

D'un guérisseur à l'autre : diagnostic, délivrance et exorcisme à Bangui

Sandra Fancello

▶ **To cite this version:**

Sandra Fancello. D'un guérisseur à l'autre : diagnostic, délivrance et exorcisme à Bangui. Martinelli B., Bouju J. Sorcellerie et violence en Afrique, Karthala éditions, pp.55-84, 2012. halshs-01470859

HAL Id: halshs-01470859
https://shs.hal.science/halshs-01470859

Submitted on 16 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

2

D'un guérisseur à l'autre : diagnostic, délivrance et exorcisme à Bangui

Sandra FANCELLO[1]

Au cours de nos recherches sur les pratiques de guérison (délivrance, exorcisme) au sein des Églises pentecôtistes africaines[2], nous avons analysé la manière dont les représentations de la maladie mobilisent les catégories de la sorcellerie telles qu'elles sont (re)formulées par les pasteurs et fidèles pentecôtistes pour qui « les maladies sont des démons ». Le phénomène global de la délivrance, qui accompagne l'explosion des pentecôtismes africains depuis le début des années 1990, a contribué à placer la demande de guérison au centre des itinéraires de conversion pentecôtiste, laquelle se présente comme une délivrance de la souffrance et du mal. Les centres de délivrance[3] attirent un flux important de « malades » en quête de miracle, ayant bien souvent épuisé les autres recours – médicaux et religieux – à leur disposition. La nouvelle donne que représente l'offre thérapeutique émanant des Églises pentecôtistes et des groupes charismatiques, court-circuitant aussi bien les recours traditionnels que les services hospitaliers, suscite de nouvelles interrogations et appelle une attention particulière, privilégiant la diversité et la pluralité des pratiques de consultation et de guérison. Une approche ambitieuse qui suppose des enquêtes à la fois longitudinales et comparatives inscrites dans la longue durée. Cet article se veut une esquisse d'étude du champ de la guérison à Bangui et part de trois constats qui inspirent ses lignes directrices :

---

1. Anthropologue, chargée de recherche au CNRS et membre du Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf, MMSH, Aix-en-Provence).

2. La guérison « divine » ou « miraculeuse » ne fait pas toujours appel, dans les milieux charismatiques ou pentecôtistes, à l'exorcisme. Voir le commentaire de Adrian Hastings (1987) sur la guérison « miraculeuse » pratiquée par Milingo à Rome, repris par Lanternari (1996 : 295-324).

3. Les appellations « camps de prière », « centre de délivrance », sont formées à partir de la langue anglaise et les expressions pour les désigner sont nombreuses, telles que *healing centre*, *healing station*, *healing camps*, *prayer camps* ou *prayer centre* ou encore *Solution centre*.

1) Le champ des réponses à la maladie est encore majoritairement couvert en Afrique par les ressources qu'offrent les thérapies religieuses ou magico-religieuses. Les « nouvelles » religions de guérison utilisent ce terreau en le diabolisant tout en prenant le relais des tradipraticiens traditionnels. Cette situation n'est pas uniquement liée aux limites et aux impasses de la médecine « inhospitalière » (Sardan & Jaffré, 2003), elle a aussi des raisons anthropologiques qui interrogent « le sens du mal » (Augé & Herzlich, 1984). De ce point de vue il importe de prendre en compte à la fois les ruptures et les continuités sur lesquelles jouent les thérapies de délivrance. Ce champ de recherche a acquis de longue date ses lettres de noblesse en anthropologie grâce au travail de Giordana Charuty en France sur « Les liturgies du malheur » (1990), de Vittorio Lanternari sur le cas Milingo en Italie (1996), les travaux dirigés par Jean Benoist (*Soigner au pluriel*, 1996 ; *Convocations thérapeutiques du sacré*, 2002) et plus récemment de Thomas J. Csordas sur le paradigme de l'*embodiment* dans les milieux charismatiques américains (2002).

2) L'importance accordée à l'anthropologie médicale et aux politiques publiques de santé est sans conteste un apport majeur des dix dernières années. Cet article a pour ambition de renouer avec une anthropologie globale du sens de la maladie (des maux et des malheurs) et avec des techniques transversales d'enquête sans doute coûteuses par leur exigence de suivi, mais qui redonnent leur place aux itinéraires biographiques individuels et aux démarches familiales ignorés par les dispensaires et appareils publics de santé.

La transversalité s'impose par rapport à des protocoles et des dispositifs d'enquête qui ont tendance à s'ancrer dans les dispensaires publics de santé aussi bien que dans les organisations religieuses et leurs centres de délivrance, sans se donner les moyens du suivi des parcours individuels[4]. La mise en relation des types de recours ou de diagnostic est pourtant la règle du vécu des itinéraires de guérison (Benoist, 1996, 2002) qui sont porteurs d'une attente globale du sens des maux. Cette approche n'est pas sans difficulté pour l'ethnologue qui doit passer d'un monde thérapeutique à l'autre (des mondes qui souvent s'invalident ou s'excluent réciproquement) tout en s'efforçant de suivre les sujets eux-mêmes dans des lieux intermédiaires ou interstitiels où la parole ne serait pas sous contrôle de l'institution.

