

Penser le religieux au prisme de la guérison et de la médiumnité

Expériences en terrain brésilien

Marina Rougeon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/pa/1491>

DOI : [10.4000/pa.1491](https://doi.org/10.4000/pa.1491)

ISSN : 2273-0362

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Édition imprimée

Date de publication : 4 janvier 2021

Pagination : 28-50

ISSN : 1634-7706

Référence électronique

Marina Rougeon, « Penser le religieux au prisme de la guérison et de la médiumnité », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 16 | 2021, mis en ligne le 04 janvier 2021, consulté le 10 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/pa/1491> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/pa.1491>

Penser le religieux au prisme de la guérison et de la médiumnité. Expériences en terrain brésilien

Marina Rougeon

Institut de Santé Collective, Université Fédérale de Bahia

INTRODUCTION

Pour contribuer à penser anthropologiquement le religieux, j'avancerai quelques jalons afin de réfléchir à l'intérêt et aux manières d'aborder certaines pratiques religieuses de guérison non institutionnalisées ainsi que l'un de leurs pivots, les phénomènes de médiumnité. Les éléments présentés découlent d'une recherche réalisée à partir d'expériences ethnographiques dans le centre-ouest du Brésil (Rougeon, 2015) et d'interrogations renouvelées, y compris à la lumière de terrains plus récents. Ce qui me conduira à avancer que l'adoption de nouvelles approches de ces questions est susceptible de renouveler notre regard à ce sujet, a fortiori, sur le religieux. Certaines de ces approches dialoguent avec Christophe Pons lorsqu'il évoque, dans ses travaux sur le médiumnisme en Islande, la pertinence de l'acception anglaise Healing pour comprendre la guérison comme un phénomène religieux mettant en contact monde des vivants et monde « surnaturel » (2006).

Remarquons que l'expérience ethnographique partagée dans le centre-ouest brésilien m'a confrontée à un univers religieux qui n'est l'objet d'aucune nomination particulière et qui se trouve alimenté en grande partie par des pratiques de bénédiction. Une des questions qui s'est alors posée à moi fut comment faire d'un univers religieux au premier abord innomé un sujet de recherche. Ce qui est nommé, ce sont des actions efficaces : bénir, guérir, prier, « décharger » (*descarregar*). On se trouve donc confronté à des personnes ayant recours à des pratiques de guérison diverses fondées sur un rapport au sacré, et à d'autres qui s'en font une spécialité. Cela m'a amenée à me demander si faire face à la catégorisation d'actions plutôt qu'à un dogme ou un culte est pour autant révélateur d'une religion pragmatique et si c'est le cas, de laquelle. Encore faudrait-il qu'une unité de référence regroupe la pluralité de ces pratiques et actions efficaces. Le dénominateur commun qui leur a été jusqu'ici associé est celui de religion populaire, et plus précisément de catholicisme populaire. Plutôt que de vouloir faire rentrer ces pratiques dans un cadre religieux institutionnalisé ou un autre, il semble que ces actions efficaces devraient être analysées pour elles-mêmes. De fait, toute l'ampleur et la portée de la démarche inductive peuvent être déployées si par ce biais, les

ressorts de l'efficacité amènent à déceler les schémas locaux de pensée symbolique. Autrement dit, si leur entremise permet d'accéder à l'univers de sens de nos interlocuteurs, et donc aux fameuses catégories émiques.

Dans cet article, je reviendrai ainsi en premier lieu sur la spécificité de l'univers non institutionnalisé dans lequel s'inscrivent ces pratiques quotidiennes de bénédiction au Brésil. Puis je présenterai des réflexions pour analyser les éléments de terrain renvoyant au phénomène de la médiumnité auquel ces pratiques religieuses de guérison nous conduisent. Enfin, considérant que ces pratiques nous confrontent à un rapport à de l'invisible, il s'agira d'exposer des pistes d'ordre méthodologique permettant d'appréhender sur le terrain les expériences de médiumnité en privilégiant les sens, affects et images auxquels elles renvoient, et en priorisant le vécu subjectif des thérapeutes et de ceux qui ont recours à leurs soins.

LA BÉNÉDICTION, AUX FRONTIÈRES INSTITUTIONNELLES DES RELIGIONS

Il existerait une double tendance au sein des religions contemporaines, qui se fonderaient sur une logique de pluralisation ou à l'inverse, de différenciation, avec dans ce cas une crispation des frontières religieuses et une moralisation (Laplantine, 2003), tel que l'on peut l'observer chez les néo-pentecôtistes mais aussi plus récemment dans le candomblé en ce qui concerne le Brésil. Ce pays nous confronte en effet de manière particulière à ces tendances, présentant de nombreuses formes et expressions de religiosité.

À ce titre, certaines sont davantage privilégiées que d'autres en tant que sujet de recherche des anthropologues. Les recherches sur les pratiques de bénédiction au Brésil sont ainsi peu nombreuses (Leal, 1992), la majorité des approches proposées demeurant par ailleurs folklorisantes¹. Ce peu d'intérêt n'est pas dissocié également du fait que les pratiques de bénédiction sont discréditées par certains, évangélistes et néo-pentecôtistes. Ils alimentent des suspicions de sorcellerie envers ceux qui y ont recours et les thérapeutes, et les considèrent comme une forme de « sauvagerie ». Elles sont aussi perçues négativement par le corps médical qui a contribué à les marginaliser - y compris juridiquement - en les taxant de charlatanisme (Schritzmeyer, 2004).

Or il convient de signaler un regain d'intérêt ces quinze dernières années pour ces pratiques, lié à la fois à des préoccupations politiques et écologiques (Galindo, 2005 ; Andrade et Correia 2008)², qui fait des bénisseuses et

¹ Nombre de travaux de fin d'études que j'ai pu consulter au Brésil portant sur le sujet (aboutissant au premier diplôme universitaire d'un cycle de cinq ans) sont emprunts d'un discours commun qui alimente une conception romantisée de la société locale et nostalgique de son passé, auquel sont cantonnées les bénisseuses et bénisseurs.

² Le film récent de la cinéaste Lia Marchi, *Benzedeiras. Ofício tradicional* (Curitiba, 24 min, 2015), en est révélateur.

bénisseuses des « gardiens » d'un savoir dit traditionnel et de l'environnement. Cette valorisation passe par un processus de ressémentation et requalification de pratiques religieuses de guérison en pratiques « traditionnelles », qui repose souvent sur une professionnalisation des bénisseurs et une institutionnalisation de leur pratique. De tels mécanismes visent à légitimer et légaliser leurs pratiques désormais rendues visibles dans la sphère publique, y compris dans les postes de santé du système de santé publique brésilien. De fait, dans plusieurs villes du pays, des bénisseurs ont obtenu de la part des autorités locales une « carte professionnelle ». Cette dynamique doit être resituée au regard de la politique nationale de développement durable des peuples et communautés traditionnelles, mise en place dans le pays en 2007, dans le cadre de la politique du développement durable du ministère de l'environnement. Elle relève de logiques de revendication et de fabrication de la tradition (Hobsbawm e Ranger 2006) qui attribuent une nouvelle place dans la société à ces spécialistes³. Or, ce faisant, la dimension religieuse de ces pratiques est passée sous silence et demeure aux marges de cette reconnaissance institutionnelle et légale, construisant une toute autre image des bénisseurs.

Pourtant, dans le cas des pratiques de bénédiction mais aussi d'autres « convocations thérapeutiques du sacré » (Massé et Benoist, 2002), il existe un cadre religieux dans lequel peuvent s'inscrire plusieurs appartenances. Dans un souci d'adéquation aux spécificités des réalités observées, il s'agit de privilégier davantage la saisie de pratiques religieuses que de religions à proprement parler. En effet, distinguer les pratiques en fonction des cadres institutionnalisés du religieux dans l'univers appréhendé n'est pas opérant pour comprendre le rapport de ces personnes au sacré, comme l'ont mis en évidence plusieurs observateurs des formes de vie sociale des groupes populaires au Brésil (Fonseca, 1991 ; Prandi, 2004). À ce titre également, Cândido Procopio de Camargo avait émis l'idée, dans les années 1960, d'une continuité existante dans la société brésilienne entre des formes de religiosité différentes, exprimée avec sa notion de « continuum médiumnique » (1961). Comme je l'ai déjà montré par mes travaux sur la bénédiction (Rougeon, 2015), des micro-pratiques diversifiées se situent aux frontières institutionnelles des religions en puisant et alimentant un fonds commun de croyances propres au catholicisme populaire, au spiritisme kardéciste, aux cultes afro-brésiliens tels que l'umbanda et le candomblé, incluant également des figures de l'ancestralité. Ainsi, la notion de *continuum* permet de se déplacer et d'appréhender les multiples nuances des expériences religieuses vécues par les individus. Elle rend plus précise la compréhension d'éléments que certains associent a priori à des formes d'expression de la religion

³ Une tendance de valorisations de savoirs non hégémoniques - dits parfois alternatifs - impliquant un autre rapport à la nature et au vivant que l'on peut d'ailleurs observer dans d'autres sociétés contemporaines.

populaire, comme la relation personnalisée et de dévotion entre une personne et une entité spirituelle.

