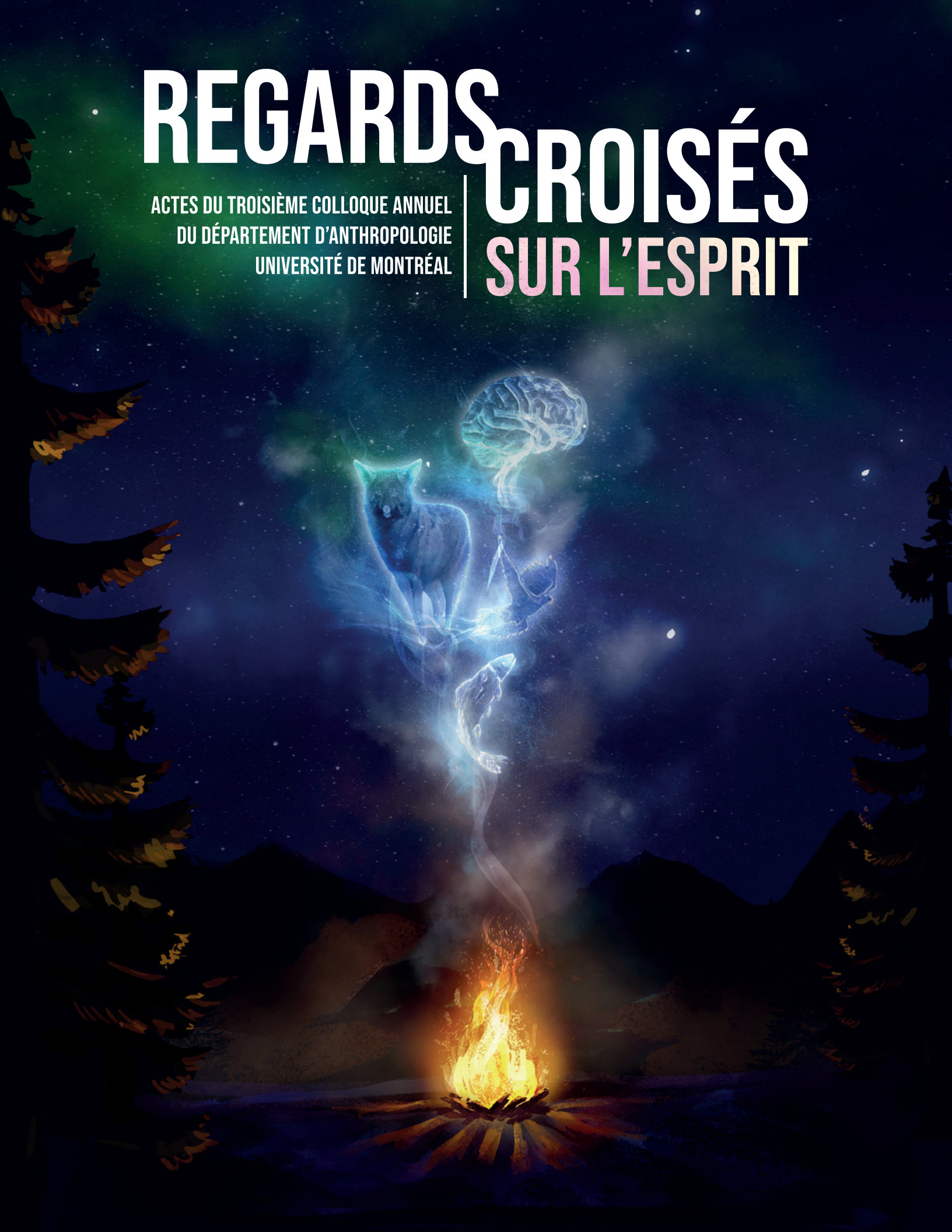
REGARDS CROISÉS SUR L'ESPRIT

ACTES DU TROISIÈME COLLOQUE ANNUEL
DU DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL



Regards croisés sur l'esprit
Actes du troisième colloque annuel du département d'anthropologie, Université de Montréal 2021

Sous la direction de
Marie Fally
Sarai Barreiro-Argüelles

Membres du comité de lecture
Adrian L. Burke
Christina Halperin
Tringa Bytyqi
Amal Idris-Haroun
Hélène Dénault

Bibliographie
Émelie Coulombe

Couverture
Illustration originale Laurence Heinrich

Mise en page
Laurence Heinrich

Université de Montréal
© Éditions@anthro, Montréal, Québec
Dépôt légal : Mars 2022
ISBN: 978-2925246-00-8

REGARDS CROISÉS SUR L'ESPRIT

ACTES DU TROISIÈME COLLOQUE ANNUEL
DU DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE
UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

REMERCIEMENTS

Nous souhaitons remercier les membres du comité organisateur du troisième Colloque Annuel du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal. Sans votre implication et le temps dédié à l'organisation qui a précédé les trois journées d'échanges et discussions, ce volume ne serait pas une réalité : Maryame Alaoui, Roxane Archambault, Anne-Gaëlle Audebert, Karine Bates, Christelle Benjamin, Agathe Cadieux, Xavier Dagenais-Chabot, Myriam Daigneault, Hélène Denault, Juliette Duguay, Marie-Ève Dupuis, Marion Fauqueur, Anne-Sophie Gignac, Amy Guilbault, Amal Idris-Haroun, Micha Jam, Chantal Jorg, Alexi Vicken Kayayan, Marianne Lezeau, Jade Lupien, Amélie Montpetit, Renata Moreira Fontoura, Laurie-Mei Ross-Dionne, Yannick Sanschagrin, Anne-Sophie Thommeret-Carrière, et Charline Wit. Un remerciement spécial pour Anick Desjardins et Pauline Claude qui ont été coordinatrices de l'événement et qui ont su mener la barque dignement, malgré les difficultés survenues suite à la crise sanitaire. Nous tenons également remercier à Guy Lanoue, directeur du département d'anthropologie, pour son soutien inconditionnel à la réalisation du colloque.

Le CADA 2021 n'aurait pas vu le jour sans le soutien financier du Centre interuniversitaire d'études et de recherches autochtones (CIERA), la Fédération des associations étudiantes du campus de l'Université de Montréal (FAÉCUM), les Fonds d'investissement des cycles supérieurs de l'Université de Montréal (FICSUM), le Fonds d'Amélioration de la Vie Étudiante, l'Association des Étudiants aux Cycles Supérieurs en anthropologie de l'Université de Montréal (AECSAUM), l'Association Étudiante d'Anthropologie de l'Université de Montréal (AÉAUM). Parmi toutes ces associations qui ont apporté leur aide, nous adressons des remerciements particuliers au Fonds d'Amélioration de la Vie Étudiante (FAVE) et à la Fondation de l'ASEQ qui ont financé le colloque, mais également la production des Actes CADA 2021.

Il reste à nous tourner vers les auteurs qui ont cru en ce projet et qui avec leur participation et grande disposition du début à la fin ont encouragé la création de ce volume. Pour finir, nous tenons également à remercier les professeurs du département d'anthropologie qui ont appuyé l'organisation du colloque et pour leurs contributions exceptionnelles dans les lectures des textes. Votre implication, à tous les niveaux, contribue au succès de cette initiative, année après année.

INTRODUCTION

Regards croisés sur l'esprit est le troisième volume des Actes du Colloque Annuel du Département d'Anthropologie de l'Université de Montréal (CADA). Le volume rassemble cinq des treize communications présentées lors du colloque diffusé exceptionnellement en ligne du 22 au 25 mars 2021 en raison de la pandémie de la Covid-19. Cet événement a montré que les conférences virtuelles représentent une alternative qui garantit le dynamisme de la recherche étudiante. Il est important de rappeler que, depuis sa création en 1995, le CADA s'est donné comme objectif de créer des espaces de rencontres prolifiques et des discussions thématiques entre les quatre sous-disciplines de l'anthropologie : l'archéologie, la bioanthropologie, l'ethnolinguistique et l'ethnologie. C'est d'ailleurs cette dernière idée qui se trouve au cœur des priorités de chaque équipe qui coordonne le colloque depuis sa relance en 2017. Pour cette troisième édition, le comité organisateur s'est uni sur le thème de l'Esprit ou les Esprits.

Par ses différents sens, l'Esprit (ou les Esprits), traverse les multiples facettes des recherches anthropologiques. Qu'il s'agisse de ses manifestations psychiques, d'expressions rituelles, culturelles, cognitives ou physiques, ou encore d'entités surnaturelles, le CADA a proposé d'explorer ce thème polysémique pour sa faculté d'évoquer des aspects collectifs et historiques de la pensée humaine. Les treize contributions reçues lors du colloque ont revisité les théories et débats classiques sur le corps/esprit, mais elles ont également proposé des conceptualisations inédites sur des questions clés comme la religion et la spiritualité, les constructions culturelles de l'esprit, et les états modifiés de conscience, le rapport entre les langues et les croyances, les rites funéraires, l'archéologie cognitive, les représentations de l'esprit dans la culture matérielle, et plus encore. Ces conférences ont capturé une diversité de perspectives, d'approches et de méthodologies nous rappelant les multiples strates de significations du terme d'esprit. Les cinq articles proposés dans le présent volume sont manifestement le fruit d'une réflexion mûrie à travers laquelle les auteurs explorent la complexité de ce sujet.

Pierre Beaucage réfléchit sur la notion d'« esprit » ou les esprits chez les Maseual-Nahuas modernes de la Sierra Norte de Puebla, au Mexique. Le texte expose une captivante analyse des concepts issus de l'ancienne cosmologie nahua préhispanique et des récits de tradition orale récents liés à la guérison d'un mal occasionné par différents esprits. Les témoignages révèlent que chez les maseual-nahua n'existe pas une rupture entre l'univers matériel et le monde surnaturel. L'univers animal et même certains végétaux ou éléments comme la terre, l'eau, ou le feu, possèdent une double dimension (matérielle et surnaturelle) dont l'activité humaine doit tenir compte. Le texte, loin de vouloir épuiser le sujet à propos de la nature des esprits chez les maseual-nahua, propose de nouvelles avenues pour examiner la profondeur de cette pensée.

Le texte de **Deirdre Meintel** se penche sur l'expérience des phénomènes invisibles que certains chercheurs vivent sur leur terrain. En nous présentant une recherche auprès des spiritualistes à Montréal, Meintel aborde la méthodologie expérientielle qu'elle a menée dans sa recherche et les résultats qui en ont découlé. Non sans rappeler une autre présentation donnée lors du colloque (Nicolas Boissière), l'article démontre que la réflexivité n'est pas chasse gardée des chercheurs. Cette approche de l'Esprit par une avenue pour le moins innovante, permet de comprendre une anthropologie post-séculière émergente.

Guillaume Boucher s'intéresse à l'Esprit Saint en tant qu'acteur social. S'il est plutôt présenté comme « le produit d'une effervescence rituelle », l'Esprit Saint serait aussi agissant et acteur de l'univers religieux dans lequel il s'inscrit. Au moyen de deux études de terrain menées auprès de catholiques charismatiques et des pentecôtistes, à Montréal et en région, Boucher montre comment ces perspectives de l'Esprit Saint permettent d'entrevoir de nouvelles formes d'intersubjectivités, et comment sa présence peut être vue comme celle d'un acteur social à proprement parler.

Émilie Lessard et **Mélissa Bernard** proposent un voyage dans le temps pour réfléchir à l'influence du rapport à la mort sur les expériences contemporaines de soins palliatifs et du mourir. Au moyen d'une collecte de données ayant eu lieu au sein d'un CLSC de la région de Montréal, Lessard et Bernard parlent d'un « processus évolutif de la conscience humaine de la mort », fruit de fondements neurobiologiques et socioculturels, qui trouve sa suite dans une quête d'immortalité de plus en plus matérialisée.

L'article de **Thomas Whynn** aborde l'esprit (*mind)* et l'émergence de l'expérience esthétique des premiers hominidés. Il s'intéresse à l'évolution et la compréhension des conditions préalables de l'art figuratif et de l'esthétique existant derrière les premières productions de bifaces en pierre taillée. Les données archéologiques et les recherches menées en esthétique empirique et en neuroesthétique constituent la base de cette analyse. Wynn propose un ensemble de caractéristiques essentielles pour identifier une expérience esthétique selon l'approche de l'archéologie cognitive et un survol historique qui retrace des points de vue opposés dans les recherches sur l'évolution de la forme de bifaces et de l'expérience esthétique chez les hominidés. Plusieurs lignes de raisonnement son dégagés à partir des exemples donnés : l'impact visuel des outils, leur exceptionnalisme ou l'apparition des premiers indices du contexte social et culturel / sémantique, considérés par l'auteur, comme des effets esthétiques qui ont préparé le terrain pour l'épanouissement de l'art humain tel qu'on le connaît aujourd'hui. Ces résultats soulèvent de nouveaux questionnements et témoignent que l'appréciation de l'esthétique humaine n'est pas soudainement apparue avec les traditions picturales de l'art pariétal, nous incitant ainsi à explorer ses origines dans notre passé évolutif amorcé il y a plus de 1,69 million d'années.

Enfin, comme pour soutenir notre thème en le rendant présent tout au long du colloque, un esprit d'équipe a brillamment été maintenu tout au long des quatre jours de présentation, même si le mode virtuel a donné certains défis au comité organisateur. Ce colloque est le fruit d'une belle organisation d'un comité formé d'étudiants et étudiantes des cycles supérieurs, du premier cycle et du corps professoral du département, qui ont toutes et tous investi leur temps et efforts afin de garantir le succès de cet évènement pour lequel, comme nos collègues des précédentes éditions, nous souhaitons une continuité constructive et inclusive menée par la future communauté étudiante du département.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements 4

Introduction
Marie Fally et Sarai Barreiro-Argüelles 5

Le monde des esprits chez les Maseual-Nahua de la Sierra Norte de Puebla, Mexique : le traitement de l'épouvante (*nemoujtil*) comme révélateur
Pierre Beaucage 8

Quand le chercheur voit des esprits
Deirdre Meintel 14

L'Esprit saint : d'un espace d'intersubjectivité à un acteur social
Guillaume Boucher 21

Conscience de la mort : pensée symbolique, rites funéraires et quête d'immortalité
Émilie Lessard et Mélissa Bernard 32

Aesthetics Before Art
Thomas Wynn 43

LE MONDE DES ESPRITS CHEZ LES MASEUAL-NAHUA DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA, MEXIQUE : LE TRAITEMENT DE L'ÉPOUVANTE (*NEMOUJTIL*) COMME RÉVÉLATEUR

Pierre Beaucage
Professeur titulaire
Département d'anthropologie, Université de Montréal

Note préliminaire : L'idée de cette présentation m'est venue lors d'une discussion avec Marie-Pierre Bousquet, au colloque du CADA de 1999. On s'est demandé si, chez des peuples autochtones, les humains possédaient divers esprits et si ceux-ci pouvaient être de sexes-genres différents. J'essaierai de répondre à cette question en ce qui concerne les Maseual-Nahuas de la Sierra Norte de Puebla, chez qui, et avec qui, j'effectue des recherches depuis une cinquantaine d'années (Beaucage et Taller de Tradición Oral del CEPEC 2012).

D'abord, un mot sur les normes régissant les rapports de genre. La société maseual-nahua repose sur une division sexuelle du travail assez stricte : aux hommes l'agriculture, la coupe des arbres, les relations avec l'extérieur et la musique ; aux femmes la préparation de la nourriture, le tissage et l'entretien des vêtements et le soin des enfants. Hommes et femmes participent à la vie rituelle et peuvent être guérisseurs et chamanes, bien qu'on observe en ce domaine, à San Miguel, une nette prédominance des femmes. Notons que, pour avoir accès à des fonctions dans l'importante hiérarchie religieuse des villages, il faut vivre en couple, ce qui exclut les célibataires, dont les gais.

Qu'en est-il de leurs conceptions qui correspondent à ce que nous appelons l'« esprit » ou « les esprits » ? Comme chez beaucoup d'autres peuples autochtones, on ne trouve pas de rupture nette entre l'univers matériel (les corps) et le monde surnaturel (les esprits). Tant les humains que les éléments (l'eau, le feu, la terre, les « airs »), les animaux (surtout la faune sauvage) et même plusieurs végétaux (le maïs, les grands arbres…) possèdent une double dimension, matérielle et surnaturelle. En outre, les « êtres de la nature » sont sous la garde de « maîtres » (*inintekouan* esp. *dueños*) qui affectent l'activité humaine et sont affectés par elle, de multiples façons.

L'être humain lui-même, outre son corps, (*tonakayo*, « l'ensemble de nos chairs »), renferme plusieurs composantes immatérielles qu'Alfredo López Austin a retrouvées dans les chroniques concernant les Aztèques et qu'il a proposé d'appeler « *centres animiques* » et « *entités animiques* ». Le *centre animique* est « la partie de l'organisme humain […] dans laquelle sont engendrées les impulsions de base qui lui donnent vie et mouvement et permettent la réalisation de ses fonctions psychiques. Ils sont le siège normal de la force » (López Austin 1984 : 197). Pour sa part, « l'*entité animique* est l'unité structurale de cette force. Les entités animiques peuvent être singulières ou plurielles […] matérielles ou immatérielles » (*ibid*. : 198). L'auteur a identifié trois principaux centres animiques, dans cette société précolombienne. Le plus important est le cœur (*yolotl*), siège des sentiments et des pensées, la tête (*cuaitl*), siège du jugement, et le foie (*elli*), où résidaient la force et la passion (*ibid*. : 207-212). Parmi les entités animiques qui ne s'enracinaient pas dans un organe particulier, il y avait le *tonalli* qui donnait au corps la chaleur et son énergie (*ibid*. : 236-239). *Tonalli* voulait dire lumière et chaleur du soleil et, au figuré « l'esprit » et « le signe sous lequel je suis né » (Siméon 1965 [1885] : 650).

Chez les Nahuas qui habitent la Sierra Norte de Puebla aujourd'hui — qui descendent d'un peuple de la périphérie de l'empire aztèque — on retrouve le cœur (*yolot*) comme centre animique principal. Il est le siège de la pensée et des émotions comme en témoignent des dizaines de dérivés. Par exemple : *Yolnemilis*, « pensée du cœur » désigne une pensée profonde, ou une préoccupation ; *yolpoliui* (« il a perdu son cœur ») ou *yoltapana* (« son cœur est brisé »), dit-on d'un fou. Le cœur est le siège de la vie (*yoli* veut dire *naître*). On l'associe aujourd'hui à l'« âme » du christianisme (*alma)*

et la perte de ce cœur-âme ne survient qu'à la mort. On utilise souvent pour le désigner le mot espagnol *espíritu* de façon interchangeable avec *yolot*. Ce cœur-esprit, fragile chez les enfants, se développe et se renforce au cours de l'existence — inégalement, cependant, d'une personne à l'autre. La tête (*kuait*, *tsontekon* 'calebasse chevelue') est vue comme indispensable à une juste perception du monde ; elle agit en relation étroite avec le cœur et forme avec lui un seul centre animique. Face à la profusion d'usages métaphorique du mot « cœur », on trouve très peu d'expressions se rapportant à la tête. Par exemple, on dira d'un enfant k*uatakuauak* « tête dure », s'il apprend difficilement, et d'un écervelé : « Il est comme l'écrevisse, il a la merde dans la tête » (*Yon kemej in xili; kipiya in kuitat itech itsontekon*).

Après la mort, ce cœur-âme devient *ánima* (« fantôme »). Un ensemble de rituels funéraires vise à assurer qu'elle quitte bien la surface de la terre (*taltikpak*) : veillée au corps à laquelle tous sont conviés, prières, repas partagé, mise en terre. L'âme est encore présente dans la maison. Le lendemain matin, on transporte le corps au cimetière. C'est seulement en sortant de la maison que l'*ánima* entreprend son long voyage dans l'au-delà, ce pour quoi on place des sandales neuves et un peu de nourriture dans le cercueil à côté du cadavre. On jette aussi des grains de maïs sur le cercueil « car il y a des oiseaux là-bas : c'est pour eux, pour ne pas qu'ils attaquent le mort. » Les esprits des défunts reviennent une fois l'an, à la Toussaint, guidés par les pétales d'œillets d'Inde (*sempoualxochit*,*Tagetes* spp) qu'on sème le long du sentier qui mène à la maison. Ils viennent se nourrir de l'odeur des fleurs, des pâtés de maïs (*tamales*) chauds et des cierges disposés sur l'autel domestique à cette occasion. Car ces esprits ne peuvent voir ni toucher, mais conservent l'odorat.

Il existe une deuxième entité animique, désignée métaphoriquement comme l'« ombre », *ekauil,* (*sombra* en espagnol). Elle doit normalement être rattachée au corps, comme l'ombre projetée sur le sol. Elle peut en être accidentellement séparée quand quelqu'un fait une mauvaise chute sur un sentier de montagne — et les occasions ne manquent pas ! — Nous en reparlerons.

Il y a enfin une troisième entité animique, le *tonal*, redéfini par les Nahuas modernes comme un « double-animal ». Le jour de la naissance d'une personne nait un petit animal ou oiseau sauvage comme ceux qui sont le gibier des chasseurs. Pendant toute la vie, le sort du *tonal* restera étroitement lié à celui de la personne. Les gens du commun ne connaissent pas leur *tonal*. Les *tonalmej* vivent dans une forêt lointaine, hors de portée des chasseurs. Seuls les sorciers et les guérisseurs peuvent s'y rendre — nous en reparlerons aussi.

Pour comprendre les interactions des humains avec ces esprits (le cœur-âme, l'ombre et le double-animal), il faut les resituer dans un cosmos autochtone polarisé par des forces contraires : le chaud (*totonik*) et le froid (*sesek*). Entre ces deux pôles, le macrocosme et le microcosme (l'organisme humain) sont en équilibre, mais dans un équilibre instable qui peut être modifié tant par le comportement de la personne elle-même que par l'action de forces surnaturelles qui sont entremêlées au monde matériel. Le choc avec ces forces surnaturelles peut provoquer chez les humains une maladie qu'on appelle *nemoujtil* (espagnol *susto*), « effroi, épouvante » (voir fig. 1).

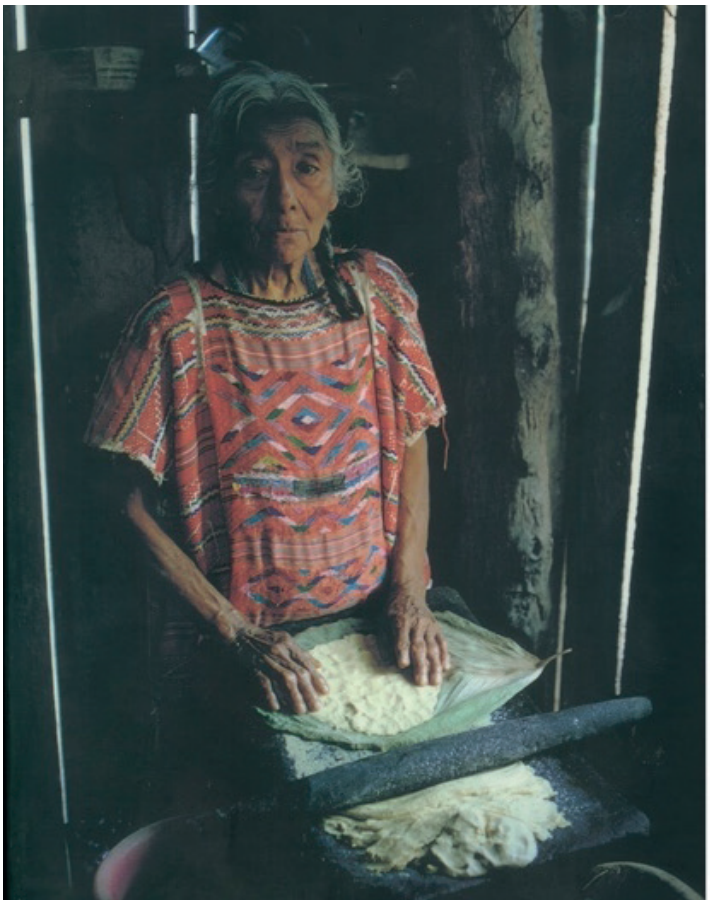


Figure 1 *Doña Rufina Manzano, (?-1982) réputée chamane nahua de San Miguel Tzinacapan, Cuetzalan, Pue. Photo de Pierre Beaucage.*

La terre (*tal*), l'eau (*at*), le feu (*tit*) et leurs Maîtres

Au sujet de ces trois éléments fondamentaux pour la vie humaine, le discours maseual-nahuat est à deux niveaux. Le premier niveau est celui de la connaissance empirique du milieu matériel, qui se révèle à l'enquête encyclopédique. Les paysans et paysannes autochtones sont très familiers avec les différents types de sols (argileux, sablonneux, rocailleux) et leur aptitude à porter tel type de végétation naturelle ou telle culture. Il en va de même pour les eaux des sources, des rivières ou des lagunes de montagne : permanentes ou saisonnières, potables ou non, poissonneuses ou pas. Les paysannes décriront les qualités du feu de cuisine, qu'on attise ou qu'on réduit au besoin, et dont les braises sont préservées d'un jour à l'autre dans le *tikomit* (« la marmite du feu »). Un autre feu, le feu du ciel, la foudre, ou plutôt « les foudres », sont bien connues aussi, ainsi que leur double affinité : pour la pluie d'abord, qu'elles produisent, d'où leurs noms : *kiaujteyomej* « les semences de pluie », *achiuanimej* « les faiseurs d'eau ». Pour les chênes, ensuite, qu'elles foudroient avec un claquement sec comme un coup de hache.

Mais il existe un autre niveau de discours, dans lequel chacun de ces éléments apparaît comme un esprit doté d'intentionnalité, de volonté, d'actions. Dans quel contexte ce discours surgit-il et quel est son impact sur les pratiques sociales ?

La « Terre qui garde l'ombre »

Prenons le cas de la terre. Un paysan ou une paysanne sent qu'il perd son énergie et l'appétit. En consultation, une guérisseuse ou un guérisseur (tapajtikej) pourra lui demander : "Es-tu tombé, dernièrement ? — Oui, j'ai glissé l'autre jour sur le sentier, en rentrant avec mon fagot. Je ne me suis pas fait très mal et je n'y ai plus pensé. — Je crois que ton ombre (ekauil) est restée là." Selon cette interprétation, la personne a eu un « choc » en tombant ; son « ombre » spirituelle s'est alors dissociée de son corps et la terre, aussi un être doué d'intentionnalité et de capacité d'action propre, « retient » l'ombre. C'est le talnemoujtil « l'effroi de la terre ». Les chamanes ont un don, d'origine divine, qui leur permet d'« appeler » (tanotsa), dans les rêves divinatoires, les maitres surnaturels de la nature. La guérisseuse se rendra sur les lieux de la chute, où l'ombre est restée, elle en rapportera un peu de terre à sa maison et priera longuement. La nuit suivante, la terre lui apparaîtra en rêve sous la forme d'un couple d'aînés autochtones, vêtus comme ceux de haute montagne (ajkopauanij) : la femme avec sa longue jupe plissée de laine noire et l'homme avec son poncho brun. Le ou la chamane discutera avec eux : "Elle est à moi (noaxka), dira-t-elle. Pourquoi la retenez-vous ? — Qui est-ce ?", demanderont-ils. Au terme de l'échange, le ou la chamane obtiendra la libération de l'ombre en offrant des prières à la terre. Elle pourra alors compléter la guérison en prescrivant les bains ou des tisanes d'herbes « chaudes » car l'effroi de terre est « froid ». Il n'est pas donné à tout le monde d'avoir ces rêves divinatoires : les chamanes ont reçu pour cela un don de Dieu (totiotsin). Une célèbre chamane de San Miguel racontait comment elle avait eu cette révélation d'un autre chamane, qui la guérissait d'un effroi du feu à l'adolescence. Elle a décidé d'accepter, malgré la lourde charge qu'ont impliqué pour elle ces consultations, rétribuées symboliquement, pendant toute sa vie.

Il existe aussi une pratique préventive face à l'« effroi de terre », pratique qui est à la portée de tous : "Quand tu tombes, confiera une chamane, si tu n'as pas un esprit fort, tu auras l'effroi. Car la terre est vivante (*nentok in tal*). Tu dois dire : "Père Terre, Mère Terre", je ne veux pas rester ci. Laissez-moi !" On remarque que la terre est représentée comme un couple, qu'on nommera parfois « Père-Trinité, Mère-Trinité ». Il faut souligner que c'est presque toujours comme couple que les Nahuas interviennent dans les rituels religieux. Cette chamane se dirige à eux sur un ton à la fois familier et respectueux, comme on s'adresse à des aînés dans la vie courante.

La pratique préventive concerne aussi les enfants. Un ami me racontait : "Enfant, j'allais en forêt avec mon père. Si je tombais, il prenait un bâton et frappait là où j'étais tombé, en ordonnant très fort : « Relève-toi ! ¡*Xipankisa* ! » C'est à mon ombre qu'il parlait, pour qu'elle ne reste pas là." La référence à la force ou faiblesse variable de l'esprit que faisait notre interlocutrice lui permet d'expliquer pourquoi ce n'est pas tout le monde qui perd son ombre en tombant, mais surtout les enfants ou certains adultes dont l'« esprit » est plus faible (*Amo semi chikauak iespíritu*).

L'Eau qui attire le cœur-âme

Comme la terre, l'eau est essentielle à la vie. Les récits de fondation du village de San Miguel Tzinacapan (« la fontaine aux chauves-souris ») rappellent que le site a été choisi parce qu'il y avait là une source permanente. Mais l'eau est forte aussi et peut causer l'effroi (*anemoujtil*). Si la terre retient l'ombre, dans le cas de l'« effroi de

l'eau », c'est différent. Un ou une adulte qui se sent mal peut faire un autodiagnostic : « Tu sais que tu as l'effroi, disait un guérisseur, car tu n'as pas faim, la nourriture n'a plus de saveur pour toi. Si tu fumes et que tu es saisi de frissons, c'est l'effroi de l'eau. » Si on croit que le malaise est léger, on le soignera avec des bains et tisanes d'herbes « chaudes », car c'est une maladie « froide » comme l'« effroi de terre ».