3) Le paradigme de la guérison divine est une nouvelle donne qui bouleverse la séparation des champs entre religion, santé et prospérité, censée accompagner la sécularisation des sociétés modernes, et ce paradigme interpelle les sociétés occidentales aussi bien qu'africaines dans ses prolongements politiques. Les politiques de la délivrance du mal, d'inspiration prophétique et pentecôtiste, tirent leur force de l'inscription des histoires individuelles dans un destin collectif de malédiction et de salut

4. Voir cependant les enquêtes pionnières de Laurent Vidal à Abidjan (1996) et de Joseph Tonda à Brazzaville (1999 ; 2001).

(Mary, 2002 ; Fancello, 2011). Les présidents des États africains semblent avoir bien compris l'enjeu que représentent ces imaginaires de la délivrance du mal pour leurs politiques « visionnaires ».

Délivrance et exorcisme : le traitement des « corps souffrants »

L'implication des Églises pentecôtistes, prophétiques et charismatiques, et de leurs agents, dans le diagnostic du malheur individuel et de la souffrance sociale est une composante majeure du succès de ces mouvances en Afrique comme ailleurs. Dans le discours de la guerre spirituelle contre les démons, les leaders de la lutte contre la sorcellerie alimentent l'imaginaire sorcellaire, voire le réactivent et l'intègrent, tout en prétendant lutter contre. Aujourd'hui, cet imaginaire sorcellaire semble traverser les frontières, voire transcender les univers religieux autant que les milieux sociaux, et l'on assiste (notamment via les médias et les DVD) à une extension du schème sorcellaire à ce qui se joue au niveau de la scène mondiale, en un mot la lutte contre le mal dans un monde global. C'est aussi parce qu'elle participe pleinement de la « modernité africaine », des technologies de la communication au langage politique des Présidents, que la sorcellerie constitue le terreau des entreprises de guérison et de Salut et que les catégories, autant que les frontières, de ces univers a priori distincts, se déplacent et s'entremêlent.

De nombreux travaux pointent aujourd'hui la contribution active des Églises pentecôtistes au phénomène dit de « recrudescence de la sorcellerie » et à la multiplication des accusations et dénonciations plus ou moins directes de membres de la famille (parents, enfants-sorciers, etc.), encouragées par les pasteurs au cours de séances de délivrance. Historiquement le lien entre le discours démonologique, le recours à une « science du Diable » et aux pratiques exorcistes (complices de la sorcellerie) d'une part, et les courants protestants fondamentalistes ou évangéliques d'autre part, est ancien : il s'agit d'une tradition américaine de longue date qui participe de tous les réveils religieux en Afrique. De fait, les missions protestantes furent bien souvent les premières présentes en Afrique, contribuant dès le milieu du XIX^e^ siècle à la diabolisation des esprits, au point d'exacerber, en les stigmatisant, les croyances en la sorcellerie (Meyer, 1998, 1999 ; de Boeck, 2000 ; Van Dijk, 2001 ; Mary, 2002 ; Fancello, 2006, 2008). La protection, voire la lutte, contre la sorcellerie en Afrique entretient un vaste marché de la guérison, qui est aussi l'affaire des contre-sorciers et des guérisseurs traditionnels. Les pasteurs et prophètes agissent en montant des « ministères » à leur compte mais aussi sous couvert des institutions religieuses, des Églises indépendantes, prophétiques et pentecôtistes. La multiplication des « camps de déli-

vrance » dans de nombreux pays africains depuis les années 1990 (Fancello, 2006 ; 2008), ou des refuges d'accueil d'enfants-sorciers comme à Kinshasa (De Boeck, 2000 ; Yengo, 2008) mobilisent des dispositifs de confession, d'aveu ou d'accusation, des formes de prise en charge des « victimes » et d'exorcisme des « sorciers ». Ces lieux témoignent plus que tout autre du double jeu des Églises pentecôtistes qui contribuent, par leurs prédications et leurs liturgies de témoignages, à alimenter le thème de l'omniprésence et de la recrudescence de la sorcellerie.

En Centrafrique, les dispositifs religieux et les procédures juridiques se croisent et se renforcent puisque les personnes accusées de sorcellerie sont passibles de poursuites et souvent condamnées (Martinelli, 2008 ; Cimpric, 2009), comme au Cameroun (Fisiy & Geschiere, 1990, 2006). Dans ce contexte particulier, une accusation de sorcellerie formulée au cours d'un diagnostic, par un *nganga* ou un pasteur, qui ont chacun des modes plus ou moins euphémisés de désignation des présumés sorciers, charge les personnes impliquées d'une responsabilité partielle qui ne fait pas explicitement l'objet de confrontations contradictoires. Par ailleurs, le croisement des procédures, politiques, juridiques et religieuses amène à s'interroger sur les nouveaux contours et dispositifs faisant appel à l'imaginaire sorcellaire : les nouvelles méthodes de « diagnostic » (questionnaires, Internet) qui émergent en milieu urbain (Fancello, 2008) ou la réhabilitation en milieu rural des anciens rituels ordaliques, les techniques oraculaires faisant parler les corps possédés. Le statut des acteurs de ces univers, pasteurs et prophètes guérisseurs, est un défi pour les praticiens de la santé (Ceriana Mayneri, 2012), les juges et les éducateurs confrontés à cette concurrence.

