologie du rituel de possession Bori en milieu Hawsa au Niger*. Éditions L'Harmattan.
- Pelsser, R. (1980). «La multidisciplinarité en santé mentale : fiction ou réalité ». *Santé mentale au Québec*, 2, 3-21.
- Pouillon, J. (1979). *Remarques sur le verbe « croire »*. Dans Smith Izard, M (éd), *La fonction symbolique ; essais d'anthropologie*, 43-51. Paris : Gallimard.
- Racine, J-B et O, Walther. (2003). « Géographie et religions : une approche territoriale du religieux et du sacré ». *L'information géographique*, 67 (3), 193-221.
- Rahal, A. (2000). *La communauté noire de Tunis : thérapie initiaque et rite de possession*. Éditions L'Harmattan.
- Renard, JB. (1986). « La croyance aux Extraterrestres Approche lexicologique. *Revue française de sociologie*, 27 (2), 221-229.
- (1994). « Entre faits divers et mythes : les légendes urbaines ». *Religiologiques* ,10, 101-109.
- (1998). « Éléments pour une sociologie du paranormal. » *Religiologiques* 18, 31-52.

- (2010a). Croyances fantastiques et rationalité. *L'année sociologique*, 60 (1), 115-135.
- (2010 b). « La construction de l'image des hommes politiques par le folklore narratif : "Anecdotes, rumeurs, légendes, histoires drôles" ». *Mots. Les langages du politique*, (1), 11-22.
- Rocher, G. (2008). *Culture, civilisation et idéologie*. Édition j.-m. Tremblay.
- Rosenblum, K et T-M Travis. (2015). *The Meaning of Difference: American Constructions of Race, Sex and Gender, Social Class, Sexual Orientation, and Disability*. McGraw-Hill Higher Education.
- Rouch, J. (1960). *Essai sur la religion songhay*. Presses universitaires de France.
- Routhier, G. (1996). *Quelle sécularisation ? L'Église du Québec et la modernité*. Dans Caulier, B. (éd), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord*. Presses Université de Laval, p.73-94.
- Rouxel, J. (2014). *Spiritisme et occultisme*. Éditions Primento.
- Royannais, P. (2003). « Michel de Certeau : l'anthropologie du croire et la théologie de la faiblesse de croire. ». *Recherches de science religieuse*, 4, 499-533.
- Rozenberg, G. (2009). « L'in vraisemblance du surnaturel : fiction et réalité dans un culte bouddhique birman. ». *Archives de sciences sociales des religions*, 145, 129-146.
- Saint-Germain, P. (2010). *La culture des contraires : éclectisme, syncretisme et bricolage religieux*. (Thèse, Université du Québec à Montréal). Repéré à <http://www.archipel.uqam.ca/3855/1/D2026.pdf>.
- Saler, B. (2009). « Supernatural as a western category ». *Ethos*, 5 (1), p.31-54.
- Sauget, S. (2012). *Histoire des maisons hantées. France, Grande-Bretagne, États-Unis — 1780-1940*. Tallandier, Paris.
- Shermer, M. (2002). *Why people believe weird things: pseudoscience, superstition, and other confusions of our time*. Henry Holt and company.
- Stoller, P. (1992). *The cinematic griot: the ethnography of Jean Rouch*. University of Chicago Press.— (1995). *Embodying colonial memories: spirit possession, power, and the hauka in West Africa*. Psychology press.
- Therrien, C. (2008) « Globalisation des cultures : traces, traverses et voix des jeunes anthropologues. » *Anthropologie et Société*, 32, 35-41.
- Tobacyk, J, J. (2004). « A revised paranormal belief scale ». *International Journal of*

- Transpersonal Studies*, 23 (1), 94-98.
- Toffin, G. (1987). « De la nature au surnaturel. » *Études rurales*, (107-108), 9-26.
- Valabrega, JP. (1995). « Identité, identification, moi-idéal, idéal du moi. Les quatre fonctions id : identifications. » *Topique*, 56,5-33.
- Verba, M. (1996). « Le réel, le “surréal” et le surnaturel chez l’enfant à propos de la croyance au père Noël ». *Enfance*, 49 (2), 270-279.
- Verlinde, J-M. (2003). « les racines cachées du New Age ». *Association Nouvelle Revue théologique*, 3 (125), 353-373.
- Vialle, J. (2000). *Qu’est-ce que croire?*. Marseille : Édition Agone,
- Weber, M. (1905). L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme. Repéré à http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique_protestante.pdf
- Wittgenstein, L. (1938). *Leçons sur la croyance religieuse*. Paris : Gallimard.
- Wittgenstein, L et Barrett, C. (1992). *Leçons et conversations sur l’esthétique, la psychologie et la croyance religieuse, collection folio/essais*. Paris : Gallimard.
- Zéni, M., Parés, LN., et Zonzon, C. (2011). *La formation du candomblé : histoire et rituel du vodun au Brésil*. Karthala.