Il s'agit donc d'appréhender des expressions de religiosité qui alimentent cet univers extrêmement dynamique et diversifié, par le biais de pratiques, notamment dévotionnelles, qui se situent aux frontières institutionnelles des religions. Des pratiques avec leurs spécificités selon les régions du Brésil, qui se sont développées pendant les périodes coloniale et impériale, entre autres du fait d'une Eglise catholique peu présente historiquement sur des territoires immenses et auprès d'une population éparpillée. Par ailleurs, du fait de la discrimination et des persécutions dont elles ont été et sont encore l'objet, elles ont été reléguées en marge des institutions, à la fois religieuses et médicales. Elles ont parfois choisi d'y demeurer comme stratégie de protection contre les attaques des médecins et hommes d'Eglise, pour pouvoir perdurer. Cette porosité fait aujourd'hui le jeu de l'affirmation des appartenances religieuses et des négociations dont elles sont l'objet permettant aux acteurs – thérapeutes, chefs de culte, consultants – de se situer dans le champ religieux local et dans les rapports de pouvoir que cela implique, afin de garantir la légitimité d'une pratique. À titre d'exemple, les bénisseurs se présentent comme catholiques, spirites ou encore umbandistes, bénéficiant de la possibilité de déplacer en quelque sorte le cursus de ce continuum religieux. Ainsi, des appartenances différenciées et parfois des doubles appartenances religieuses colorent leur pratique, aussi bien au niveau des prières réalisées, du panthéon de guides et saints protecteurs mobilisés que des maux pour lesquels ils sont sollicités. Une spécialisation tacite se dessine alors entre eux, connue des personnes qui les consultent et constituant un élément important contribuant à leur réputation, garante de la légitimité et de la reconnaissance de leur pratique de guérison. Les franchissements des frontières entre différentes appartenances religieuses sont l'objet de jeux de présentation de soi pour conserver une certaine respectabilité et, à un autre niveau, pour contrer le préjugé de sorcellerie souvent associé à ces pratiques à visée thérapeutique.

Ma proposition d'opérer avec une telle lecture consiste à appréhender autrement une réalité déjà observée et analysée par de nombreux anthropologues ; autrement car non pas à partir de catégories étiques mais émiques. Plutôt que de les expliquer à partir de notions englobantes « dont la réalité correspondante », comme l'écrit Albert Piette, « n'est seulement elle-même qu'une construction ponctuelle restant largement à décrire » (2000), il s'agit en ce qui me concerne d'inviter à renouveler le regard porté sur la porosité des frontières religieuses et leur franchissement. Et ceci à partir du vécu de pratiques s'inscrivant non pas forcément en-dehors du catholicisme populaire, du spiritisme kardéciste ou des religions afro-brésiliennes, mais à leur croisée, ce qui constitue leur spécificité. Il est ainsi question d'expériences vécues qui ont impliqué de donner une place centrale aux productions discursives des interlocuteurs et aux catégories de pensée locales,

appréhendées par un travail sur le terrain dans la durée. Comme j'ai pu le constater, les formes d'expressions de religiosités dont ces pratiques sont porteuses sont en effet indissociables de visions du monde mobilisées par les pratiquants, notamment dans la construction de leur subjectivité. De même, cette démarche implique de comprendre ces pratiques comme des « formes ordinaires de la vie religieuse » dans le sens d'Albert Piette (*idem*). Elle vise en l'occurrence à se consacrer aux expressions de religiosité des sujets au quotidien. D'autant que ces réalités révèlent une modalité « mineure » de la vie sociale (Sansot, 1986) engageant aussi le deuil, la douleur ou le désespoir ; une modalité encore trop peu valorisée par l'anthropologie alors qu'elle constitue un contrepoint aux phénomènes relevant du festif, de l'extraordinaire et du spectaculaire.

Les pratiques de guérison dominent ces formes de religiosité du quotidien, fortement présentes dans les campagnes mais aussi dans le cadre de la ville au Brésil, comme dans celle de Goiás où j'ai réalisé une longue ethnographie⁴. Elles répondent à des besoins en termes de prise en charge de maux ordinaires, du corps et de l'esprit. Une diversité de personnages dynamisent cet univers religieux, bien qu'une même personne assure parfois ces différents rôles, vécus comme de véritables « missions » spirituelles à visée caritative : bénisseurs et bénisseuses (*benzedeiros* et *benzedeiras*), prieuses (*rezadeiras*), accoucheuses (*parteiras*), guérisseurs et guérisseuses (*curandeiro/as*), « raciniers » (*raizeros*), entre autres. En ce qui concerne les bénisseurs, ils sont considérés comme des spécialistes du corps et de l'esprit. Bénir est par ailleurs une pratique assurée la plupart du temps par des femmes d'un âge avancé, c'est-à-dire au-delà de cinquante ans pour la réalité locale. Elles reçoivent à domicile des personnes venues les consulter. Il s'agit le plus souvent de femmes mais aussi leurs enfants, habitant le même quartier ou ayant fait le déplacement pour se faire soigner une affection particulière. Il faut ajouter que certains hommes bénissent également, mais aussi que des habitantes s'y adonnent pour leurs enfants, sans se reconnaître ni être considérées comme bénisseuses.

A ce titre il convient de faire le lien brièvement entre cette pratique de la bénédiction comme guérison avec la bénédiction comme salutation cérémonielle (Agnès Clerc-Renaud, 2012), en vigueur au Brésil et dans d'autres pays d'Amérique latine. Il est courant de saluer une personne proche plus âgée, les deux étant généralement apparentées, de lui demander « la bénédiction », *a benção*, ce à quoi l'aîné répond *Deus abençoe* - « que Dieu te bénisse ». Une expression qui permet de se situer dans la famille, en

⁴ Mes différents séjours de plusieurs mois (entre 2006 et 2010) correspondent au total à une année passée sur ce terrain. À cela je dois ajouter mon installation à São Paulo pendant deux ans, de 2007 à 2009, et plus récemment différents séjours dans des lieux de culte d'une religion afro-brésilienne, l'umbanda, dans le Nord du Portugal, ainsi qu'un séjour de plusieurs mois dans la ville de Rio de Janeiro et mon installation actuelle depuis 2017 à Salvador de Bahia. Ces terrains successifs ont contribué à approfondir ma connaissance des réalités socio-culturelles brésiliennes.

reconnaissant qui sont les aînés, c'est-à-dire ceux qui apportent une certaine protection en confiant les plus jeunes à Dieu. Aller *tomar a benção* auprès des plus âgés est une pratique extrêmement courante et quotidienne. Cette façon de solliciter de leur part leur bienveillance semble indiquer que les aînés sont reconnus pour assumer un rôle d'intermédiaire entre les entités spirituelles et les plus jeunes. Pour Agnès Clerc-Renault, « la bénédiction en tant que salutation viserait donc à prolonger et garantir le partage entre morts et vifs » (*idem* : 90). Or en tant que pratique de guérison et de protection, la bénédiction est aussi une forme de mise en lien entre vivants et morts. Certains morts de la famille, ceux avec lesquels une relation privilégiée a été tissée, sont en effet considérés comme protecteurs des vivants, et intègrent à ce titre un panthéon personnalisé. Les morts proches peuvent devenir ainsi les anges gardiens, les guides, les esprits protecteurs de ceux qui leur étaient chers de leur vivant, ce qui vient souligner que les bénisseurs n'ont pas de prérogative en ce qui concerne l'inclusion de nouvelles entités au panthéon (Rougeon, 2016).