L'entrecroisement entre les univers religieux, magiques et thérapeutiques, ainsi que le recouvrement des catégories du mal reprises dans un discours médical hybride, se situent à plusieurs niveaux et exigent une analyse croisée. Le couple sorcellerie/délivrance constitue l'axe transversal entre les univers religieux en présence et le fil conducteur de la diversité de l'offre thérapeutique, des registres linguistiques et des représentations de la maladie et de la guérison. L'étude des dispositifs de réponse et des diagnostics des agents est solidaire d'un suivi des sujets itinérants. Dans nos enquêtes, ce sont les centres de guérison qui servent de point de rencontre avec les « malades » qui viennent consulter un pasteur ou un guérisseur. S'il est difficile d'imaginer suivre de fait les sujets autrement que sur un parcours limité, il faut dans l'immédiat s'en remettre aux méthodes des récits de vie avec leur reconstruction rétrospective.

Christianismes en Centrafrique et générations d'Églises

Bien que peu de travaux aient été consacrés à la Centrafrique au cours des dernières décennies, notamment au regard du Cameroun (Messina & van Slageren, 2005), le paysage religieux centrafricain n'en est pas moins investi par les missionnaires (anciens et nouveaux) que ses voisins. Au-delà des implantations coloniales catholique et protestante, et de l'islam venu du Soudan et du Tchad, la Centrafrique a vu émerger depuis les années 1960, de nombreuses Églises de type évangélique et pentecôtiste. Tandis que les années 1980 marquent « l'explosion des pentecôtismes » ailleurs en Afrique, la Centrafrique s'inscrit dans un scénario en léger différé par rapport à l'évolution décrite par les travaux portant sur l'Afrique de l'Ouest et même sur l'Afrique centrale, une région quelque peu délaissée par les chercheurs depuis les guerres civiles et une situation post-conflit encore trop insécurisée.

Si l'Église catholique, assistée par le gouvernement français, s'installe à Bangui dès 1893 et que sa position fut confortée par la proximité qu'elle entretenait avec les pouvoirs en place (Toso, 1994 : 14), le champ religieux ne tarde pas à se diversifier avec l'arrivée de trois missions protestantes américaines : la Baptist Mid-Mission, arrivée de Brazzaville en 1915 (Taoyal, 1999 : 52), la Mission Évangélique de l'Oubangui-Chari et l'Église Évangélique des Frères (1921). Plus tard, arrivent la Mission baptiste suédoise (1923)[5], l'Église adventiste en 1958 (Gopa, 1995 : 22) et la Porte Ouverte (1961). Les trois principales dénominations pentecôtistes sont l'Église Elim, considérée comme la première église pentecôtiste entrée en Centrafrique en 1927 (Ngrebanda, 1993 : 37 ; Müller, 2005 : 41), l'Église de la Coopération Évangélique Centrafricaine (1961) et l'Église apostolique Sion, fondée en 1979 par le missionnaire suisse Albert Burckhardt, dissident de la Coopération Évangélique Centrafricaine (Ngarasso,1983 : 28-29 ; Ngrebanda, 1993 : 36-41).

Après l'Indépendance apparaissent les Églises prophétiques africaines telles que l'Église du Christianisme Prophétique (1962), originaire du Congo-Brazzaville, et l'Église du Christianisme Céleste (1994), originaire du Bénin, tandis qu'émergent à Bangui plusieurs Églises centrafricaines telles que l'Église Évangélique de Pentecôte fondée par Honoré-Sylvestre N'Gouka (1984), et des Ministères d'évangélisation tels que la Cité de la Foi (1984) ou la Mission d'Évangélisation et de Salut du Monde (1991). Parallèlement les Églises anglophones en provenance du Nigeria (*Winner's Chapel*, *Deeper Life*, *Foursquare*) et du Ghana (*Light House*, *Church of Pentecost*), s'installent à Bangui[6]. On voit qu'en dépit d'une faible visibi-

5. Notons que Kalck la situe en 1924 (1992 : 253).

6. Ces Églises n'ont fait l'objet d'aucune étude spécifique et ces données sont le fruit de nos propres observations à Bangui en 2009 et 2011.

lité dans la littérature historique et anthropologique, l'évolution du champ religieux centrafricain semble aussi dynamique et foisonnant que celui des pays qui ont davantage retenu l'attention comme le Cameroun, le Congo ou le Gabon. L'émergence et le développement d'Églises évangéliques et pentecôtistes est un phénomène qui s'inscrit dans la continuité de l'histoire d'un pays considéré comme « le seul pays francophone dans lequel le christianisme est majoritairement protestant (60 %) » (Baur, 2001 : 391)[7].