Annexe 1

TABLEAU DU PROFIL DES RÉPONDANTS

PSEUDONYME	ÂGE	STATUT MATRIMONIAL	PROFESSION	PROFIL DE CROYANCES	TYPES D'EXPÉRIENCES VÉCUES
Simon Tremblay	45 ans	En concubinage	Médium	Catholique non pratiquant/bouddhiste/taoïste/spirite/Nouvel-Âge	Expérience extrasensorielle : sortie hors-corps, clairvoyance, communication avec les entités défuntes, exorcisme, transe, psychographie
Richard	35 ans	En concubinage	Clairvoyant, directeur des ventes	Catholique non pratiquant/agnostique/spirite	Communications avec des entités, clairvoyance, exorcisme, purifications.
Barbara	35 ans	En concubinage	Travailleuse sociale en milieu scolaire	Catholique non pratiquante	Communication avec son grand-père défunt par l'intermédiaire de Simon.
Émeline	20 ans	Célibataire	Vendeuse aux détails	Catholique non pratiquante/agnostique	Utilisation d'une planche de jeu Ouija et possession
Alain	45 ans	Marié	Secouriste	Catholique non pratiquant/athé	Visions avec un membre décédé de sa famille à 18 ans. Expérience de hantises sur les lieux du travail et avec sa fille Émilie.
Marie-Hélène	45 ans	Mariée	Technicienne de laboratoire	Catholique pratiquante	Expériences de hantises avec sa fille Émilie et hantise par des proches décédés au domicile familial.

Émilie	20 ans	Célibataire	Étudiante	Catholique non pratiquante	Cas de hantise : somnambulisme, expériences extrasensorielles, visions, problèmes respiratoires, anxiété et eczéma chronique, changement comportemental.
Diana	60 ans	Veuve	Retraitée	Catholique pratiquante	Hantises
Marie-Julie	50 ans	Mariée	Bureaucrate	Catholique non pratiquante	Hantises et problèmes de santé très graves guéris par Simon en tant que guérisseur.
Sylvie	50 ans	En concubinage	Productrice agro-alimentaire	Athée	Communication avec un défunt par l'intermédiaire d'un médium autre que Simon Tremblay.

Annexe 2

GUIDE D'ENTREVUE

Afin d'introduire mon projet d'étude de mémoire à la faculté des Sciences et des religions de l'Université de Montréal, je vous exposerai d'abord mon projet.

La question comporte deux volets. D'abord, je tenterai de définir l'expérience paranormale. Une fois que nous saurons de quoi est faite l'expérience paranormale, je tenterai de comprendre comment cette expérience peut transformer la vie d'une personne, allant même jusqu'à lui faire adopter une attitude religieuse ou modifier entièrement ses traditions religieuses.

C'est la raison de ma démarche auprès de personnes âgées entre 21 et 60 ans : aller documenter le plus possible la première expérience face au paranormal et, ensuite, comparer le « mode de vie » (quotidien) suite à cette expérience tant sur le plan spirituel qu'au quotidien ordinaire. C'est pourquoi je fais appel à des gens afin de réinsérer les croyances au paranormal (spirite) dans la mosaïque religieuse au Québec d'aujourd'hui.

Enfin, je veux rendre compte de l'évolution dans la définition du catholicisme au Québec. La plupart de mes répondant m'ayant déclaré être catholique (soit de naissance, par l'éducation ou par affiliation culturelle), je veux voir jusqu'à quel point les croyances au paranormal (fantômes, vie après la mort, réincarnation, voyages astraux, etc.) peuvent venir se greffer à la croyance catholique (ou pas).

IL N'Y A PAS DE BONNES OU DE MAUVAISES RÉPONSES! La bonne réponse, c'est celle qui, pour vous, fait sens et que vous éprouvez le besoin de me confier.

Il y a un document à signer, un certificat d'éthique, qui m'autorisera à utiliser les données que vous me Donnez. Ces données ne serviront personne d'autre que moi et mon mémoire de Maîtrise. La confidentialité est assurée et je garanti la discrétion quant à l'anonymat, si désirée. Vous n'avez qu'à indiquer le nom auquel je dois avoir recours en faisant référence à vous ci-dessous.

VRAI NOM : NOM UTILISÉ :

D'abord, 3 grands pôles :

Biographie, histoire de sens et conception du monde.

1. Parlez-moi du contexte dans lequel vous avez grandi ?

- a) Religion ou spiritualité à la maison.
- b) Croyances et pratiques — en quoi croyez-vous ? Comment me décririez-vous votre religion avec toutes les pratiques, si je vous la demandais ? Ex. faites-vous brûler de l'encens en cas de stress, avec vous de petits « rituels » quotidien par exemple, je fais toujours ceci comme cela... ça m'apaise... etc.
- c) Identité des parents (migration, métissage, rapport avec les autres). Si vos parents sont Québécois de souche (naissance), indiquez-le aussi ainsi que la façon Dont leurs pratiques du catholicisme ou autre était vécu à la maison.
- d) Éducation religieuse (s'il y a lieu, sinon, grandes lignes de l'importance des croyances). Dans cet axe : pensionnat, internat, couvent, Église le dimanche, importance des fêtes religieuses telles que Pâques, Noël, les Rameaux, etc.