Il convient de préciser le choix des mots adoptés pour désigner ces pratiques de bénédiction. De fait, elles pourraient être rapportées – et l'ont déjà été par certains auteurs – à une forme d'expression de la « religion populaire » étant donné les caractéristiques attribuées à ce concept. Les « recours thérapeutiques spirituels » viendraient ainsi s'ajouter aux « cultes des saints, pèlerinages, rites festifs, croyances magico-sorcellaires, animisme rural » énumérés également par Lionel Obadia (2011). Plus précisément, les pratiques de bénédiction pourraient être associées à l'une des déclinaisons brésilienne de la notion de religion populaire : le catholicisme populaire. Ce dernier a été défini comme une forme de religiosité populaire catholique fondée sur le culte aux saints, se manifestant surtout lors de ces fêtes qui leur sont dédiées - *folias*⁵, processions, pèlerinages - organisées sans intervention directe de représentants officiels de l'Église catholique (Queiroz, 1968), comme formes de paiement de promesses ou de remerciement des grâces obtenues (Zaluar, 1983). Plusieurs de ses formes ont largement été étudiées dans cette société en milieu rural (Galvão, 1955 ; Araujo, 1959 ; Pierson, 1966 ; Brandão, 1980). On peut se demander en quoi cette catégorie de catholicisme populaire est toujours opérante de nos jours en termes d'analyse anthropologique. Pourquoi en faire encore usage, y compris sur le plan ethnographique ?

Car, bien que ces pratiques que j'ai appréhendées dans les quartiers de la ville de Goiás aient un lien explicite avec le catholicisme populaire, que l'on note en observant la prédominance d'images de saints présents sur les autels des maisons, ce catholicisme n'est pas la source unique de la bénédiction. Pour

⁵ Les *folias* sont des « groupes, soit permanents, soit formés d'individus qui ont fait une "promesse à Dieu" (...) [et] vont de ferme en ferme quêter pour l'organisation des fêtes religieuses » (Bastide, 2000 [1970], p.298) ; de maison en maison dans un cadre urbain ou péri-urbain. Chaque soir, la *folia* s'arrête chez un hôte différent qui offre le gîte et le couvert jusqu'au jour de la fête du saint, qui a lieu chez son commanditaire, tel que j'ai pu le constater dans la ville de Goiás, en particulier avec les *folias* de saint Jean et des Rois mages.

ma part, j'ai jusqu'ici opté pour les désigner comme thérapeutico-religieuses non-institutionnalisées. Cette longue formule est peut-être peu élégante, mais elle constitue un effort de la part du chercheur pour ne pas être réducteur en subordonnant l'un de ces termes à l'autre, soit le thérapeutique et le religieux. Même si j'ai aussi pu constater que, fort des rapports de pouvoir entre ces domaines de la vie sociale, l'un peut se servir de l'autre ou même faire l'objet d'accommodations, notamment quand ces pratiques viennent prendre le relai du service public de santé peu présent dans certains espaces, et qu'elles sont valorisées par les pouvoirs locaux dans ce sens. C'est aussi le cas quand les pratiques religieuses de guérison attirent à soi de nouveaux adeptes qui ne sont pas en quête spirituelle au premier abord.

La notion de pratiques thérapeutico-religieuses non institutionnalisées vise aussi à mettre en évidence l'univers informel et diffus dans lequel elles s'inscrivent, renvoyant de manière transversale à un fonds commun de croyances qui regroupe plusieurs religions. Cet univers est mobilisé au quotidien par les habitants de quartiers dits périphériques des villes brésiliennes, aux prises avec des maux ordinaires. Les notions de religion populaire et de catholicisme populaire ne semblent alors plus pertinentes, d'autant que le dit populaire reprend et transforme des éléments issus du domaine savant ou encore officiel, et vice versa, la perméabilité étant de mise ; mais aussi car ces pratiques ne sont pas seulement mobilisées par des membres des groupes populaires. Alors que dans cet univers, on est confronté à ce qui résiste aux dogmatismes, à la diversification et à la pluralisation permanentes, les notions de panthéon, monothéisme ou syncrétisme ne paraissent pas davantage adaptées, ou du moins insuffisantes.

Une attention portée aux modalités du social⁶ permet de saisir avec plus de précision que certains concepts les spécificités d'un tel univers religieux, qui n'est pas nommé uniformément et se présente de manière si diversifiée. L'appréhension de celui auquel prennent part les pratiques de bénédiction m'a conduite à considérer une de ces modalités quasiment omniprésente, bien que latente, qui organise la vie quotidienne dans les quartiers de la ville mais aussi cet univers, sans toutefois s'y circonscrire. Je l'ai associée à une catégorie émique, le *caseiro*⁷, renvoyant à une certaine familiarité engagée notamment

⁶ J'entends ici « modalité du social » dans le sens où François Laplantine définit cette notion : elle désigne les « modes de vie, d'action et de connaissance, les manières d'être, et plus précisément encore, les modulations des comportements, y compris les plus apparemment anodins, non seulement dans la relation à l'espace, mais aussi dans la dimension du temps, ou, plutôt, de la durée » (2005, p.186).

⁷ Il est difficile de définir le *caseiro* tant cet objet est mouvant et diffus. Certes, il renvoie à la maison (*i*) et il est tentant de le traduire par domestique, mais il s'en distingue, pouvant se rétracter ou s'étendre à d'autres espaces. Il est à rapprocher du privé au sens d'intimité, désignant ce qui est familier sans se limiter à une sphère de la vie sociale ni aux relations familiales. Révélée par l'ethnographie, la réalité désignée par cette notion permet de penser la redéfinition permanente des frontières entre intérieur et extérieur, rue et maison, mais aussi entre les proches et les autres (Rougeon, 2015).

entre les humains et les entités spirituelle. Elle est révélée entre autres par une logique de personnalisation des panthéons (Rougeon, 2016), qui amène les habitants des quartiers périphériques appréhendés à rassembler les photographies de membres de la famille et les images pieuses de saints, avec lesquels une relation d'ordre filial est entretenue, dans un même espace culturel érigé dans les maisons. Indissociable de l'approche des réalités sociales – ici dites religieuses – comme expériences vécues, l'attention consacrée au moment de l'analyse aux catégories émiques invite à prendre davantage en compte la démarche ethnologique. Car pour l'anthropologue sur ce terrain, il s'agit avant tout de déceler là où résident les singularités, tout comme la spécificité des combinaisons et les multiples nuances mises en branle par les acteurs. Il est donc question de donner la priorité aux éléments permettant d'établir les conditions de la description ethnographique, c'est-à-dire d'appréhender le social vécu et ainsi accéder à une compréhension plus fine des dynamiques socio-culturelles.

A ce titre, l'analyse de ces pratiques religieuses de guérison conduit à un autre aspect, le phénomène de la médiumnité, sur lequel il convient de s'attarder quelque peu.

PRATIQUES RELIGIEUSES DE GUÉRISON ET EXPÉRIENCES DU MÉDIUMNIQUE ORDINAIRE

Appréhender et analyser des éléments de terrain renvoyant au phénomène de la médiumnité n'est pas sans difficulté, et soulève une série de questions, notamment d'ordre théorique. Comment caractériser la mise en rapport entre des êtres visibles et invisibles, entre les humains et le « surnaturel » ? Cette dernière notion, tout comme celle de transcendance, sont-elles adaptées ? S'agit-il d'un rapport de l'ordre du croire ? Autant d'interrogations que la notion de « religieux », entendue dans une acception classique, peut susciter. Elles acquièrent une pertinence redoublée, rapportées aux actions considérées comme efficaces telles que bénir, notamment lorsqu'elles nous confrontent à la médiumnité.

Cette dernière est explorée depuis longtemps dans la discipline. Elle est régulièrement abordée comme un aspect incontournable quand il s'agit d'appréhender le chamanisme, la possession ou des religions qualifiées comme médiumniques, des phénomènes présents sur les cinq continents faisant l'objet d'études de nombreux chercheurs (Pons, 2011 ; Mancini et Faivre, 2012). Leurs travaux visent à analyser les modalités du contact présidant à la communication entre les humains et des entités spirituelles, et ont donné lieu à de vastes débats notamment autour des notions de décorporation et d'incorporation, visant à catégoriser les différentes formes de transe (Rouget, 1990 ; Heusch, 2006). Ces réalités ont en outre longtemps constitué un défi à la rationalité scientifique mais aussi à la pensée catholique.

Empruntes de préjugés ethnocentriques portés principalement par les détenteurs de l'autorité médicale et religieuse, elles associaient l'incorporation à une manifestation démoniaque, pathologique, voire à un simulacre, tout en cherchant à leur donner une explication physiologique et plus tard psychique en ce qui concerne respectivement les psychiatres et psychanalystes (Hell, 1999 ; Edelman, 2003).