Nos premières enquêtes à Bangui nous ont amenée à fréquenter plusieurs Églises mentionnées plus haut. Cependant, l'analyse plus détaillée de l'offre de guérison et des itinéraires de consultation des fidèles ont rapidement permis de dégager deux centres d'intérêt stratégiques : la MESM, un ministère de délivrance inspiré de la mouvance néo-pentecôtiste, et l'entreprise du prêtre-exorciste Marc Bélikassa qui s'inscrit clairement dans la mouvance catholique charismatique. À partir de ces deux points d'ancrage, nous avons pu, avec l'accord des acteurs, observer (et enregistrer) les situations de consultation et poursuivre avec eux, au cours d'entretiens personnels, la reconstitution de leur parcours de consultation ainsi que des affaires intrafamiliales qui sont souvent à l'origine de leur démarche.

Le schème de l'inversion et « le sang des sorciers »

La Mission d'Évangélisation et de Salut du Monde (MESM) est un ministère de guérison fondé en 1991, par Théodore Kapou, un quadragénaire centrafricain d'origine catholique. Converti au pentecôtisme en 1983, il devient pasteur en 1986 sous la direction d'Albert Burckhardt. Aussi dynamique que conservateur et il dit avoir une « responsabilité pour ma nation, une responsabilité de conscientiser les Centrafricains », c'est-à-dire que pour ce jeune leader, le mal n'est pas seulement individuel mais collectif, il s'agit de « guérir la nation ».

En 1997, la MESM s'implante à Berbérati, première ville où avait exercé le jeune pasteur Kapou à la fin des années 1980. Elle est également présente en Belgique depuis 1996 où elle accueille des fidèles Rwandais

7. Au sommet de l'État, depuis l'ordination en 1938, de Barthélemy Boganda, premier prêtre oubanguien et président du gouvernement centrafricain qui, selon P. Kalck, se considérait comme « investi d'une mission divine » (1995 : 188), les chefs d'État centrafricains furent tous catholiques, à l'exception d'une brève conversion de Bokassa à l'islam en 1976 (trois ans après la conversion du président gabonais Omar Bongo, converti en 1973) au cours d'un voyage en Lybie (Bigo, 1988 : 150 ; Hastings, 2008 : 222) mais « trois mois plus tard il revint au christianisme » (Baur, 2001 : 391). L'actuel chef de l'État, François Bozizé, chrétien céleste, inaugure une nouvelle ère en rejoignant les rangs des présidents « convertis » à la mouvance évangélique et faisant état de leur statut ecclésial : il est également le président de l'Église du Christianisme Céleste en Centrafrique et en avril 2011, il dirigea le culte lors de la fête de Pâques célébrée au temple central de Galabadja.

et Burundais. Théodore Kapou est régulièrement invité en Italie (*Chiese di Cristo Re*), et en France (Église du Plein Évangile à Grenoble, Fédération des Églises du Plein Évangile à Mulhouse). En Centrafrique, il est le président de la Communauté des Églises Apostoliques. Il fut également membre de la Commission Électorale Indépendante pour les élections de 2003 en Centrafrique et président du synode urbain de l'Alliance des Évangéliques de Centrafrique.

Inspirée de la tradition néo-pentecôtiste, la MESM fait de la délivrance son activité principale et la réponse à tous les types de requêtes adressées par les fidèles qui ne sont pas exclusivement des membres de la MESM. Cette offre de guérison qui n'est pas explicitement solidaire de la conversion se traduit par une forme de clientélisme qui tend à en faire un recours parmi d'autres dans les itinéraires thérapeutiques des individus et des familles. Comme nous l'avons déjà observé par ailleurs (Fancello, 2006 ; 2008), les « malades » qui se présentent dans les temples et les centres de délivrance arrivent bien souvent au terme d'un long – et parfois coûteux – parcours de consultations, incluant les *nganga*, les hôpitaux (publics et confessionnels), en passant par les marabouts et les pasteurs. En fait il apparaît clairement que dans leur quête de guérison, tous les recours sont permis : des catholiques n'hésitent pas à consulter les *nganga,* les marabouts (recours pourtant condamnés par l'Église catholique), ou les guérisseurs pentecôtistes (*healers prophets*) les plus réputés qui ont la particularité de recevoir gratuitement les malades, sans exiger de conversion immédiate. Pour Théodore Kapou, les consultations sont une « cure d'âme » au cours de laquelle on cherche à déceler les « causes, familiales, ancestrales, etc. car il y a des causes spirituelles aux blocages des gens » explique-t-il au cours de notre entretien. Mais la délivrance, qui fait suite aux consultations, est une phase de traitement physique, musclé, durant laquelle six à huit personnes prient pour le « malade ». La diffusion des pratiques étant largement prise en charge par les manuels de délivrance, supports vidéo et depuis peu, Internet, les « techniques du corps » observées à Bangui sont semblables à celles déjà observées en Afrique de l'Ouest (Fancello, 2006 ; 2008). Nous n'y reviendrons pas ici. En revanche nous restituerons deux études de cas, dont l'une (Pélagie) présente un itinéraire de consultations exemplaire, illustrant à la fois la nature et la chronologie des recours, la formulation et la transmission du diagnostic d'un spécialiste à un autre, et qui donne plus que jamais à la délivrance le sens d'un dernier recours.