➤ Ce que je veux ici, c'est documenter au mieux le cadre familial afin de bien centrer le milieu dans lequel vous avez grandi. Je veux pouvoir dresser un itinéraire de parcours. Voir le « Avant ».

2. Parlez-moi maintenant de l'expérience qui a changé votre vision du monde

- a) Croyances paranormales. Je veux l'expérience qui a transformée votre vie, le moment où vous vous êtes dit : « *ça ne sera jamais plus pareil après cela* ». Si cela s'est avéré traumatisant, je dois le savoir aussi. Prenez tout le temps nécessaire. Je n'ai aucune limite de temps, espace, caractère, etc.
- b) Définir l'identité religieuse (chrétien, musulman, etc.). Vous, vous décririez comment à un inconnu d'une autre culture religieuse? Expliquez.
- c) Définition personnelle du paranormal ou du surnaturel. D'abord, utilisez-vous le terme paranormal, surnaturel, fantastique, etc. puis, Donnez-moi une définition de qu'Est-ce que ça prend à un événement pour porter le terme que vous choisirez. Pourquoi, par exemple, de voir un esprit, c'est paranormal ?
- d) Intensité du moment : comment avez-vous vécu l'Expérience et comment vous êtes-vous senti par rapport à ce fait. Je fais appel ici à vos sentiments.

e) Identité du ou des disparus ou, dans le cas d'une maison hantée par un esprit, lien fait avec un événement biographique. Pensez-vous que les esprits, fantômes, entités, etc. peuvent être rattachés ici par une maison, une personne, un objet, par exemple ? Pourquoi ? Même si vous ne croyez pas que cela puisse être, j'ai besoin que vous m'expliquiez les raisons de votre choix.

➤ Le but de cette partie est de se renseigner le plus possible sur votre Expérience face à l'événement qu'elle définit comme paranormale. Que ce soit un deuil, une impression d'être épiée ou autres impressions, l'accent sera mis non sur la véracité du phénomène, mais sur la définition personnelle du paranormale pour vous et sur la réflexion qui s'est imposée par la suite. Je dois savoir comment cela vous a redéfini en tant que personne, en tant que femme ou en tant qu'Homme, en tant que mère ou père, etc.

❖ Important à définir :

- 1- Conception du paranormal. Comment me décririez-vous un phénomène paranormal ?
- 2- Conception du surnaturel. Idem pour surnaturel
- 3- Pourquoi croire à ces croyances ? En quoi cela vous fait-il du bien (ou du mal) de croire en la possibilité de tels phénomènes ?
- 4- Rôle de la société dans les croyances paranormales. Vous sentez-vous marginal ou croyez-vous que vos parents, amis, famille, etc. pensent comme vous ? Expliquez.
- 5- Influences extérieures. Avez-vous déjà rencontré d'autres façons de vivre qui vous ont influencé (un exemple de la réponse pourrait être ah oui, je suis allée en vacance à tel endroit et j'ai vu qu'on faisait cela comme ça... je ne savais pas pourquoi et quand j'ai demandé, on m'a dit que ça calmait l'esprit alors depuis, j'avoue que j'ai retenu et j'essaie de le faire à la maison, j'ai bien aimé l'idée...).

3. Quel est votre conception du monde et de l'au-delà ainsi que du Don ?

- a) Vision et conception de la vie et de la mort. Vous voyez cela comment ? La vie est l'antithèse de la mort ? Existe-t-il une coexistence entre les morts et les vivants ? Si oui, est-elle harmonieuse ?
 - b) Les démons, mauvais esprits, diable, existe-t-il selon vous ? Je voudrais savoir si vous croyez en la possession démoniaque.
 - c) Le Don : croyez-vous qu'une personne puisse posséder un Don ? Si oui, est-ce que tout le monde peut avoir le Don ? Définissez-moi le Don, en vos mots. Qu'est-ce qu'un Don ?
 - d) Pour vous, un médium, c'est quoi ? C'est qui ? Tout le monde nait-il médium ? Qui peut être médium ?
 - e) Peut-on acheter le Don ou la médiumnité ?
 - f) Quel est le rôle du médium pour les gens qui le consulte ?
 - g) La perte : comment la mort et la vie peuvent s'entremêler. Est-ce que la place du défunt est parmi ceux et celles qui l'ont aimé ou est-ce mal, selon vous, de conserver une intimité entre morts et vivants ? Pourquoi ?
- Il est crucial dans cette dernière partie de saisir la relation entre le médium et la personne qui le consulte. C'est important de savoir la conception que vous avez du Don (quel qu'il soit) et de son détenteur.

Monsieur, Madame, merci de participer à ma recherche. Grâce à vos réponses, les croyances aux phénomènes paranormaux (ou spirites) vont être mieux connues dans le quotidien des québécois-se-s.

Très cordialement,
Marie-Ève Bélanger,
Candidate à la maîtrise à l'Université de Montréal,
Département de théologie et des sciences des religions.