L'« effroi de l'eau » semble affecter plus souvent et plus gravement les enfants, dont le cœur-esprit n'est pas encore suffisamment fort (*amo chikauak ok*) ; ils perdent l'appétit et ne vont plus jouer. Ce n'est pas n'importe quelle eau, qui leur donne l'effroi, mais celle des petits cours d'eau, ruisseaux ou rivières. Une guérisseuse l'expliqua ainsi à une chercheuse autochtone de l'équipe : « L'eau où tu vas laver les vêtements, cette eau-là vole l'esprit de ton enfant. C'est parce que l'aspect de l'enfant lui plait (*kuelita keniuj yetok in pili)* qu'elle lui vole son esprit. » L'enfant s'est amusé avec l'eau pendant que sa mère lavait. La guérisseuse se rend alors à l'endroit indiqué et invoque l'« Eau Vierge de Marie » ; elle terminera le rituel en lançant dans l'eau sept cailloux ronds de rivière.

Le feu et ses Maîtres

Le feu existe sous deux formes principales pour les Maseual Nahuas d'aujourd'hui : le feu extérieur, celui des foudres (*kiaujteyomej*) et le feu domestique, celui du foyer (*tikonteno*). (Autrefois, on distinguait aussi celui qui chauffe les pierres du bain de vapeur (*temazcal*), mais il n'est presque plus en usage aujourd'hui).

L'effroi qui provient du feu domestique affecte surtout les femmes et les enfants. Concernant les femmes, un guérisseur en identifia ainsi les causes à une chercheuse du Grupo Youalxochit : « Ce sont les trois pierres du foyer (*tenamaztles*), que vous éloignez et rapprochez continuellement du feu. Ne les bougez pas tant car vous les indisposez ! Il y en a une principale, la Mère (*tenan*). Quand on les invoque, je lui dis à elle : "Vous êtes une fleur pure." Car la Mère représente un des trois Maîtres du feu, que seuls connaissent les chamanes : c'est la Fleur-de-Feu (*tixochit*). Les deux autres sont des Boutons de Fleur de Feu (*tiselotsin*). »

Dans la conception animiste des Nahuas, le feu et les pierres du foyer sont dotés des mêmes sentiments et pouvoirs que l'eau de la rivière. Les jeunes enfants, qui se tiennent près de leur mère pendant qu'elle cuisine, lui plaisent ; alors il « engourdit leurs esprits » (*kininxoxa*), les attrape (*kininkui*) et ne veut plus les laisser partir (*amo kineki kininkauas*). Et la Fleur de Feu les emmène dans son domaine, dans un monde qui n'est pas le nôtre. Ils sont saisis par l'effroi du feu qu'on appelle plus précisément *tikontenonemoutil,* l'« effroi du foyer » : il leur donne une fièvre que seules peuvent guérir les herbes fébrifuges, « fraîches », comme le *zacate limón*. C'est dans ce Domaine du Feu que le ou la chamane devra aller les chercher et les ramener, en demandant leur permission aux Maîtres du feu, dans un rêve qui n'est plus seulement divinatoire, mais thérapeutique. Seulement après le succès de cette quête la médecine des herbes retrouvera son efficacité.

Un processus similaire est enclenché lorsque les Foudres sont les causes de l'effroi du feu. Comme le feu domestique, ce feu cosmique est nécessaire à la vie puisque les Foudres, « semences de la pluie », sont indispensables au cycle annuel agricole. À San Miguel, on dit que ces esprits (exclusivement masculins) vivent dans une forêt lointaine. Ils arrivent chez les humains par une fosse profonde de la rivière Tozan, d'où ils sortent juste avant les orages, faisant briller l'eau de la surface. Un jeune chamane de San Miguel diagnostiqua ce type particulier d'effroi du feu chez une dame. Dans son rêve divinatoire, il arriva dans un « lieu difficile » (*ouijkan*) et se retrouva face aux Maîtres du lieu. Vêtus de longues capes noires, ils refusèrent d'abord de répondre à ses questions et mirent en doute la légitimité de sa démarche. Il se demanda même si on le laisserait revenir sur terre. On lui permit finalement de ramener l'esprit de sa patiente, mais, lors de l'entrevue, il remettait sérieusement en question tout voyage futur dans un univers aussi dangereux.

L'air-vent (ejekat) et les Airs (ejekamej)

Comme pour la terre, l'eau et le feu, il y a chez les Nahuas deux niveaux de représentation bien différents concernant l'Air. L'un correspond à ce que Pierre Bourdieu appelle « le sens pratique » (Bourdieu 1980 : 87) et s'appuie sur la pratique agricole ancestrale des habitants de la Sierra. L'air-vent apporte de l'est la pluie bienfaisante, en mai, et du nord les rafales d'air froid, en décembre.

Un second niveau de représentations nous décrit les « airs » (*ejekamej*), qui appartiennent à la dimension froide de l'univers. Entités surnaturelles individualisées — comme les Foudres — ils constituent une force essentiellement négative : des « airs mauvais » (*amo kuali ejekamej*). La nuit, ils sortent de leur demeure souterraine et s'embusquent dans des endroits écartés et difficiles (*ouijkan*) et dans les carrefours (*nauiojpan*)

pour attendre leurs victimes ; ils viennent parfois aussi rôder autour des maisons. Préventivement, si on doit sortir après le coucher du soleil, on allume une cigarette, car ils ne tolèrent pas la fumée du tabac. On considère qu'ils pénètrent le corps de leurs victimes. Les enfants « pleurent beaucoup, pleurent de peur ». Les adultes ont des nausées, ont envie de dormir pendant le jour, parfois même s'évanouissent. « Une femme peut perdre son bon sens et se mettre à crier comme un homme, à frapper les gens. » Comme ils sont mauvais, on ne peut ni aller les implorer ni leur offrir de sacrifices : il faut les faire sortir du corps par des bains d'herbes « chaudes » (dont l'*ejekapajxiuit*), ou en balayant le corps avec une branche de sureau (*xomet*, esp. *Sauco*) ou un œuf, que le guérisseur ira jeter ensuite à un carrefour. Car les airs voyagent entre les paliers de l'univers et le point de contact avec le monde souterrain, ce sont les carrefours, qui représentent l'axe du monde.

Alors que la terre agit sur l'ombre, en la retenant, que le feu et l'eau attirent et gardent une partie du cœur-esprit, les airs mauvais agissent sur le corps, qu'ils envahissent.

Les rapports surnaturels avec les animaux et entre les personnes

Les entités animiques d'une personne (cœur-âme, ombre, double-animal) ne sont pas simplement passives face à des agressions des forces extérieures. Ils débordent, volontairement ou pas, l'assise matérielle de l'individu. Par exemple, le cœur-âme d'un chasseur ou d'un pêcheur qui se conduit mal (*moeliuistia*) affectera négativement (*kinintauelia*) ses proies potentielles. C'est pourquoi le mari infidèle, celui dont la femme le trompe ou celui qui gaspille la viande ou le poisson rentrera bredouille de la chasse ou de la pêche. Les maitres de la faune, le « Père et la Mère de notre subsistance », qui règnent sur le Talokan (monde souterrain d'où provient le gibier) refuseront de le libérer tant que le ou la coupable n'aura pas été châtié(e). Le serpent venimeux qui apparaît sur le sentier, dans le piège ou la nasse, sert d'abord d'avertissement ; la deuxième fois, il mord. De même, les animaux sages (*tamatini*) comme les abeilles et les dindons (deux espèces autochtones) veillent au bon comportement de leurs maitres et abandonnent les maisonnées où règne le désordre.

On retrouve aussi entre humains ces impacts du cœur esprit. L'envie (*nexikolis*) qu'on porte à une autre personne, dont le sujet peut être un beau bébé qu'elle a, ou un ou une fiancé(e) désirable, entrainant un désir inassouvi (*eleuis*) transportera sur elle une force mauvaise : *taxikoua* veut dire « supporter une charge ». Si l'esprit de celui ou celle qui reçoit cette charge n'est pas fort, comme c'est le cas pour un enfant, il se sentira abattu, sans énergie ; un nouveau-né peut en mourir. Il revient à la guérisseuse ou au guérisseur de nettoyer (*tekuijkui*) le patient de l'envie comme d'un air mauvais, avec un rameau de sureau (*xomet*) ou un œuf. Préventivement, une mère vous placera son bébé dans les bras ; un baiser annule les effets de l'envie.

Les influences néfastes entre humains peuvent être volontaires. On a affaire alors à la sorcellerie (*naualot*), dont l'examen complètera ce tableau, qui demeure très sommaire, du monde des esprits. Les sorciers exercent leur action de diverses manières. D'abord, ils peuvent se changer la nuit, physiquement, en un animal prédateur, comme le hibou ou le coyote — des animaux dont on dit qu'ils « n'ont pas de genoux » (*amo kipiaj itankuay*). Dans un récit, un homme, faisant semblant de dormir, a observé sa femme qui s'approchait du foyer et enlevait ses jambes, se transformant en hibou. Elle partait alors se nourrir du sang de ses victimes. Celles-ci venaient peu à peu au bout de leur sang (*tamik iesyo*) et mouraient. La sorcière rentrait avant l'aube pour retrouver sa forme humaine. Une nuit, l'homme décida de brûler les jambes, seule manière de briser l'enchantement ; elle ne put alors recouvrer sa forme humaine. On comprend pourquoi un hibou qui ulule sur le toit est un très mauvais augure, surtout s'il y a quelqu'un de malade à la maison.

Une autre forme de sorcellerie concerne le double-animal (*tonal*) d'un individu. Les sorciers connaissent leur double-animal, un prédateur. Par initiative propre ou pour le compte d'un tiers, ils peuvent l'envoyer la nuit pour blesser ou capturer le *tonal* de quelqu'un d'autre ; la personne tombera malade, d'un mal que la médecine des plantes, très développée, ne pourra pas guérir. Heureusement, il y a les chamanes (appelés *tapajtianij* comme les autres guérisseurs), qui connaissent aussi leur double animal (une colombe, par exemple) et peuvent l'envoyer dans les régions de l'au-delà retrouver les doubles-animaux égarés. C'est seulement alors que les potions et bains d'herbes feront effet.

Conclusion

En résumé, pour les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla, les humains possèdent trois « esprits » : un centre animique principal, le cœur-âme (*yolot*), qui se renforce avec l'âge, et deux entités animiques non matérielles : l'ombre (*ekauil*) et le double-animal (*tonal*). Ces trois entités sont susceptibles de recevoir des impacts négatifs des grandes composantes de la nature. La terre peut

retenir l'*ombre* restée au sol après une chute. L'eau de la rivière attirera le cœur-âme d'un enfant qui lui plait ; le feu peut faire de même et, en outre, les pierres du foyer (*tenamaztles*) puniront la femme qui leur manque de respect en les déplaçant trop. Les « airs mauvais » (*amo kuali ejekamej*), particulièrement associés à la croisée des chemins, pénètrent le corps de leurs victimes. Les doubles-animaux des sorciers vont attaquer ceux du commun des mortels. Fort heureusement, dans leurs rêves divinatoires, les chamanes, hommes et femmes, peuvent identifier les causes surnaturelles de l'effroi (*nemoujtil*). Suivant le diagnostic, ils et elles procèderont à extraire les airs mauvais des corps ou à négocier avec les maîtres du monde souterrain la libération des « esprits », ombres, doubles-animaux ou cœurs-âmes de leurs patients.

Revenons à notre question initiale : quels sont les rapports entre ces « esprits » et les genres ? D'abord, plusieurs êtres surnaturels sont clairement genrés : on parle du Père et de la Mère de notre subsistance, les Foudres sont dépeintes comme des hommes célibataires[1], et les pierres du foyer sont une Mère et ses deux filles. Le Maître de la pluie est mâle, les maîtresses des cours d'eau sont féminines[2]. D'autres êtres surnaturels, comme les airs mauvais, n'ont pas de genre défini.

Qu'en est-il de l'ombre et du double-animal ? Il n'est pas facile de le savoir puisque la langue maseual-nahuat n'utilise pas le genre grammatical : pas de masculin/féminin pour les substantifs ni les adjectifs, ni de « il » ou « elle », mais *in* ; pas de *his* ou *her* mais *i* — . Dans les nombreux récits concernant les ombres et les doubles-animaux, je n'ai trouvé qu'une référence explicite. Les sorciers, on s'en rappelle, se transforment en animaux prédateurs la nuit pour aller perpétrer leurs méfaits. Une sorcière, veuve, se changeait en coyote pour aller non pas boire le sang de ses victimes, mais bien voler des poules pour nourrir ses enfants. À l'aube, un paysan la surprit rapportant un poulet vers sa maison. Prise en flagrant délit, elle ne put se retransformer en femme ; elle demeura *siuakoyotekuani*, coyote femelle, et continua de rapporter ses proies à ses enfants. On dit que les villageois, connaissant cette situation, la laissaient faire sans chercher à l'abattre. Conclusion provisoire : les *tonalmej* (doubles-animaux) ont le même sexe-genre que la personne à laquelle ils sont rattachés.

Une avenue de recherche à explorer. Dans une des nombreuses danses rituelles qui accompagnent les fêtes patronales dans les communautés autochtones, il y en a une, les Matarachines, où des hommes se travestissent. Ce sont toujours les mêmes qui jouent ce rôle et ils font la promesse au Saint Patron[3]. Il serait sans doute intéressant de les interviewer au sujet de leur double.

Notes

1. Dans un récit aux nombreuses variantes, ils se cherchent une cuisinière et, faute de mieux, embauchent un paysan qui provoquera des catastrophes dans la cuisine.

2. Dans un récit, Aachane, la Maîtresse des eaux et des poissons, convainc un pêcheur d'abandonner sa famille pour aller vivre avec elle au fond de la mer, dans son palais où les sièges sont des carapaces de tortues.

3. Pour une description détaillée de cette danse, voir Stresser-Péan 2011 : 298-306.

Références

BEAUCAGE, Pierre et Taller de Tradición Oral del CEPEC. 2012. *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla*. *Una aventura en antropología.* México: Plaza y Valdés / Unión de Cooperativas Tosepan / DIALOG. (D'abord publié en français sous le titre : *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*. Montréal, Lux Éditeur, 1989.)

BOURDIEU, Pierre. 1980. *Le sens pratique.* Paris : Minuit.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 1984. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

SIMÉON, Rémi. 1965 [1885]. *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. Graz, Autriche : Academische Druck-U. Verlagsanstalt

STRESSER-PÉAN, Guy. 2011. *El Sol-Dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra Norte de Puebla.* México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Consejo Nacional para la Cultura y los Artes / Fondo de Cultura Económica.

QUAND LE CHERCHEUR VOIT DES ESPRITS

Deirdre Meintel
Professeure titulaire
Département d'anthropologie, Université de Montréal

Introduction

Michele Hanks (2020), jeune anthropologue, a mené une étude en Angleterre auprès de chasseurs de fantômes (*ghostbusters*) où elle a découvert des cas de visions de la part de certains d'entre eux, qui ont vu eux-mêmes l'esprit qui est censé hanter les lieux. Ces investigateurs arrivent avec des instruments pour mesurer les changements dans l'environnement. C'est au nom de la science qu'ils cherchent à vérifier si un esprit est présent. Donc quand il leur arrive d'apercevoir eux-mêmes les esprits que les occupants disent hanter l'endroit, ils sont complètement déstabilisés ! De façon similaire, certains chercheurs ont la surprise de vivre des expériences de phénomènes extraordinaires, tels que des visions ou des rêves prémonitoires, qui sont courants chez les gens qu'ils étudient, dont — vous l'avez deviné — moi-même.

Dans ce chapitre, je présente une enquête auprès de spiritualistes à Montréal, la méthodologie expérientielle et ludique que j'y ai déployée, ainsi que certaines particularités de ce projet. Par la suite, je discute certains résultats de cette recherche, qui découlent largement de sa méthodologie. Enfin je la situe dans le cadre de l'anthropologie post-séculière qui commence à émerger.

La recherche

Pendant longtemps, mes recherches étaient centrées sur les migrations, les idéologies racistes, l'ethnicité et les identités. J'avais mené des terrains au Cap-Vert et en milieu immigrant capverdien aux États-Unis. Ensuite, ce sont des enquêtes sur les immigrants à Montréal, sur les familles immigrantes, sur les jeunes issus de milieux immigrants et sur les identités qui m'ont occupée. Vers la fin des années 90, la multiplication de projets et d'équipes m'a obligée de constater que je n'étais plus chercheuse de terrain, mais plutôt gestionnaire de recherches. Entretemps, j'avais commencé à m'intéresser au religieux, puisque l'importance de la religion pour un grand nombre d'immigrants ressortait de mes recherches à Montréal. D'autre part, un séjour à l'Université Lyon 2, où je remplaçais François Laplantine pour le cours « Anthropologie religieuse », ainsi que l'exemple du professeur Laplantine lui-même qui avait édité un livre (1986) sur un médium célèbre à Lyon, m'ont fait comprendre que les paramètres de l'anthropologie du religieux en contexte moderne dépassaient les institutions religieuses. Jusqu'alors, je n'avais jamais travaillé sur le religieux comme tel, mais plutôt comme le reflet d'autre chose ; par exemple, les fêtes religieuses aux îles du Cap-Vert en tant que reflet de la hiérarchie de race et de classe et en lien avec l'émigration.

De retour à Montréal, j'ai fait la connaissance d'un médium par l'intermédiaire d'un ami. « Michel[1] » s'est révélé très sympathique et lors de notre première rencontre, il a parlé avec une étonnante précision de ma vie dans le passé, dans le présent et dans le futur proche. Il concluait en disant « nous avons une église », dont il était le pasteur. En fait, il s'agissait d'une église spiritualiste, et il m'a invitée à venir à leurs offices. Cette église, que j'appelle l'Église spirituelle de la guérison (ÉSG), se situe dans un espace loué au centre-ville de Montréal. Sa présence est indiquée seulement par une pancarte sur la fenêtre de la porte. Je l'avais passée souvent sans jamais la remarquer.

Comme beaucoup de religions minoritaires, le spiritualisme — une tradition protestante dont les origines remontent à 1847 dans l'état de New York — est

arrivé à Montréal au moment de la Révolution tranquille. L'Église spirituelle de la guérison a été fondée en 1967. Bien que la sécularisation ait commencé bien avant les années 60 et qu'elle ait pris racine du moins en partie au sein de l'Église catholique (Gauvreau 2008), c'est l'élection de Jean Lesage en 1960 qui a marqué le début d'une nouvelle ère de réforme sociale et politique. En même temps que l'Église catholique perd sa prééminence dans la société, on assiste à une sorte dérégulation du « marché religieux ». Beaucoup de nouveaux courants, souvent apportés par des Québécois eux-mêmes, sinon par les immigrants, apparaissent, et beaucoup d'entre eux prônent un contact direct avec le monde des esprits (par exemple, diverses formes de chamanisme, le spiritisme, diverses religions et mouvements gnostiques ainsi que le spiritualisme). Paradoxalement, le sentiment de menace par les esprits se manifeste dans les demandes d'exorcisme toujours croissantes depuis les décennies récentes (Meintel et Boucher 2020).

À la ÉSG, je découvre un groupe religieux composé par des Québécois issus principalement de la classe populaire. Avec le temps j'allais découvrir que les personnes qui fréquentaient l'église ne s'identifiaient pas comme des spiritualistes, considérant l'ÉSG comme une ressource spirituelle, et qu'ils gardaient des rapports très variables avec l'Église catholique, religion de leur première socialisation pour la grande majorité. J'étais étonnée d'y découvrir des pratiques que j'avais associées à des sociétés exotiques, telles que la canalisation, la prophétie, l'exorcisme, la médiumnité et la guérison par imposition des mains. Je me trouvais à prendre des notes spontanément après les offices, de sorte que j'ai demandé à Michel si je pourrais y mener une recherche. Ma requête a été accueillie chaleureusement ; la seule condition était de « ne pas déranger l'atmosphère », ce que j'ai accepté de bon gré.

Sur le coup, le pasteur m'a invitée à me joindre à un groupe fermé, dont je ne soupçonnais pas l'existence. Dans le langage traditionnel du spiritualisme, il s'agissait d'un « cercle » où les participants sont assis en cercle ; aujourd'hui, on parle plus souvent de « groupe de développement spirituel ». J'espérais y rencontrer des personnes à interviewer qui auraient fait des expériences médiumniques ; par ailleurs, j'étais curieuse de savoir ce qu'il se passait dans ce groupe.

Les groupes fermés (il y en a plusieurs, chacun dirigé par un ou une ministre-médium) comptent de cinq à vingt personnes, normalement pas plus de dix, et se rencontrent une fois aux deux semaines du début septembre jusqu'au début juin. J'ai appris que l'objet de ces groupes est de développer les dons spirituels des membres, et particulièrement la clairvoyance. L'admission au groupe est conditionnelle à l'approbation du leader. Les frais de participation, 10 $/séance, se paient, que le membre soit présent ou pas. (Voir Meintel 2003 pour une description plus détaillée du groupe fermé).

La première partie de la rencontre est consacrée à une méditation, et après une pause, les participants font un exercice de voyance proposé par le leader. Dans une des premières soirées où j'ai participé au groupe fermé, Michel s'adressait à un homme dans le cercle en disant : « Je vois un Viking derrière vous. » Une femme médium expérimentée du groupe continuait en disant : « le blond avec la moustache, non ? » Cet échange m'a quelque peu déstabilisée ; je ne savais pas quoi en penser. J'étais loin de me douter que, quelques années plus tard, j'allais capter très souvent ce que Michel ou d'autres médiums voyaient.

Puisque je m'intéressais à l'expérience spirituelle des personnes qui avaient fréquenté la ÉSG pendant plusieurs années, et compte tenu de la requête de Michel que je ne dérange pas l'atmosphère des activités religieuses, j'ai participé au groupe comme les autres tout en précisant que j'étais chercheuse et que je menais une recherche sur l'expérience religieuse des gens qui fréquentaient la ÉSG. Pendant 18 mois, j'ai effectué des observations dans le groupe fermé et les offices de l'église, tout en participant comme les autres et en prenant des notes détaillées par la suite. Je n'ai fait que trois entrevues, toutes avec Michel. Dans les quatre ans qui suivaient, j'ai mené deux entretiens avec 15 personnes, l'une sur leur histoire de vie et l'autre sur leur trajectoire spirituelle. J'entretiens toujours des contacts réguliers avec la ÉSG, Michel et plusieurs participants.

Après que je fréquente le groupe pendant quatre ans, Michel m'invite à me joindre au rang des guérisseurs (ceux qui transmettent la guérison en faisant l'imposition des mains) et quelques mois plus tard, à donner des messages à des personnes dans l'assistance lors des offices. Dans une autre publication (2011) j'élabore sur le raisonnement et les considérations d'éthique entourant ma décision d'accepter l'invitation de Michel de travailler à titre de guérisseuse, et plus tard, de médium (initialement médium apprentie) dans des offices qu'il présidait.

Une des raisons d'accepter de prendre le rôle de médium était le fait qu'il était difficile à accéder à l'expérience des médiums à travers les entrevues. Quand

je leur demandais de m'expliquer en quoi l'expérience de faire la voyance devant la congrégation était différente de ce que nous faisions dans le groupe fermé, leurs réponses me semblaient très vagues. « C'est une énergie différente », me disaient plusieurs, me rappelant les propos de Samudra (2008) au sujet de l'expérience incorporée (*embodied)* des pratiquants du White Crane Silat, un art martial. Ses interlocuteurs trouvaient difficile d'exprimer verbalement cette expérience. Par ailleurs, les acteurs ne sont pas toujours motivés à le faire, puisque la narration semble laborieuse comparée à ce qu'ils ont vécu, un peu comme décrire l'acte de se promener à vélo versus le faire. Dans le contexte de la ÉSG, les personnes qui font de la médiumnité et de la guérison considèrent leur expérience intérieure comme sacrée et très personnelle et ne sont pas toujours enclines à la mettre en tant de mots.

Une méthodologie expérientielle et ludique

Sans négliger les méthodes ethnographiques habituelles comme les observations et les entrevues semi-structurées et informelles, j'ai fini par adopter une approche qui se qualifie d'expérientielle. Dans cette approche, le travail de terrain ne représente pas seulement le moyen d'obtenir des informations nécessaires à l'élaboration des connaissances, mais constitue le processus même de construction du savoir ethnographique, une donnée en soi. Le chercheur qui adopte une perspective près de l'expérience de l'autre, identifiée en anglais comme *experience-near* (Wikan 1991), et s'engage de façon holistique (*feeling-thinking*, selon l'auteure). Pour sa part, Jackson (1989) propose un « empiricisme radical » où le sujet (dans ce cas, l'ethnologue) devient lui-même un participant à la réalité étudiée. Très souvent, je me sentais participer « comme si », sans grande conviction — jouer le jeu, comme Michel nous encourageait à faire. Ses encouragements rappellent le « ludisme méthodologique » d'André Droogers (1996), où l'auteur propose aux anthropologues de la religion d'entrer subjectivement dans les phénomènes qu'ils étudient, de « jouer sérieusement » (Knibbe et Droogers 2011). À ma grande surprise, je commençais à avoir des expériences médiumniques, où je voyais des choses que je n'aurais pas saisies normalement (voir Meintel 2011 et 2020 pour plusieurs exemples).

Au début, ce terrain demeurait un peu mon jardin secret, un terrain pour me ressourcer comme anthropologue. Je connaissais peu de la religion au Québec ; largement influencée par les stéréotypes dans les médias, j'imaginais les Québécois natifs comme irréligieux, presque athées, et les immigrants comme très religieux. Dans la ÉSG, par contre, je rencontrais des Québécois nés à la campagne ou dans des quartiers comme Ville-Émard ou Hochelaga-Maisonneuve qui vivaient des expériences spirituelles marquantes (guérison, pardon) et souvent extraordinaires (visions d'anges, d'esprits) et qui n'en parlaient pas à leur famille proche. Je me demandais s'il ne s'agissait pas d'une tendance plus générale. Enfin, la recherche à la ÉSG m'a amenée à développer un projet de recherche sur les religions au Québec aujourd'hui.

Quelques précisions au sujet de la recherche

Certaines particularités de cette recherche ont eu un effet sur mon expérience de chercheuse et sur les rôles que j'ai été demandé d'assumer. Premièrement, j'ai mené le terrain en « temps réel », à côté de mes recherches sur la migration et l'ethnicité, et non pas en fonction d'un calendrier académique. J'ai eu le loisir de connaître des participants au groupe fermé, et d'autres qui fréquentaient la ÉSG, avant de demander de les interviewer. Par ailleurs, si le terrain avait été compressé en un an, je n'aurais pas été invitée à prendre le rôle de guérisseuse ou de médium. En fait, quand Michel m'a invitée, j'avais déjà bénéficié de l'encadrement offert dans le groupe fermé depuis des années, et de son point de vue, j'étais prête à essayer ces rôles. Le temps passé dans le groupe m'a permis également de comprendre l'éthique de réciprocité qui entourait la guérison et la voyance des médiums : il s'agit de dons de Dieux qu'il faut mettre au service des autres. C'était un des facteurs qui m'avait amenée à accepter de prendre ces rôles (voir Meintel 2011).

Un autre élément distinguait ce terrain de mes recherches précédentes : la frontière entre les gens à l'intérieur du groupe et les « outsiders » est très floue. Je ne m'identifie pas religieusement avec le spiritualisme, mais c'était également le cas de la grande majorité des personnes que j'ai rencontrées à la ÉSG. Si l'on demande leur religion, ils disent quelque chose comme, « j'ai été baptisé catholique, » (ce qui est aussi mon cas). Il ne s'agit pas d'une identité religieuse pour eux, mais plutôt d'une gamme de ressources spirituelles. Être à l'intérieur est une question expérientielle**.** Par le fait d'accepter de « participer comme les autres » à la demande de Michel, de « jouer le jeu » comme propose Droogers, j'ai aussi accepté le risque d'« être affectée » comme le décrit Favret-Saada (1990). Dans leur article conjoint (Knibbe et Droogers 2011), Droogers avoue qu'il n'avait pas prévu

les conséquences personnelles que l'approche ludique pourrait occasionner pour l'ethnologue, exemplifié par les expériences de Knibbe dans ses recherches sur une guérisseuse spiritualiste aux Pays-Bas.

Il convient de préciser que les expériences de voyance que j'ai connues sur le terrain, et non seulement dans le contexte de la ÉSG, mais aussi dans ma vie personnelle, n'étaient nullement attendues ou programmées. Au début de la recherche, je considérais que la voyance était un don rare, réservé à des personnes exceptionnelles comme Michel. J'ai découvert, avec surprise, que cette capacité peut s'acquérir, du moins jusqu'à un certain point, par un processus d'apprentissage. En fait, les surprises de ce terrain s'enchainaient : découvrir que les objets avaient un pouls, comme cela s'est produit dans les exercices de psychométrie, une forme de voyance à travers les objets ; saisir des choses que je ne connaissais pas de personnes amies dans l'assistance pendant les soirées où je travaillais comme apprentie aux côtés de Michel et autres médiums ; capter des images qui ne signifiaient pas grand-chose pour moi, mais qui suscitaient des larmes d'émotion chez les personnes concernées que je leur racontais ce que j'avais vu.

Des phénomènes extraordinaires, inexplicables en termes scientifiques, se sont produits chez de nombreux chercheurs depuis la vision de « la lumière de la sorcellerie » d'Évans-Pritchard (Engelke 2002) (par exemple, Ewing 1994 ; Tedlock 2005 ; Goulet 1993, 1998). Beaucoup d'autres cas se racontaient dans les soirées amicales et bien arrosées plutôt que dans les écrits scientifiques. Ce qui change aujourd'hui, c'est la place que certains chercheurs accordent à ces expériences. C'est-à-dire , les anthropologues sont plus enclins à les dévoiler et à les intégrer à leurs observations et leurs analyses.