Exerçant un attrait particulier, les phénomènes de médiumnité ont par ailleurs été analysés jusqu'ici principalement à partir de l'étude des performances rituelles, du fait que les expériences du contact avec un autre en soi, interprété au prisme du religieux, seraient selon certains auteurs le plus souvent provoquées dans des contextes cérémoniels, y compris quand il est question de maladie. Il est remarquable de constater que quand cet aspect est l'objet d'interrogations, c'est le plus souvent dans le cadre de dispositifs avec un fort impact visuel. Le cas de la chirurgie spirite au Brésil, avec ses opérations réalisées à mains nues sans asepsie du thérapeute ni anesthésie du patient, en est révélateur (Greenfield, 2008). La dimension spectaculaire de cette pratique religieuse de guérison a d'ailleurs contribué à conférer à ces médiums⁸, et aux esprits avec lesquels ils collaborent pour ces chirurgies, une renommée nationale voire internationale⁹, dépassant largement le cercle des relations de voisinage et des réseaux d'interconnaissance dans lesquels s'inscrivent pour leur part la majorité des bénisseurs.

Toutefois, la communication entre humains et figures d'esprits dans des dispositifs moins « visibles » et apparemment moins ritualisés bien que tout aussi nombreux et courants, tel que celui de la bénédiction, est moins privilégiée par les chercheurs malgré quelques travaux tel que celui de Christophe Pons sur les « morts thérapeutes » en Islande (2006). On retrouve aussi ces dispositifs de consultation au sein de certains cultes brésiliens comme l'umbanda, dont pourtant seul le côté spectaculaire a surtout été retenu. J'ai pu le constater sur le terrain à Rio en m'intéressant à la place et au rôle d'entités spirituelles considérées comme spécialistes de la guérison, les *Pretos-Velhos*, esprits d'anciens esclaves (Rougeon, 2017). Leur « descente » dans les corps des médiums n'est d'ailleurs pas suscitée nécessairement par la musique des tambours, mais davantage par des prières. En outre, la présence de ces entités ne se cantonne pas au panthéon umbandiste et on les retrouve aussi dans le cadre des pratiques de bénédiction en tant qu'« esprits de lumière », tel que je l'ai observé à Goiás. Se trouvant aux marges d'un « médiumnique » souvent circonscrit par les chercheurs à un cadre spectaculaire, il convient de se pencher sur l'enseignement que peuvent procurer les pratiques religieuses quotidiennes et informelles de guérison concernant la médiumnité.

⁸ Ce terme renvoie ici aux personnes dotées d'une faculté de médiumnité.

⁹ C'est le cas notamment du médium Zé Arigó et plus récemment, d'Edson Queiroz et l'esprit qu'il recevait pour réaliser ces opérations, le célèbre Docteur Fritz.

Poser la question d'un médiumnique ordinaire pourrait-on dire, permet de penser les nuances existant dans la mise en relation entre des humains et des esprits à travers le « travail spirituel », tel que le mentionnent les guérisseurs et bénisseurs. À ce titre, les pratiques de bénédiction et autres pratiques religieuses de guérison brésiliennes, situées à la croisée de différentes religions et dynamisant la « culture brésilienne des esprits » (Aubrée et Laplantine, 1990 ; Prandi, 2004), constituent un objet de recherche riche de perspectives et une porte d'entrée privilégiée pour analyser les phénomènes de médiumnité qui en ressortent. Elles permettent de mettre l'accent sur la dimension extraordinaire d'une expérience pourtant considérée comme ordinaire car très commune dans tout le Brésil (Rougeon, 2016).

Par ailleurs, une lecture anthropologique de la médiumnité apporte des éléments pour penser les rapports entre humains et invisibles sans être nécessairement tributaire du concept de croyance. Son usage n'est pas forcément opératoire sur ce terrain ni en anthropologie plus largement comme le signale Carmen Bernand : « la croyance comme notion ne peut être une catégorie anthropologique » (2002 : 160). Surtout, ce concept est lié à un regard extérieur, porteur d'un ensemble de préjugés réducteurs de l'altérité, et d'une connotation dépréciative. De fait, ces dernières années j'ai exposé à plusieurs reprises à un public plus large¹⁰ des éléments permettant de saisir la diversité des recours thérapeutiques, relevant aussi du religieux, dans les sociétés humaines. À ce titre, j'ai eu l'occasion de constater que la catégorie de croyance est réactualisée dans le sens commun et mobilisée pour venir indiquer une distance supposément indépassable entre « eux » et « nous ». Autrement dit, leurs croyances ne sont pas les nôtres et elles dépassent l'entendement, voire la raison considérée comme unique.

Un autre terme suscitant la discussion est celui de « surnaturel ». Là aussi il s'agit d'une catégorie imposée depuis un « dehors », du moins en ce qui concerne le terrain brésilien que j'ai déployé avec divers interlocuteurs sur le long terme. Jean-Pierre Albert signale à ce sujet une situation « quelque peu schizophrénique » chez les chercheurs en sciences sociales des religions ; ils critiqueraient cette notion tout en maintenant un usage « déictique » de cette dernière, qui provoque un certain consensus pour dire ce qu'elle recouvre globalement, à savoir : « des occurrences de rencontre avec un esprit, possession par l'âme d'un mort ou une divinité, apparition de personnages réputés invisibles, spectacles de capacités corporelles a priori inexplicables par la biologie » (2009 : 148). À ce titre, si pour soigner et guérir différentes affections, les bénisseurs de Goiás mettent en avant leur capacité à entrer en contact avec des esprits considérés comme des « guides », des « esprits protecteurs » ou encore des « êtres de lumière », ils n'emploient pas pour autant le terme de surnaturel. Auprès des médiums du centre-ouest brésilien,

¹⁰ Je fais référence ici au cadre pédagogique de mes enseignements d'anthropologie dans plusieurs Instituts de Formation aux Soins Infirmiers (IFSI) de la région Rhône-Alpes en France.

c'est bien avant tout l'expérience vécue du rapport au supposé « surnaturel » qui retient l'attention sur le terrain. Et Jean-Pierre Albert rappelle dans ce sens que l'une des ressources des convictions religieuses repose sur l'« expérience du surnaturel », qui peut se traduire plus spécifiquement, entre autres, par un « vécu subjectif emportant la conviction d'un contact avec l'autre monde » (*idem* : 152).

Or, ce vécu subjectif est très répandu au Brésil. Les nombreux récits qui m'ont été adressés par les bénisseurs et ceux qui les consultent, relatant des expériences de maladie et de guérison au sujet de soi et des autres, attestent de l'inscription empirique de ce rapport à un monde autre. Il est donc davantage question, pour ces interlocuteurs, de faire l'expérience d'un esprit bien plus que d'y croire. C'est ce à quoi se réfère également Jean-Pierre Albert lorsqu'il écrit que l'« on se situe dans une logique de la *preuve empirique*, non dans celle de la foi » (*ibid.*). Pour autant le doute s'empare de ceux qui auraient ressenti quelque chose, comme je l'ai constaté à d'innombrables reprises auprès de personnes s'interrogeant sur leur éventuelle faculté de médiumnité, à Goiás mais aussi auprès de pratiquants de l'umbanda au Portugal, une pratique religieuse dont la visée thérapeutique est fondamentale. Ils signalaient ouvertement leur scepticisme et questionnaient sans arrêt les phénomènes de cet ordre, tel ce chef de culte umbandiste portugais, à la réputation aujourd'hui bien assise, qui indiquait avoir reçu un surnom dans le passé pour cette raison : *perguntinha*, signifiant dans ce cas « celui qui interroge toujours »¹¹. En effet, pour établir l'« objectivité » de ces preuves empiriques et forger une certitude, bien que provisoire, un deuxième niveau intervient.

Il correspond à la dimension socialement partagée de cette expérience, à une « validation intersubjective des perceptions » (Albert, *ibid.*). Ceux qui sont considérés comme des spécialistes des maux du corps et de l'esprit, tels les bénisseurs, jouent un rôle central dans ce sens. Ils maîtrisent certains codes à ce sujet, leur permettant de faire le lien entre un ensemble d'« indices » ou « symptômes » provoquant parfois de la souffrance (forts maux de tête, désorientation, fatigue importante), et cette faculté de médiumnité considérée comme un don divin, qui peut notamment se manifester sous la forme d'une maladie dite spirituelle (Giglio-Jacquemot, 1998 ; Rougeon, 2015). Ainsi, souvent sollicités après avoir épuisé de nombreux recours et comme une simple éventualité (« on ne sait jamais »), ces spécialistes apportent, par le dispositif sur lequel leurs pratiques reposent, la certitude d'un monde autre quand aucune donnée empirique n'indique a priori que la cause de la maladie est de cet ordre, c'est-à-dire spirituelle. « Les gestes du thérapeute et les hypothèses culturelles qui les accompagnent [...] introduisent de la contre-intuitivité dans la situation et accèdent au niveau du vécu des participants l'implication d'entités surnaturelles » écrit dans le même sens Jean-Pierre Albert (2009 : 154). Bien qu'il parte de l'exemple de la cure chamanique, cet

¹¹ *Perguntinha* est issu du mot *pergunta* (« question »), auquel le diminutif - *inha* a été ajouté comme suffixe. Littéralement, ce terme signifie « petite question ».