Tous les mercredis, la MESM accueille une foule de personnes pour la « prière de délivrance et de guérison ». Le dispositif comprend une première phase de prédication au cours de laquelle s'exprime le langage de la sorcellerie, cause de tous les maux, qu'il s'agisse de la santé (la maladie est un démon) ou de tensions familiales, de querelles de voisinage, etc. ; et sa réponse : la délivrance. Un jour de janvier 2009, un pasteur s'adressa ainsi aux fidèles : « Cette maladie qui agit dans ton corps sera mangée ce matin. Pas demain. Maintenant ! » Très vite, il s'adresse aux femmes

venues se rassembler devant lui à sa demande : « Est-ce que vous sentez la douleur ? » – Les femmes font « oui » de la tête. « Pose ta main droite sur ton ventre. » S'adressant à l'assemblée, il explique : « Jésus est un mangeur de douleur. Tout à l'heure cette douleur n'existera plus. Regardez-bien ces femmes ». Il se tourne vers les femmes devant lui : « Toi, douleur qui agit dans ce ventre, je t'ordonne maintenant, sors de ce ventre ! Car il est écrit que Jésus-Christ s'est chargé de nos douleurs. Douleur, tu n'as plus le droit de rester dans ce ventre ! Sors ! (*sigi !*), sors ! sors ! Au nom de Jésus, cette douleur s'en va maintenant, elle s'en va, elle est partie, cette douleur est partie maintenant ». De nouveau il s'adresse aux femmes : « Dites-moi, vous sentez encore le mal ? ». Les femmes font « non » de la tête. « Dis ça à haute voix : vous avez encore mal ? – Non. »

On retrouve, ici comme ailleurs, l'importance de la théâtralisation de la part de pasteurs qui sont aussi des comédiens, qui jouent avec leur public, et la prédication didactique qui fait les questions et les réponses. De même Jésus est comme toujours le personnage principal du discours de la délivrance. Le sauveur, le guérisseur, ici le « mangeur de douleur », la seule évocation du « nom de Jésus » suffit à chasser les démons. Car dans cette phase, plutôt verbale de la délivrance, le pasteur ne touche pas, ou si peu, les fidèles : il leur indique de poser leur propre main sur leur ventre. Plus intéressant est le sort réservé aux sorciers. Ici point de pardon, ni de rédemption par la confession ou la conversion au christianisme, le pasteur tient un discours sans concession :

> « J'ai parfois prié pour leur conversion, mais je me rends compte qu'ils se convertissent difficilement, même lorsqu'ils arrivent dans l'église, ils n'abandonnent jamais cette sorcellerie, c'est pour ça que je n'ai pour eux qu'un seul langage : le langage du feu ! Mes mains sont sales du sang des sorciers. Et je voudrais te dire ce matin, que s'il y a un sorcier (*likundu*[8]) qui poursuit ta vie, je le tue ! Même si c'est ta propre fille, même si c'est ta propre mère ! Je proclame sa mort ! [il répète] Je proclame sa mort ! » [Acclamations et applaudissements de l'assemblée].

Dans un pays où les présumés sorciers se voient condamnés par la justice, quand ils ne sont pas lynchés au nom de la justice populaire, personne n'est surpris d'entendre un pasteur déclarer qu'il a du sang sur les mains, le sang des sorciers qu'il a tués – il est même acclamé par la foule. Ce discours illustre bien le procédé d'inversion du schème sorcellaire : celui qui mange (le sorcier) sera mangé, celui qui tue sera tué. Pour illustrer son propos, il raconte une anecdote :

---

8. Dans la langue sango *likundu* désigne « la sorcellerie » et *zô ti likundu* « la personne de la sorcellerie », celle qui a le *likundu* dans le ventre. Mais sous l'influence des missionnaires, *likundu* désigne aussi un « esprit du mal, être doué de pouvoirs maléfiques » (Bouquiaux, 1978) qui renvoie aux catégories chrétiennes mobilisées par les pasteurs.