Vers une anthropologie post-séculière[2]

Les anthropologues ont longtemps été imprégnés d'un certain athéisme méthodologique hérité des évolutionnistes du XIX[e] siècle (Meintel 2019) lorsqu'il s'agissait d'étudier les religions lointaines des « autres ». L'athéisme méthodologique représentait la posture à adopter « par défaut » depuis les débuts de l'anthropologie. Dans cette optique, l'anthropologue mène sa recherche en partant du principe que les croyances de ses interlocuteurs sont fausses ; l'existence possible d'une autre réalité, d'une transcendance quelconque, est écartée de son approche. Par conséquent, la religion est réduite à ses fonctions purement économiques, politiques, psychologiques ou autres. Une variante plus récente se distingue de la dernière (tout particulièrement en sociologie) : la réalité des informateurs n'est plus niée, mais mise de côté. La présomption que l'athéisme ou l'agnosticisme méthodologique soit la position plus objective a été mise en question par de nombreux auteurs (par exemple, Fountain 2013 ; Stewart 2001).

Or, une telle approche ne semble plus adaptée au genre de terrains qui se réalisent de nos jours. Le courant post-moderne a apporté des questionnements fondamentaux en anthropologie. Entre autres, nous ne sommes plus encadrés dans un scientisme moderniste selon lequel la science serait le seul genre de savoir valide qui apporterait des réponses à toute question importante pour l'humanité. Une grande majorité d'anthropologues ne prétend plus à l'objectivité par le fait de leur extériorité au groupe étudié. L'anthropologie du dedans (*insider anthropology)* est devenue de plus en plus courante et la distanciation par rapport à leur objet n'est plus prise comme gage de la rigueur intellectuelle du chercheur.

Nous cherchons la rigueur, bien sûr, mais plutôt par le biais de la réflexivité, notamment dans les études du religieux (par exemple, Fabian 2001). Comme Meredith McGuire (2002) l'a souligné, beaucoup d'analyses distanciées, objectivistes et souvent quantitatives manquent cruellement de réflexivité. Évidemment, des méthodes « objectivistes » font toujours partie de notre méthodologie ; les observations, les entrevues, les informations sociodémographiques (âge, sexe, classe sociale, occupation, origine ethnique ou nationale, niveau de scolarité) ont toujours leur place dans nos études. Cependant les chercheurs qui étudient la religion ne se contentent plus de mettre des guillemets sur les dires ou les croyances de leurs informateurs afin de créer l'impression d'une distance convenable. Ce, en partie par le fait que nos enquêtés nous lisent et les trouvent offensants (Mary 2000).

Avec l'accent mis sur la subjectivité, sur l'expérience incorporée (*embodied)*, dans notre discipline, notamment dans le champ de la religion, on cherche surtout des ponts entre l'anthropologue et les autres, des connexions entre notre expérience et la leur. L'approche expérientielle peut s'appliquer à une gamme assez variée de phénomènes, et se montre particulièrement appropriée à l'étude de l'expérience incorporée (*embodied),* telle que les arts martiaux (par ex., Samudra 2008), ou même pour la migration (Higuera Silva 2021). Dans le domaine du religieux, mentionnons les travaux d'Edith Turner sur la guérison (1996), de Dubisch (2005) sur la guérison

énergétique et de Michal Pagis (2009, 2010) sur le yoga vipassana. Plusieurs auteurs, comme Jean-Guy Goulet (2008), ont vécu des expériences extraordinaires (visions, divination, clairvoyance) à travers les terrains participatifs qu'ils ont menés. Ceci n'a pas entravé leurs analyses, mais bien au contraire, leur a permis de les enrichir (Goulet 2011 : 118).

Précisons que le positionnement des ethnologues par rapport aux croyances de leurs informateurs varie dans les recherches centrées sur l'expérience du religieux[3] ; par exemple, des études très intéressantes sur l'expérience soufie ont été menées par des chercheuses qui ne se sont pas converties (Ewing 1994 ; Pezeril 2010). Dans une vaste enquête que j'ai dirigée sur les religions et spiritualités contemporaines au Québec[4] et qui était centrée sur l'expérience des participants, les assistants se situaient de façons très diverses par rapport aux groupes avec lesquels ils travaillaient. Certains étaient étrangers au groupe, d'autres étaient membres ou anciens membres et quelques-uns avaient eu des rôles de leadership au sein du groupe. Par ailleurs, leur positionnement religieux était très variable et certains se définissaient comme étant agnostiques. Toutefois, ils ont pu développer des moyens pour se rapprocher de l'expérience des participants. Notons que dans un certain nombre de cas, leur positionnement relatif au religieux a évolué au cours du terrain ; de manière générale, ce changement n'amenait pas vers une conversion, mais plutôt vers une certaine ouverture spirituelle.

Qu'est-ce que ça donne ?

Dans le cas de la recherche que j'ai menée en milieu spiritualiste, quels sont les apports de l'approche expérientielle et ludique que j'ai adoptée ? En quoi le fait d'avoir capté certains « invisibles » ou « impossibles » (concernant le futur, par exemple) comme les médiums dans mon étude représente-t-il un apport à la recherche ?

1) Premièrement, cette intersubjectivité partagée m'a fait comprendre qu'il y a un certain apprentissage dans la médiumnité, car sinon , je n'aurai pas été amenée à avoir ce genre de perception et à y être, d'une certaine façon, habituée. Certains médiums racontent avoir vécu ces « autres » perceptions régulièrement dès leur enfance (Béguet 2020), mais ce n'était pas le cas de Michel ni des autres que j'ai interviewés.

2) Deuxièmement, le fait que j'ai pu percevoir les mêmes choses que des médiums reconnus et expérimentés — et il n'est pas rare que plusieurs médiums perçoivent la même chose — indique qu'il y a une certaine intersubjectivité en jeu. Contrairement à ce que je pensais initialement, la voyance du médium n'est pas nécessairement le fait d'un rare individu seul dans son monde, mais fait partie d'une possible intersubjectivité.

Cette intersubjectivité me dérange toutefois un peu : dans les recherches scientifiques, si deux personnes qui sont positionnées de manière similaire observent le même phénomène, cela est considéré comme un indicateur de fiabilité (en anglais, *reliability*). C'était dans cet esprit que j'ai invité une demi-douzaine d'amis anthropologues à visiter la ÉSG, pour voir si leurs perceptions s'accordaient avec les miennes, puisque j'étais novice dans l'étude du religieux et je n'avais jamais étudié les phénomènes extraordinaires. Quand ces personnes ont commenté sur la foi des participants et la clairvoyance remarquable de Michel, je me sentais rassurée. À ce stade de la recherche, je me voyais dans un rôle classique d'observatrice participante, et tout au plus récipiendaire de la guérison et des messages de voyance des médiums. Quand j'ai accepté de jouer les rôles de guérisseuse et de médium, je me trouvais insérée dans une tout autre sorte d'intersubjectivité ; souvent, je captais les mêmes choses que les autres médiums. Par ailleurs, même dans le petit groupe, les messages des uns et des autres tendent à converger et se contredisent rarement, ce qui laisse en suspens la question de fiabilité.

3) Enfin, du fait que j'ai pu partager certaines expériences dites extraordinaires, j'ai un autre regard sur celles que je n'ai pas partagées avec les participants à la recherche. Par exemple, la majorité des médiums que j'ai interviewée a vécu des bras de fer avec des entités maléfiques ; bien que j'ai aperçu les énergies négatives autour de certaines personnes ou objets, je n'ai pas connu des affrontements directs avec des démons. Cependant, le fait d'avoir connu la présence d'êtres bénéfiques comme eux conditionne ma lecture des expériences de négativité qu'ils me racontent, parfois invraisemblables (par exemple, avoir eu des rapports sexuels involontaires avec un être démoniaque, comme plusieurs ont raconté en entrevue). À cause des expériences extraordinaires que j'ai partagées avec eux, ces histoires improbables me sonnent vraies, fidèles à leur vécu.

Conclusion

Comme l'a démontré la conférence de Nicolas Boissière dans le cadre du CADA (2021), les chercheurs ne sont pas les seuls à exercer de la réflexivité. Par ailleurs, j'ai remarqué que les spiritualistes dans mon étude

expriment souvent leur scepticisme face à certaines croyances ou affirmations d'autres personnes dans leur milieu religieux. Dans l'avenir, j'espère explorer l'idée que les religions et spiritualités peuvent être les véhicules d'un certain type de savoir. Dès qu'on accepte l'idée que le savoir scientifique moderniste, soit objectiviste, n'est pas le seul genre de savoir, on ouvre la porte à des questions intéressantes, notamment au sujet de nouveaux genres d'intersubjectivité qui deviennent possibles et aux formes d'apprentissages qui nous permettraient à y accéder.

Notes

1. Les noms d'individus et de l'église sont des pseudonymes.

2. Cette section est largement basée sur Meintel (2019).

3. Par exemple, la monographie de James Aho (1990) sur des membres de la droite religieuse dans l'état d'Idaho aux États-Unis.

4. 232 groupes issus de plusieurs régions et villes (Saguenay, Rawdon, Sherbrooke, Saint-Jérôme, Montréal) ont été touchés par cette recherche financée par le FRQSC et le CRSH (2006-2015).

Références

AHO, James. 1990. *The Politics of Righteousness.* Seattle : University of Washington Press.

BÉGUET, Véronique. 2020. "Extraordinary Experience as Ways of Being in the World". Dans *Extraordinary Experience in Modern Contexts*. Sous la direction de Deirdre Meintel, Véronique Béguet et Jean-Guy Goulet, 15-53. Montréal : Université de Montréal, Kosmos.

DROOGERS, André. 1996. « Methodological Ludism beyond Religionism and Reductionism ». Dans *Conflicts in social science.* Sous la direction de Anton van Harskamp, 44-67. London : Routledge.

DUBISCH, Jill. 2005. "Body, Self and Cosmos in 'New Age' Energy Healing". Dans *Corporeal Inscriptions: Representations of the Body in Cultural and Literary Texts and Practices*. Sous la direction de Edyta Lorek-Jezińska et Katarzyna Więckowska, 221 — 235. Torun: Nicholas Copernicus University Press.

ENGELKE, Matthew. 2002. "The problem of belief: Evans-Pritchard and Victor Turner on 'the inner life'". *Anthropology Today* 18 (6): 3–8.

EWING, Katherine P. 1994. "Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe". *American Anthropologist* 96 (3): 571-83.

FABIAN, Johannes. 2001. *Anthropology with an Attitude: Critical Essays.* Stanford: Stanford University Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 1990. « Être affecté ». *Gradhiva : Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie* 8 : 3-9.

FOUNTAIN, Philip. 2013. "Toward a post-secular anthropology". *The Australian Journal of Anthropology* 24 (3): 310–328.

GAUVREAU, Michael. 2008. *Les origines catholiques de la Révolution tranquille.* Montréal : Fides.

GOULET, Jean-Guy A. 2011. *Ways of Knowing. Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha.* Vancouver : UBC Press.

GOULET, Jean-Guy A. 2008, « La dimension religieuse des revendications autochtones au Canada », *Recherches amérindiennes au Québec* 38, no. 2-3 : 83-93.

GOULET, Jean-Guy, 1993, « Dreams and Visions in Indigenous Lifeworlds: An Experiential Approach ». *Canadian Journal of Native Studies* 13 (2): 171–198.

HANKS, Michele. 2020. "The Quest for Evidence: Scientism, Doubt, and Paranormal Investigation in England." Dans *Extraordinary Experience in Modern Contexts*. Sous la direction de Deirdre Meintel, Véronique Béguet et Jean-Guy Goulet, 127-158. Montréal : Université de Montréal, Kosmos.

HIGUERA SILVA, Angelica. 2021. *Colombian Transnational Families: Experiential, Emotional and Relational Dimensions of Migration.* Thèse de doctorat (Université de Montréal).

JACKSON, Michael, 1989. *Paths Toward a Clearing*. Bloomington, University of Indiana Press.

KNIBBE, Kim et André Droogers. 2011. « Methodological Ludism and the Academic Study of Religion ». *Method and Theory in the Study of Religion* 23 (3–4): 283–303.

LAPLANTINE, François. 1986. *Un voyant dans la ville.* Paris, Persée.

MARY, André. 2000. « L'anthropologie au risque des religions mondiales ». *Anthropologie et société* 24 (1) : 117-135.

MCGUIRE, Meredith B. 2002. "New Old Directions in the Social Scientific Study of religion: Ethnography, Phenomenology and the Human Body". Dans *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion.* Sous la direction de James V. Spickard, Shawn Landres et Meredith B. McGuire, 195-211. New York: New York University Press.

MEINTEL, Deirdre. 2020. "Extraordinary Experience, Intersubjectivity and Doubt in Fieldwork: Studying Urban Spiritualists". Dans *Extraordinary Experience in Modern Contexts*. Sous la direction de Deirdre Meintel, Véronique Béguet et Jean-Guy Goulet, 211-246. Montréal : Université de Montréal, Kosmos.

__. 2019. « L'anthropologie "post-séculière" du religieux ». *Théologiques* 27 (1) : 67-83.

__. 2011. « Apprendre et désapprendre : Quand l'anthropologie croise la médiumnité ». *Anthropologie et sociétés* 35 (3) : 89-106.

__. 2003. « La stabilité dans le flou : parcours religieux et identités de spiritualistes ». *Anthropologie et sociétés* 27 (1) : 35-64.

MEINTEL, Deirdre et Guillaume BOUCHER. 2020. « Doing Battle with the Forces of Darkness in a Secularized Society ». Dans *The Social Scientific Study of Exorcism in Christianity*. Sous la direction de Giuseppe Giordan and Adam Possamai, 111-135. New York: Springer.

PAGIS, Michal. 2010. "Producing intersubjectivity in silence: An ethnographic study of meditation practice". *Ethnography* 11 (2): 309–328.

__. 2009. "Embodied self-reflexivity". *Social Psychology Quarterly* 72 (3): 265–283.

PEZERIL, Claudette. 2010. « L'anthropologue "insouffisante" : implication du corps et esprit de la voix en pays Baay Faal ». *Social Compass* 57 (4): 449–464.

SAMUDRA, Jaida Kim. 2008. « Memory in Our body: Thick Participation and the Translation of Kinesthetic Experience ». *American Ethnologist* 35 (4): 665–681.

STEWART, Charles. 2001. "Secularism as an Impediment to Anthropological Research". *Social Anthropology* 9 (3): 325–328.

TEDLOCK, Barbara. 2005. *The Woman in the Shaman's Body: Reclaiming the Feminine in Religion and Medicine*. New York: Random House.

TURNER, Edith. 1996. *The Hands Feel It: Healing and Spirit Presence among a Northern Alaskan People.* De Kalb: Northern Illinois University Press.

WIKAN, Unni. 1991. "Toward an Experience-Near Anthropology". *Cultural Anthropology* 6 (3): 285–305.

L'ESPRIT SAINT : D'UN ESPACE D'INTERSUBJECTIVITÉ À UN ACTEUR SOCIAL

Guillaume Boucher
Postdoctorant, études anciennes et sciences des religions
Université d'Ottawa

Introduction

La tradition chrétienne n'est pas étrangère aux « revivalismes » (Prosser 1978 ; Poewe 1994) ; des vagues de renouveaux successives se sont emparées de la chrétienté au cours de son histoire. Le pentecôtisme et le renouveau catholique charismatique participent tous deux de ces mouvements en dissidence envers une expérience religieuse appauvrie et institutionnalisée.

Les croyants participants de ces mouvances (pentecôtisme et catholicisme charismatique) sont rassemblés sous le couvert du vocable « P/c », désignation voulant regrouper toutes les mouvances chrétiennes se réclamant de l'action de l'Esprit saint : pentecôtisme classique, mouvance charismatique, églises indépendantes. Les services de ces églises présentent des « similarités de pratiques radicales » (Robbins 2004 : 118). Leurs célébrations sont universellement faites de musique très intense, prières de louanges nombreuses, mouvements corporels tels que le balancement et battement des mains, témoignages personnels, parfois « prière dans l'Esprit », sermon plein d'histoires et d'anecdotes, annonces, plaisanteries, période de prière intense pour la guérison et chant final pour la séparation (Cox 1995 : 17).

Cette forme de christianisme a une croissance phénoménale depuis sa naissance au début du XX^{e} siècle[1] ; il comptait mondialement quelque 250 millions d'adhérents en 2002 selon une estimation conservatrice rapportée par l'anthropologue Joel Robbins (2004).

Le porte-étendard de ces mouvements est l'Esprit saint. L'appellation « pentecôtisme » rappelle effectivement le zèle initial dont l'Esprit saint a rempli les apôtres lors de la Pentecôte, qui sont alors sortis de leur cachette et, couronnés de langues de feu, se sont mis à évangéliser à tout vent. S'il existe différentes analyses du mouvement, certaines font écho au mythe biblique, telle que celle de la sociologue Margaret Poloma, qui postule que la vision du monde (*worldview*) des P/c s'ancre dans la prière et dans une expérience du baptême dans l'Esprit permettant « des rencontres perçues entre Dieu et l'humanité, rencontres qui peuvent être conçues comme une impression d'intimité avec le divin » (2001 : 175). D'autres présentent l'action de l'Esprit saint comme un phénomène consensuel.

L'ethnologue Sylvain Parasie, par exemple, met en lumière le rôle du cadre pastoral et les techniques qu'il emploie pour manifester l'Esprit saint. Pour l'auteur, il faut examiner « comment le dispositif de la prière (chant collectif, louanges, paroles d'exhortation, lectures) permet aux participants, dans un jeu interactionnel, de s'accorder sur la présence de Dieu, de Jésus, de l'Esprit saint » (Parasie 2005 : 347). Yannick Fer fait voir, quant à lui, les relations de pouvoir et d'encadrement qui, d'une façon plus subtile que dans un culte catholique régulier, régissent les groupes charismatiques. L'Esprit saint est alors présenté comme partie prenante des mécanismes d'encadrement institutionnel invisibles (Fer 2005 ; 2007) ; les cadres du mouvement subliment leur travail en ne prenant pas directement crédit pour leurs actions, présentant plutôt l'Esprit saint comme le générateur des interactions du groupe. De façon similaire, chez Laurent Denizeau (2011), l'action de l'Esprit apparaît essentiellement comme un procédé social, qui repose sur l'instauration de règles et de conduites normées qui créent une ambiance durant laquelle le miracle est attendu. Il y a ici un aspect rituel et un aspect discursif. En somme, nous assistons à un jeu où l'action de l'Esprit saint, et encore plus sa présence, est au mieux le fruit

d'une méprise ou, au pire, une invisibilisation du travail des cadres pastoraux.

Ces différentes analyses partagent une préoccupation dominante dans l'étude des rituels chrétiens où « l'efficacité perçue de la performance dépend souvent lourdement de la manipulation des mots » (Engelke et Tomlinson 2006 : 6). Ceci fait écho aux études des catholiques charismatiques menées par Thomas Csordas, dans lesquelles il proposait que « le sens d'une altérité divine […] soit cultivé par la participation à un système de rituel cohérent » (1997 : 25), mais se manifestant essentiellement par le truchement de pratiques rhétoriques. Csordas et les auteurs cités précédemment ne font pas seulement de la présence de l'Esprit un enjeu rituel, mais font également émerger sa présence du discours des participants, faisant effectivement du christianisme une « religion de la parole » (Engelke and Tomlinson 2006 : *ibid.*).

Inspiré de Poloma, je prendrai ici une autre direction, une voie plus en phase avec une posture émique. Pour ce faire, je m'appuierai sur les prémisses de l'incorporation (*embodiment*) proposée par Csordas, qui repose sur « les intuitions préréflexives et l'engagement sensoriel élevé au rang de la conscience de soi méthodologique » (1999 : 149). Alors que les interprétations précédentes semblaient faire peu de cas de la somatisation de l'Esprit saint, je démontrerai que celui-ci se manifeste chez les chrétiens P/c à travers le médium de leur chair. Il a déjà été démontré comment, dans le cadre du combat spirituel, ces chrétiens se sont engagés dans une lutte physique avec certains agents invisibles. Selon l'anthropologue Martin Lindhart :

> dans différents rituels de rupture, la guerre cosmique entre les forces divines et sataniques et les maux sociaux et culturels que ce dernier représente, s'actualise dans une lutte locale et située, qui se mène à travers la rhétorique et l'engagement corporel des participants humains (2011 : 17).

Ainsi, un de mes informateurs, un exorciste informel œuvrant au sein du Renouveau catholique charismatique montréalais, m'expliquait qu'« il y a une réalité au combat spirituel. Nous sommes tous pris dans un combat spirituel, il y a ceux qui savent et ceux qui ne savent pas ». Cette dynamique, j'argumenterai ici, est également à l'œuvre pour l'Esprit saint.

Je tâcherai ici de démontrer qu'à travers la réactualisation caractéristique du corps opérée par les mouvements P/c, les chrétiens participant de cette mouvance arrivent à développer de nouveaux modes d'attention somatique (Csordas 1993) leur permettant de percevoir l'action de l'Esprit. Cette capacité à percevoir l'invisible remet non seulement en question la conception du sujet en tant qu'acteur social autonome et clôt (Coleman 2004), mais elle leur permet également d'entrer en relation avec l'Esprit saint, créant ainsi de nouvelles intersubjectivités entre les croyants et l'invisible. À travers cette relation, l'Esprit émerge en tant qu'entité propre, un acteur social avec lequel les croyants peuvent interagir dans l'intimité de leur vie personnelle.

Terrain et Méthodologie

Ce texte a été nourri de deux terrains distincts. Le premier s'est déroulé dans le cadre du projet « Pluralisme et ressources symboliques : les nouveaux groupes religieux au Québec », sous la direction de Deirdre Meintel[2], participation qui aura conduit à la réalisation de mon mémoire de maîtrise auprès d'un centre de prière catholique charismatique montréalais (désormais référé dans le texte par « la Maison »). Le terrain s'est déroulé sur deux périodes de deux mois et demi chacune (été 2011 et hiver 2013). Au cours de chacune de celles-ci, j'ai effectué de nombreuses observations de rituels, participé en tant que bénévole à l'organisation d'activités religieuses et effectué deux retraites en tant qu'observateur participant. Lors de la première période d'enquête (été 2011), j'ai participé au Xème congrès national du Renouveau charismatique, qui s'étendait sur quatre jours. Outre ces observations participantes, mes données sont constituées de nombreuses entrevues informelles et de dix entrevues semi-dirigées.

Les grilles d'observations utilisées se concentraient sur le déroulement du rituel : les participants, leurs discours, leurs attitudes corporelles, les chants, la gestuelle et les interactions entre les participants. La grille d'entrevue employée se concentrait quant à elle sur l'historique religieux du répondant, sa socialisation, son expérience de conversion, ses activités religieuses et ses croyances ainsi que sur l'importance accordée à la participation aux activités de la Maison. Les entrevues se sont déroulées pour la grande majorité à la Maison (8 entrevues sur 10), soit dans des cellules de prière, soit dans les bureaux, ou bien la salle du conseil d'administration (CA). Deux entrevues ont eu lieu au domicile des répondants, ce qui m'a permis d'observer le milieu de vie de ces répondants. Le groupe a fait l'objet de mon mémoire de maîtrise.

Le second terrain puise ses racines dans le même projet, alors que j'agissais en tant que coordonnateur régional de recherche, de 2012 à 2015, à la tête d'une petite équipe d'auxiliaires documentant la diversité

religieuse des Laurentides. À compter de 2013, j'ai pris contact avec une église pentecôtiste de Saint-Jérôme. Après cette rencontre initiale, j'ai développé des liens avec les membres Népalo-bhoutanais de cette congrégation multiethnique ; de ces liens est né mon projet de doctorat. De 2015 à 2017, je me suis inspiré de la méthodologie du projet recherche de la prof. Meintel pour mener à bien un terrain qui m'aura également conduit au Népal, dans un camp de réfugiés où j'ai pu étudier le christianisme local, dans ses itérations évangéliques comme catholiques. Les aléas du terrain, la frontière de la langue ainsi que les expériences des réfugiés (voir Pestre 2014) composant l'essentiel des membres de l'église de Saint-Jérôme m'ont cependant forcé à miser davantage sur la participation observante et les entretiens informels. Cette dynamique correspondait par ailleurs parfaitement aux approches guidant ma recherche initiale, notamment phénoménologiques (Csordas 2001), expérientielles (Goulet 1998) ou de l'observation de la participation (Tedlock 2005). Ces approches observent la religiosité dans son émergence tout en favorisant la subjectivité des individus, et ce, sans pour autant sacrifier la rigueur scientifique (Meintel 2007).

Groupes étudiés

La Maison

La Maison a été fondée en 1975, à la suite de la rencontre du fondateur, le Père Lemieux, avec le Père Régimbal, l'une des deux figures historiques ayant importé le catholicisme charismatique des États-Unis. En 1976, entouré de onze autres personnes (un prêtre et dix laïcs) avec lesquelles il revient d'un pèlerinage à Jérusalem, le Père Lemieux instaure le premier conseil d'administration de la Maison.

La croissance du groupe fait initialement parallèle aux fortunes du mouvement charismatique de la province. Rapidement, elle entraîne une succession de déménagements. Or, à la suite du déclin du mouvement des années 90 et des nombreuses fermetures de lieux d'activité, plusieurs charismatiques se retrouvent privés de groupe de prière ou de centre spirituel. Ils partent à la recherche d'endroits pour effectuer leurs retraites et sollicitent la Maison. Pour accommoder cet afflux de participants, les administrateurs font l'acquisition, en 2008, de la propriété d'une congrégation de sœurs vieillissante, une maison de quatre étages comptant une quarantaine de chambres. Lors de la rédaction de mon mémoire en 2013, la Maison comptait une soixantaine de bénévoles, issus de la classe moyenne, ayant entre 50 et 75 ans, et dont les deux tiers étaient des femmes, majoritairement retraitées des domaines de l'enseignement et des soins infirmiers, reflétant largement la démographie initiale du mouvement (Prosser 1978 ; Côté et Zylberberg 1990). Un CA composé de douze administrateurs et d'une coordonnatrice laïque voit le jour, en collaboration avec un animateur spirituel — un prêtre embauché par le CA, à la gestion de la Maison.

Selon la coordonnatrice de la Maison, celle-ci « continue la mission des Missionnaires des Saints Apôtres [la congrégation d'appartenance du fondateur], par sa grande fidélité à l'Église et son amour des prêtres ». Cette fidélité à l'Église catholique se traduit par l'insistance sur « l'essence de la foi catholique », essence qui se retrouve dans les pratiques que sont « la prédication de la Bonne Parole, le respect des 10 commandements, la pratique des sacrements, l'adoration du Saint-Sacrement et la pratique du Rosaire ». La prière et l'adoration sont offertes quotidiennement à la Maison. Les offices se déroulent en français, dans la chapelle adjacente. Un service, officié par un prêtre associé à la Maison, est donné tous les jours, de 13 h à 15 h 30. Deux laïcs lui sont adjoints pour l'imposition des mains. Les bénévoles de la Maison interrompent généralement leurs tâches pour assister au service quotidien, à moins d'une rencontre prévue.

Rencontres typiques du Renouveau catholique charismatique, les soirées de prière se tiennent deux fois par semaine dans la même chapelle, les mardis et mercredis soir à 19 h, et les dimanches soir dans une église de la paroisse. Ces offices se font en français et comptent une trentaine de participants. La première moitié de l'office, d'une durée entre une heure et une heure et demie, est consacrée à l'aspect charismatique de la soirée. Elle se compose de chants, de louanges et de prières spontanées. Quelques chansons incluent une portion gestuelle, où les fidèles sont invités à mimer les paroles. La deuxième moitié de l'office se déroule comme une messe régulière avec eucharistie.

Des ministères de guérison ont lieu une fois par mois à l'église de la paroisse, entre 18 h à 21 h 30. La Maison dépêche alors plusieurs de ses bénévoles pour qu'ils imposent les mains aux participants. Le déroulement d'un ministère de guérison ne se distingue d'une soirée de prière que par le temps alloué au travail des équipes d'imposition des mains. Les fidèles font la file patiemment dans les allées en attendant de pouvoir rencontrer une équipe et leur confier leur besoin. À l'instar de la soirée de prière, la séance se conclut par la célébration d'une messe avec eucharistie.

Finalement, des retraites, où les participants dorment et mangent sur place, se donnent régulièrement à la Maison. Les journées se déroulent alors au rythme des prières, des séances d'adoration, des enseignements et des ateliers donnés par des membres expérimentés du Renouveau. Les thèmes abordés par ces retraites dépendent des spécialités des conférenciers invités. Ainsi, le Père Leclerc offre des enseignements sur la guérison intérieure, alors que le Père René Leduc, jeune prêtre québécois et étoile montante du mouvement, se spécialise dans la vie dans l'Esprit saint. Des pratiques d'exercice de charismes, des dons de l'Esprit caractéristiques des mouvements P/c allant de la glossolalie à son interprétation en passant par les paroles de sciences, se déroulent également dans le cadre de ces retraites.