énoncé s'applique tout aussi bien aux pratiques de guérison non institutionnalisées en vigueur dans le centre-ouest du Brésil, qui s'appuient sur la manipulation d'objets comme corps de substitution et sur la maîtrise d'une logique de « passages » de « charges » du corps affecté vers ces corps de substitution justement, (Rougeon, 2015). À ce second niveau, la démarche par l'expérience est alors associée à une attitude de croyance, entendue comme la foi et confiance dans la vérité d'énoncés transmis par les aînés, bénisseurs et guérisseurs. « C'était donc vrai, les esprits existent et agissent ! » pourraient s'exclamer les plus sceptiques. L'expérience de la maladie puis de la guérison vient alors confirmer un tel énoncé, qui sert aussi de grille de lecture au vécu. Car « à proprement parler, on ne *perçoit* jamais un esprit, l'idée d'esprit, transmise culturellement, sert à opérer, dans certaines situations particulières, la synthèse de perceptions bien réelles, mais autrement indéterminées », précise Jean-Pierre Albert (2009 : 154).

Prendre en compte ces éléments amène à mettre en perspective l'expérience ethnographique comme partage du sensible. De fait, sur le terrain des pratiques religieuses de guérison impliquant la médiumnité, le chercheur peut faire l'expérience intersubjective de certaines sensations et perceptions (Meintel, 2011 ; Santiago et Rougeon, 2013). Pour cela, nulle conversion religieuse préalable n'est nécessaire, et encore moins l'adhésion à un *credo*. Même si elle est nécessaire en termes éthiques, la posture d'un agnosticisme méthodologique du chercheur, qui implique de s'abstenir de confirmer ou pas que « c'est vrai », change peu de choses dans un premier temps. Elle est surtout insuffisante, car le rapport au religieux ne se pose pas seulement dans ces termes dans ces univers. Il convient aussi, comme l'indique Deirdre Meintel suite à son expérience ethnographique avec les spiritualistes à Montréal, d'accepter de « désapprendre » puis d'apprendre autrement que par le travail académique (2011).

Ainsi, porter attention aux vécus de la médiumnité plutôt que privilégier une compréhension de ce phénomène par les concepts de transcendance ou de croyance, m'a amenée à mettre l'accent sur les expériences des rapports de ces thérapeutes aux invisibles, expériences qui « rendent présent » le sacré (Hamayon, 1997). Cela implique de prendre au sérieux à la fois les « conditions de vérité de l'autre » (Vuilleminot, 2011), qui correspondent ici au postulat de l'existence des esprits et de la pluralité des formes d'existence tel que les aînés le transmettent, tout comme les doutes qui peuvent s'exprimer par ceux qui ont recours à ces pratiques. Pour ce faire, j'ai adopté des modalités d'appréhension des réalités sociales privilégiant les interactions ordinaires, les détails du quotidien et les vécus subjectifs et affectifs.

Dans ce sens, l'établissement de rapports personnalisés entre humains et entités spirituelles dans le cadre des pratiques religieuses de guérison, a été et est encore l'objet de mes interrogations. Du *religare* est alors activé entre eux. Certes, il implique une relation cultuelle et de dévotion entre les deux, mais ne repose pas forcément ni uniquement sur la soumission ni l'obéissance,

contrairement aux idées reçues qui feraient de l'esprit un pur instrument du guérisseur ou à l'inverse, du thérapeute une marionnette faisant le jeu d'une puissance, souvent malveillante dans cette vision. Sur le terrain dans le centre-ouest brésilien, l'idée d'un « pacte » ou d'une « alliance » entre les guérisseurs médiums et les « agents thérapeutes » (Pons 2006) paraît plus juste. Par les expressions employées afin de rendre compte de réalités sociales vécues assez similaires, bien que parfois dans d'autres sociétés, d'autres chercheurs vont dans le même sens tel Tobie Nathan qui parle de faire « commerce avec les diables » suite à un travail de terrain au Maroc (2004), ou encore Christophe Pons qui se réfère aux « alliés surnaturels » et « compagnons invisibles » (2006) des médiums en Islande, ce dernier terme ayant été mobilisé auparavant par Véronique Boyer en référence au contexte du Nord du Brésil (1993).

Mises en évidence localement par les discours des interlocuteurs, les notions de négociation et de réciprocité sont davantage opératoires pour comprendre ces relations spécifiques. Comme j'ai pu l'observer à Goiás mais aussi dans plusieurs maisons de culte umbandistes à Rio et dans le Nord du Portugal, le rapport entre un médium et les entités avec lesquelles il « travaille » relève d'une relation personnalisée, affective et profonde basée sur les principes de l'échange, de la confiance mutuelle et de la collaboration. Cette relation n'est pas choisie mais passerait par une « révélation » sous différentes formes au cours de la vie du médium – par le biais d'expériences de rêves, de visions ou encore de maladies –, interprétée comme la réalisation d'une destinée. « On ne peut pas s'arrêter » sinon « ça perturbe » me disait une bénisseuse à Goiás. Le travail spirituel de ces spécialistes est en effet vécu comme une véritable mission. Leur relation avec les esprits demande un effort constant et une étroite co-habitation, ainsi que le respect d'un ensemble de règles et de valeurs comme la charité. Sans cela, un déséquilibre s'établit, ce qui provoque des effets nuisibles pouvant par ailleurs remettre en question la légitimité de la pratique de la bénédiction. Quand les esprits prennent l'ascendant sur le médium, les conséquences relèvent de la maladie, alors que quand l'inverse se produit, elles introduisent au domaine de la sorcellerie.

Après ce travail sur les mots à employer et à affiner, guidé par les réalités complexes du terrain, il convient avant de conclure de se consacrer aux façons d'aborder ces phénomènes, en termes méthodologiques cette fois.

SE LIER À L'INVISIBLE. PERCEPTS, AFFECTS ET IMAGES

Issus de sociétés où le visuel prédomine, les chercheurs occidentaux ont longtemps buté sur l'analyse de la médiumnité car elle pose la question de l'invisibilité et de ce qui n'est pas rendu visible à tous (Bergé, 2003). Même si elle ne mentionne pas cette faculté, Carmen Bernand semble indiquer que, relevant de l'indicible, l'expérience personnelle vécue d'un contact avec l'invisible ne peut être l'objet d'étude de l'anthropologie, ou en constitue un

défi pour le futur, quand elle écrit que « nous touchons là les limites de la connaissance scientifique et de l'objectivation » (2002 : 173). Toutefois plusieurs travaux sur le religieux de ces quinze dernières années, dialoguant avec les approches de l'ethnopsychiatrie et l'ethnopsychologie ou encore influencées par les apports du cinéma, de la littérature ou de la photographie, ont montré la voie en proposant un traitement renouvelé de la question (Nathan, 2004 ; Barros, 2010 ; Canals, 2011 ; Meintel, 2011 ; Santiago et Rougeon, 2013 ; Lemonnier, 2016). Ils mettent en évidence et rendent compte par différents dispositifs des sens et affects liés entre autres aux moments de consultation et aux situations de soin. S'interroger sur la dimension sensible des expériences de médiumnité liées aux pratiques de bénédiction s'inscrit dans cette démarche.

Jusqu'à récemment les approches qui dominent l'anthropologie médicale et des religions ne donnent que très peu de place aux percepts et aux affects engagés plus largement dans les pratiques religieuses de guérison, souvent considérés comme relevant du domaine d'un autre champ disciplinaire, la psychologie, ou peu pris au sérieux car cantonnés à l'irrationnel. On peut penser que cet aspect a été mis de côté dans un contexte de quête d'objectivité et de légitimité d'un champ de l'anthropologie déjà longtemps minoré en soi. Car, comme le rappelle aussi Carmen Bernand, « [l']anthropologie religieuse est [...] héritière d'une époque où l'objet même de sa réflexion est discrédité dans les milieux scientifiques en tant que révélateur de l'irrationalité et de l'ignorance des hommes » (2002 : 157). En soulignant que religieux et thérapeutique sont des dimensions parmi d'autres d'une réalité complexe, une approche sensible des pratiques de bénédiction amène ces deux champs souvent cloisonnés de la discipline à dialoguer davantage, revisitant certaines interrogations et invitant à ouvrir de nouvelles perspectives.