> « J'arrive à Pointe Noire au Congo [Brazzaville]. Pendant que je prêchais, à la fin, une maman vient me voir, [...] elle me dit : "Pasteur, j'ai mes filles avec moi, elles n'arrivent pas à se marier", et elle commence à se plaindre pour ses filles. [...] Pendant qu'elle parle, le Saint-Esprit m'enlève, je me retrouve dans une maison : le Saint-Esprit me conduit sous le lit, et sous le lit je trouve une marmite. Et je vois des photos de ses filles dans cette marmite, des sous-vêtements, dans cette marmite. Je commence à remuer toutes ces choses, à casser la marmite, et quand je vais pour me retourner, qui je rencontre ? Cette femme. [acclamations]. C'est pour dire que parfois les sorciers sont de grands comédiens. Et elle-même me dit que ses filles, "ce sont mes femmes". Une mère qui devient le mari de nuit de ses propres enfants ! [applaudissements]. Mais ce jour-là je ne l'ai pas ratée [acclamations et applaudissements]. Je ne l'ai pas ratée ! Elle a voulu bagarrer mystiquement avec moi. Mais nous savons que nous sommes plus que vainqueurs ! [acclamations, applaudissements] Et j'ai dit à cette femme : "Dans deux semaines, on va t'enterrer ! Et tes filles se marieront !". Et aujourd'hui ça fait quatre ans qu'elle est morte et toutes ses filles se sont mariées [acclamations]. S'il y a un sorcier quelque part qui poursuit ta vie, je proclame sa mort ! » [acclamations et applaudissements de l'assemblée].

On retrouve ici le « mari de nuit », l'une des catégories d'esprit les plus répandues en Afrique centrale et qui a son pendant féminin (les « femmes de nuit »), même s'il est rare qu'un mari de nuit soit... une femme. Ce glissement de genre du « mari de nuit » en fait une catégorie générique qui ne traduit plus seulement la personnification (sexuelle) du démon mais en fait un concept métaphorique dans un langage sorcellaire où seule l'externalisation du mal, par la voie de la dénonciation d'un « autre » persécuteur, donne sens au malheur. Il en va de même de la maladie, une autre métaphore du mal selon laquelle « les maladies sont des démons » et qui renvoie à une large palette de maux indéterminés. Les « malades » qui se présentent à la MESM ont souvent déjà reçu un diagnostic (médical, divinatoire, etc.). Parmi eux, nous avons retenu le cas de Pélagie qui illustre le pluralisme des recours et l'itinérance des consultations familiales.

Pélagie : « La maladie n'est pas pour moi »

Au cours du mois d'avril 2011, Pélagie se présente dans la cour de la MESM. Lors d'une séance de délivrance collective, elle est sortie de la foule et transportée dans l'arrière-cour où les « malades » sont traités individuellement : plusieurs personnes entourent Pélagie pendant que le pasteur saisit sa tête dans ses mains et entame une prière de délivrance. Pélagie tente de se dégager, de parler, mais la délivrance « musclée » à

laquelle elle est soumise ne laisse plus place à la parole. Pourtant Pélagie, agitée à l'extrême, crie et parle :

> « Je souffre beaucoup, je souffre beaucoup, mon père aussi souffre beaucoup à cause de moi, mais la maladie n'est pas pour moi, elle est pour ses enfants, elle veut me tuer, je souffre beaucoup, elle a mis la maladie de ses enfants sur moi, mais la maladie n'est pas pour moi, c'est pour ses enfants, moi je suis avec Dieu, Jésus délivre-moi, je souffre beaucoup, je souffre beaucoup... »

Pendant qu'elle crie sa détresse, les pasteurs s'obstinent à vouloir lui fermer la bouche en lui serrant fermement la mâchoire, au risque de lui claquer les dents... tout en criant à leur tour : « Qui es-tu ? Parle ! » ou « Quitte ce corps ! », c'est-à-dire en s'adressant à un démon présumé responsable de la maladie et de l'agitation de la jeune femme. Mais Pélagie n'entend pas, elle crie : « Je viens prier ici chaque fois, Jésus guéris-moi ! Guéris-moi ! La maladie n'est pas pour moi » etc. Au bout de longues minutes, le pasteur s'adresse enfin à l'adolescente. Tentant de la calmer, la tenant d'une main sur son front, l'autre sur sa joue, il demande : « C'est quelle maladie ?... calme-toi, c'est quelle maladie ? » – « épilepsie » lâche Pélagie – « Calme-toi, on va prier pour ta guérison, calme-toi, on va prier ». Mais après la prière, Pélagie crie encore, manifestement désespérée et en colère. Le pasteur et ses assistants finissent par lâcher la jeune femme pour la laisser là, assise par terre, seule, criant au vent, balançant ses bras ouverts de gauche à droite et lançant des pierres à la volée. Les mains écorchées, sans chaussure ni foulard, elle a de la terre jusque sur le visage, dans les yeux et dans ses cheveux tressés.

Abandonnée là par les pasteurs impuissants, Pélagie criait toujours en balançant les bras lorsque je m'approchai d'elle. Je tente de la calmer en lui parlant doucement et en essayant de lui tenir une main, un bras. A bout d'une longue minute elle cesse de crier et m'écoute. Tout en lui nettoyant les mains, les bras couverts de terre, je la relève et lui propose de nous asseoir ailleurs pendant qu'une jeune femme allait nous chercher des chaises. Plus calme, elle raconte enfin son histoire par bribes qu'il faudra reconstituer au cours d'un entretien deux jours plus tard.