L'église pentecôtiste

En 2009, en s'apercevant qu'une partie de ses membres, notamment des réfugiés, était de confession protestante évangélique, la direction du centre d'accueil et d'aide à l'immigration (désormais référé par « le Centre ») de la région des Laurentides, où j'ai fait mon terrain, entre en contact avec une église de Montréal afin qu'elle leur fournisse un pasteur. Un homme d'origine congolaise du nom de Luzolo, également responsable des congrégations francophones de l'Église de Montréal, est alors envoyé en renfort au Centre. À son arrivée dans la région, Luzolo est assisté par un jeune homme d'origine canadienne-française, le pasteur Benoît. Les deux hommes conduisent plusieurs séances d'études bibliques à domicile, et ce, un peu partout à travers la ville. Ils approchent d'abord des Africains en compagnie d'Esther, une femme d'origine congolaise établie dans la région après avoir passé quelques années à Montréal. Le groupe prend de l'ampleur et peut alors se réunir dans la grande salle du Centre. Ce groupe forme l'Église originelle qui a fait l'objet de mes recherches doctorales. Quelque temps après l'arrivée des premiers Népalo-bhoutanais[3] dans la localité, et après avoir appris la présence de chrétiens parmi ceux-ci, la petite équipe s'adjoint l'aide de Ruth Biswa, une convertie au christianisme dans les camps de réfugiés au Népal. À partir de ce moment, de nombreux Népalo-bhoutanais se joindront à l'Église originelle.

Au Népal, les chrétiens font l'objet de plusieurs soupçons. Considérée comme une religion d'origine étrangère, on se méfie du christianisme comme d'un fer de lance du colonialisme. Les prosélytes sont accusés de viser malicieusement les marginaux et les défavorisés, ou même de faire des conversions coercitives, alors que les convertis sont eux-mêmes soupçonnés d'opportunisme (Shah 1993 ; Karlsson 2002). Néanmoins, malgré les répercussions et représailles dont peuvent faire l'objet les chrétiens du Népal, et malgré une forte hégémonie hindoue nationale comme locale, les conversions dans les camps de réfugiés se faisaient de plus en plus visibles. Au moment de mon passage dans le camp de Beldangi en 2016, la *Beldangi Christian Society* regroupait 24 églises (alors que lors de sa fondation, elle réunissait plus de 44 pasteurs — contre 478 à la fondation en 2009). Les chrétiens représentent aujourd'hui entre 2,5 % et 3,7 % de la population népalaise, le pourcentage variant selon les sources (Gibson 2015).

Malgré la diversité des dénominations présentes au Népal aujourd'hui — on y retrouve luthériens, baptistes, presbytériens, méthodistes, anglicans, évangélistes, assemblées de Dieu, adventistes du septième jour, mormons, témoins de Jéhovah, charismatiques, pentecôtistes, et quelques catholiques — qui se partagent les appartenances des fidèles, on observe certaines communalités de pratiques parmi les différentes églises, ce qui laisserait penser qu'il pourrait bien y avoir un christianisme népalais, à tout le moins au sein des églises protestantes.

Gibson (2017) explique que la majorité des églises népalaises pratique la guérison, la délivrance et la glossolalie (le « parler en langues »). Leurs pratiques dévotionnelles sont faites dans un style émotif/expansif et ces chrétiens pratiquent l'exorcisme. On pourrait donc considérer leur christianisme comme étant pentecôtisant ou charismatique. Il semblerait que les plus grandes lignes de fracture se posent sur le degré de rigueur avec laquelle sont observés les codes moraux, la place de la glossolalie et la séparation des pratiques hindoues (Kirchheiner 2016).

Lors de mon arrivée sur le terrain dans les Laurentides à l'été 2013, la congrégation comptait plus ou moins une soixantaine de membres. Le service devait commencer à 13 h, mais les fidèles étaient invités à se présenter plus tôt pour prier et se recueillir et pour laisser la place à l'Esprit. Les cultes étaient animés, les gens chantaient, dansaient, et battaient des mains durant la demi-heure ou les quarante-cinq minutes de louanges et pour les prières d'offrande. Le prêche qui suivait durait parfois près d'une heure. Les sujets abordés concernaient principalement le combat spirituel. Rarement, le pasteur invité pouvait aborder les difficultés liées à la migration, mais le plus souvent, le discours tournait autour du besoin de salut ou des histoires de conversion après un parcours désordonné. Finalement, une période d'intercession voyait toute l'assemblée se rassembler à l'avant. Le pasteur adressait alors chacun des membres

pour ses demandes, alors que les gens pratiquaient la glossolalie en priant. Chacun retournait ensuite à sa place en attendant qu'on renvoie l'assemblée après une brève prière de clôture.

La congrégation tenait également deux services maison (*gar* sewas), une pour les femmes et une autre pour les jeunes. Des études bibliques se donnaient le jeudi au domicile d'un membre ou d'un autre. Périodiquement, des chaînes de prière se formaient. Les membres se présentaient alors en alternance d'une heure à une maison-hôte afin de prier de façon continue pendant 12 heures.

Percevoir l'Esprit saint : nouveau mode d'attention somatique

Le regard porté sur la spiritualité charismatique a souvent été paradoxal. D'un côté, son aspect sensuel est souligné à grands traits (Côté et Zylberberg, 1990 ; Hervieu-Léger 1990, 1999). D'un autre, l'attention se porte sur les mécanismes collectifs — souvent par le truchement d'une rationalisation ou d'une psychologisation de l'expérience — permettant la présence divine (Hummel 1975). Csordas est un cas particulier, en ce sens. S'il démontre comment les catholiques charismatiques viennent à développer un « soi sacré » (1997 ; 2001) offrant accès à la présence divine, ce « soi sacré » ne se manifeste essentiellement que par la parole dans son analyse. Si cette parole est partie prenante de la *corporalité* (traduction approximative de son *embodiment*) qu'il développe, ce biais produit paradoxalement une impression de mise à distance du corps. À ce titre, il affirme que « le langage donne accès à un monde d'expérience dans la mesure où l'expérience vient par, ou est menée au langage (Csordas 1994 : 11). L'expérience du sacré est mise en bouche, mais demeure loin de la chair. Cette prévalence du « dire » sur le « ressentir » n'est pas universelle chez les auteurs ayant fait le pont entre sensualité et expérience religieuse. McGuire (1996) et Lurhmann *et al*. (2010), par exemple, montrent comment le corps devient le siège de l'expérience religieuse et partant, le médium de la socialité religieuse.

Ainsi selon McGuire, le corps est impliqué dans une multitude de niveaux, comme corps politique, corps social et corps vécu/expérientiel. Ce dernier est un véhicule pour percevoir, interpréter, connaître et interagir avec le monde (1996 : 104). C'est à travers ce corps que nous percevons la présence aux autres, aux objets et à soi. En cela, McGuire fait écho à Csordas, qui démontre comment les modes de perception somatique sont « des façons de porter attention à son environnement avec son corps et grâce à son élaboré culturellement » (1993 : 138), qui peuvent se moduler et changer nos perceptions de ces informations sensorielles.

Le sujet charismatique, socialisé religieusement dans une conversion vécue dans l'unité du corps-esprit en vient à habiter un « corps baroque moderne », c'est-à-dire « caractérisé par une sensualité accrue, intérieurement différencié, sujet à toutes sortes de doutes et d'anxiétés, et devenu l'arène de conflits » (Csordas 1997 : 47). Ainsi ouvert à de nouveaux modes de perception somatique, le sujet charismatique développe différentes intersubjectivités : à soi, aux autres, et au divin. Diverses méthodes sont mises à profit par les évangéliques pour ainsi développer la capacité à sentir Dieu, développer une relation intime avec lui. À travers un travail de discipline du corps, des émotions et de la raison (Mossière 2012), il devient possible pour les croyants de percevoir différemment leur monde, et gagner un nouvel accès à la divinité. Les nombreuses retraites offertes par la Maison sont des occasions pour discipliner le corps ; l'enchaînement de périodes de chants, de prière, d'enseignements et de pratiques compose le gros du corpus d'entraînement à la réception de l'Esprit saint.

Moment clé dans l'introduction du croyant dans la vie charismatique, le baptême dans l'Esprit fait l'objet d'une ritualisation particulière. La retraite sur la vie dans l'Esprit et le congrès charismatique se déroulaient tous deux sur une période de trois à quatre jours. L'organisation de ces évènements est faite de façon à créer un crescendo dans la ferveur des participants, ferveur atteignant son paroxysme lors d'une cérémonie ayant pour objectif l'Effusion de l'Esprit saint. Les chants de louanges, animés par différentes équipes et chorales tout au long du congrès, se dynamisent progressivement, prenant de plus en plus d'ampleur au fur et à mesure que le samedi soir approche, réchauffant le corps et l'esprit afin qu'ils deviennent réceptifs à la présence de l'Esprit saint.

L'exercice des charismes, dons de Dieu reçus lors du baptême sacramentel et réactualisé par l'effusion de l'Esprit est une autre démonstration de développement de monde de perception somatique. Des ateliers sont donnés dans les retraites où liturgie, messe et pratiques visent à développer les charismes. Les fidèles sont exhortés à mettre leurs dons en action, et les prêches du Père Leduc abordent explicitement la part de volontarisme exigée par l'émergence des dons. Il exhorte les fidèles à mettre de côté leur timidité et à faire les

premiers pas : « Des fois, on est gêné. Lâchez-vous ! Si ça ne vient pas de l'Esprit, on va vous accompagner. C'est comme une boîte de Kleenex. Sortez le premier pour voir le deuxième. »

De même chez les pentecôtistes. En m'immisçant dans la vie sociale des Népalo-bhoutanais de Saint-Jérôme, j'ai pu m'apercevoir que la pratique religieuse occupait un large pan de leur socialité. La fréquentation des services religieux m'a conduit à des invitations pour la célébration d'anniversaires de naissance, de mariages, de consécration d'enfants, à des barbecues, à des services maison (*ghar sewa*) et à différentes activités quotidiennes, où religion et vie sociale s'entremêlaient de façon tout à fait décomplexée. Souffler les bougies d'anniversaire ne se faisait, par exemple, qu'à la suite d'un prêche spontané ; l'organisation de la vie de la congrégation ne se faisait qu'après un service où l'Esprit était invoqué au préalable. Le quotidien de mes informateurs offrant en quelque sorte « une école de moralité au sens de Durkheim, c'est-à-dire une machine à fabriquer l'esprit de discipline, l'attachement au groupe, le respect d'autrui comme de soi et l'autonomie de la volonté indispensable à l'éclosion » (Wacquant 2000 : 18) d'une vocation chrétienne.

De même dans les cultes, où les croyants sont invités à réchauffer l'atmosphère, battre des mains, danser, crier des louanges pour que l'Esprit se présente. Le corps est mobilisé de sorte en préparation d'une véritable « effervescence collective » (Durkheim 1968 [1912]) le rendant perméable à de nouvelles sensations. Lors d'un service, un jeune officiant demande à qui n'a pas reçu l'Esprit de se manifester. À côté de moi, un autre frère de Montréal me met la main dans le dos et prie. Il demande : « Parle à travers lui, Papa », priant en langue avant de continuer, « délie sa langue, Papa » et de reprendre en glossolalie. Comme je ne parle pas, il fouille dans sa Bible et me lit un passage sur la Pentecôte : « parler en langue, ce n'est pas une langue que j'ai apprise, mais une force qui vient de l'Esprit, que personne ne comprend ».

À travers ces exercices, les croyants développent la capacité à percevoir l'action de l'Esprit saint ainsi que sa présence. Celle-ci se manifeste non seulement à travers un approfondissement de la vie chrétienne[4], mais aussi par l'actualisation des charismes — dont la glossolalie — mais aussi alors à travers une nouvelle intersubjectivité.

L'Esprit saint : Espace d'intersubjectivité

Selon Goulet, l'intersubjectivité est ce qui permet à l'anthropologue et son informateur de voir que nous « sommes l'un pour l'autre des subjectivités capables d'exprimer et de comprendre nos intentions et nos actions selon leurs significations subjectives » (2011a : 109). L'intersubjectivité permet donc de mettre en relation les expériences du chercheur avec celles de ses informateurs. Pour Goulet, il s'agit de « l'occasion d'avoir un aperçu des expériences et réalités morales, émotionnelles, physiques, intuitives et spirituelles d'autrui en prenant part aux transformations dont nos hôtes font l'expérience » (*ibid.* : 118). Lorsqu'elle est appliquée à la recherche, l'intersubjectivité pose le chercheur comme un sujet humain aux yeux de son informateur. Citant Fabian, Goulet nous rappelle que de la sorte, l'anthropologue peut alors véritablement rencontrer l'autre, « être avec lui chez lui » (*idem*). C'est à travers une telle démarche qu'il devient possible d'argumenter que l'Esprit saint permet lui-même cette intersubjectivité, qu'il devient un médium permettant, et approfondissant, la rencontre.

C'est par hasard, lors d'une observation participante d'un culte de l'Église originelle, que j'ai ouvert la porte à mon projet de recherche. En entrant dans la nef et en participant à la séance d'intercession, j'aurai jeté les conditions de réalisation de ma thèse — et de l'argument présent. Alors que le pasteur s'apprêtait à renvoyer ses fidèles à leurs sièges après avoir prié sur eux, j'ai demandé à mon voisin la nature de sa requête, exprimée en népali. Ce jeune népalo-bhoutanais me dit alors qu'il avait demandé de l'aide pour obtenir son permis de conduire. Son examen pratique avait lieu deux semaines plus tard, et il n'avait personne avec qui pratiquer. Pensant faire preuve d'empathie, j'ai alors mis ma main sur mon cœur pour signifier qu'avec l'aide de Dieu, il devrait s'en sortir. Mon intention a été mal comprise : le jeune homme a pensé que je me portais volontaire pour l'assister dans son apprentissage. Plutôt que de quitter mon interlocuteur sur un malentendu (voir Goulet 2011 b), j'ai accepté ce rôle. Je me suis retrouvé professeur de conduite, deux fois par semaine, jusqu'à son examen. J'ai profité de l'occasion pour me familiariser avec sa famille immédiate, mais j'ignorais alors que ce détour impromptu dans un parcours de recherche somme toute classique allait m'ouvrir la porte à toute la vie de sa congrégation.

Inspiré par cette rencontre qui n'aurait pas eu lieu hors de ce contexte religieux imprégné de l'action de l'Esprit, je propose de voir l'intersubjectivité comme une mise en commun médiée par un troisième acteur, invisible, l'Esprit saint, perceptible par les nouveaux modes d'attention somatique développés chez les chrétiens charismatiques ou pentecôtistes. La réaction de mon jeune interlocuteur me démontrait qu'à ses yeux, pour paraphraser Coleman (2004 : 429), ma personne emplie de l'esprit était devenue plus large que le monde externe et en quelque sorte déconfinée, parce que dans cet espace, « Dieu nous avait réunis ». Lors des prophéties et des guérisons, les officiants annoncent les guérisons qu'ils sentent opérer dans l'assistance. Selon Sylvain Parasie, les membres de la Maison seraient mis de la sorte en coprésence du sacré (2005 : 350) par l'entremise d'une communication rituelle agissant comme un mécanisme de consensualisation de la présence de Dieu. Des énoncés assez généraux pour s'adresser à tous sont attrapés par les individus et mis en lien avec leur histoire ou leurs sensations physiques, créant une relation entre eux et le divin. S'il est vrai que les guérisons sont bel et bien énoncées de façon générale, leur appropriation par les membres de l'assemblée laisse voir que les paroles énoncées ne circonscrivent nullement les effets ressentis chez les participants. Je cite mes notes de terrain :

> 10 février 2013, après le dernier enseignement de la retraite sur la vie dans l'Esprit. Une séance de louanges et d'action de grâce est en cours. Dans la chapelle remplie, une dame remercie le Seigneur pour une guérison du cerveau qui se fait en ce moment. Quelques autres actions de grâce se succèdent. Puis, une dame dans la trentaine prend la parole. Avec beaucoup d'émotion, elle désire témoigner à propos de la guérison du cerveau ayant été formulée. Elle a récemment reçu un diagnostic de Parkinson. En pleurant, elle exprime ce qu'elle vivait au moment où la guérison a été annoncée : « J'ai ressenti un picotement dans ma tête, puis j'ai vu un faisceau de lumière à travers mes yeux fermés. J'ai senti un "enflement", une sensation de chaleur du cerveau. Je crois… je crois que mon Parkinson est peut-être guéri ! »

Si le soupçon continue de peser sur la place du cadre pastoral et sa possible manipulation de l'Esprit, remarquons ici que l'intersubjectivité des charismatiques peut également échapper à la nécessité de la parole, démontrant que les modes de perception somatique développés par les chrétiens P / c permettent l'interprétation de stimuli sensoriels autres, échappant apparemment à la nécessité du « mortier verbal des performances orales » (Csordas 1997 : 21). Replongeons une fois de plus dans mes notes de terrain. Lors d'un atelier sur l'interprétation des langues :

> Après quelques témoignages, Lucienne nous demande si nous aimerions qu'elle et Pierrot nous prient dessus. La réponse est enthousiaste. Pierrot part à gauche du groupe et Lucienne part à droite. Ils s'installent sur le côté de la personne sur qui ils vont prier, placent les mains sur leurs épaules et prononcent une prière à voix basse. Alors que Lucienne vient de poser ses mains sur ma voisine, elle lève brusquement la tête en direction de Pierrot. Il est en train de prier sur Gisèle (pseudonyme) qui a les yeux fermés. Elle s'élance sans bruit vers le couple et vient mettre ses mains sur cette dernière. La voix de Pierrot enfle en même temps que Gisèle s'effondre en pleurs. Lucienne avait clairement capté que quelque chose était sur le point de se passer et s'était dépêchée d'aller appuyer son mari dans son ministère.

Dans l'intimité de soi — intersubjectivité avec l'invisible

Jusqu'ici, l'Esprit s'est incarné dans l'interrelation des chrétiens étudiés. Mais sa manifestation nécessite-t-elle le consensus de plus d'un acteur ? L'Esprit est un agent distinct pour les croyants, dont l'action se fait sentir indépendamment de la présence d'une assistance ou d'une figure d'autorité. Il agit sur le croyant alors même que celui-ci est seul, dans l'intimité.

Pour la sociologue Margaret Poloma, les caractéristiques du pentecôtisme (ou des christianismes charismatiques) — organisation des cultes, forme des rituels, dogmatique particulière — sont reléguées au second plan par rapport à la vision du monde qu'il promeut. Selon l'auteur, « cette vision du monde est un curieux mélange de miracles prémodernes, de technologie moderne, et de mysticisme post-moderne dans lequel le naturel se mêle au supernaturel » (2001 : 170). Cette vision du monde passe d'abord et avant tout par le baptême dans l'Esprit qui permet des « rencontres perçues entre Dieu et les hommes, rencontres qui peuvent se comprendre comme un rapport d'intimité avec le divin » (*ibid.* : 175).

Ce rapport personnel et privé avec le divin est une des marques des christianismes P / c. Lors d'une retraite sur la vie dans l'Esprit en 2013, j'ai été mis en présence de gens désireux de toucher l'hostie alors qu'on le faisait circuler dans l'ostensoir. Une informatrice m'expliquait alors :

> Le Père Leclerc fait un enseignement, après ça il passe avec le Saint-Sacrement devant chaque personne. C'est là que ça se passe. Tu entends pleurer, tu entends ci, tu entends ça, ça veut dire qu'il se passe quelque chose en dedans de la personne. Ils nous le disent après ce qui s'est passé. Mais des fois, ils ne le savent pas. Ils ne savent pas tout à fait, mais ils se sentent plus légers, plus… libérés.

Cette relation avec l'invisible, signifié dans l'ostensoir m'a également été confirmée par le président du CA de la Maison. En 2000, alors qu'il éprouvait des problèmes au ventre, il se trouve dans la Chapelle de la Réparation à Pointe-aux-Trembles plutôt que chez son médecin. Le Saint-Sacrement était exposé. Se sentant envahi d'une présence, il fait la demande d'une grâce de guérison et 10 ans de vie de plus. Et il ressent alors la guérison s'opérer dans son ventre. Par l'entremise de leur baptême dans l'Esprit, les croyants se voient mis en relation personnelle avec le divin. Cette intersubjectivité avec l'invisible peut se vivre de différentes façons, mais inspire et transforme le croyant.

Prithi, une jeune mère de famille népalo-bhoutanaise, m'expliquait comment elle se prépare à l'animation d'une rencontre de femmes. Toujours nerveuse avant de donner la parole, elle doit néanmoins assumer le rôle lorsque vient son tour. Elle prie d'ordinaire tous les jours, une vingtaine de minutes, dans sa chambre. Parfois, son fils prie avec elle. Mais deux jours avant sa présentation, elle prie pour que l'Esprit l'inspire. En préparation de ses animations, elle laisse l'Esprit la remplir et la guider. Puis elle ouvre sa Bible. Elle me dit alors, en faisant un geste avec sa main du haut de sa poitrine jusque vers son cœur, qu'il faut laisser passer l'Esprit, qu'il va se manifester (Notes de terrain, 30 novembre 2015).

Le sacerdoce du Père Leclerc s'est également trouvé transformé par le baptême dans l'Esprit. Il témoigne de cette transformation :

> D'abord dans ma façon de prier. Dans le Renouveau, il y a beaucoup de prières qui sont spontanées, où on laisse l'Esprit saint prier en nous. Donc beaucoup de prières spontanées, choses qu'en communauté on ne connaît pas […]. C'est une autre façon de vivre notre vie de foi. Mais qui est très vivante parce qu'à travers ça il y a du chant, chacun laisse monter ce que l'Esprit saint met dans son cœur. Alors c'est vivant. C'est surtout cet aspect-là qui m'a renouvelé dans ma vie de foi.

Le parler en langue, la glossolalie, est un dernier argument en faveur d'une interaction personnelle avec le divin chez les chrétiens P/c. L'étude classique de ce charisme par Goodman démontre comment celui-ci est une vocalisation comportementale non communicationnelle ; elle « ne transmet pas de message spécifique aux auditeurs » (1969 : 237). L'usage de la glossolalie pose donc son utilisateur non pas comme étant en communication avec ses pairs, mais en relation dyadique avec l'Esprit ou, en présence d'un coreligionnaire possédant le charisme d'interprétation de la glossolalie — comme Pierrot et Lucienne — en relation triadique avec l'Esprit. À travers la glossolalie, le croyant approfondit sa relation avec le divin, en fait un meilleur chrétien, et en retour, participe à « l'édification de la communauté » (Gignac 2009 : 144).

L'enseignement du Père Leduc, lors de la retraite sur la vie dans l'Esprit à laquelle j'ai assisté, portait sur les types de charismes qui sont développés par l'Esprit saint. Se référant au passage biblique 1 Cor. 12, le Père Leduc identifiait les paroles de sagesse, les paroles de science, la foi charismatique, le don de guérison, le miracle, le discernement des esprits, parler en langues et la capacité de les interpréter. Il soutenait toutefois, en citant Rom. 12, que ces charismes ne servaient qu'à la seule édification de l'Église et des autres : « Le grand besoin du Renouveau charismatique, dit-il, c'est l'accompagnement spirituel pour exercer les charismes dans un objectif de sainteté. » Ainsi, l'Esprit apparaît à la fois comme un acteur social avec lequel s'engager personnellement, et comme un acteur social, dont l'action est bénéfique à toute la communauté.

Un acteur social à part entière

D'un point de vue théologique, l'Esprit saint a un rôle clair. Troisième personne du dieu trinitaire, il est paraclet – intercesseur, défenseur, consolateur (Lemonnyer 1927). Cette personnalité n'est plus à démontrer pour les croyants. Le président du CA de la Maison me disait que :

> l'Esprit saint lui, il vient nous sanctifier. C'est l'Esprit saint. Les dons de l'Esprit saint : la sagesse, l'intelligence, le conseil, la force, la science, la piété, la crainte de Dieu. C'est ça tous les dons de l'Esprit saint. L'Esprit saint vient nous sanctifier. Jésus l'a dit lui-même : « Il faut que je parte. Si je ne pars pas, l'Esprit saint ne viendra pas ». Donc, c'est la troisième personne de la trinité, qui ne fait qu'un seul Dieu (Pierre Bienvenue, président du CA).

Les propos du président montrent comment l'Esprit saint est traité comme une entité personnelle. Il est

ainsi un acteur qu'on se doit d'inviter. Les services pentecôtistes se font au rythme des battements de mains pour s'assurer de capter son attention, le faire venir parmi nous. Il doit également être remercié pour son action. Ainsi, le président ouvrait un atelier avec une prière de remerciement à l'Esprit saint, faisant entendre de façon préalable sa reconnaissance pour la transformation que l'assemblée allait vivre durant cet atelier. Il affirme que le nom de Jésus veut dire « celui qui guérit ». Et les guérisons ne manquent pas en contexte P/c.

Plusieurs conversions de mes informateurs Népalo-bhoutanais s'étant produites au Népal semblent correspondre à un point de vue dominant au sein des études du pentecôtisme, soit qu'elles se sont réalisées à la suite d'une guérison. La littérature analysant la conversion pentecôtiste de la sorte est abondante. La conversion est alors présentée tour à tour comme une guérison de soi (Corten 1998 : 259 ; Cohen 1989), une recomposition de soi (Chagnon 1979), une croissance personnelle ou une sensation de complétude (Prosser 1978). La libération des esprits opère également comme une guérison, et fait voir l'agentivité des entités invisibles — leur qualité de sujet. Dan Bahadur est un homme pieux. Parlant régulièrement en langue durant les cultes, il s'adonne à la prière tous les matins. Il prie quarante-cinq minutes pour ensuite lire la Bible pendant une dizaine de minutes. Il reprend brièvement son étude biblique le soir et lorsqu'il se couche, il me dit s'imaginer Jésus à côté de lui. Parfois, il expérimente alors un flash de lumière de Dieu le père. Ancien *dhami*[5], des crises de possessions incontrôlables perturbaient sa nouvelle vie en terre canadienne. Après une visite auprès de Ruth Biswa et la discussion subséquente à propos de Jésus, il accepte de se convertir. Une fois baptisé, « tout est sorti ». Et depuis, Dan Bahadur considère que les esprits avec qui il communiquait n'étaient pas véritablement des dieux, mais qu'il se faisait bel et bien posséder par Satan.

Et ces luttes avec des agents invisibles se manifestent également chez les catholiques charismatiques de la Maison. Durant le congrès, alors que l'église remplie à craquer (1500 personnes selon la coordonnatrice) vibre dans la profession de foi que le clerc fait réciter, soudain, un homme se met à crier violemment « ALLELUIAH ! » à maintes reprises, en levant le bras au ciel, le visage crispé. Le président de la Maison se penche vers moi et me dit : « c'est un esprit qui vient de sortir. Quand l'Esprit saint entre, il chasse les influences néfastes. C'est une manifestation de ça ». Si les croyants sont victimes d'assauts spirituels, l'esprit se présente et engage lui-même la lutte avec les entités néfastes. Les croyants ne sont plus seuls, mais accompagnés par cet acteur qui inspire les justes et sévit contre le mal.

Conclusion

Le titre de cet article posait la question à savoir si l'Esprit saint était un espace d'intersubjectivité ou un acteur social, une proposition tout ou rien, qui obscure la dualité du phénomène. À travers mes recherches, l'Esprit saint apparaît à la fois comme un espace d'intersubjectivité et comme acteur. À la suite de la discipline de leur corps, les chrétiens P/c en viennent à percevoir différents apports sensoriels et de la sorte, à reconnaître la présence de l'Esprit dans leur vie. Ils peuvent alors mettre en action leurs charismes, et à travers ceux-ci, l'Esprit donne aux croyants la possibilité d'approfondir leur relation à Dieu. Il engage leur subjectivité propre avec celle de sa personne.

Si le déploiement des charismes a donné lieu à plusieurs analysent où la présence d'un auditoire est nécessaire — faisant en quelque sorte voir les charismatiques comme participant de « la magie du sorcier » (Lévi-Strauss 1974) — ma présentation fait voir qu'un auditoire n'est pas nécessaire à la manifestation de l'Esprit. De la glossolalie en public, qui ne vise pas d'auditeur, à l'inspiration intime ou la présence sentie de Jésus au petit matin, mes informateurs entrent en relation personnelle et privée avec l'Esprit. Il est un agent au même titre qu'une personne. Acteur social privé, son action bénéficie néanmoins à l'ensemble du groupe, duquel il participe à l'édification.

Notes

1. L'enquête a été subventionnée par le FRQSC (subventions équipes) et le CRSH. Les chercheurs incluaient Deirdre Meintel (dir.) François Gauthier, Claude Gélinas, John Leavitt, Khadiyatoulah Fall, Josiane Le Gall, Géraldine Mossière et Fernand Ouellet.

2. L'enquête a été subventionnée par le FRQSC (subventions équipes) et le CRSH. Les chercheurs incluaient Deirdre Meintel (dir.) François Gauthier, Claude Gélinas, John Leavitt, Khadiyatoulah Fall, Josiane Le Gall, Géraldine Mossière et Fernand Ouellet.

3. En 1990, approximativement 100 000 personnes arrivent au Népal, se déclarant réfugiés du Bhoutan. Désignés *Lhotshampa*, « gens du Sud » (Hutt 1997) par la monarchie bhoutanaise dans l'objectif de constituer les Bhoutanais d'origine népalaise en un groupe

ethnique à part entière, ceux-ci quittent le Bhoutan suites aux exactions menées contre eux dans la foulée des contestations de la politique nationaliste « One Nation, One people » en 1989 (Gautam 2013), qui se surimposait à l'introduction du « Citizenship Act » de 1985 qui visait directement les népalophones et retirait la citoyenneté bhoutanaise à bon nombre d'entre eux.

4. Le président du CCRC d'alors était formel : l'effusion de l'Esprit est une Grâce qui permet une meilleure compréhension de la liturgie, promeut l'engagement dans sa paroisse, bref, fait de meilleurs chrétiens.

5. Intercesseur rituel népalais. Pour plus ample discussion, voir Sidky 2008 ; 2009.

Références

CHAGNON, Roland. 1979. *Les Charismatiques au Québec*. Montréal : Québec/Amériques.

COHEN, Martine. 1989. « Renouveaux religieux et individualisme : le cas du catholicisme et du judaïsme en France ». *Social Compass* 36 (1): 33–50.

COLEMAN, Simon. 2004. « The Charismatic Gift ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10 (2): 421–442.

CORTEN, André. 1998. « La construction du lien social. Pentecôtisme et théologie de la libération ». *Lusotopie* 5 : 257-266.