Il s'agit donc de valoriser une approche des réalités sociales partant du présupposé selon lequel les sens et sensibilités sont au fondement à la fois des rapports qu'entretiennent les humains entre eux et avec le monde qui les entoure, comme de nos modes de vie et d'interaction, y compris dans la relation ethnographique. Loin de les considérer comme un frein à la connaissance, elle place au cœur de ses interrogations l'expérience sensorielle, esthétique et/ou émotionnelle du chercheur sur le terrain, ainsi que les affects et perceptions constituant son sujet de recherche (Gélar, 2016), d'autant plus quand il est question du religieux (Santiago et Rougeon, 2013). Il m'apparaît alors important de privilégier les dispositifs par lesquels l'invisible est vécu, perçu et rendu visible, même si seulement pour certains. Une approche sensible de la médiumnité permet d'aller dans ce sens, et notamment des affects engagés dans ces phénomènes, comme la peur. En effet, tel que le soulignent les bénisseurs à Goiás, la peur des morts peut empêcher d'établir une relation avec les esprits, et le médium qui ne se reconnaît pas comme tel dit souffrir de la perception de ces entités. Cette peur est en outre considérée comme un « aimant » attirant les esprits dits « moins évolués » et « en

souffrance », des notions empruntées de la logique évolutionniste du spiritisme kardéciste. L'une des possibilités de ne plus la subir est d'apprendre à la maîtriser, passant d'une position de patient à une position d'agent. Avec l'effort du « travail spirituel », ce qui était vécu comme une fragilité peut devenir ainsi une force.

Les images sont d'un grand secours quand il s'agit d'appréhender cet aspect des réalités sociales demeurant souvent indicible, et les bénisseurs eux-mêmes nous mettent sur cette piste par l'usage que certains en font dans leurs pratiques. Ce recours amène à penser le rapport à la notion d'invisibilité avant même de mobiliser la notion du « religieux ». Il est en effet fréquent de solliciter un spécialiste pour se faire bénir à distance ou bénir un proche absent par ce biais. Cela a lieu depuis longtemps à partir d'un portrait photographique, faisant office de corps de substitution (Rougeon, 2015), comme on peut le voir ci-dessous sur l'autel de la « chambre de guérison »¹² du *terreiro* Pai Oxalá au Portugal.



Détail de l'autel de la « chambre de guérison » du *terreiro* Pai Oxalá, Braga, Portugal, juillet 2013
© Marina Rougeon

Un bénisseur de Goiás indiquait la logique présidant à cet usage, similaire à celle rencontrée dans le milieu umbandiste portugais : « La photographie représente la personne. Tu pries à partir de la photo et la personne reçoit. Parce que tu prends la physionomie de la personne ». À travers l'image photographique sur laquelle elle figure, un « fluide » particulier – pour reprendre un terme spirite – lui est envoyé, atteignant son corps¹³. Le

¹² Pour une analyse spécifique du dispositif thérapeutique proposé par le « groupe de guérison » de cette maison de culte umbandiste au Portugal, voir Rougeon, 2019.

¹³ La conception spirite du corps est ici également en jeu. « Prendre la physionomie de la personne » pour un bénisseur, c'est atteindre les différentes « couches » ou « champs énergétiques » composant l'« aura » de cette même personne. Le concept ésotérique d'aura

spécialiste opère par imposition des mains sur certaines parties du corps figuré en image, tel qu'il l'aurait fait sur le corps physique de la personne. L'une des conditions de l'efficacité de la bénédiction repose sur la ressemblance visuelle entre le portrait et celle ou celui qu'il représente. En plus de bien correspondre à la personne que l'on souhaite faire bénir, il est intéressant de noter que les photographies apportées aux bénisseurs ne sont pas forcément choisies au hasard. Les images sont souvent retenues pour les sentiments qu'elles suscitent et réveillent, aussi bien par l'expression du visage qu'en ce qui concerne les conditions de la prise de vue, qui peuvent renvoyer à un moment considéré comme particulièrement heureux par exemple. Ces éléments renvoient à la conception spirite de la photographie qui, empruntant certains éléments au discours scientifique, propose une véritable physique des manifestations spirituelles dans laquelle la notion d'aura à une place importante¹⁴.

Un autre exemple méritant d'être mentionné ici concerne l'usage des médias dans le dispositif thérapeutique des bénisseurs. Faire bénir de l'eau à distance par l'intermédiaire d'un poste de télévision diffusant l'une des émissions catholiques présentées par des prêtres et enregistrées depuis des lieux saints¹⁵, est une pratique courante. Une bénisseuse de Goiás avait ainsi pris l'habitude de placer un verre d'eau sur sa télévision au moment de l'émission matinale du Père Robson sur la chaîne *Rede Viva*. Filmée depuis le lieu de pèlerinage le plus fréquenté de la région, Trindade (littéralement, « Trinité »), où l'on vient vénérer le *Divino Espirito Santo* (Saint Esprit), la prière connaît un grand succès auprès des femmes plus âgées et en particulier des bénisseuses. Les images et les médias participent ainsi à l'expérience du religieux et au travail spirituel réalisé dans la vie quotidienne, par un usage conférant aux appareils une faculté de mise en circulation de l'énergie sacrée. Les modalités pour bénir à distance se trouvent toutefois décuplées aujourd'hui, alors que les nouvelles technologies sont elles aussi fortement sollicitées à des fins religieuses, ce qui interroge sur les incidences de cette multiplication sur la pratique des spécialistes et leur efficacité symbolique.

L'usage de ces images multiples et objets vecteurs de plus en plus nombreux pose la question des différentes acceptions de la communication.

désignerait au premier abord un halo de lumière coloré émanant autour du corps d'êtres vivants. Il renverrait aussi à la notion de force vitale. Notons que l'« aura » serait visible seulement par certains, dotés d'une médiumnité particulière. Bénir par le biais d'une photographie apporterait ainsi une accroche visuelle qui permettrait à certains de voir l'invisible.

¹⁴ Si la photographie résulte de l'action directe de la lumière sur une surface sensible (la pellicule), certains photographes inspirés par le spiritisme en ont proposé une théorie théologique en avançant que cette lumière est l'émanation de rayons à partir d'un objet particulier (Chéroux *et al.* 2004). Il s'agissait pour ces photographes européens du XIX^e siècle d'attraper les esprits, et de donner des preuves de leurs apparitions avec des images.

¹⁵ Ajoutons que ces émissions se sont multipliées à la fin des années 1990 en réponse à l'offensive médiatique des Eglises néo-pentecôtistes (Clarke 1999 ; Mariz 1999 ; Braga 2005).

Elle est à la fois interpersonnelle (entre le spécialiste et celui qui le consulte) et médiumnique, du fait qu'au travers du dispositif thérapeutique les images permettraient de mettre en communication des humains et des esprits, selon les bénisseurs. Les images utilisées lors de la bénédiction nous confrontent alors à une sorte de dissémination des personnes, assurant un lien entre présence et absence, entre vie et mort. Ce qui renvoie à la dimension spectrale propre aux photographies, et *a fortiori* aux images, déjà soulignée notamment par Georges Didi-Huberman (2002). De même, dans le cadre des pratiques de bénédiction, un portrait photographique est certes destiné à être regardé, mais il est aussi susceptible de regarder à son tour et d'agir (Gell, 2009)¹⁶. Ainsi par le biais des images, l'analyse des rapports entre média et médium contribue également à cet effort de penser les rapports complexes entre invisibilité, visibilité et visualisation, qui se trouvent au cœur des expériences de médiumnité.

Cette réalité invite ainsi à adopter les images comme focale de recherche pour appréhender les pratiques religieuses de guérison et les phénomènes de médiumnités sur lesquelles elles reposent en grande partie. Dans l'optique d'une démarche ethnographique partagée de ce social vécu, j'ai eu également recours aux images et plus spécifiquement à la photographie comme outil d'enquête, dispositif analytique et mode de connaissance dans mes travaux. Il s'agit de mobiliser des appareils sur le terrain et de porter une attention privilégiée à ce qu'ils provoquent dans les situations d'interaction et surtout dans les rapports entre les humains et les « esprits ». Non pas pour s'atteler à une entreprise impossible, celle de capter l'invisible, à l'instar des spirites du XIXe siècle, mais pour saisir visuellement le rapport sensible et affectif que les humains disent entretenir avec ces univers.