Pélagie est une jeune Yakoma de Bangui, née dans une famille baptiste. Au cours de l'année 2001, alors que le président Patassé lance une répression contre les Yakoma[9], la famille de Pélagie quitte Bangui pour se réfugier à Grimari[10] où vit l'un des frères de Pélagie, qui est pasteur. Alors

9. Après une tentative de coup d'État en mai 2001, attribuée au général Kolingba, qui fut président de la République Centrafricaine de 1981 à 1993, le président Patassé lança une répression militaire contre les Yakoma (l'ethnie d'appartenance de Kolingba), provoquant de nombreux morts et un exode massif de réfugiés Yakoma au Congo (principalement dans la ville de Zongo, de l'autre côté du fleuve, face à Bangui) et en Centrafrique, notamment dans la Ouaka (pays banda). Pour plus de détails, voir Leaba (2001).

10. Localité située sur l'axe Bangui-Bambari, dans la Ouaka.

qu'elle était collégienne, un jour, sur le chemin du retour, accompagnée de sa sœur, Pélagie a soudain un malaise qui lui fait perdre connaissance : « J'étais bloquée, et je suis tombée mais quand on m'appelait je n'entendais pas, je tournais sur place, je tournais sur moi-même plusieurs minutes, je ne sais pas ce qui m'est arrivé, c'est ma sœur qui m'a vue comme ça, moi je ne me souviens pas. C'est ma sœur qui a tout raconté à ma mère », raconte Pélagie. Plusieurs semaines s'écoulent et un autre malaise se produit alors que Pélagie se trouve chez son frère, en présence d'une voisine :

> « Pendant qu'on parle la maladie me prend. Je suis tombée par terre, je criais, les gens accourent mais moi je ne me rappelle rien. C'est cette dame [la voisine] qui est venue près de moi, a posé sa main sur moi et elle a dit que c'est une crise de paludisme parce qu'elle avait déjà vu ça chez une autre personne, donc elle envoie quelqu'un chercher mon père qui était à l'église avec ma mère. Le temps qu'ils reviennent j'étais paralysée et évanouie. »

Cette fois son père emmène Pélagie à l'hôpital. Là, le médecin fait passer une radio à l'adolescente : « Il m'a prise et m'a mise sur une chaise et il m'a dit de lever les yeux vers les lumières ; il s'est mis derrière moi et a pris une radio de ma tête. Puis il a dit que c'est l'épilepsie. » Le médecin prescrit alors un traitement antiépileptique que Pélagie poursuit encore aujourd'hui. Cependant le traitement est sans effet et Pélagie, de retour à Bangui, connaît de nouvelles crises de plus en plus graves : en tombant elle se blesse, elle pleure, s'énerve et devient violente : « Quand je tombe par terre, je frappe la terre avec mes mains ». Son père retourne seul voir le médecin pour lui dire que « ça ne marche pas ». Mais le médecin recommande la poursuite du traitement. Le père de Pélagie se tourne alors vers les *nganga*. C'est à ce moment là qu'est formulé le premier diagnostic de sorcellerie : le *nganga* explique au père de Pélagie que la maladie de sa fille lui a été transmise à Grimari par une femme qui n'est pas identifiée et dont les enfants étaient épileptiques, dans le but de libérer ses propres enfants de cette maladie : « la maladie est celle de ses enfants, et elle a enlevé la maladie du corps de ses enfants et elle a mis ça sur moi », explique Pélagie.

On voit que le premier diagnostic médical n'est pas remis en cause mais intégré à celui du *nganga* qui y ajoute un principe explicatif en attribuant la cause de la maladie à une attaque sorcière. Le remède ne relève donc pas du traitement médical mais d'un pouvoir anti-sorcellerie. Le père consulte cinq *nganga*, ainsi que des marabouts « chez les Arabes » (terme par lequel sont désignés les Tchadiens à Bangui), qui « disent tous la même chose », ce qui conforte la famille dans l'interprétation sorcellaire de l'origine de la maladie[11]. La famille de Pélagie est donc sortie du circuit

11. Notons que c'est le père qui consulte, tandis que sa fille malade subit la maladie transmise par une autre.

médical pour entrer dans un itinéraire de consultations des « spécialistes non médicaux » de la guérison (Tonda, 2002).