CÔTÉ, Pauline et Jaques ZYLBERBERG. 1990. « Univers catholique romain, charisme et individualisme : les tribulations du renouveau charismatique canadien francophone ». *Sociologie et sociétés* 22 (2) : 81-94.

COX, Harvey. 1995. *Retour de Dieu. Voyage en pays pentecôtiste*. Paris : Desclée de Brouwer.

CSORDAS, Thomas. 1993. « Somatic Modes of Attention ». *Cultural Anthropology* 8 (2): 135–156.

__. 1994. "Introduction: the body as representation and being-in-the-world". Dans *Embodiement and Experience. The existential ground of culture and self.* Sous la direction de Csordas, Thomas, 1-26. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

__. 1997. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.

__. 1999. "Embodiment and Cultural Phenomenology". Dans *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*. Sous la direction de Gail Weiss et Honi Fern Haber, 143-164. London : Routledge.

__. 2001. *Language, Charisma and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York: Palgrave.

DENIZEAU, Laurent. 2011. « Soirées miracles et guérisons : Intensité ou rupture du croire ? ». *Ethnologies* 33 (1) : 75-95.

DEVISCH, René. 1996. « "'Pillaging Jesus" : Healing Churches and the Villagisation of Kinshasa ». *Africa: Journal of International African Institute* 66 (4): 555–586.

DURKHEIM, Émile. 1968 [1912]. « Livre I Questions préliminaires ». Dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1-138. Paris : Les Presses universitaires de France.

ENGELKE, Matthew and Matt Tomlinson. 2006. "Meaning, Anthropology, Christianity". Dans *The Limits of Meaning: Case Studies in the Anthropology of Christianity*, 1–37. New York: Berghahn Books.

FER, Yannick. 2005. *Pentecôtisme en Polynésie française. L'évangile relationnel*. Genève : Éditions Labor et Fides.

__. 2007. « Salut personnel et socialisation religieuse dans les assemblées de Dieu de Polynésie française ». *Anthropologie et Sociétés* 31 (1) : 183-199.

GAUTAM Gunanath. 2013. « Impacts of Bhutanese Refugees in Eastern Nepal ». Seminar Paper. *History Association of Nepal*. Biratnagar : Tribhuvan University.

GIBSON, Ian. 2015. *Suffering and Christianity. Conversion and Ethical Change among the Newars of Bhaktapur*. Thèse de doctorat (New College). https://www.academia.edu/36741369/Suffering_and_Christianity_Conversion_and_Ethical_Change_among_the_Newars_of_Bhaktapur

__. 2017. *Suffering and Hope. Christianity and Ethics among the Newars of Bhaktapur*. Kathmandu: Ekta Books.

GIGNAC, Alain. 2009. « Charismes pauliniens et charisme wébérien, des "faux -amis" ? » *Théologiques* 17 (1) : 139-162.

GOODMAN, Felicitas D. 1969. "Phonetic Analysis of Glossolalia in Four Cultural Settings". *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (2): 227–239.

GOULET, Jean-Guy. 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge, and Power Among the Dene Tha*. Vancouver: UBC Press.

__. 2011. "Trois manières d'être sur le terrain : une brève histoire des conceptions de l'intersubjectivité". *Anthropologie et Sociétés* 35 (3) : 107-125.

__. 2011 b. « Présentation. L'interdit et l'inédit. Les frontières de l'ethnologie participante ». *Anthropologie et Sociétés* 35 (3) : 9-42.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1990. « Renouveaux émotionnels contemporains : fin de la sécularisation ou fin de la religion ? ». Dans *De l'émotion en religion : renouveaux et traditions.* Sous la direction de Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, 216-248. Paris : Éditions du Centurion.

__. 1999. *Le pèlerin et le converti : La religion en mouvement*. Paris : Flammarion.

HUMMEL, Ralph P. 1975. "Psychology of Charismatic Followers". *Psychological Reports* 37 (3): 759–770.

HUTT, Michael. 1997. "Being Nepali without Nepal: Reflections on a South Asian Diaspora". Dans *Nationalism and ethnicity in a Hindu Kingdom: The politics of culture in contemporary Nepal*. Sous la direction de David N. Gellner, Joanna

Pfaff-Czarnecka et John Whelpton, 101-144. Amsterdam: Harwood Academic.

KARLSSON, Bengt G. 2002. 'Entering into the Christian Dharma: Contemporary "Tribal" Conversion in India'. Dans *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*. Sous la direction de Judith M. Brown et Robert Eric Frykenberg, 133-153. London: Routledge Curzon.

KIRCHHEINER, Ole. 2016. *Culture and Christianity negotiated in Hindu society: a case study of a church in Central and Western Nepal*. Thèse de doctorat (Middlesex University). https://eprints.mdx.ac.uk/21642/.

LINDHART, Martin. 2011. "Introduction". Dans *Practicing the Faith. The Ritual Life of Pentecostal-Charismatic Christians*. Sous la direction de Martin Lindhart, 1-48. New York, Oxford: Berghahn Books.

LEMONNYER, Antoine. 1927. « L'Esprit-Saint paraclet ». *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 16 (3) : 293-307.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974. « Le sorcier et sa magie ». Dans *Anthropologie structurale*, 183-203. Paris : Plon.

LURHMANN, Tanya. 2004. "Metakinesis: How God Becomes Intimate in Contemporary U.S. Christianity". *American Anthropologist* 106 (3): 518–528.

LURHMANN, Tanya, Howard Nusbaum and Ronald Thisted. 2010. "The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity". *American Anthropologist* 112 (1): 66–78.

MARY, André. 2003. « Parcours visionnaires et passeurs de frontières ». *Anthropologie et sociétés* 27 (1) : 111-130.

MCGUIRE, Meredith. 1996. « Religion and healing the mind / body / self ». *Social Compass* 43 (1): 101–116.

MEINTEL, Deirdre. 2007. "When the Extraordinary Hits Home: Experiencing Spiritualism". Dans *Extraordinary Anthropology: Transformations in the field.* Sous la direction de Goulet, Jean-Guy et Bruce Granville Miller, 124-157. Lincoln: University of Nebraska.

MEYER, Birgit. 1998. " Make a Complete Break with the past." Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse". *Journal of Religion in Africa* 28 (3): 316–349.

MOSSIÈRE, Géraldine et Le Gall, Josiane. 2012. « Immigration et intégration chez de jeunes croyants pratiquants montréalais : repenser la condition de minoritaire ». Diversité urbaine 12, nº 2 : 13–34.

PARASIE, Sylvain. 2005. « Rendre présent l'Esprit-Saint ». Ethnographie d'une prière charismatique ». *Ethnologie française* 35 (2) : 347-354.

PESTRE, Élise. 2014. *La vie psychique des réfugiés*. Paris : Petite bibliothèque Payot.

POLOMA, Margaret. 2001. « The Millenariansm of the Pentecostal Movement ». Dans *Christian Millenarianism : From the Early Church to Waco*. Sous la direction de Stephen Hunt, 166-187. Bloomington: Indiana University Press.

POEWE, Karla. 1994. "Introduction. The Nature, Globality, and History of Charismatic Christianity". Dans *Charismatic Christianity as a Global Culture.* Sous la direction de Karla Poewe, 1-29. Columbia (SC): University of South Carolina Press.

PROSSER, Peter. 1978. *An Historical and Theological Evaluation of the Charismatic Renewal*. Thèse de doctorat : Université de Montréal.

ROBBINS, Joel. 2004. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology* 33 (1): 117–143. https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421

SHAH, Saubhagya. 1993. "The Gospel comes to the Hindu kingdom". *Himal* 7 (5): 35–40.

SIDKY, Homayun. 2008. "Jhakris and Other Intercessors: The Problems of Defining Shamanism". Dans *Haunted by the Archaic Shaman. Himlayan Jhakris and the Discourse on Shamanism*, 25–39. Lanham: Lexington.

__. 2009. "A Shaman's Cure: The Relationship Between Altered States of Consciousness and Shamanic Healing". *Anthropology of Consciousness* 20 (2): 171–197.

TEDLOCK, Barbara. 2005. "The observation of participation and the emergence of public ethnography". Dans *The Sage handbook of qualitative research, 3rd edition*. Sous la direction de Norman K Denzin et Yvonnas S. Lincoln, 467-481. Thousand Oaks: Sage Publications.

WACQUANT, Loïc. 2000. *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur.* Marseille : Agone.

CONSCIENCE DE LA MORT : PENSÉE SYMBOLIQUE, RITES FUNÉRAIRES ET QUÊTE D'IMMORTALITÉ

Émilie Lessard[1, 2, 3, 4] et **Mélissa Bernard**[5]

[1] *École interdisciplinaire des sciences de la santé, Faculté des sciences de la santé, Université d'Ottawa*
[2] *Chaire de recherche du Canada sur le partenariat avec les patients et les communautés, Centre de recherche du CHUM*
[3] *Centre de recherche et d'intervention sur le suicide, enjeux éthiques et pratiques de fin de vie (CRISE)*
[4] *Réseau québécois de recherche en soins palliatifs et de fin de vie (RQSPAL)*
[5] *Département d'anthropologie, Faculté des Arts et des Sciences, Université de Montréal*

> « *Un peuple bâti sur le respect et la vénération des ancêtres ne craint pas la mort et n'a pas besoin de s'écrire une histoire. Un peuple qui se bâtit sur l'espoir de sa progéniture se projette dans une histoire, craint la mort et la nie.* »
>
> Marie-Claude Belzile
> 1987-2020

Cet article propose quelques résultats et réflexions, issues de ma thèse de doctorat, pouvant éclairer certains enjeux contemporains de la fin de vie et de la mort au Québec. Dans une perspective anthropologique appliquée à la santé des populations, une recherche-action participative a permis d'explorer les expériences de personnes âgées en fin de vie, de proches aidants endeuillés et d'une équipe dédiée en soins palliatifs à domicile au Québec (Lessard 2021). Les résultats ont démontré que le rapport à la mort influence les expériences des soins palliatifs, du mourir, de la mort et du deuil. Or peu d'études en soins palliatifs et de fin de vie en tiennent compte. Un modèle explicatif des transformations du rapport à la mort en Occident a donc été développé pour situer les fondements de ces expériences dans les sociétés contemporaines. Examiner les effets du rapport à la mort permet de mieux comprendre, par un travail de mise en sens, les expériences des personnes en fin de vie, des endeuillés et des équipes qui prodiguent des soins palliatifs et de fin de vie.

Ce texte propose donc un voyage dans le temps passé, le présent et le futur pour réfléchir aux fondements des expériences contemporaines des soins palliatifs, de la mort et du deuil. En premier lieu, la problématique de cette recherche doctorale sera introduite très brièvement, de même que le cadre théorique, la méthodologie et quelques résultats significatifs qui ont justifié le besoin et l'importance d'explorer les rapports à la mort anciens et actuels en Occident. Dans un deuxième temps, nous retournerons dans le passé pour situer les fondements de l'expérience humaine de la mort et du mourir et les anciennes conceptions de la mort en Occident. Cela nous aidera à mieux comprendre leurs répercussions sur les expériences contemporaines. Nous reviendrons ensuite dans le présent, où seront décrites quelques caractéristiques du rapport actuel à la mort et son incidence sur l'expérience des soins palliatifs et de la fin de vie. Finalement, on se tournera vers l'avenir à l'aide de quelques réflexions qui invitent à repenser nos conceptions de la mort et du mourir.

Problématique

Le vieillissement accéléré de la population québécoise au cours de la prochaine décennie fera en sorte qu'il y aura plus de décès que de naissance dès 2032 (Institut de la statistique du Québec 2019). Ce phénomène s'accompagne d'une hausse de la prévalence des maladies chroniques, du cancer et d'autres maladies neurodégénératives (Lix *et al.* 2018), qui se traduira par une augmentation des besoins en matière de soins palliatifs et de fin de vie. Au Québec, 89 % des personnes âgées de plus de 65 ans demeurent à domicile (maison, condo ou appartement) et la majorité désire y demeurer le plus longtemps possible et idéalement jusqu'au décès (Ministère de la famille 2018 ; Société canadienne du Cancer [SCC] 2013). D'ailleurs, la première politique québécoise sur le vieillissement, *Vieillir et vivre ensemble — chez soi, dans sa communauté, au Québec*, valorise la participation sociale des personnes vieillissantes au développement de la société en misant sur le maintien à domicile (Ministère de la Famille et des Aînés 2012). Toutefois, les littératures grise et scientifique démontrent un écart important entre la préférence pour le domicile comme lieu de décès et le lieu de décès

réel, particulièrement au Québec (Gagnon *et al*. 2015 ; SCC 2013 ; Statistiques Canada 2019). Très peu d'études qualitatives se sont penchées sur les raisons de cet écart du point de vue des personnes âgées en fin de vie et de proches aidants endeuillés. Pour cette raison, la question de recherche doctorale était « qu'est-ce qui favorise ou non le maintien des soins palliatifs à domicile jusqu'au décès pour les personnes âgées en fin de vie qui le désirent ? »

Cadre théorique

Le cadre théorique utilisé est la promotion de la santé en soins palliatifs et de fin de vie, qui est axée sur des stratégies visant à augmenter la qualité de vie et le bien-être des personnes en fin de vie et leurs proches, d'après les principes de promotion de la santé (Kellehear 1999; Sallnow *et al*. 2016). Améliorer la santé en fin de vie peut paraître paradoxal de prime abord, mais si l'on considère la définition de l'Organisation mondiale de la santé (1946), la santé est « un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». Ce cadre théorique invite à reconnaître l'importance de la dimension sociale du mourir, de la mort et du deuil, notamment en instituant des changements culturels en soins palliatifs et de fin de vie. Ces derniers ne doivent pas se limiter uniquement à la gestion des symptômes et de la maladie. La promotion de la santé en soins palliatifs propose de dépasser le modèle biomédical de gestion des maladies terminales, pour inclure le soutien social et communautaire des personnes faisant face à la maladie grave, la mort et le deuil. Le domicile est considéré comme un lieu propice pour miser sur le soutien communautaire, un principe phare de la santé publique sur lequel s'appuie la promotion de la santé en fin de vie. Dans la perspective d'initier des changements culturels en soins palliatifs, étudier l'influence du rapport à la mort sur les expériences de la fin de vie prend tout son sens et justifie la pertinence de cette approche.

Méthodologie

Collecte de données et participants

La collecte de donnée a eu lieu dans le cadre d'un programme de soins palliatifs à domicile d'un centre local de services communautaires (CLSC) de la grande région de Montréal entre avril et décembre 2018. Quatre modalités de collecte de données ont été mises à contribution auprès de trois types de participants : de l'observation-participante des soins palliatifs prodigués à domicile (n=8), des entrevues semi-dirigées avec des personnes âgées en fin de vie (n=8) et des proches aidants endeuillés (n=18), ainsi que des groupes de discussion (n=4) avec les membres de l'équipe dédiée en soins palliatifs à domicile. En somme, douze personnes âgées en fin de vie ont participé à cette recherche en m'accordant soit une entrevue, soit l'autorisation d'effectuer de l'observation participante ou les deux. Dix-huit proches aidants endeuillés m'ont accordé une entrevue sur leur expérience des soins palliatifs à domicile, et quinze membres de l'équipe dédiée ont participé activement à l'étude (par le biais des groupes de discussion ou de l'aide au recrutement).

Analyses

Selon l'approche générale inductive développée par Thomas (2003 ; 2006), un des buts de l'analyse qualitative est de développer une théorie ou un modèle explicatif sur les fondements des expériences mises en évidence dans les données brutes afin de donner un sens à ces expériences. En triangulant les données (observation participante, entrevues et groupes de discussion) et les points de vue des participants (personnes âgées en fin de vie, proches aidants endeuillés et équipe dédiée), il a été possible de décrire l'expérience des participants, de même que l'influence des conceptions de la mort et du mourir sur leurs expériences. Des groupes de discussion participatifs ont été réalisés avec cinq proches aidants endeuillés (n=1) et des membres de l'équipe dédiée (n=2) pour l'analyse participative des données. Le but de ces groupes de discussion était de valider les catégories d'analyse, puis de discuter des résultats préliminaires de manière à co-construire les résultats finaux.

Résultats

Pour saisir les effets qu'exerce le rapport à la mort sur les expériences contemporaines des soins palliatifs, quelques résultats représentatifs seront présentés ici. Quatre thèmes ont été identifiés dans les données : 1. Les représentations socioculturelles des soins palliatifs, de la fin de vie et de la mort ; 2. L'expérience des soins palliatifs à domicile ; 3. L'organisation des soins palliatifs à domicile ; 4. La communication. Parmi les résultats, le tabou de la mort et la culture du silence ont eu une grande influence sur les expériences de fin de vie à domicile, et ce, tant au niveau des professionnels en soins palliatifs à domicile, que des personnes âgées en fin de vie et des proches aidants endeuillés.

Tabou de la mort

Le tabou de la mort est défini ici comme un malaise culturel qui se manifeste par des attitudes et des comportements d'évitement, de mépris et de déni de la mort, qui à leur tour, participent à la culture du silence. L'incidence de ce tabou sur les expériences des soins palliatifs à domicile sera illustrée selon un triple point de vue (soignants, proches aidants et personnes en fin de vie). Au niveau des soignants, on déplore de recevoir des références exigeant de ne pas discuter des soins palliatifs ou sans que la personne n'ait été informée du niveau de soins. Une infirmière illustre comment le sujet de la mort prochaine est évité : « Souvent, des dossiers de soins de fin de vie nous sont référés en contexte de soins à domicile, alors que le patient n'est même pas au courant de son état » (Lessard 2021 : 210). Du point de vue des proches aidantes, sept femmes sur onze ont indiqué avoir subi la colère et l'agressivité de leur conjoint en fin de vie car ils n'acceptaient pas la maladie ni la mort prochaine. À ce sujet, Pierrette, une proche aidante endeuillée, a attribué ces comportements de mépris au refus collectif de la mort : « On n'en parle pu de la mort. Tout le monde est immortel, tout le monde est beau, tout le monde vit. Pis moi euh, moi c'est vraiment pas ça » (Lessard 2021 : 176). Finalement, Claire, une femme âgée en fin de vie qui avait de la difficulté à imaginer sa mort prochaine, démontre la force du déni de la mort par ses propos : « J'aime pas y penser. Tsé, présentement je suis positif dans mon affaire, pis j'aime rester positif dans mon affaire. J'veux pas y penser, je veux pas penser négatif, j'veux pas penser que ça va tout noir » (Lessard 2021 : 174). Le tabou de la mort et la culture du silence entraînent une méconnaissance des soins palliatifs et de fin de vie, entravent la communication du pronostic et la préparation à la mort prochaine (émettre ses dernières volontés, le niveau de soins désiré, cheminement vers l'acceptation de la mort).

Une partie importante des résultats de cette recherche sont relatifs aux représentations socioculturelles des soins palliatifs, de la fin de vie et de la mort, incluant le tabou de la mort et les trames narratives de la bonne et de la mauvaise mort. Ces résultats ont justifié le besoin de situer les fondements sur lesquels reposent les expériences contemporaines du mourir et de la mort. À cette fin, une synthèse du modèle explicatif des transformations du rapport à la mort en Occident sera présentée ici. En démontrant les fondements neurobiologiques et socioculturels de l'expérience de la mort et du mourir (conscience de la mort, deuil, pensée symbolique et rites funéraires) et les transformations de ce rapport dans le temps (conceptions de la mort et régimes d'immortalité), il est possible d'interpréter la quête de sens des expériences du mourir et de la mort dans les sociétés contemporaines. Nous allons d'abord retourner dans le lointain passé pour situer les fondements neurobiologiques et socioculturels de l'expérience de la mort et du mourir, ainsi que les anciennes conceptions de la mort. Ce faisant, nous désirons susciter une réflexion anthropologique sur l'influence du rapport à la mort sur les attitudes et les expériences contemporaines de la fin de vie, de la mort et du deuil au Québec et ailleurs en Occident.

Processus évolutif de la conscience humaine de la mort

Les fondements neurobiologiques de l'expérience de la mort reposent sur la conscience de la mort et le deuil. De ses ancêtres du monde animal, l'espèce humaine a hérité d'un dispositif neurobiologique complexe, le cerveau, qui a permis à la conscience d'émerger (Feinberg et Mallatt 2016). En tant que support matériel biologique, le cerveau, par sa capacité à générer des images mentales ou des états affectifs et donc une vie intérieure consciente, produit une expérience subjective en réponse aux stimuli de l'environnement externe (Damasio 2012 ; Feinberg et Mallatt 2016). Parallèlement ou simultanément, la conscience de la mort a aussi émergé comme un trait adaptatif (Solomon *et al*. 2003). Deux niveaux de conscience de la mort sont à distinguer selon Kellehear (2007). Le premier niveau renvoie à la conscience de la mort imminente, soit les réflexes neuronaux et instinctifs à l'œuvre face à une menace mortelle. Le deuxième niveau de la conscience de la mort est relatif à l'expérience subjective de la perte et la conscience de sa propre finitude qui génère une angoisse existentielle.

Le deuil du point de vue évolutionniste[1]

Pour le psychologue évolutionniste John Archer (2003), le deuil a surtout été étudié du point de vue médical et psychiatrique. L'auteur rappelle qu'avant tout, le deuil est une réaction humaine normale face à la perte d'un être cher. Trois principales théories tentent d'expliquer les comportements de deuil du point de vue évolutionniste : la théorie de l'attachement de Bowlby (1982), la théorie de la réorientation de Nesse (2005) et le modèle cognitivo-évolutif de White et Fessler (2013). Nous ferons un bref résumé de ces théories pour mieux documenter les fondements neurobiologiques (conscience de la mort / deuil) de l'expérience de la mort.

D'après la théorie de l'attachement de Bowlby (1982), le processus de sélection naturelle a favorisé une proximité physique et relationnelle entre les parents et leurs enfants pour optimiser les chances de survie de l'espèce. Lorsqu'un évènement provoque une séparation physique des individus, il en découle un état de détresse qui a pour fonction de favoriser la réunion des individus pour ainsi soulager l'état de détresse. L'humain étant un animal social, les liens d'attachement se forment au-delà de la relation parents-enfants et impliquent généralement les membres d'un même groupe (Archer 2003). Selon cette théorie, le deuil est conçu comme un produit dérivé de l'évolution de l'attachement.

D'autre part, la théorie de la réorientation de Nesse (2006) tente de démontrer que le deuil serait un avantage évolutif agissant de manière similaire à la douleur, soit un stimulus négatif qui permet de réorienter les comportements pour favoriser la survie de l'individu. Le deuil faciliterait l'expérience de la rupture des liens d'attachement pour permettre de réorienter l'expérience de vie de la personne endeuillée en créant des statuts sociaux associés à la perte (ex. : orphelins, veuvage), ce qui permet ultimement de nouer de nouvelles relations.

Finalement, le modèle cognitivo-évolutif de White et Fessler (2013) combine les deux théories précédentes pour obtenir une compréhension globale du deuil qui puisse tenir compte de la complexité des processus psychologiques impliqués. Le modèle cognitivo-évolutif postule qu'en réaction à la détresse causée par l'expérience subjective de la perte, le deuil serait un produit dérivé de l'évolution de l'attachement et un trait adaptatif permettant de moduler la détresse de l'endeuillé pour préserver ses relations ou pour développer de nouveaux liens d'attachement. Le modèle cognitivo-évolutif du deuil permet également d'expliquer l'origine du besoin de recourir aux rites funéraires.

Le processus de l'évolution de la conscience humaine de la mort se résume par le fait qu'il s'agit d'abord d'un évènement biologique. En réaction à cet évènement, la conscience produit une expérience subjective qui déclenche une série de réactions émotionnelles et de comportements qui expriment la détresse face à la rupture des liens socioaffectifs significatifs. Comme le décès vient rompre ces liens de façon permanente, l'état de détresse provoqué par cette rupture est si puissant que le deuil s'est érigé comme une réponse adaptative pour moduler la détresse causée par la rupture permanente des liens d'attachement.

Fondements socioculturels de l'expérience de la mort

Les fondements neurobiologiques de l'expérience de la mort se caractérisent donc par une conscience de la mort et par le deuil, sur lesquels reposent les fondements socioculturels. En effet, l'utilisation de la pensée symbolique pour se représenter la mort, l'invention des sépultures et le recours à des rites funéraires complexes témoignent de l'influence de la conscience de la mort et du deuil dans la structure et l'organisation des sociétés humaines.

Structure sociale humaine comme fondement social de l'expérience de la mort

Le fondement social de l'expérience de la mort repose sur la structure sociale humaine telle que décrite par l'anthropologue Bernard Chapais (2015). Cette structure typiquement humaine implique la reconnaissance des liens de parenté — les liens de filiation biologique entre les membres d'un même groupe — mais aussi et surtout la reconnaissance de la parenté affinale, soit les liens de parenté noués par alliance qui vont au-delà des liens biologiques. L'auteur démontre que la reconnaissance de la parenté affinale a été rendue possible par une tendance à la monogamie (lien reproducteur stable), qui permet d'identifier les apparentés du côté de la mère et du père. En ajoutant les capacités symboliques et langagières à la capacité d'identifier la parenté affinale, l'anthropologue affirme qu'il a été possible de nommer et de définir les différents types d'apparentés (ex. : beau-frère, belle-mère, etc.), en plus de reconnaître les liens intergénérationnels, donc de générer des réseaux de parenté et des alliances symboliques. Nous verrons dans la prochaine section en quoi la structure sociale humaine est conçue comme le fondement social de l'expérience de la mort.

Pensée symbolique et rites funéraires

La conscience de la mort renvoie à l'expérience subjective de la rupture permanente des liens d'attachement et elle renvoie aussi à l'incapacité de se représenter sa propre mort (Freud 2004). Cette inaptitude à imaginer sa propre mort justifie le besoin de recourir à la pensée symbolique et à l'imagination pour se représenter la mort et les morts. Dans ce contexte, la pensée symbolique se définit par :

> un procédé mental permettant de se représenter, à l'aide de l'imagination, des catégories d'objets ou de personnes qui n'existent pas dans la réalité et auxquels on confère une agentivité (pouvoir d'agir), qui est propulsée par une charge symbolique dont la puissance se mesure par sa capacité d'évocation et de

communication de sentiments, d'idées ou d'émotions humaines (Lessard 2021 : 21).

La pensée symbolique permet de créer des mondes imaginaires qui hébergent les représentations de la mort et des morts. Ces représentations ont en commun la croyance en une existence post-mortem, représentée par l'âme. Le rite funéraire permet de matérialiser cette vision symbolique du monde (croyance en une existence post-mortem), parce qu'il s'exécute autour d'une sépulture et trace une démarcation entre le monde des vivants et des morts. La structure sociale humaine se distingue par sa capacité à générer de nouvelles catégories de parenté, des alliances symboliques et par la reconnaissance des liens intergénérationnels. Or « [l]a vision symbolique de la mort se matérialise par le rite funéraire, où une alliance symbolique entre le monde des vivants et le monde des morts émergent de la capacité à reconnaître des apparentés au-delà des liens biologiques » (Lessard 2021 : 28).

Pour le médecin et archéologue français Éric Crubézy (2019), trois universaux démontrent les origines biologiques du rite funéraire : le besoin de voir la dépouille pour prendre conscience de la perte, de la cacher pour intérioriser la perte et enfin, transformer le mort en défunt, qui dès lors, lui permet d'acquérir une identité post-mortem, celle d'ancêtre. En fournissant un support matériel aux représentations symboliques de la mort, les rites funéraires ont pour fonction de soutenir le processus de deuil (Crubézy, 2019). Le langage symbolique, défini par Lévi-Strauss (1971) par les paroles prononcées, les gestes accomplis et les objets utilisés pour accomplir un rite, s'inscrit aussi dans la matérialisation et la transmission de cette vision symbolique du monde sur de nombreuses générations. La création des ancêtres comme catégorie d'apparenté reflète le prolongement symbolique des liens d'attachement avec les morts.

Rapport culturel à la mort

Selon Crubézy (2019), le rapport culturel à la mort est généré lorsqu'on parvient à mettre en commun des imaginaires individuels et familiaux, qui, lorsqu'un réseau de signification et de références partagées diffuse ces imaginaires à un grand nombre d'individus, va former un imaginaire collectif. L'imaginaire collectif préhistorique serait ainsi relatif au processus d'ancestralisation (Kellehear 2007), où le monde des morts représenterait le prolongement symbolique des liens d'attachements formés dans le monde des vivants. Pour cette raison, nous concevons le processus d'ancestralisation comme le régime d'immortalité ancestral, où la survie de l'âme est limitée à la capacité de transmission de la mémoire collective dans le temps (oralité). À partir des fondements neurobiologiques et socioculturels de l'expérience de la mort et du mourir, il est possible de démontrer les mécanismes de production de quatre régimes d'immortalité coexistant dans l'histoire occidentale par l'examen de l'interrelation entre la biologie (cause de décès), l'environnement (mode de vie) et la culture (rapport à la mort).

Anciennes conceptions de la mort et du mourir

Conceptions de la mort et du mourir au paléolithique

Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs du paléolithique moyen et supérieur (≈100 000-12 000 ans avant le présent), la mort est difficilement prévisible parce que les principales causes de décès sont relatives à la mortalité maternelle et infantile, aux traumatismes accidentels et volontaires ou à la malnutrition (Kellehear 2007 ; Pettitt 2011). Kellehear (2007) suggère que puisque les causes de décès étaient majoritairement associées à la mort subite, l'archétype du mourir dans l'imaginaire préhistorique se reflètent dans la culture par une vision symbolique du monde, où mourir est une périlleuse quête d'immortalité de l'âme dans l'au-delà. La mort demeure l'évènement biologique qui initie le mourir, qui est un espace-temps dans lequel le défunt doit symboliquement atteindre l'immortalité de l'âme en acquérant une identité post-mortem (ancêtre) avec l'aide de sa communauté (Kellehear 2007).