En mettant l'accent sur l'expérience sensible partagée du regard, les prises de vue photographique de bénisseurs, patients et lieux de consultation permettent d'appréhender les affects à l'œuvre dans la perception du regard de l'autre comme l'envie (*inveja*), et dans la production d'images qui s'en suit. Elles amènent à penser le sens et les effets du regard dans le cadre des rapports sociaux quotidiens, provoquant parfois des conséquences néfastes prises en charge par ce dispositif thérapeutique ; ce fut le cas avec une forme d'affection très commune et traitée par les bénisseurs, le *mau-olhado*, littéralement le « mauvais regard » (Rougeon, 2015). Enfin ces situations de prises de vue par l'ethnographe sont révélatrices du sens donné aux images qui en résultent, ainsi que des négociations dont elles sont l'objet. J'ai pu à nouveau en faire l'expérience et de manière différente au moment de

¹⁶ Fondant la théorie de l'art d'Alfred Gell, la notion d'agentivité est ici entendue dans sa dimension relationnelle. Selon Gell, « on suppose que dans toute transaction où une certaine agentivité se manifeste, il existe un patient qui est un autre agent 'potentiel', capable d'agir en tant qu'agent où d'être le lieu d'une agentivité. » (2009 : 28).

photographier les consultations réalisées par les esprits d'esclaves, les *Pretos-Velhos*, dans le cadre du culte umbandiste à Rio¹⁷.

Ces entités ne m'ont autorisées à les prendre en photographies que de loin, de dos ou la tête baissée, m'indiquant qu'elles étaient trop « humbles » pour souhaiter que leur image soit produite et montrée¹⁸.



Prière aux morts, *Tenda espirita Oxossi Rompe Mato Cabocla Jurema*, Rio de Janeiro, Brésil, novembre 2015. © Marina Rougeon

Pour autant, les umbandistes m'incitaient à faire à l'inverse le plus d'images possible pour les partager ensuite avec eux, et participer à une visibilité croissante de leur pratique, y compris sur internet et dans les réseaux sociaux.

Ce parti pris méthodologique n'est pas dissocié du travail d'écriture puisqu'il amène à établir un récit ethnographique à partir de différents régimes de narrativité complémentaires, paroles et images fixes, pour rendre compte de l'expérience vécue sur le terrain du religieux. Ainsi, inscrites dans

¹⁷ Ces images ont fait l'objet d'une exposition de photographies intitulée « *J'ai adoré les âmes !* » *Pretos-Velhos, esprits d'anciens esclaves dans l'umbanda*, présentée initialement dans le cadre du Mois de l'Histoire des Noirs à Québec en février 2016, avec l'accord des maisons de culte concernées.

¹⁸ De fait dans les images les plus répandues de ces entités, c'est-à-dire les lithographies populaires brésiliennes du XX^e siècle qui prédominaient jusqu'ici dans les maisons de culte, les *Pretos-Velhos* sont figurés comme des hommes et femmes noirs âgés, assis seuls dans un décor simple, une maison de terre ou près un arbre. Notons que la situation de prise de vue relatée renvoie également au délicat rapport entre le corps du médium, visible, et l'esprit invisible qui s'y logerait. C'est bien la question de la représentation et de la ressemblance qui est ici problématique, renvoyant parfois à un décalage entre l'image mentale partagée de l'entité et l'image matérialisée. D'autant plus quand une jeune médium blanche « incorpore » un esprit d'esclave noir âgé, ou lorsqu'une femme menue « reçoit » une *Preta-Velha* forte physiquement qui se plaint d'être trop à l'étroit dans ce corps, comme j'ai pu en témoigner.

le registre de l'évocation les images photographiques permettent de suggérer le rapport à l'invisible - et non pas de chercher à le révéler -, de valoriser la dimension sensible de la vie sociale, et donc les percepts et affects engagés dans les phénomènes de médiumnité. Rendre compte du terrain n'est en effet pas seulement une question de mots à choisir, notamment face à des réalités relevant de l'indicible ou de registres allant au-delà (ou en-deçà) du discursif. Ils invitent l'anthropologue à envisager d'autres modes de connaissance pour penser certains aspects du religieux. La place des images dans les nouvelles écritures de l'anthropologie et des sciences sociales, actuellement débattue (Uhl, 2015 ; Rougeon et Deshayes, 2016 ; Langewiesche et Ouédraogo, 2019), en témoigne.

CONCLUSION

Ces modalités de production de la connaissance ne sont pas pour autant plus faciles à manier, car les images renvoient à des imaginaires spécifiques liés à des contextes socio-historiques précis. Elles charrient également leur lot de préjugés, surtout en ce qui concerne le religieux et l'impact visuel plus ou moins important de certaines pratiques. Toutefois leur apport est considérable car, loin de réduire une réalité à un schéma explicatif, les images permettent aussi de l'évoquer, de la suggérer, et de décloisonner les imaginaires, y compris au sujet de phénomènes aussi invisibles et marginaux - notamment en tant que sujet de recherche - tels que la médiumnité ordinaire et les pratiques religieuses de guérison auxquelles elles sont liées. Fondé sur un recours rigoureux, critique et réflexif aux images, l'effort d'affiner notre compréhension des rapports entre les humains et les invisibles à partir des expériences vécues et des logiques de pensée locales, constitue une piste de ce qui peut être au cœur des préoccupations de l'anthropologie des religions pour ne pas catégoriser, avec des notions souvent surplombantes, de quel religieux il s'agit. Une piste autorisant l'anthropologue à redéfinir et actualiser ce champ d'études de la discipline.

Ces quelques réflexions visaient ainsi à proposer une perspective de recherche reposant sur une appréhension renouvelée des rapports entre le religieux et la guérison, dans une démarche résolument ethnologique et, *in fine*, critique d'un mode de production hégémonique de la connaissance. Cette focale permet de mettre en lumière des aspects jusqu'ici encore minorés des réalités sociales réunissant ces deux domaines, telles que les pratiques à visée thérapeutique aux frontières institutionnelles des religions, à la fois très dynamiques, diversifiées et relevant du quotidien. L'analyse des porosités et franchissements de ces frontières se trouve renouvelée par la prise en compte des expériences perceptives et affectives vécues de ces pratiques peu ritualisées et de leur efficacité, reposant sur des rapports personnalisés tissés entre humains et entités invisibles pour guérir. Par ce biais, des expériences du

médiunne ordinaire ainsi qu'un univers religieux innomé peuvent être appréhendés et pensés anthropologiquement. Convaincue de l'apport des images pour la recherche, et favorisant une attention portée aux modalités du social et aux catégories émiques qui permettent de les nommer, cette voie dépasse les limites de certains recours conceptuels pour penser les rapports à la notion d'invisibilité, si prégnante dans les phénomènes relevant du religieux.

BIBLIOGRAPHIE

Jean-Pierre ALBERT, « Postface. Le surnaturel : un concept pour les sciences sociales ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n°145, 2009, pp.147-159.

João Tadeu de ANDRADE, Heloïse Maria de Riquet CORREIA, « Curadores tradicionais no Ceará : inserção social, perfil terapêutico e contribuição para a saúde pública », actes de la 26^a Reunion Brésilienne d'Anthropologie, 01 à 04 juin, 2008, Porto Seguro, Bahia [En ligne]. URL : <http://adelco.org.br/wp-content/uploads/2018/06/Curadores-tradicionais-no-Cear%C3%A1.-ANDRADE-Jo%C3%A3o-Tadeu.-CORREIA-Heloise-Maria.pdf>

Alceu Maynard ARAUJO, *Medicina Rústica*, Rio de Janeiro, Editora Nacional, 1959.

Marion AUBRÉE et François LAPLANTINE, *La table, le livre et les esprits*, Paris, Ed. Jean-Claude Lattès, 1990.

Mariana Leal de BARROS, *Femme, ton nom est flamme: analyse ethnopsychologique du féminin à la lumière des pombagiras de l'Umbanda au Brésil*, Thèse de Doctorat en Anthropologie, Université de São Paulo / Université Lumière Lyon 2, 2010.

Roger BASTIDE, *Le prochain et le lointain*, Paris, l'Harmattan, 2000 [1970].

Christine BERGÉ (dir.), Dossier Voix, visions, apparitions, *Ethnologie française*, vol. 33, 2003.

Carmen BERNAND, « Anthropologie religieuse. Frontières, infortunes et représentation », in Pierre GISEL et Jean-Marc TETAZ (dir.), *Théories de la religion. Diversité des pratiques de recherche, changements de contextes socio-culturels, requêtes réflexives*, Genève, Labo et Fides, 2002, pp.155-174.