Conceptions de la mort et du mourir au néolithique

Un mode de vie sédentaire s'est graduellement imposé au néolithique (≈11 500-3500 ans avant le présent), grâce à l'invention de l'agriculture et de l'élevage, ce qui a favorisé la vie en communauté et la proximité avec les animaux (Bocquet-Appel 2011 ; Kellehear 2007). Ces modifications du mode de vie ont induit une transition épidémiologique, désormais axée sur les maladies infectieuses (Barrett *et al.* 1998 ; Omran 1971). Ces changements ont eu de grandes répercussions sur nos conceptions de la mort puisque les maladies infectieuses telles que la tuberculose ou la variole ont des signes reconnaissables qui permettent de prédire la mort (Kellehear 2007).

Fenêtre temporelle du mourir et quête d'immortalité

Le fait de pouvoir prédire la mort prochaine confère un accès à une fenêtre temporelle qui permet de se préparer à la mort dans les heures ou les jours qui la précèdent (Kellehear 2007). Être capable de prédire l'heure de sa mort produit à son tour un déplacement du mourir, qui est alors initié au moment où l'on reconnaît les signes de la fin de vie, soit un peu avant la mort biologique. L'accès, ou du moins l'élargissement, de la

fenêtre temporelle et le déplacement du mourir avant la mort biologique constitue toujours le fondement des conceptions contemporaines du mourir. L'accès à cette fenêtre permet de se préparer à la mort tout en adoptant une série de comportements anticipatoires au deuil qui correspondent à l'idée de la bonne mort : connaître le moment de sa mort, faire ses adieux, être entouré de ses proches et émettre ses dernières volontés (Ariès 1967 ; Kellehear 2007). Au contraire, la mauvaise mort repose sur l'absence des critères de la bonne mort et renvoie à un processus inachevé ou inaccompli, comme le fait de mourir jeune, subitement, ou d'avoir le statut de personne disparue (corps non retrouvé et absence de rite funéraire) (Crubézy 2019). Le déplacement du mourir dans le monde des vivants (avant la mort biologique) induit aussi un déplacement de la quête d'immortalité de l'âme dans le monde des vivants.

Ce changement de paradigme entraîne une modification des rôles, où il incombe désormais au mourant de s'assurer de léguer suffisamment de biens matériels et de statuts sociaux pour s'assurer que ses proches puissent le soutenir dans sa quête d'immortalité de l'âme (Kellehear 2007). Ce changement oblige les individus à se préparer de leur vivant aux périples de la quête d'immortalité de l'âme dans l'au-delà. Le statut d'ancêtre ne s'acquiert plus seulement à l'aide d'un processus collectif de production d'identité sociale, mais va dépendre du niveau de préparation et du legs que le mourant parvient à faire de son vivant. Par l'intensification des rapports sociaux hiérarchiques qui produisent des inégalités face à la mort/accès à l'immortalité vers la fin du néolithique, on observe des indices qui témoignent du déplacement de la quête d'immortalité dans le monde des vivants. Selon l'anthropologue Louis-Vincent Thomas (1975), le régime d'immortalité est intimement lié au pouvoir politique et économique, car il instaure et structure les rapports de pouvoir au sein d'une société. Ainsi, le rapport à la mort qui sous-tend un régime d'immortalité est indissociable des expériences du mourir que font les individus dans une société donnée.

En sommes, nous avons d'abord situé les fondements neurobiologiques et socioculturels de l'expérience de la mort et du mourir. À partir de ces fondements, nous avons vu comment l'interrelation entre l'environnement (mode de vie), la biologie (causes de décès) et la culture (vision symbolique) institue un rapport culturel à la mort à travers les anciennes conceptions de la mort et du mourir en Occident. Nous ne pourrons nous attarder sur les éléments constitutifs des régimes d'immortalité divin et chrétien qui ont été détaillés par le modèle explicatif des transformations du rapport à la mort en Occident. Retenons seulement que ces régimes d'immortalité sont marqués notamment par l'invention de l'écriture, qui a permis de prolonger la durée de la transmission de la mémoire collective dans le temps et par conséquent, le potentiel d'immortalité. Nous allons faire un saut temporel dans le présent pour examiner l'influence du rapport à la mort sur les expériences contemporaines des soins palliatifs, du mourir, de la mort et du deuil.

Rapport contemporain à la mort : le régime d'immortalité scientifique

Transition épidémiologique moderne et médicalisation de la mort

La modernité se définit comme une période historique de transformations socioculturelles qui rompt avec l'ordre social traditionnel, soit une rupture avec les traditions ancrées dans les valeurs judéo-chrétiennes (Balandier 1968). Au début de l'ère moderne, soit la fin du XIX^{e} siècle et le début de XX^{e} siècle (Warren 2005), les mauvaises conditions de vie (industrialisation et urbanisation) et les maladies infectieuses, dont les épidémies de variole et de grippe espagnole, sont responsables de la majorité des décès et d'un taux élevé de mortalité infantile, particulièrement au Québec (Milot 2010 ; Rutty et Sullivan 2010).

Ensuite, les grandes guerres de la première moitié du XX^{e} siècle ont contribué aux avancées médicales, technologiques et scientifiques qui ont entraîné d'importants changements dans le mode de vie occidental (accès aux soins de santé, urbanisation et société de consommation), ayant pour conséquence une baisse marquée de la mortalité infantile et une augmentation sans précédent de l'espérance de vie. Ces progrès ont permis de prévenir ou de guérir plusieurs maladies mortelles (par la vaccination et les traitements antibiotiques) ou de les transformer en maladies chroniques (cancer, diabète), induisant une transition épidémiologique des maladies infectieuses vers les maladies chroniques (Kellehear 2007).

Au plan culturel, les camps d'extermination nazis et l'Holocauste ont produit un traumatisme civilisationnel, marqué par une désymbolisation et une déshumanisation de la mort, qui ont contribué au déni et au tabou de la mort que nous observons dans les sociétés occidentales contemporaines (Lafontaine 2008). Pour le théoricien de la culture Jean Baudrillard (2016 [1976]), il s'agit là d'une rupture du lien social dans l'expérience collective de la mort, portée par les valeurs individualistes promues dans la modernité. Le régime d'immortalité scientifique

se distingue entre autres par une perte marquée de repères religieux au profit de repères scientifiques et par la montée de l'individualisme au détriment du collectif.

Les progrès qui ont conduit à la transition épidémiologique ont aussi contribué à améliorer les capacités à prédire la mort prochaine (précision du pronostic). Par conséquent, la médicalisation de la mort a contribué à l'élargissement de la fenêtre temporelle du mourir. Cependant, l'adoption du critère de mort cérébrale en 1968 (Beecher 1968), un moment charnière de la transition vers le régime d'immortalité scientifique, a eu pour effet d'induire un déplacement du lieu de décès, du domicile vers l'hôpital. D'une part, les critiques de la médicalisation de la mort affirment que la perte symbolique s'exprime par le fait que les mourants qui ne peuvent être sauvés par la médecine sont abandonnés et condamnés à mourir seuls à l'hôpital, parce que le déni et le tabou de la mort renvoient à l'échec de la science et de la médecine (Ariès 1975 ; Lafontaine 2008 ; Zimmerman et Rodin 2004).

En réaction, les soins palliatifs vont se développer en Angleterre à partir de la fin des années 1950, lorsque Cicely Saunders constate que la médecine abandonne les personnes cancéreuses que la médecine ne peut guérir (Lamau 2014). Les soins palliatifs répondaient donc au besoin d'humaniser la fin de vie, en accompagnent les mourants vers la mort, sans devancer ou retarder le moment de la mort (Clark 2007 ; Lamau 2014). Bien que les soins palliatifs visent à soulager la souffrance des personnes en fin de vie et de leurs proches (souffrance émotionnelle, physique, psychologique, psychique, sociale et spirituelle), ils demeurent toutefois basés sur un modèle médical de gestion des maladies terminales (douleurs et symptômes) axé sur l'acceptation de la mort — c'est-à-dire que les soins palliatifs visent à contrôler les symptômes des maladies terminales (douleurs, dyspnée, nausées, etc.) afin de créer l'espace nécessaire au cheminement du mourant et ses proches vers l'acceptation de la mort prochaine. Cela aurait comme potentiel de soulager la souffrance psychique et la détresse émotionnelle causées par la conscience de la mort prochaine. Cette position rejoint celle des sociologues Parsons et Lidz (1967), pour qui la science et la médecine deviennent un mode culturel d'acceptation de la mort.

Quête d'immortalité scientifique dans les sociétés postmortelles

Sociétés postmortelles

La sociologue Céline Lafontaine (2008) définit les sociétés postmortelles comme des sociétés marquées par une transformation du rapport à la mort dans la postmodernité. La postmortalité renvoie aux nouvelles trajectoires du mourir qui affectent notre façon de concevoir et d'expérimenter la mort. La transition épidémiologique moderne, de même que l'apparition des maladies associées au vieillissement, ont transformé les trajectoires du mourir de la modernité en trajectoire de maladies dans la postmodernité. Pour Lafontaine (2008), le rapport à la mort dans les sociétés postmortelles renvoie à « la volonté affichée de vaincre techniquement la mort, de vivre sans vieillir, de prolonger indéfiniment la vie » (14). L'invention de l'informatique et la création d'un monde numérique permettent justement de prolonger indéfiniment les capacités de transmission de la mémoire collective dans le temps et élargissent le potentiel d'immortalité. Les avancées technologiques et médicales justifient alors la mobilisation des ressources pour repousser la mort dans une quête d'immortalité qui découle d'une vision du monde où le potentiel d'immortalité biologique semble à notre portée.

Pour parvenir à repousser la mort en prolongeant la vie, on doit nécessairement contrôler les trajectoires des maladies à l'aide d'un dispositif médical hautement technologique qui n'est accessible le plus souvent qu'à l'hôpital. La médicalisation de la mort a provoqué une rupture du lien social, qui a graduellement évacué la dimension collective de l'expérience du mourir, de la mort et du deuil. Or, en confinant ces expériences à la sphère privée et intime, on contribue à nourrir le déni et le tabou de la mort. En réaction à ce contexte, on observe une résurgence de la préférence du domicile comme lieu de décès dans la postmodernité, parce qu'il représente un lieu de contrôle sur la trajectoire de fin de vie qui valorise l'autonomie de la personne (Lessard 2021).

Quête d'immortalité scientifique et tabou de la mort

Dans les sociétés postmortelles, nous sommes obsédés par une quête scientifique d'immortalité (biologique et/ou numérique), où toutes les ressources sont mises à contribution pour repousser ou échapper à la mort. Les moyens mobilisés pour repousser la mort sont investis dans la construction de systèmes de santé et dans l'avancement des connaissances médicales et scientifiques, reflet même de notre quête scientifique d'immortalité. Cette lutte pour repousser les limites de la

mort se fait parfois au détriment de la qualité de vie, où l'acharnement thérapeutique contribue certainement à prolonger la vie, mais peut aussi induire des souffrances évitables ou des conditions de vie qui se traduisent par des demandes d'aide médicale à mourir. Tout cela résulte de notre refus collectif d'accepter les limites imposées par la mort. Ce sont, en quelque sorte, les nouveaux périples de l'immortalité, qui contribue à leur tour à cristalliser les comportements de tabou, d'évitement et de déni de la mort.

D'ailleurs, ces nouveaux périples se manifestent également par l'exclusion sociale, la ségrégation et la stigmatisation des personnes vieillissantes et des mourants, qui relèvent d'une vision déficitaire et négative de la vieillesse. Désormais, les personnes âgées personnifient la mort (Lafontaine 2008). Cette vision déficitaire émane du tabou de la mort et se matérialise dans la réalité par le traitement que l'on réserve aux personnes âgées, aux malades, aux mourants et aux morts. Les mourants et les personnes âgées en perte d'autonomie se voient alors imposer des trajectoires de fin de vie et du mourir dans les institutions de soins et d'hébergement qui ne tiennent pas compte de leur autonomie décisionnelle, de leurs besoins, de leurs préférences et de leurs projets de fin de vie. D'ailleurs, le Québec a constaté les effets délétères de l'âgisme, de l'exclusion sociale et de la ségrégation des vieux et des mourants lorsque la première vague de la pandémie de COVID-19 a déferlé au printemps 2020. En effet, 64,3 % des personnes décédées de la COVID-19 étaient hébergées en Centre d'hébergement et de soins de longue durée (CHSLD), tandis que les 70 ans et plus ne représentent que 13,8 % de la population québécoise (Tremblay *et al.* 2020). Comment expliquer le manque de préparation du système de santé pour assurer la santé et la sécurité des plus vulnérables de notre société, soit les personnes âgées hébergées en CHSLD, sinon par le déni et le tabou de la mort ?

Le tabou de la mort provient d'un profond malaise culturel qui favorise la culture du silence entourant les discussions sur la fin de vie et la mort. Dès lors, des problèmes de communication émergent, comme l'annonce tardive, voire une absence volontaire de discussion sur le pronostic et le niveau de soins ; ou encore, elle favorise la méconnaissance des soins palliatifs et de fin de vie dans la population (Lessard 2021). Ainsi, l'accès aux soins palliatifs ne dépend pas uniquement du type de maladie, mais également de la capacité à émettre et à communiquer un pronostic ou encore du lieu de résidence. Dans ce contexte, les individus ressentent le besoin de réclamer leur autonomie et leur contrôle, et l'aide médicale à mourir apparaît comme un moyen de briser le tabou de la mort et redonne l'accès aux mourants à la fenêtre temporelle du mourir (Lessard 2021).

Fenêtre temporelle du mourir et soins palliatifs

Le déni et le tabou de la mort empêchent les individus de profiter de l'élargissement de la fenêtre temporelle du mourir accompli dans la modernité et la postmodernité, c'est-à-dire qu'ils se voient privés de leur pouvoir d'agir, de leur autonomie et de la capacité à contrôler leur trajectoire de fin de vie parce qu'il est difficile émotionnellement et socialement d'aborder la réalité de la fin de vie et de la mort. Les maladies chroniques, comme le cancer, confèrent un plus grand pouvoir de prédiction de la mort prochaine, mais l'apparition de nouvelles maladies neurodégénératives associées au vieillissement contribue à rendre incertains les contours et les repères qui délimitent cette nouvelle temporalité du mourir. D'autre part, la majorité des personnes en fin de vie n'ont tout simplement pas accès aux soins palliatifs.

Les soins palliatifs se sont développés grâce aux avancées médicales, qui ont permis de mieux identifier la temporalité du mourir. Toutefois, l'identification du meilleur moment et du meilleur endroit pour initier les soins palliatifs varie selon les besoins, les ressources disponibles et les préférences individuelles. Les soins palliatifs semblent une piste de solution prometteuse pour démocratiser l'accès à la fenêtre temporelle du mourir et mieux répondre aux besoins des personnes en fin de vie et de leurs proches. Pour ce faire, l'approche palliative doit être décloisonnée des milieux de soins et du cadre strictement médical pour véritablement inclure la dimension sociale et collective du mourir.

Conclusion

Comme nous avons pu le démontrer dans cette présentation, les fondements neurobiologiques (conscience de la mort/deuil) et socioculturels (pensée symbolique/rites funéraires) de l'expérience de la mort, de même que de la triangulation environnement (mode de vie), biologie (transition épidémiologique) et culture (rapport à la mort), permettent de décrire les transformations du rapport à la mort dans le temps. Le potentiel d'immortalité et la temporalité du mourir sont les socles sur lesquels reposent les régimes d'immortalité, car ils forment un espace-temps qui propulse la quête d'immortalité tout en matérialisant une vision symbolique du monde dans la réalité. Le potentiel d'immortalité réside dans la capacité de transmission de la mémoire collective (orale, écrite

ou numérique) et la temporalité du mourir dépend des causes de décès et des capacités à prédire la mort prochaine. Dans le régime d'immortalité ancestral, le mourir est un espace-temps qui se situe après la mort biologique. Cet espace-temps du mourir existe dans l'imaginaire collectif parce qu'il permet d'abord d'imaginer symboliquement un monde qui n'existe pas dans la réalité physique. Pour soutenir le processus de deuil, l'imaginaire collectif génère, partage et diffuse des représentations socioculturelles qui expriment les conceptions de la mort et du mourir, formant une vision symbolique du monde qui est transmise sur de nombreuses générations à travers la mémoire collective.

Si les transformations de la postmodernité ont entraîné d'importants changements dans notre mode de vie, et si de nouvelles causes de décès sont apparues, ne peut-on pas contester l'effet de la vision scientifique du monde sur la vieillesse, le tabou de la mort et du deuil dans les sociétés postmortelles ? Le monde numérique, en tant que support matériel de la vision symbolique du monde contemporain, accroît de manière exponentielle les capacités à transmettre la mémoire collective dans le temps. Dans ce cas, peut-on considérer le monde numérique comme une forme de matérialisation de la quête scientifique d'immortalité ? Théoriquement, l'immortalité numérique est plus accessible que jamais. Si la science et la médecine sont un mode culturel d'acceptation de la mort, les soins palliatifs ne sont-ils pas le symbole même de l'acceptation de la mort dans une société qui accepte peu les limites qu'elle nous impose ? Examiner et déconstruire notre rapport à la mort permet de réfléchir aux moyens de resignifier symboliquement cette période charnière de la vie pour mieux intégrer psychiquement et collectivement nos morts et mieux accompagner les mourants, leurs proches et les endeuillés. Pour le poète mexicain Octavio Paz (1962), une société qui nie la mort finit par nier la vie. En acceptant les limites imposées par la mort, c'est la vie que l'on célèbre.

Notes

1.Cette section présentant une synthèse des théories évolutionnistes sur le deuil a été réalisée d'après les travaux de Mélissa Bernard, candidate au doctorat en anthropologie à l'Université de Montréal.

Références

ARCHER, John. 2003. *The Nature of Grief. The Evolution and Psychology of Reactions to Loss*. London : Routledge.

ARIÈS, Philippe. 1967. La mort inversée : Le changement des attitudes devant la mort dans les sociétés occidentales. *European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie*, 8 (2) :169-195.

BALANDIER, George. 1968. « Tradition et continuité ». *Cahiers internationaux de sociologie* 44 : 1-12.

BARRETT, Ronald, Christopher W. KUZAWA, Thomas MCDADE, & George J. ARMELAGOS. 1998. Emerging and re-emerging infectious diseases: the third epidemiologic transition. *Annual Review of Anthropology*, 27 (1): 247–271. https://www.annualreviews.org/doi/pdf/10.1146/annurev.anthro.27.1.247

BAUDRILLARD, Jean. 2016 [1976]. *L'échange symbolique et la mort*. Mesnil-sur-L'Estrée : Éditions Gallimard.

BEECHER, Henry K. 1968. "A definition of irreversible coma: report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the definition of brain death". *JAMA* 205 (6): 337–340.

BOCQUET-APPEL, Jean-Pierre. 2011. « When the world's population took off: the springboard of the Neolithic Demographic Transition ». *Science* 333 (6042), 560–561. DOI:10.1126/science.1208880

BOWLBY, John. 1982. "Attachment and loss: Retrospect and prospect". *American Journal of Orthopsychiatry* 52 (4): 664–678. https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.1982.tb01456.x

CHAPAIS, Bernard. 2015. *Liens de sang : aux origines biologiques de la société humaine*. Montréal : Boréal.

CLARK, David. 2007. « From margins to centre: a review of the history of palliative care in cancer ». *The Lancet Oncology* 8 (5): 430–438. https://doi.org/10.1016/S1470-2045 (07)70138-9

CRUBÉZY, Éric. 2019. *Aux origines des rites funéraires : Voir, cacher, sacraliser*. Paris : Odile Jacob.

DAMASIO, Antonio. 2012. *Self comes to mind: Constructing the conscious brain*. New York: Vintage.

FEINBERG, Todd E. et Jon M. Mallatt. 2016. *The ancient origins of consciousness: How the brain created experience*. Cambridge: The MIT Press.

FREUD, Sigmund. 2004. Deuil et mélancolie : Extrait de Métapsychologie. *Sociétés*, 86 (4) : 7-19. doi:10.3917/soc.086.0007.

Institut de la statistique du Québec. 2019. *Perspectives démographiques du Québec et des régions, 2016-2066*. Édition 2019. www.stat.gouv.qc.ca/statistiques/populationdemographie/perspectives/perspectives-2016-2066.pdf

KELLEHEAR, Allan. 1999. "Health-promoting palliative care: developing a social model for practice". *Mortality* 4 (1):

75–82. https://doi.org/10.1080/713685967

__. 2007. *A Social History of Dying*. New York: Cambridge University Press.

LAFONTAINE, Céline. 2008. *La société postmortelle : La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences.* Paris : Seuil.

LAMAU, Marie-Louise. 2014. « Origine et inspiration : Cicely Saunders à la naissance des soins palliatifs ». *Revue d'éthique et de théologie morale* 282 (5) : 55-81. doi:10.3917/retm.282.0055.

LESSARD, Émilie. 2021. *Mourir chez soi dans une société postmortelle : une recherche-action participative auprès de personnes âgées en fin de vie, de proches aidants endeuillés et d'une équipe dédiée aux soins palliatifs à domicile au Québec*. Thèse de doctorat (Université d'Ottawa). http://dx.doi.org/10.20381/ruor-26257

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1971. *Mythologiques 4 : L'Homme nu*. Paris : Plon.

LIX, Lisa, Rolf PUCHTINGER, Kim REIMER, Cynthia ROBITAILLE, Mark SMITH, Lawrence SVENSON, Karen Tu *et al*. 2018. 'The Canadian chronic disease surveillance system: a model for collaborative surveillance'. *International Journal of Population Data Science* 3 (3): s.o. doi : 10.23889/ijpds.v3i3.433.

GAGNON, Bruno, Lyne NADEAU, Susan, SCOTT, Serge DUMONT, Neil MACDONALD, Michèle AUBIN et Nancy MAYO. 2015. « The association between home palliative care services and quality of end-of-life care indicators in the province of Quebec ». *Journal of Pain and Symptom Management* 50 (1): 48–58. https://doi.org/10.1016/j.jpainsymman.2014.12.012

MILOT, Jean. 2010. "La mortalité infantile au tournant du XXe siècle au Canada français". *Paediatrics & Child Health* 15 (5): e6-e8.

Ministère de la Famille et des Aînés. 2012. *Vieillir et vivre ensemble, chez soi, dans sa communauté, au Québec*. https://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/ainee/F-5234-MSSS.pdf

Ministère de la Famille. 2018. *Les aînés du Québec. Quelques données récentes*. Deuxième édition. Direction des communications. https://publications.msss.gouv.qc.ca/msss/fichiers/ainee/aines-quebec-chiffres.pdf

NESSE, Randolph M. 2005. "An evolutionary framework for understanding grief". Dans *Spousal Bereavement in Late Life*. Sous la direction de Deborah Carr, Randolph M. Nesse et Camille B Wortman, 195-226. New York: Springer Publishing.

Organisation mondiale de la Santé. 1946. « Préambule à la Constitution de l'Organisation mondiale de la Santé, tel qu'adopté par la Conférence internationale sur la Santé, New York, 19 juin-22 juillet 1946 ; signé le 22 juillet 1946 par les représentants de 61 États. 304 (Actes officiels de l'Organisation mondiale de la Santé, n°. 2, p. 100) et entré en vigueur le 7 avril 1948 ».

Organisation mondiale de la Santé. 2020. *Définition des soins palliatifs*. https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/palliative-care

OMRAN, Abdel R. 1971. "The epidemiologic transition: a theory of the epidemiology of population change". Millbank Memorial Fund Quartely, 49 (4): 509–537.

PARSONS, Talcott et Victor Lidz. 1967. « Death in American society ». Dans *Essays in self-destruction*. Sous la direction de Edwin Shneidman, 133-170. New York: Science House.

PAZ, Octavio. 1962. *The labyrinth of solitude: Life and thought in Mexico*. New York: Grove/Atlantic.

PETTITT, Paul. 2011. *The Palaeolithic origins of human burial*. London: Routledge.

RUTTY, Christopher et Sue C. Sullivan. 2010. *La santé publique : Une histoire canadienne*. Association canadienne de santé publique (ACSP). https://www.cpha.ca/sites/default/files/assets/history/book/history-book-print_all_f.pdf

SALLNOW, Libby, Heather RICHARDSON, Scott A. MURRAY, Allan KELLEHEAR. (2016). "The impact of a new public health approach to end-of-life care: A systematic review". *Palliative Medicine* 30 (3) : 200 — 211. https://doi.org/10.1177/0269216315599869

Société canadienne du Cancer. 2013. *Soins de fin de vie au Québec. Priorité aux soins palliatifs : accès, temps et lieu*. Mémoire présenté à la Commission de la santé et des services sociaux dans le cadre de l'étude du projet de loi sur les soins de santé en fin de vie. Québec.

SOLOMON, Sheldon, Jeff Greenberg, Jeff Schimel, Jamie Arnd, & Tom Pyszczynski. 2003. Human awareness of mortality and the evolution of culture. Dans *The psychological foundations of culture*. Sous la direction de Mark Schaller et Christian S. Crandall, 24-49. New York: Psychology Press.

Statistiques Canada. 2019. Tableau 13-10-0715-01 Décès, selon le lieu de décès (en milieu hospitalier ou ailleurs qu'en milieu hospitalier). https://doi.org/10.25318/1310071501-fra

THOMAS, David R. 2003. « A general inductive approach for qualitative data analysis ». http://www.frankumstein.com/PDF/Psychology/Inductive%20Content%20Analysis.pdf

__. 2006. 'A general inductive approafor analyzing qualitative evaluation data'. *American Journal of Evaluation* 27 (2): 237–246. https://doi.org/10.1177/1098214005283748

THOMAS, Louis-Vincent. 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris : Payot.

TREMBLAY, Éric et Mike BENIGERI. 2020. *Première vague de la pandémie de COVID-19 au Québec : regard sur les facteurs associés aux hospitalisations et aux décès : état des pratiques.* Institut national d'excellence en santé et en services sociaux (Québec), Direction de l'évaluation et de la pertinence des modes d'intervention en santé et Institut national d'excellence en santé et en services sociaux (Québec), Bureau des données clinico-administratives.

https://www.inesss.qc.ca/fileadmin/doc/INESSS/COVID-19/COVID-19_INESSS_CoupDoeil_Premiere_vague_pandemie_au_Quebec.pdf

WARREN, Jean-Philippe. 2005. "Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité". *Recherches sociographiques* 46 (3) : 495-525.

WHITE, Claire et Daniel M. FESSLER. 2013. "Evolutionizing grief: Viewing photographs of the deceased predicts the misattribution of ambiguous stimuli by the bereaved". *Evolutionary Psychology* 11(5): 1084–1100. https://doi.org/10.1177/147470491301100513

ZIMMERMANN, Camilla et Gary RODIN. 2004. "The denial of death thesis: sociological critique and implications for palliative care". *Palliative Medicine* 18 (2): 121–128. https://doi.org/10.1191/0269216304pm858oa

AESTHETICS BEFORE ART

Thomas Wynn
Department of Anthropology, University of Colorado, Colorado Springs
University of Colorado Center for Cognitive Archaeology

Introduction

The Acheulean handaxe is a long-standing enigma of Palaeolithic archaeology. Our hominin ancestors, and perhaps also some near cousins, manufactured these stone tools over a period of one-and-one-half million years, from 1.8 million (Ma) to 300,000 years ago. They made and used them in a variety of habitats covering all of Africa and much of Asia and Europe. Archaeologists have studied handaxes since the first days of prehistoric archaeology—indeed, they were instrumental in establishing human antiquity—yet today, almost 200 years later, we still struggle to define them and understand them. The best and most promising recent attempt is that of John Gowlett (Gowlett 2006), who accounts for the morphology of handaxes by identifying six ergonomic features that transformed a simple core chopper into a formidable large cutting tool: *glob-butts* that place the center of gravity in the palm; *forward extension* away from the grip that enhances leverage; *edge maintenance* through bifacial trimming that stabilizes the cutting edge; *lateral extension* that reduces twisting; *thickness reduction* that reduces weight; and a slight *skewness*, which aids grip. All these features were in play for even the earliest handaxes (fig. 1), and for most examples from the entire temporal and geographic distribution of handaxes, these features fully account for morphology.

Fig. 1 *Handaxe from Kokiselei, 27.9 × 15.8 cm, ca. 1.79 Ma. The example illustrates most of the ergonomic design features described by Gowlett (2006). After (Lepre et al., 2011).*

But there have always been exceptions whose form is much more regular and, to our eyes, attractive.

Fig. 2 *Handaxe from Kathu Pan, South Africa, 23.4 × 10.8 cm, ca. 600,000-400,000; this artifact illustrates knapping skill, selection of raw material, prototypicality, and peak shift. After (Berlant & Wynn, 2018).*

This added value did not enhance the ergonomic or mechanical effectiveness of the tools (Machin, Hosfield, & Mithen, 2006). The form of these handaxes was thus 'overdetermined'—the knapper invested more attention and effort than was necessary for an effective tool. But why? What motivation lay behind this overdetermination? One possibility, explored in this essay, is that handaxes were 'aesthetisized' objects, manufactured to assuage or exploit an aesthetic impulse.

The possibility of a handaxe aesthetic is not a new idea; many archaeologists have mentioned it, though there are only a few serious discussions (Berlant & Wynn, 2018; Gowlett 2011; Machin et al., 2006; Tensorer 2006, 2009; Wynn & Berlant, 2019). The reluctance to engage the issue seriously is a result of a poverty of appropriate theories or models. In human evolutionary studies two opposed forces have always tugged at aesthetic interpretation, not just of handaxes but of most claims for aesthetics. The first is evolutionary theory in the guise of behavioral ecology or sociobiology, which emphasize the biological role of aesthetic productions (here the 'bowerbird model'). The second is modern aesthetic experience itself which emphasizes social context and the symbolic meanings of a circumscribed set of objects we call "art" (here '*The Raft of the Medusa*' model).

Bowerbirds are a family of passerine birds that live in Australia and New Guinea, and which are well-known for the males' unusual display behavior. They construct elaborate above ground 'bowers,' which are large three-dimensional constructions whose sole function is to attract and impress females. The bowers are not nests, and after mating the males play no further role in reproduction. In some species the males not only construct large bowers, they also decorate the bowers with colorful objects such as shells, leaves, flowers, berries, and colored stones (fig. 3). Females fly from one bower to the next and assess the bowers, ultimately choosing a mate based on this display. In many populations, one male will in this way succeed in mating with most of the available females, while the unchosen males fail to mate entirely. There is thus a large payoff for having the most visually arresting bower, and males not only invest time and energy decorating their own bowers, they sabotage other bowers. From an evolutionary perspective the investment in bowers is a form of 'honest signaling'; the males who construct the most attractive bowers have genes that enable them to find decorative items and construct impressive bowers. They are thus good mating partners because the resulting offspring will inherit some of those abilities. This bowerbird example is appropriate in a discussion of handaxes because the female choice is focused not on a male's anatomy, but on the visual impact of a male's bower, which is a constructed object (Diamond 2018).

Fig. 3 *Bowerbird bower from New Guinea. After Diamond (2018).*

Aesthetic experience in the modern world is better exemplified by *The Raft of the Medusa*, a painting by Theodore Géricault hanging in the Louvre in Paris (fig. 4). The painting depicts a raft on an open ocean or sea with dead bodies, dying individuals, and a group who appear to be signaling a possible rescue:

Fig. 4 *The Raft of the Medusa. Louvre, France. Public domain.*

The painting makes a stunning visual impact. Its size alone, 4.9 × 7.1 meters, commands attention, even in the large space of the Salles Rouges of the Louvre. The subject is grizzly yet filled with action and pathos. Thus, even with no other context this painting has a powerful visual effect. But context greatly enhances the experience. Like a bowerbird, Géricault made this object to be seen and admired, but unlike a bowerbird he expected that the observers would bring with them a wealth of related knowledge not represented in the painting. He expected that observers knew that the

painting recounted an event that had occurred only a few years prior—the 1816 sinking of French frigate *Medusé* off the coast of Senegal and the fate of the crew and passengers. He expected that the observers were well-aware of the associated scandal, and that the painting could be seen as an indictment of the corruption of the French government. But there was more. Géricault was also making a stylistic statement breaking with the classical style of his predecessors; his subject was not a glorified scene of heroes, kings, or gods, but a grizzly image of death at sea (Janson 1966). In other words, the painting has multiple layers of semantic meaning that rely on the personal history of the observer. And there is no reason to suppose that the painting had any effect on Géricault's reproductive success.

Something akin to *The Raft of the Medusa* model has always governed archaeologists' understanding of the earliest generally accepted evidence for Stone Age aesthetic experience—the cave paintings of the European Upper Palaeolithic. Aurignacian artists painted scenes on cave walls that were intended to be viewed by separate observers, either for religious or magical purposes. The images are understood to have delivered layers of meaning that were easily discerned by the observers, but unfortunately not by archaeologists. Indeed, the familiarity of this kind of aesthetic production is one of the primary reasons archaeologists consider Aurignacian people to have been 'modern.' Unfortunately, archaeologists have never identified the antecedent conditions out of which this tradition of figurative art emerged (other examples occurred in Africa and Asia).

Neither evolutionary theory nor modern aesthetic experience provide adequate explanations of handaxe form or the evolution of hominin aesthetics. The narrow selectionist stance loses most of what makes aesthetic experience such an important component of modern life. Explaining *The Raft of the Medusa* through net reproductive success is a paltry solution that provides little enlightenment about the evolution of aesthetics or art. On the other hand, comprehensive accounts of modern aesthetic experience are too loaded with cultural baggage, invoking as they do symbolism, social context, individual biography (artisan's and observer's) and contemporary politics. From such a perspective, handaxes come to be endowed with symbolic meanings, social agency, biographical marking, and communicative intent. If the goal of the analysis is to identify and describe what may have been the earliest manifestation of hominin aesthetic experience—and that is the current intent—then the analysis needs a more appropriate framework. For evolutionary cognitive archaeology that framework is provided by empirical aesthetics and neuroaesthetics.

The cognitive neuroscience of aesthetics

There are two branches to cognitive archaeology. Ideational cognitive archaeologists (ICA) are interested in the content of people's thoughts, and they access these thoughts by documenting a continuous link to a descendent community (Whitley 2008). The approach thus has a fairly shallow time depth; it is effectively impossible to trace a cultural connection back into the Palaeolithic. In evolutionary cognitive archaeology (ECA) researchers apply theories and concepts developed in the cognitive sciences to the archaeological record of human evolution. Practitioners are interested in the evolution of cognition—how people thought as opposed to what they thought. One of the more productive approaches to evolutionary cognitive archaeology has been the application of concepts from the field of cognitive neuroscience (Wynn *et al*. 2017; Overmann & Coolidge 2018), which combines experimental results from cognitive psychology with neuropsychology (studies of brain trauma) and neural imaging to describe the neural resources and networks that underpin behavior. In the study of aesthetics, this approach incorporates the experimental results of empirical aesthetics with neuropsychological studies of people with brain trauma (e.g., people who have lost the ability to appreciate music) and neuroimaging of people actively thinking about aesthetic features to build a model of aesthetic cognition.

> … the cognitive neuroscience of aesthetics is the scientific quest to understand the neurocognitive and evolutionary underpinnings of the aesthetic experience of a broad range of objects, including—though not limited to—appliances and other commonplace objects …, graphic and industrial designs …, mathematical concepts and proofs …, natural visual scenes …, scents …, tastes …, and artworks" (Pearce *et al*. 2016: 267)

Note that the goal is not to account for how one experiences 'art,' a mostly Western concept that includes a narrower range of phenomena and whose modern meaning is only a few centuries old. Instead, the focus is on the nature of a cognitive experience, not a comprehensive accounting of the activities that qualify.

As is true of most complex human activities, aesthetic experience engages an array of cognitive resources. However, most models " … typically stress the involvement of basic perceptual processes, memory, attention, emotion, social cognition and other cognitive processes, each associated with several underlying brain regions and networks" (Pearce *et al*. 2016: 269). Aesthetic experience differs from other experiences in three critical features: 1) it has a strong affective dimension in eliciting pleasure or displeasure; 2) it is evaluative; individuals like or dislike an object or stimulus; and 3) it has a cultural/semantic dimension; individuals learn meanings carried by the object or stimulus, and can express such meanings in words (Pearce *et al*. 2016).

The hedonic dimension

> Aesthetic experience is a variety of hedonic experience. Thus, hedonic appreciation unfolds as a neurobiological process in which sensory information is projected to nuclei in the reward circuit, which generates levels of pleasure and displeasure" (Skov & Nadal 2020: 637).

Current understanding of neural processing emphasizes the role of networks (circuits) of neurons that can respond to varying inputs with modulated outputs. Some neurons are dedicated to processing a narrow range of inputs, but others respond to more varied inputs. These networks are diffuse anatomically, though different regions of the brain are often dominated by related sets of processes. The occipital lobe, for example, is responsible for initial visual processing, with outputs passing 'forward' to the parietal or temporal lobes for further processing. Perception is itself an active neural process. The sensory organs detect raw information ('sensations') and perceptual processes organize this data into useable form. Perceptual processes are biased, a result of evolution fine tuning sensory detection and perception toward salient features of an organism's environment and way of life. In primary visual processing, which will be the primary focus here, there are more neurons sensitive to vertical and horizontal edges and lines than to oblique edges and lines. Thus, it is easier to detect these configurations. The brain passes this kind of configurational information forward to the temporal lobes where it identifies large scale patterns and shapes. For primates, detection of faces and facial expressions is very important, and large portions of the fusiform gyrus of the temporal lobes are devoted to this task. Perceptual outputs are also linked to the pleasure/reward network, which includes subcortical structures such as the amygdala and nucleus accumbens, and cortical structures such as the orbitofrontal cortex. The "mesocorticolimbic" circuit includes μ-opioid cells that elicit pleasure—the same cells that are activated in addictive activities. Thus, aesthetic pleasure/displeasure is not a distinct kind of limbic response; it activates the same neural resources as other pleasurable sensations. In the case of vision, even detection of basic configurations such line crossings or t-intersections elicit some response in the pleasure/reward circuit, and shapes such as faces elicit an even stronger response (Chatterjee 2014; Hodgson 2006; Skov & Nadal 2020; Pearce *et al*. 2016).

Basic Gestalt forms are especially salient in the visual processing system. Symmetries, similarity of form, enclosure, and so on, elicit pleasurable responses, and again, evolution has tuned the visual system to detect such patterns because of their role in detecting landscape features, food, danger, and potential mates. In addition, experimental work in empirical aesthetics has identified several 'implicit' effects that enhance the pleasure of a stimulus (Leder & Nadal 2004; 2014). Several of these are relevant to understanding the form of handaxes:

1. **Peak shift** is the exaggeration of a visual effect. If a pattern elicits positive affect, an exaggerated version amplifies the affect. This is perhaps most clearly exemplified by political cartoons, where exaggerated facial features both identify and critique the target individual. But it works for inanimate patterns as well; high heels and exaggerated lapels in couture or portal size in architecture are examples. Size is not the only kind of peak shift; exaggerated color or curvature or angularity can all achieve the effect.

2. **Prototypicality** is tied as much to category formation (also a temporal lobe function) as it is to visual effect. The brain establishes category membership via prototypes, not groups of features (Carey 2009). A chair is a chair to the degree that it resembles the proto-type, and the closer to the proto-type, the more positive the affect elicited from μ-opioid cells. The precise neural underpinnings of prototypes remain unclear. The fusiform gyrus and middle temporal gyrus are two of the brain regions involved, but how the brain assembles a prototype is still not well understood. Some prototypes appear to be hard wired—the basic primate face is the best example—but most are learned through experience.

3. **Familiarity** also produces positive affect. Familiar faces and objects are more pleasing than outliers. Yes, much modern art exploits novelty (Changeux 2012), but this does not exploit these implicit effects, and indeed relies heavily on 'top-down' cultural learning.

4. **Framing** relies on the retina's greater sensitivity in its center. Central areas of an image or object carry more information and draw visual attention. Speed of processing the central areas of an image make it especially susceptible to visual processing effects.

All these visual effects are 'bottom-up' or pre-attentive; they happen automatically and require no 'top-down' conscious intent. From an evolutionary perspective, the components of perceptual processing are old adaptations to features of primate habitats and niches, though some may reflect salient features of the early hominin woodland/savanna environment. They elicit positive and negative feelings and emotions, and are thus the raw material of visual aesthetic experience.

The Evaluative Dimension

An aesthetic experience differs from other perceptual experiences in its incorporation of evaluation or appraisal. Put simply, one likes or dislikes a stimulus. Evaluation includes both automatic, bottom-up responses and effortful top-down components. Key areas of neural processing include cortical neurons in the anterior insula and orbito-frontal cortex, and the sub-cortical angulate cortex (Brown *et al*. 2011; Skov & Nadal 2020; 2021). The orbito-frontal cortex is well-known as a locus for emotionally laden decision making of all kinds, and the anterior insula activates in several different modalities of appraisal, including gustatory taste, vision, audition, and olfaction. It is likely that gustatory taste was the original function of these cells, and that their role in evaluating other sensory modalities was an exaptation. These evaluative components are thoroughly integrated with perceptual processing components, and some authorities include the pre-attentive components of evaluation with the perceptual component (Skov & Nadal 2020).

The Cultural/Semantic Dimension

For modern *Homo sapiens*, aesthetic experience invariably includes information that is external to the target stimulus itself. Cultural environment and individual experience shape our aesthetic responses (Redies 2015). Much of this information is explicit, conscious and meaningful, but much is also implicit, unconscious, and resistant to easy access. This cultural-semantic dimensions, to use Skov & Nadal's term, influences aesthetic experience two ways—as a socio-cultural filter of acquired knowledge and through feedback to the cognitive processes involved in perception and evaluation.

Individual experience plays an important role. This includes explicit knowledge of symbolic meanings, associations with personal autobiography, and social history. It also includes non-semantic procedural knowledge and motor memory; one's experience with tools affects how one sees and understands tool use by others, including aesthetic activities. Cultural context is similarly salient. This includes cultural norms and styles, and standards for evaluating good vs. bad. Social context has a strong influence on how one sees and evaluates an aesthetic production. Examining *The Raft of the Medusa* in the company of an art historian is a different experience than examining it alone. And finally, semiotic meaning is almost always present. This includes explicit symbolic references (a swastika, for example), but also indexical references (figure of a person holding an AK-47 assault rifle). And, of course, much that Western scholars consider art is iconic in nature. All this information colors how an individual sees and responds to an aesthetic experience, to the extent that many scholars of aesthetics consider it to be the most important component (Bullot & Reber 2013).

Cultural-semantic information and experience also feeds back to perception and evaluation. Experience can alter neural processes, and even structures, to a limited degree. Neuronal recycling (Dehaene & Cohen 2007) is a change in the function of a group of neurons that is produced by repeated exposure to a stimulus. The most well-known example is the Visual Word Form Area (VWFA) of the fusiform gyrus. In non-readers these cells process line segments and intersections. In readers these resources are reinforced and expanded, to the degree that if one were unaware of the shallow evolutionary time depth of writing, one would conclude that the VWFA was a neural adaptation to reading and orthography. Instead, it is a result of neural plasticity and individual experience. The VWFA is an extreme example, but it illustrates how experience with perceptual phenomena can alter the perceptual process itself. This is especially significant for individual who are experts, having devoted years to producing or evaluating aesthetic phenomena. Experts do, literally, process the perceptual information differently.

Dictionary definitions of 'aesthetics' often include reference to beauty. 18th Century philosophers introduced the term 'aesthetic' in the context of a philosophy of art, in the narrow Western sense of objects produced for purposes of contemplation. They were interested in beauty as a quality inherent to art. More recent philosophical treatments have challenged the status of aesthetics as a useful philosophical construct (Shelley 2020), but the notion that understanding beauty is a worthy goal of empirical aesthetics and the evolution of aesthetics merits a brief discussion. One advocate for retaining beauty in treatments of the psychology of aesthetics is Christoph Redies (2015). Similar to Skov & Nadal and other scholars of empirical aesthetics, Redies recognizes two major components to aesthetic cognition, a perceptual channel (his term) and a cognitive channel. He differs, however, in ascribing a "beauty responsive mechanism" to the perceptual processing channel. For Redies, beauty is a property inherent to perceptual stimuli, and he suggests that the goals of empirical aesthetics should include an account of what these properties are. His suggestions included examples of basic visual patterns that elicit higher affect levels—lines, edges, color, luminance, and so on—and he argues that the perception of beauty evolved because these patterns were salient to the human visual environment. Thus, we find patterns beautiful because they resonate with our perceptual resources. Skov & Nadal (2020; 2021) reject the idea that there is any special perceptual system engaged in appreciating beauty—indeed that pursuit of such a goal is misguided—and that aesthetic phenomena are no different from other stimuli that engage the hedonic resources of perceptual processing. Nevertheless, the idea that there might be patterns that regularly elicit positive affect in diverse circumstances, i.e., beauty, is a powerful one that perhaps should not be rejected out-of-hand.

Before the first Handaxes

Many non-human primates use natural objects in social interactions; male gorillas and chimpanzees pull up vegetation and hurl objects during dominance displays, two examples from apes closely related to humans. Chimpanzees also make and use tools (McGrew 1992). However, the two domains remain entirely separate. No non-human primate uses tools in displays. Moreover, non-human primates show no interest in the visual appearance of their tools; they focus entirely on functionality. Nor do they alter their own appearance or the appearance of their nests; in this respect primates are unlike bowerbirds. The common ancestor of humans and chimpanzees almost certainly shared this profile. Thus, a great deal needed to happen in hominin evolution to achieve the display effects of *The Raft of the Medusa*.

The earliest known stone tools date to about 3.3 million years ago (Ma) (Harmand *et al*. 2015). Early hominins, perhaps a form of *Australopithecus*, made these artifacts by striking pieces off cobbles. The resulting 'flakes' had sharp edges, which the hominins used for cutting. The 'cores' from which the flakes were struck also had sharp ridges and projections that the hominins could use for heavy work such as crushing bone to access marrow (Toth & Schick 2018) (Fig. 5). The tools were egonomic amplifiers. They extended the range of action and the penetrating capabilities of hominin natural finger manipulations and hammering motions. Like chimpanzees, these hominins had no interest in the overall shape of tools; functionality was the goal.

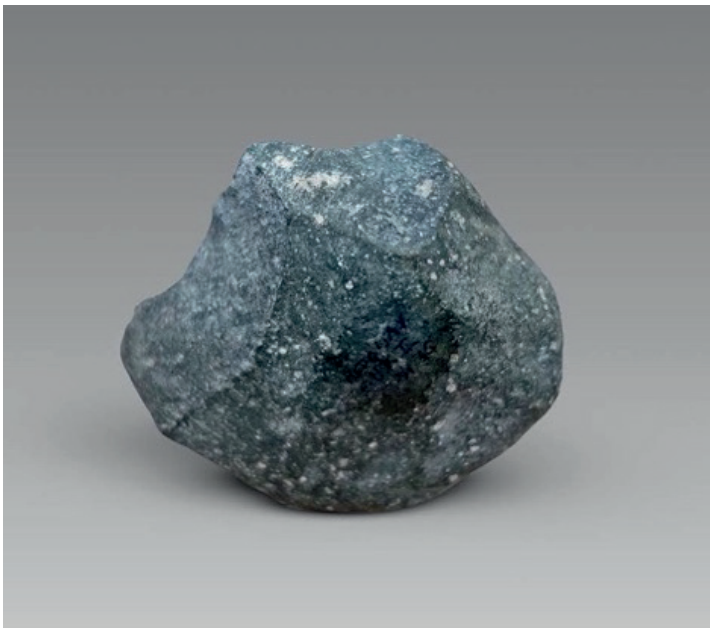


Fig. 5 *Oldowan chopper from Bed I Olduvai Gorge, ca. 8 cm. The hominin knapper made no attempt to alter the overall shape. After Berlant & Wynn 2018.*

However, the action of flaking, also known as knapping, did alter the way hominins interacted with their tools. First, they had to pay close attention to the shapes of the cores and cobbles in order to place knapping blows effectively. They undoubtedly examined cobbles to assess their knapping potential. We know this because they also invariably selected the best available local raw material. Second, unlike chimpanzees these hominins carried cobbles and tools long distances, over 10 km in a few documented cases (Braun *et al*. 2008; Braun *et al*. 2009), thereby providing the objects with temporal extension and greater permanence in the daily lives of the hominins (Gilbert 2018). This technical system

lasted for almost two million years before there was significant change.
Fig. 6 is an unmodified pebble from the South African australopithecine site of Makapansgat.

Fig. 6 *Makapansgat pebble, ca. 8 cm. The pareidolic face is a natural feature of the pebble. After Berlant & Wynn (2018).*

The raw material is jasperite, which is not local to the site; someone carried the pebble there. A local school teacher found the object on the surface of the deposits, which were later dated to 2.5 Ma, midway in the two million year period just mentioned. Some have suggested that the pebble is the earliest evidence of symbolic or artistic behavior (Bednarik 1999). However, there is a simpler explanation. Faces are salient patterns that all anthropoid primates recognize easily. Hominins had been examining cobbles like this for a million years, looking for cores and hammer stones. They also regularly carried these tools around. Assuming for moment that an early hominin was the responsible agent, it simply suggests that one of them examined the pebble, recognized the face, found it pleasing, and carried it to Makapansgat. No symbolism was required. But it does underline the importance of hominin engagement with objects and their interest in the visual features of objects. Moreover, from Pearce *et al*'s. (2016) generously inclusive definition of aesthetic, this would count as an aesthetic act.

The First Million Years of Handaxes

Archaeologists do not fully understand the advent of handaxes. From an adaptive perspective their initial development coincided with a shift to processing larger carcasses (Schick & Toth 2018); handaxes are effective cutting tools with long cutting edges and enough weight to penetrate the body cavities of large ungulates (Baber & Janulis 2021). Over thousands of generations the hominins slowly endowed their large core tools (e.g., fig. 5) with a cluster of ergonomic features that greatly enhanced their usefulness for heavy duty work (Gowlett 2006; Wynn 2021)—glob-butts, forward extension, edge maintenance, lateral extension, thickness control, and skewness (see Fig. 1). But something emerged very early in the evolution of handaxes—the hominins began to overdetermine the form of some of the artifacts. They invested more time and effort in the form of these examples than was necessary for functionality, and this overdetermination appears to have pursued aesthetic effects. Consider the example in Fig. 7:

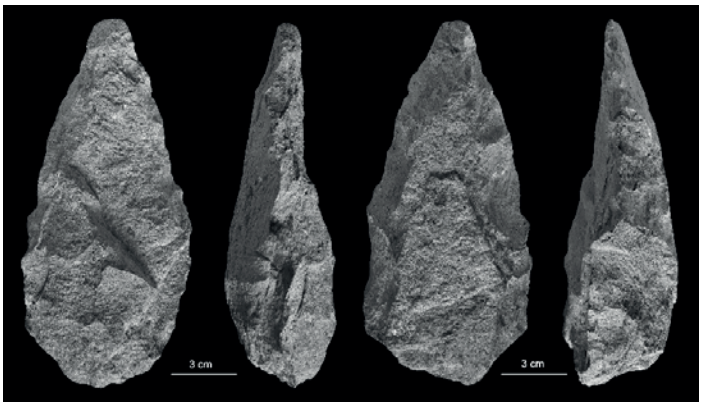


Fig. 7 *Giant handaxe from Olduvai Gorge FLK West, ca. 1.69 Ma. After Diez-Martin et al. 2019.*

Archaeologists excavated this large handaxe from 1.69 Ma deposits at Olduvai Gorge, Tanzania (Diez-Martin *et al*. 2015); thus, its manufacture occurred within a few thousand generations of the earliest known handaxes from Kokiselei (fig. 1). But compared to the Kokiselei example, the hominin who knapped this artifact had much more in mind. First, he or she invested considerable effort to make it. The blank was a large, heavy clast of lava. While knapping the artifact the knapper flipped the tool several times and shifted focus back and forth from several different segments of the edge. Second, the goal of all this work was the production of a bilaterally symmetrical form. Third, the raw material itself was unique for the site; the hominins used quartz for the other handaxes, none of which are nearly as large or symmetrical. Compared to the others, this artifact was special (Diez-Martin *et al*. 2019). Its form was overdetermined to produce aesthetic effects. The bilateral symmetry is itself a good Gestalt form—pleasurable to see and to make. There are visual neural processing cells devoted to symmetry detection, and these cell groups connect to cells in the pleasure/reward circuits (Hodgson 2006). Symmetry salience is

an old adaptation arguably linked to food and predator detection, but what is significant here is that hominin (presumably a *Homo erectus*) pursued this effect in a tool. A few Palaeolithic specialists have claimed that the symmetry was an unintended consequence of a knapping procedure, and thus reflects nothing about hominin cognition (Davidson & Noble 1993; McPherron 2000). However, recent research using machine measurement has confirmed the reality of the symmetry and put to rest the possibility that the symmetry was in the eye of the archaeologist but not the original knapper (Herzlinger *et al*. 2017; Lycett *et al*. 2010; McNabb *et al*. 2018; Shipton & White 2020). Other visual processing effects are also evident, most clearly the peak shift effect. The handaxe is 30 cm long and weighs 3.66 kilos. Even granting *Homo erectus* greater upper body strength (based on no evidence whatsoever!), this is too large to be an effective hand tool. But the visual effect is obvious.

There are a few other well-dated handaxes from this early period that present unusual visual appeal—a sparkling quartz handaxe from the same beds at Olduvai as this FLK West example and some obsidian handaxes from Gombore in Ethiopia (Assaf & Romangoli 2021). This suggests that hominins selected clasts for color, another form of peak shift, though the majority of handaxes present only the basic ergonomic package. Thus, pursuit of aesthetic effect appears to have been exceptional, which complicates interpretation. These aesthetic effects continued to crop up in occasional examples for the next million years.

The handaxe in fig. 8 introduces some additional effects:

Fig. 8 *Handaxe from Gesher Benot Ya'aqov North Bridge, 20.8 × 10.5 cm, ca. 800,000. The handaxe exemplifies basic Gestalt symmetrical form and the hemilemniscate/ teardrop prototype. After Berlant & Wynn (2018).*

This handaxe from Gesher Benot Ya'aqov (GBY) is not from the excavated level of the famous site itself (Goren-Inbar *et al*. 2002), but it is arguably roughly the same age, about 800,000 years. Like the earlier FLK West example, this GBY handaxe is large and bilaterally symmetrical, but other effects are also in play. The first is color; the handaxe is a uniform, striking black. Second, the shape is an exaggerated 'hemilemniscate" (Mason 1967) or teardrop, a shape that appears to be a regularization of the basic ergonomic form package identified by Gowlett. If one applies gradual curves, visual balance, and symmetry to the ergonomic package, this is what one gets. And, interestingly, these regularizing effects are components of Redies" 'beauty responsive mechanism" (Redies 2014; 2015). The teardrop shape had become a prototype, and prototypicality is yet another of the implicit visual effects described by Leder & Nadal (2004) as being important in aesthetic experience. The closer a knapper can come to the prototype shape, the greater the visual pleasure. Archaeologists have long recognized the prototypical nature of the handaxe form but have struggled to understand it. Corbey, *et al*. (2016) have even proposed that the form was under genetic control, much as facial recognition is under genetic control. Most specialists disagree, but it is nevertheless true that this prototype was unlike any found in modern material culture. It persisted for over one million years and over three continents. An aesthetic perspective does not solve this puzzle, but it does suggest that a solution may ultimately be found in how hominins learn prototypes. Finally, this GBY example is exceptional. No other GBY handaxe, and there are hundreds of surface and excavated examples from the locality, comes close to it in visual impact. It is difficult to interpret this exceptionalism except to suggest that someone—and not just modern archaeologists—made evaluations of handaxe visual form.

Interim Discussion

Several caveats hinder generalizations about these early handaxes. The first is the immense span of time, within which there are only a handful of well-dated sites with artifacts in primary context. There are many more handaxes from surface collections, but these are probably biased toward the finer, more regular examples; our own preference for aesthetic form influences what we collect. A second problem is reporting. Archaeologists typically report numbers and percentages, and provide illustrations of the best examples, but few try to assess aesthetic effects in any systematic way. A third problem is authorship. Was *Homo erectus* the only handaxe maker, or did other hominins also make handaxes, and if so, did

this difference have any influence on aesthetics? Despite these caveats, the early handaxe record does provide evidence of a role for aesthetic effects. Its significance is far from clear.

Based on evidence from the first million years of production, it is tempting to invoke a bowerbird model for explaining handaxes. The aesthetic attributes of handaxes are all overdetermined, either via selection for attractive clasts or via knapping choices, and overdetermination could have been a form of honest signaling, reflecting the worth of an artisan as a mate. Kohn and Mithen (1999) made just this argument 20 years ago and couched it in the form of sexual selection. More recently, Corbey *et al*. (2016) have taken a related tack and suggested that early hominins may have acquired an actual gene or genes that predisposed them to make handaxes, which if true would fit nicely with the bowerbird model; bowerbird males are genetically wired to build and decorate bowers, and females select aesthetically adept builders. There have been several serious counters to Corbey *et al*. (2016), most suggesting that copying fidelity and cultural learning can account for handaxes without recourse to a unique-for-primates genetic preference for hemilemniscates. But one fact of the early handaxe record itself also suggests that the bowerbird model might not provide an adequate account. Attractive examples are rare. Yes, the nice examples tend to appear in publications, but the percentage of attractive, regularly symmetrical handaxes is in reality quite low, perhaps under 1% (Berlant & Wynn 2018). Most handaxes were basic ergonomic forms with little or no aesthetic enhancement. If honest signaling played an important role in *Homo erectus* social life we would expect aesthetic enhancement to be far more common than it was. Of course, there is little in the archaeological record to suggest a *Raft of the Medusa* model, either. There is no compelling reason to think that these artifacts had symbolic reference of any sort, or even that community norms governed form. The hominins undoubtedly learned from observing older artisans, and some form of guided learning might have been in place (Gärdenfors & Högberg 2017). However, beyond the pull of the prototype teardrop, these early handaxes do not appear to have followed styles in the sense typically used by archeologists.

Late Handaxes

After 800,000 years ago handaxe technology expanded into previously unoccupied regions of northern Europe, at least during the warmer periods of the glacial-interglacial cycle. Local flints were excellent raw materials, though clast size of flint nodules limited gigantism to very rare cases. Several developments in knapping technology, such as use of soft hammers and edge grinding, gave knappers greater control over the form of handaxes, especially their thickness and shape of their cross-sections. Elsewhere in Africa, Southwest Asia, and the Indian subcontinent many hominins continued to make handaxes on large flakes, though here, too, soft hammer and edge grinding enhanced control over shape.

The final third of the handaxe era was not a period devoid of change, though by modern standards technical change was excruciatingly slow, to the degree that arguments for cumulative cultural change being a significant evolutionary mechanism are just not tenable. There were vast periods, thousands of *generations* in length, that witnessed no evident technical change whatsoever. Nevertheless, by 500,000 years ago handaxe technology included several developments that point to a more sophisticated aesthetic.