Véronique BOYER, *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*, Paris l'Harmattan, 1993.

Antônio Mendes da Costa BRAGA, « Catolização do cotidiano, cotidianização dos catolicismo: mídia, novas práticas religiosas e individualidade entre telespectadores e ouvintes da rádio e TV católica Canção Nova », *Numem (UFJF)*, v. 8, 2005, pp. 61-78.

Carlos Rodrigues BRANDÃO, *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*, São Paulo, Brasiliense, 1980.

Cândido Procópio Ferreira de CAMARGO, *Kardecismo e umbanda*, São Paulo, Pioneira, 1961.

Roger CANALS, « Les avatars du regard dans le culte à María Lionza (Venezuela) », *L'Homme*, n°198-199, 2011, pp.213-226.

Clément CHEROUX et al., *Le Troisième Œil. La photographie et l'occulte*, Paris, Gallimard, 2004.

Peter CLARKE, "Pop-Star Priest and the Catholic Response to the 'Explosion' of Evangelical Protestantism in Brazil: The Beginning of the End of the 'Walkout'?", *Journal of Contemporary Religion*, vol. 14, n°2, 1999, s/e

Agnès CLERC-RENAUD, « Bien dire, le geste et la parole », *Archives de sciences sociales des religions*, 158 | Avril-juin, 2012 [En ligne]. URL : <http://assr.revues.org/23803>

Georges DIDI-HUBERMAN, *L'Image survivante : histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éditions de Minuit, 2002.

Nicole EDELMAN, « L'invisible (1870-1890) : une inscription somatique », *Ethnologie française*, vol. 33, 2003, p.593-600.

Claudia FONSECA, « La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°73, 1991, pp. 125-139.

Daniel GALINDO, « A inclusão das rezadoras de Maranguape na promoção da saúde pública », *Revista Acadêmica do Grupo comunicacional de São Bernardo*, Ano 02, número 03, São Paulo, jan/jun. 2005, pp.1-16.

Eduardo GALVÃO, *Santos e visagens : um estudo da vila religiosa de Itá, Amazonas*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1955.

Marie-Luce GÉLARD (dir.), *Dossier Contemporary French Sensory Ethnography, The Senses and Society*, vol.11, num.3, 2016.

Alfred GELL, *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*, Paris, Les Presses du Réel, 2009.

Sidney M. GREENFIELD, *Spirits with Scalpels. The Cultural Biology of Religious Healing in Brazil*, Walnut Creek, Left Coast Press, 2008.

Roberte HAMAYON, « Esprit, es-tu encore là ? », *L'Homme*, n°143, 1997, pp.117-122.

Bertrand HELL, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

Luc de HEUSCH, *La Transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Editions Complexe, 2006.

Katrin LANGEWIESCHE et Jean-Bernard OUEDRAOGO, *L'enquête et ses graphies en sciences sociales. Figurations iconographiques d'après société*, Ed. Amalion, Dakar, 2019.

François LAPLANTINE, « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 27, n°1, 2003, pp.11-33.

François LAPLANTINE, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005.

Ondina F. LEAL, « Benzendeiras e Bruxas : sexo, gênero e sistema de cura tradicional », *Cadernos de Antropologia*, n°5, 1992, pp.7-22.

Clara LEMONNIER, « Confidences féminines et sorcellerie : une ethnologie des émotions en terrain sensible », *Parcours anthropologiques*, n°11, 2016 [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/pa/474>

Maria Andrea LOYOLA, *L'esprit et le corps. Des thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983.

Silvia MANCINI et Antoine FAIVRE (dir.), *Des médiums. Techniques du corps et de l'esprit dans les deux Amériques*, Paris, Ed. Imago, 2012.

Cecília Loreto MARIZ, « A Rede Vida: o catolicismo na TV », *Cadernos de Antropologia e Imagem*, v. 7, n°20, 1998, pp. 41-55.

André MARY, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Editions du Cerf, 2000.

Raymond MASSÉ et Jean BENOIST, *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, 2002.

Deirdre MEINTEL, « Apprendre et désapprendre : quand la médiumnité croise l'anthropologie », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 35, n°3, 2011, pp. 89-106.

Thobie NATHAN, *Du commerce avec les diables*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2004.

Lionel OBADIA, « La 'religion populaire', un concept anthropologique ? », in Valérie AUBOURG (coord. d'éd.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Actes du colloque international à Saint-Denis de la Réunion, CRLHOI, Surya Editions, 2011, pp.33-51.

Donald PIERSON, *Cruz das Almas*, Rio de Janeiro, José Olympio, 1966.

Albert PIETTE, « Des formes ordinaires de la vie religieuse. Entre anthropologie et ethnographie », *Archives de sciences sociales des religions*, n°111, 2000 [En ligne]. URL : <http://assr.revues.org/20230>

Christophe PONS, *Les liaisons surnaturelles. Une anthropologie du médiumnisme dans l'Islande contemporaine*, Paris, CNRS Editions, 2011.

Christophe PONS, « L'énigme des morts thérapeutes », in Pascal BOULHOL, Françoise GAIDE, Mireille LOUBET, (dir.), *Guérisons du corps et de l'âme*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 2006, pp.331-345.

Reginaldo PRANDI, *Encantaria brasileira*, Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

Maria Isaura Pereira de QUEIROZ, « O Catolicismo Rústico no Brasil », *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n°5, 1968, pp.104-123.

Gilbert ROUGET, *La musique et la transe, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris, Gallimard, 1990.

Marina ROUGEON et Patrick DESHAYES (dir.), *Montrer les esclavages et leurs héritages. Films et regards de chercheurs*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2016.

Marina ROUGEON, *Proximité, passages et médiumnité. Contours et détours caseiros au Brésil*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2015.

Marina ROUGEON, « Nos morts sont extraordinaires. Personnalisation des panthéons, généalogies spirituelles et récits hagiographiques », Dossier Récits de vies extraordinaires II, Agnès CLERC-RENAUD et Cécile LEGUY (dir.), *Cahiers de littérature orale*, n°80, 2016 [En ligne]. URL : <http://clo.revues.org/3045>

Marina ROUGEON, « Les pretos-velhos dans l'umbanda. Un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves », *Anthropologie et sociétés*, n°41, vol. 1, 2017, pp. 281-315.

Marina ROUGEON, « « L'umbanda est guérison ! » Création et adaptation d'un dispositif thérapeutique au Portugal », Dossier Croire, soigner, In *Analysis*, Volume 3, Issue 3, 2019, pp.286-292.

Pierre SANSOT, *Les formes sensibles de la vie sociale*, Paris, PUF, 1986.

Jorge P. SANTIAGO et Marina ROUGEON (dir.), *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*, Louvain-la-Neuve, Academia, 2013.

Ana Lúcia Pastore SCHRITZMEYER, *Sortilégio de saberes. Curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*, São Paulo, IBCCRIM, 2004.

Magali UHL (dir.), *Les récits visuels de soi : mises en récit artistiques et nouvelles scénographies de l'intime*, Paris, Presses de l'Université de Paris Ouest, 2015.

Anne-Marie VUILLEMENOT, « L'anthropologue initié : parcours impliqué », *Investigations d'anthropologie prospective*, n°1, 2011, pp.95-115.

Alba ZALUAR, *Os homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

RÉSUMÉ : Cet article propose une réflexion théorique et méthodologique sur les formes d'appréhension et d'analyse des pratiques religieuses non institutionnalisées de guérison et des phénomènes de médiumnité sur lesquels elles reposent. À partir d'expériences ethnographiques auprès de bénisseurs et d'umbandistes au Brésil et au Portugal, il s'agit ainsi de penser certaines expressions du religieux au quotidien. Ces réalités invitent le chercheur à porter une attention privilégiée aux percepts, affects et images que ces pratiques peu ritualisées engagent, et à les appréhender à partir des vécus subjectifs des thérapeutes et de ceux qui ont recours à leurs soins. A la croisée de différents univers religieux, et prenant appui sur les notions de « force », « travail » et « développement » spirituels, de telles pratiques amènent à penser le rapport à l'invisibilité avant même de mobiliser la notion du « religieux ». Il s'agit de montrer en quoi l'adoption d'une approche sensible de ces pratiques – y compris en ayant recours à la photographie – est susceptible de renouveler notre regard porté sur ces réalités, sur les rapports entre visibilité, invisibilité et visualisation, et a fortiori, sur le religieux.

MOTS-CLÉS : Pratiques religieuses de guérison, quotidien, médiumnité, invisibilité, sens, photographie, Brésil