Visual Effects

In all regions of handaxe technology, hominin knappers (now arguably varieties of *Homo heidelbergensis* or Archaic *Homo sapiens*) continued to pursue the visual aesthetic effects seen in the early period. The prototype teardrop still anchored the range of shapes and hominins occasionally produced brilliant examples. The handaxe in Fig. 2 is an exceptional artifact from Kathu Pan in South Africa. It is a surface find from an extensive locality, and its estimated age is between 400 and 600,000 years (Wynn & Berlant 2019). The knapper took advantage of an unusual clast of iron stone that had alternating layers of colorful yellow and dark gray/rust. He or she not only put in the effort to produce an almost archetypal teardrop, but also carefully scalloped the edges of the handaxe to accentuate the layering. Aesthetic appeal was the obvious goal, achieved via prototypicality, peak shift (color), contrast, and luminance, the latter two being components of Redies' beauty responsive mechanism. We recognize this accomplishment today, and hominins half a million years ago must have as well. Elsewhere, knappers had begun to expand the boundaries of acceptable form, including violations of the basic symmetry Gestalt. For example, in Britain hominins began 'twisting' the profiles of some nicer examples:

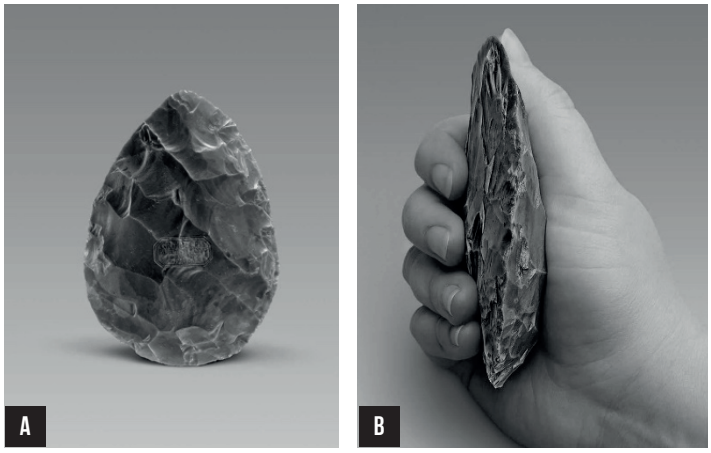


Fig. 9 A & B *Twisted ovate from Grindle Pit, Britain, 11 × 8 cm. The handaxe exemplifies skilled knapping and the intentional violation of the symmetrical profile. After Berlant & Wynn (2018).*

Other hominins manufactured long narrow handaxes or shorter, broader forms.

Fig. 10 *Giant handaxe from Cuxton, Britain, 33 × 11.5 cm (Wenban-Smith 2004). This extraordinary example illustrates the extreme 'ficron' variant of the prototype shape. Photo by T. Wynn.*

All this shape novelty continued the theme of accentuating the visual impact of handaxes, at least some of the time. But as before, most handaxes remained humbler products that instantiated the basic ergonomic package but had little or no aesthetic enhancement. In most localities, exceptionalism was still the order of the day.

When clast size allowed, gigantism continued to be a common effect:

Fig. 11 *Giant quartzite handaxe from Algeria, 35.5 × 19 cm. This handaxe is too large to have been an effective hand tool.*
After Berlant & Wynn (2018).

Some of the handaxe makers added a new wrinkle to visual impact—the use of handaxes to frame other interesting phenomena, including shells, crystals, holes, and faces (figs. 12–14). Handaxes with such inclusions are typically not otherwise attractive. The most famous example is the West Tofts handaxe from Britain (fig. 12), but there are many other examples.

Fig. 12 *Handaxe from West Tofts, Britain, 13.2 × 7.9 cm. The knapper carefully knapped around the fossil shell, which produced a framing effect. After Berlant & Wynn 2018).*

Fig. 13 *Quartz Handaxe from Mauritania that frames a pareidolic face, 22.2 × 7.6 cm. After Berlant & Wynn (2018)*

Fig. 14 *Handaxe from Niger that frames both a hole and a pareidolic face, 12 × 8.8 cm. After Berlant & Wynn (2018).*

Framing holes is a knapping challenge. It requires the knapper to avoid removing large, invasive flakes—the primary method of thinning—and preserve narrow bridges of stone between the hole and the edge.

These effects represent an expansion of the range of visual aesthetics. Many are components of Redies' beauty response mechanism—luminance in raw materials, evenly curving edges and lines, and unusual textures. Derek Hodgson (2006; 2015) adds provocative support in his analysis of engraved lines, the earliest examples of which appear in this time period. The lines and cross-hatchings reflect salient patterns that elicit pleasurable responses in the visual system. They need not have been symbols, indeed probably were not, but they fit well in a handaxe world that valued visually appealing patterns.

Evaluation

The evaluation component of aesthetic cognition is more difficult to document than visual appeal; it is not a feature objects, but of observers, and for handaxes the original observers are gone. There are two lines of reasoning in support of aesthetic evaluation for late handaxes. First, modern observes make aesthetic judgments about these handaxes. Even novices to early stone tools see some handaxes as beautiful and others (most) as not. The second line of reasoning hinges on exceptionalism. Why did the knapper of the Kathu Pan

handaxe (fig. 2), or the Grindle Pit twisted ovate (fig. 9), go to the trouble to produce visually striking artifacts if no one judged them? Even if it was only for themselves, they made an evaluation of their efforts based on visual impact. These were aesthetic judgments.

Cultural/Semantic context

The third component of modern aesthetic experience is cultural / semantic context, including individual history, social and cultural context, and semiotic reference. It plays a central role in the *Raft of the Medusa* model of aesthetic experience and was arguably an important component in the Upper Palaeolithic cave paintings. There is little reason to think that this was an important factor in the first million years of the handaxe era, but in the final several hundred thousand years hominins began to leave clues that cultural / semantic context had entered the equation, even if it was not yet modern.

Fig. 15 and 16 present six handaxes from the British locality of Boxgrove. The locality itself was an interglacial coastal landscape exposed very briefly (20–80 years) between two episodes of higher sea level. The landscape appears to have been utilized by a single social group of hominins for little more than a single generation, and over this span members of the group made, used, and discarded hundreds of handaxes made out of a high-quality local flint (Roberts & Parfitt 1999).

Fig. 15 Three handaxes from Boxgrove; the rightmost is 15 × 8.9 cm. These handaxe, and those in Fig. 16, exemplify the visual effect of similarity and a community norm. After Berlant & Wynn (2018).

Fig. 16 Three handaxes from Boxgrove; the rightmost is 13.7 × 9 cm. After Berlant & Wynn (2018).

The Boxgrove knappers all used the same target shape, an ovate version of the basic prototype. They all used similar knapping techniques, including the use of tranchets, which are final blows made near the tip of the artifact for thinning; tranchets also risk breaking the artifact and are thus a good way to express skill. Almost every handaxe from Boxgrove follows this pattern; there are few exceptions. This sameness represents the implicit effect of familiarity (Leder & Nadal 2004), but it also reflects an important shift. The knappers pursued not an individual aesthetic, but a shared aesthetic. This was a community standard or norm. As such it was a component of cultural / semantic cognition in the guise of a local style. Shipton and White (2020) have recently used Boxgrove and other British handaxe sites to make a convincing argument that normative categories were a component of Palaeolithic culture, an argument that fits nicely with the aesthetic evidence.

Given its central place in the modern human condition, the role of symbolism in hominin evolution has always been an important focus of research. For Palaeolithic archaeologists, it is also a topic that generates a great deal of heat, but little light. Certainly, modern aesthetic productions include symbolic reference, often intended but sometimes not. Much confusion arises from poor definition (Botha 2020). The current discussion will rely on Peirce's semiotic typology—icons, indexes, and symbols—in which *symbols* work through an arbitrary link between the sign and its referent (e.g., the French flag). *Icons* work via resemblence, and *indexes* work via association or extension. Handaxes are unlikely to have had any symbolic reference in the sense of standing for something else in an arbitrary way. But what of the other two kinds of sign—indexes and icons? Handaxes might very well have had indexical reference. Indeed, if they were components of honest signaling, they stood for the worthiness of the knapper and were thus an extension of

the knapper. And if the Boxgrove style was a community norm, as it appears to have been, then it could have stood for the Boxgrove community. An individual from another group could recognize a place as 'Boxgrove' just from the presence of a handaxe. Several archaeologists have discussed the implications of this kind of semiotic reference (Cole 2014; 2017).

Fig. 17 is of two handaxes from a surface collection made in the remote Bentadjine region of southwestern Algeria (Wynn *et al*. 2021).

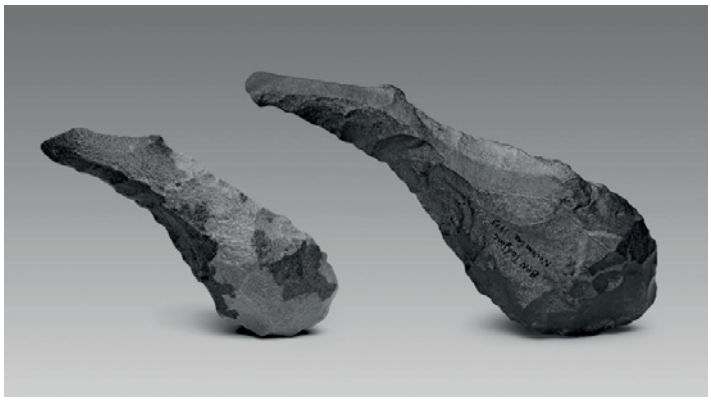


Fig. 17 *Two zoomorphic handaxes from Bentadjine, Algeria; the right zoomorph is 26 × 8.2 cm. After Berlant & Wynn (2018).*

Associated artifacts and the manufacturing techniques used on the artifacts indicate a late Acheulean date (Alimen 1968; 1978), about 300,000 years ago. The artifacts are zoomorphs, manufactured to resemble the profile of an animal, most likely an equid of some sort. The Sahara witnessed several wet periods during the Pleistocene during which hominins and grazing animals shared the landscape. This iconic resemblance was not an accident. The nature and position of the trimming, especially on the right example, indicate that the knapper set out to make a zoomorph and not a typical handaxe. The artifacts violate several of the basic Gestalt anchors, symmetry most obviously. These Bentadjine zoomorphs are startling and wholly unexpected. No other zoomorphic handaxes have ever been reported, and thus they may represent the work of a true outlier/artist. But what it does indicate is that handaxes had moved beyond simple visual impact to take on iconic reference.

In sum, the components of aesthetic cognition that emerged in the early period continued to be important in the final half million years, including prototypicality and peak shift effects. The patterns of variability indicate that finely made, attractive examples were still rarities; most handaxes remained basic ergonomic forms with little or no aesthetic investment. Developments in knapping technology provided hominins with greater control over the form of handaxes, but they used them for aesthetic effect only occasionally. Hominins added several aesthetic effects not apparent in the early period, including framing and exaggerations of form. By 500,000 years ago, the date of Boxgrove, variability in handaxe form began to present community styles driven by cultural norms, and in the unusual case of Bentadjine the hominins appear to have used handaxes as a medium for iconic representation.

Discussion

The research specialties of empirical aesthetics and neuroaesthetics have provided a useful set of ideas for addressing the evolution of hominin aesthetic productions. By parsing aesthetic cognition into several overlapping cognitive networks, it has been possible to recognize a long evolutionary record of aesthetics that antedated and set the stage for the eventual flowering of human art. The approach does not answer all questions related to aesthetics, but it provides a solid framework for further investigation.

The clearest evidence is for the role of visual processing effects. Neurologically, these are pre-attentive effects that engage perceptual processing resources and elicit positive affect in the pleasure/reward network. From the beginning of handaxe technology, 1.8 Ma, basic Gestalt forms were most salient, but hominins soon gravitated to the teardrop prototype and explored implicit processing effects such as peak shift. The prototype hemilemniscate/teardrop appears to have been a regularization—an aestheticization if you will—of the basic ergonomic design features governing form (Wynn & Gowlett 2018). In the late period these perceptual aesthetic effects expanded to include framing and violations of Gestalt forms. The results were handaxes that are truly beautiful to the modern eye. The handaxe evidence fits nicely into Redies' contention that the human brain has a beauty responsive mechanism that responds to a range of visual patterns and effects (2015). This handaxe aesthetic was in place and operating for *1.5 million years* prior to the appearance of *Homo sapiens*. Given this evolutionary span, it is no surprise that this aesthetic is still in place, with its components making up core elements of the human perception of beauty.

Evaluation is an essential component of aesthetic experience, but it is difficult to recognize without a living agent to ask. Overdetermination and exceptionalism provide weak support for an evaluative component to the handaxe aesthetic. Tony Berlant, an artist with a keen interest in archaeology and handaxes, believes

that exceptionalism resulted from individuals' urge to create (Berlant & Wynn 2018). The evaluation that occurred was that of the artist himself or herself. His account explains the evidence nicely, but it also imposes a modern model of the artist. However, the important insight in Berlant's suggestion is that the exceptionalism was the result of individual agency, not a community solution. There is another possibility. Exceptionalism in handaxes may have occurred because most aesthetic productions were not made in stone, but in perishable materials such as wood. If archaeologists could see the entire range of material culture, rather than just the stone tools, aesthetic production and evaluation might appear much more common. Such an argument is weak because it relies on an absence of evidence, always a precarious stance. Finally, exceptionalism argues against the bowerbird model for understanding the handaxe aesthetic. Beautiful handaxes are too rare to have been honest signals of reproductive worth. Someone was making evaluations of handaxe form, at last occasionally. It is just not clear why.

Evidence for an important role for the cultural/semantic dimension of aesthetic cognition is very thin. The Bentadjine zoomorphs are the only examples of handaxes playing a clear semiotic role, but they carry significant caveats. Most significantly, they are unique. Even if the Bentadjine hominins did regularly produce zoomorphic stone tools, no one else appears to have done so, at least at this early date. Perhaps they attest to a general ability to produce iconic images that played out in other media. The Berekhat Ram figurine, which dates at least 50,000 years later (Goren-Inbar & Peltz 1995), provides weak support for such an interpretation, as does the less compelling Tan Tan object (Bednarik 2003). Evidence for community norms is stronger, with the Boxgrove style presenting a very convincing example, along with several other British handaxe forms (Shipton & White 2020). Documenting such local styles is very difficult for the deep past because chronological control is so poor. The Boxgrove example, like Benradjine, is unique. Nevertheless, the late handaxe record does suggest that cultural context and semiotic reference had begun to inform the handaxe aesthetic. It is this component of aesthetic cognition that expanded most dramatically between the end of the handaxe era and the appearance of late Palaeolithic rock art traditions in African, Asia, and Europe.

Finally, how have the bowerbird and *Raft of the Medusa* models fared? Should we understand the handaxe aesthetic as an elaborate form of honest signaling? Given how common this form of signaling is among birds and mammals, even some primates, it remains a solid hypothesis. However, exceptionalism argues against the bowerbird model; if beautiful handaxes signaled worth as a mate, most knappers remained celibate. Nor does the *Raft of the Medusa* model fare very well. It is possible that the knapper who made the Kathu Pan handaxe expected that it would be admired by knowledgeable others who could decode a set of hidden meanings, thereby shocking the artistic community and enhancing the knapper's fame as an artist. But there is nothing else known about handaxe culture that can corroborate such a sophisticated interpretation. Handaxe aesthetics, like everything else known about *Homo erectus* and *Homo heidelbergensis* life ways, fits no known socio/cultural model. It was intermediate and therefore alien, and thus may remain beyond our means to understand.

Conclusion

Human aesthetic appreciation did not emerge suddenly with the pictorial rock art traditions of late Palaeolithic Africa, Europe, and Asia. Instead, it has roots that extend deep into our evolutionary past. Beginning as early as 1.69 million years ago, *Homo erectus* began to invest in the aesthetic appeal of handaxes, at least occasionally. Very, very gradually, over the course of 1.5 million years, hominins enhanced their ability to impose a visual aesthetic on these tools, but this aesthetic does not appear to have included a significant symbolic component. Only after about 300,000 years ago did aesthetic productions begin to include symbolic reference. It is this component that then evolved rapidly into what we now consider art.

Références

ALIMEN, Henriette. 1968. "Chronologie des formations contenant les industries acheuléennes dites de "Tabelbala-Tachenghit" (Sahara nord-occidental)'. *Comptes Rendus Académie des Sciences, Série D* 267 : 839-842.

__. 1978. *L'Evolution de l'Acheuleen au Sahara Nord-Occidental (Saoura - Ougarta - Tabelbala)*. Meudon: Centre National de la Recherche Scientifique.

ASSAF, Ella & Francesca ROMAGNOLI. 2021. 'Beyond tools and function: The selection of materials and the ontology of hunter-gatherers. Ethnolographic evidences and implications for Palaeolithic archaeology'. *Cambridge Archaeological Journal* 31 (2): 281–291.

BABER, Chris & Klint JANULIS. 2021. "Purposeful tool use in early lithic technologies". *Adaptive Behavior* 20 (2): 169-180. https://doi.org/10.1177/1059712320941543

BEDNARIK, Robert G. 1999. «Der kiesel von Makapansgat Fruheste Urkunst de welt?» *Anthropos* 94 (1-3) : 199-204.

BEDNARIK, Robert G. 2003. 'A figurine from the African Acheulian'. *Current Anthropology* 44 (3): 405–413. https://doi.org/10.1086/374900

BERLANT, Tony & Thomas WYNN. 2018. *First Sculpture: Handaxe to Figure Stone*. Dallas: Nasher Sculpture Center.

BOTHA, Rudolf. 2020. *Neanderthal Language: Demystifying the linguistic powers of our extinct cousins*. Cambridge: Cambridge University Press.

BRAUN, David R, John W K HARRIS & David M. MAINA. 2009. 'Oldowan raw material procurement and use: evidence from the Koobi Fora formation'. *Archaeometry* 51 (1): 26–42. https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.2008.00393.x

BRAUN, David R., Thomas PLUMMER, Joseph V. FERRARO, Peter DITCHFIELD & Laura C.BISHOP. 2008. "Raw material quality and Oldowan hominin toolstone preferences: evidence from Kanjera South, Kenya". *Journal of Archaeological Science* 36 (7): 1605–1614. https://doi.org/10.1016/j.jas.2009.03.025

BROWN, Steven, Xiaoqing GAO, Loren TISDELLE, Simon B. EICKHOFF & Mario LIOTTI. 2011. "Naturalizing aesthetics: Brain areas for aesthetic appraisal across sensory modalities". *Neuroimage* 58 (1): 250–258. https://doi.org/10.1016/j.neuroimage.2011.06.012

BULLOT, Nicolas. J.& Rolf REBER. 2013. "The artful mine meets art history: Toward a pyscho-historical framework for the science of art appreciation". *Behavioral and Brain Sciences* 36 (2): 123–180. https://doi.org/10.1017/S0140525X12000489

CAREY, Susan. 2009. *The Origin of Concepts*. Oxford: Oxford University Press.

CHANGEUX, Jean-Pierre. 2012. "Beauty in the brain: for a neuroscience of art". *Rendiconti Lincei* 23, (3) : 315-320.

CHATTERJEE, Anjan. 2014. *The Aesthetic Brain: How we evolved to desire beauty and enjoy art*. Oxford: Oxford University Press.

COLE, James. 2014. "The identity model: A theory to access visual display and hominin cognition within the Palaeolithic". Dans *Lucy to Language: The Benchmark Papers*. Sous la direction de Robin Dunbar, Ian MacDonald, Clive Gamble & John Gowlett, 91-106. Oxford : Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199652594.001.0001

COLE, James. 2017. "Accessing hominin cognition: Language and social signalling in the Lower to Middle Palaeolithic". Dans *Cognitive Models in Palaeolithic Archaeology* .Sous la direction de Thomas Wynn & Frederick. L. Coolidge, 157–196. Oxford: Oxford University Press.

CORBEY, Raymond, Adam JAGICH, Krist VAESEN & Mark COLLARD. 2016. "The Acheulean handaxe: More like a bird's song than a Beatle's tune?" *Evolutionary Anthropology* 25 (1): 6–19. https://doi.org/10.1002/evan.21467

DAVIDSON, Iain, and William NOBLE.1993. "Tools and language in human evolution". *Tools, language and cognition in human evolution* 363, no. 388 :213–229.

DEHAENE, Stanislas & Laurent COHEN. 2007. 'Cultural recycling of cortical maps'. *Neuron* 56 (2): 384–398. https://doi.org/10.1016/j.neuron.2007.10.004

DIAMOND, Jared. 2018. "Preface: Displays of Humans, Animals, and Proto-Humans". Dans *First Sculpture: Handaxe to Figure Stone*. Sous la direction de Tony Berlant & Thomas Grant Wynn, 9-15. Dallas : Nasher Sculpture Center.

DIEZ-MARTIN, Fernando, Thomas WYNN, Policarpo SANCHEZ-YUSTOS, Javier DUQUE, Cristina FRAILE, David URIBELARREA, Audax MABULLa *et al*. 2019. "A faltering origin for the Acheulean? Technological and cognitive implications from FLK West (Olduvai Gorge, Tanzania)". *Quaternary International* 526 :49–66. https://doi.org/10.1016/j.quaint.2019.09.023

DIEZ-MARTIN, Fernando, Policarpo SANCHEZ-YUSTOS, David URIBELARREA, Enrique BAQUEDANO, Audax MABULLA, Cristina FRAILE *et al*. 2015. "The origin of the Acheulean: The 1.7 million-year-old site of FLK West, Olduvai Gorge, Tanzania". *Scientific Reports* 5 :17,839. https://doi.org/10.1038/rep17839

GÄRDENFORS, Peter & Anders HÖGBERG. 2017. "The archaeology of teaching and the evolution of *Homo docens*". *Current Anthropology* 58 (2): 188–208. https://doi.org/10.1086/691178

GILBERT, John. 2018. *The forgotten transition: From event to object and from tool to language*. Oud-Turnhout: Gompel & Svacina.

GOREN-INBAR, Naama & S. PELTZ. 1995. "Additional Remarks on the Berekhat Ram Figurine". *Rock Art Research* 12 (2): 131–32.

GOREN-INBAR, Naama., Ella WERKER & Craig S FEIBEL. 2002. *The Acheulian site of Gesher Benot Ya'aqov, Israel: 1, The wood assemblage* (Vol 1). Oxford: Oxbow Books.

GOWLETT, John Anthony Jamys. 2006. "The elements of

design form in Acheulian bifaces: modes, modalities, rules and language". Dans *Axe Age : Acheulian Toolmaking from Quarry to Discard*. Sous la direction de Naama Goren-Inbar & Gonen Sharon, 203-222. London: Equinox.

__. 2011. "The empire of the Acheulean strikes back". Dans *Casting the Net Wide: Papers in Honor of Glynn Isaac and His Approach to Human Origins Research*. Sous la direction de Jeanne Sept & David Pilbeam, 93-114. Oxford: Oxbow Books.

HARMAND, Sonia, Jason E. LEWIS, Craig S. FEIBEL, Christopher J. LEPRE, Sandrine PRAT, Arnaud LENOBLE, Xavier BOËs *et al*. 2015. "3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya". *Nature* 521 :310-315. https://doi.org/10.1038/nature14464

HERZLINGER, Gadi, Naama GOREN-INBARA & Leore GROSMANAB. 2017. 'A new method for 3D geometric morphometric shape analyses: The case study of handaxe knapping skill'. *Journal of Archaeological Science: Reports* 14 :166–173. https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2017.05.013

HODGSON, Derek. 2006. "Understanding the origins of paleoart: The neurovisual resonance theory and brain functioning". *PaleoAnthropology*: 54–67.

__. 2015. "The symmetry of Acheulean handaxes and cognitive evolution". *Journal of Archaeological Science:* Reports 2 :204–208. https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2015.02.002

JANSON, Horst Woldemar. 1966. *The History of Art: A survey of the major visual arts from the dawn of history to the present day*. New York: Prentice-Hall.

KOHN, Marek & Steven MITHEN. 1999. "Handaxes: products of sexual selection?" *Anitquity* 281 (73): 518-526. https://doi.org/10.1017/S0003598X00065078

LEDER, Helmut, Benno BELKE, Andries oeberst & Dorothee AUGUSTIN. 2004. 'A model of aesthetic appreciation and aesthetic judgments'. *British Journal of Psychology* 95 :489–508. https://doi.org/10.1348/0007126042369811

LEDER, Helmut & Marcos NADAL. 2014. "Ten years of a model of aesthetic appreciation and aesthetic judgments: The aesthetic episode—Developments and challenges in empirical aesthetics". *British Journal of Psychology* 105 (4): 443–464. https://doi.org/10.1111/bjop.12084

LEPRE, Christopher J., Hélène ROCHE, Dennis V. KENT, Sonia HARMAND, Rhonda L. QUINN, Jean-Philippe BRUGAL, Pierre-Jean TEXIER *et al*. 2011. "An earlier origin for the Acheulian". *Nature* 477 : 82-85. https://doi.org/10.1038/nature10372

LE TENSORER, Jean-Marie. 2006. « Les cultures acheuleennes et la qustion de l'emergence de la pensee symbolique chez *Homo erectus* a partir des donnees relatives a la forme symetrique et harmonique des bifaces ». *Comptes Rendus Palevol* 5 (1-2) : 127-135. https://doi.org/10.1016/j.crpv.2005.12.003

__. 2009. « L'image avant l'image : reflexions sur le colloque ». *L'Anthropologie* 113 (5) : 1005-1017. https://doi.org/10.1016/j.anthro.2009.07.002

LYCETT, Stephen J., Noreen Von CRAMON-TAUBADEL & John Anthony Jamys GOWLETT. 2010. "A comparative 3D geometric morphometric analysis of Victoria West cores: implications for the origins of Levallois technology". *Journal of Archaeologcial Science* 37(5): 1110–1117. https://doi.org/10.1016/j.jas.2009.12.011

MACHIN, Anna Jane, Robert T HOSFIELD & Steven MITHEN. 2006. "Why are some handaxes symmetrical? Testing the influence of handaxe morphology on butchery effectiveness". *Journal of Archaeological Science* 34 (6): 883–893. https://doi.org/10.1016/j.jas.2006.09.008

MASON, Ravel. J. 1967. "Analytical procedures in the Earlier and Middle Stone Age cultures in Southern Africa". Dans *Background to Evolution in Africa*. Sous la directeion de Walter William Bishop & John Desmond Clark, 737-764. Chicago: University of Chicago Press.

MCGREW, William Clement. 1992. *Chimpanzee material culture: implications for human evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

MCNABB, John., James Cole & Christian Steven HOGGARD. 2018. "From side to side: Symmetry in handaxes in the British Lower and Middle Palaeolithic". *Journal of Archaeologcial Science: Reports* 17 :293–310. https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2017.11.008

MCPHERRON, Shannon Patrick. 2000. "Handaxes as a measure of the mental capabilities of early hominids." *Journal of Archaeological Science* 27, no. 8 :655–663.

OVERMANN, Karenleigh A. & Frederick L COOLIDGE. 2019. *Squeezing Minds from Stones: Cognitive archaeology & the evolution of the human mind*. Oxford: Oxford University Press.

PEARCE, Marcus T., Dahlia W ZAIDEL, Oshin VARTANIAN, Martin SKOV, Helmut LEDER, Anjan CHATTERJEE & Marcos NADAL. 2016. 'Neuroaesthetics: The cognitive neuroscience of aesthetic experience'. *Perspectives on Psychological Science* 11(2): 265-279. https://doi.org/10.1177/1745691615621274

REDIES, Christoph. 2014). « Beauty: Neglected, but alive and kicking ». *British Journal of Psychology* 105 (4): 468–470. https://doi.org/10.1111/bjop.12083

__. 2015. "Combining universal beauty and cultural context in a unifying model of visual aesthetic experience". *Frontiers in Human Neuroscience: Hypothesis and Theory.* 9 (218). https://doi.org/10.3389/fnhum.2015.00218

ROBERTS, Mark & Simon PARFITT. 1999. *Boxgrove: A Middle Pleistocene hominid site at Eartham Quarry, Boxgrove, West Sussex*. London: English Heritage.

SHELLEY, James. 2020. "The concept of the aesthetic". Dans *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Sous la direction de Edouard N. Zalta. Stanford : Stanforde Encyclopedia of Philosophy.

SHIPTON, Ceri & Mark WHITE. 2020. "Handaxe types, colonization waves, and social norms in the British

Acheulean". *Journal of Archaeological Science: Reports* 31 :102,352. https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2020.102352

SKOV, Martin & Marcos NADAL. 2020. "A farewell to art: Aesthetics as a topic in psychology and neuroscience". *Perspectives on Psychological Science* 15 (3): 630–642. https://doi.org/10.1177/1745691619897963

__. 2021. "The nature of beauty: behavior, cognition, and neurobiology". *Annals of the New York Academy of Sciences* 1488 :44–55. https://doi.org/10.1111/nyas.14524

TOTH, Nicholas & Kathy SCHICK. 2018. "An overview of the cognitive implications of the Oldowan Industrial Complex". *Azania: Archaeological Research in Africa* 53 (1): 3–39. https://doi.org/10.1080/0067270X.2018.1439558

WENBAN-SMITH, Francis. 2004. "Handaxe typology and lower Palaeolithic cultural development: Ficrons, cleavers, and two giant handaxes from Cuxton". *Lithics* 25 :11–21.

WHITLEY, David. S. 2008. "Archaeological evidence for conceptual metaphors as enduring knowledge structures". *Time and Mind: The Journal of Archaeology, Consciousness, and Culture* 1 (1): 7–29. https://doi.org/10.2752/175169608783489134

WYNN, Thomas. 2021. "Ergonomic clusters and displaced affordances in early lithic technology". *Adaptive Behavior* 29 (2): 181–195. https://doi.org/10.1177/1059712320932333

WYNN, Thomas & Tony BERLANT. 2019. "The handaxe aesthetic". Dans *Squeezing Minds from Stones: Cognitive archaeology & the evolution of the human mind*. Sous la direction de Karenleigh A Overmann & Frederick L.Coolidge, 278-303. Oxford: Oxford University Press.

WYNN, Thomas & Frederick L. COOLIDGE. 2017. *Cognitive Models in Palaeolithic Archaeology*. Oxford: Oxford University Press.

Université de Montréal
© Éditions@anthro, Montréal, Québec
ISBN: 978-2925246-00-8