Après les *nganga* et les marabouts, le père de Pélagie, baptiste, s'adresse à son église afin que l'on prie pour sa fille. Sans résultat, Pélagie se rend aux consultations du père Bélikassa, un prêtre-exorciste qui accueille les malades en consultation deux fois par semaines dans sa paroisse du quartier Castors : « il prie sur moi mais il n'y a pas de changement. Je suis allée là-bas dix fois » commente Pélagie. Cela fait quatre ans que Pélagie se rend régulièrement à la MESM, espérant une guérison miraculeuse. Lorsqu'elle s'est rendue pour la première fois à la consultation, en 2005, le pasteur reprit le diagnostic d'épilepsie en l'attribuant, cette fois, au Diable et ordonna à Pélagie, comme toute prescription, le « jeûne d'Esther » : trois jours sans boire ni manger[12]. L'inefficacité du traitement médical, ainsi que les séances de prières et de délivrance, encouragent Pélagie à attribuer sa « maladie » au Diable : « Aujourd'hui je sais que cette maladie c'est le Diable » déclare-t-elle au cours de notre entretien. Son itinéraire de consultations multiples a eu pour effet de mettre successivement sur le même plan le diagnostic médical, celui des *nganga,* des marabouts, du prêtre-exorciste et enfin celui des pasteurs, chacun reprenant le premier diagnostic d'épilepsie, sans doute relayé par le discours de Pélagie elle-même, ou de sa famille, à l'occasion des consultations. L'itinéraire de Pélagie (Hôpital > *nganga* > marabouts > église baptiste > prêtre-exorciste > MESM) montre que, si l'hôpital est premier, le recours médical est rapidement évacué au profit des autres spécialistes de la guérison. Notons que pour ces chrétiens baptistes, la consultation des *nganga* et des marabouts tchadiens est privilégiée par rapport à l'église d'appartenance et même au prêtre-exorciste. Enfin, la délivrance au sein d'un Ministère de délivrance dont c'est l'activité principale, vient en fin de parcours, comme un dernier recours.

Le Diable a changé d'adresse : l'exorcisme en Afrique

Dans l'univers catholique, la réhabilitation récente des prêtres-exorcistes en Europe comme en Afrique, avec des séminaires de formation à Rome pour les prêtres, y compris Africains, contribue à éveiller un intérêt nouveau vis-à-vis de l'offre de santé de la mouvance charismatique. En Afrique, plusieurs figures de leaders ont contribué à l'essor du renouveau charismatique qui a aujourd'hui sa place dans le champ religieux thérapeutique. La trajectoire de Emmanuel Milingo à Rome, les écrits de

12. Une pratique déconseillée en cas d'épilepsie : en plus du fait que le jeûne implique ici l'arrêt du traitement, le risque d'hypoglycémie associé au jeûne peut avoir pour conséquence de provoquer une crise d'épilepsie.

Meinrad Hebga[13] ou la popularité de Norbert Abekan à Abidjan, sans parler du père De Rosny qui, par son initiation et son double statut de prêtre-nganga, entretient un lien inédit et obscur entre des univers qui par ailleurs s'invalident réciproquement, ont contribué à replacer l'exorcisme au centre des préoccupations stratégiques de l'Église catholique : « En 1999, l'Église catholique a défini un nouveau rituel des exorcismes, multiplié le nombre des prêtres chargés de la fonction (ils sont passés de 15 à 120 en France[14]), réaffirmé vigoureusement, par la voix du Pape, la réalité de l'existence du Malin » (Muchembled, 2002 : 7[15]) et en février 2005 a lieu le premier cycle de formation des prêtres au nouveau rituel d'exorcisme[16]. La nouvelle conception de l'exorcisme inspirée du rituel de 1999 réactive entre autres la notion de « discernement » qui vise à inciter les prêtres à distinguer les cas de possession démoniaque des cas relevant de la psychiatrie[17] et à adresser, dans certains cas, les fidèles aux psychiatres, une option de médiation et de relais qui n'exclut pas cependant l'option de la guérison spirituelle. Cette perception du mal tend à dépasser la séparation entre guérison physique, corporelle et guérison psychique, « spirituelle » au point que les prêtres-exorcistes et certains pasteurs formulent des diagnostics relevant à la fois des catégories de la sorcellerie traditionnelle et de la psychiatrie, pratiquant un discours médical hybride de l'*empowerment* largement inspiré de l'évangélisme américain (Csordas, 2002).

Dans ce contexte d'effervescence de la démonologie, la Centrafrique n'est pas en reste puisqu'elle abrite l'une des figures les plus populaires du renouveau charismatique à Bangui : le prêtre Marc Bélikassa, de la paroisse de la Sainte Trinité au quartier Castors, reçoit chaque jeudi matin plusieurs dizaines de « malades » venus le consulter. Avant d'en venir à l'étude des deux cas que nous avons retenus pour illustrer le type de recours et de réponses que constituent les consultations du père Bélikassa, il nous faut présenter le parcours de ce jeune prêtre dont le profil est en

---

13. Meinrad P. Hebga est un prêtre camerounais du courant charismatique, formé à la théologie à Rome, mais aussi à la philosophie (Sorbonne) ainsi qu'à la psychologie générale et pathologique. Son ouvrage, *Sorcellerie et prière de délivrance* (Présence Africaine, 1986), déjà classique, se présente comme un manuel de lutte contre la sorcellerie et participe à la production de méthodes de diagnostic.

14. En France, le retour des exorcistes – qui ne sont pas toujours des prêtres – dans le champ de la santé et des troubles intrafamiliaux a fait l'objet d'un reportage d'Isabelle Labeyrie et Laurent Machietti, intitulé *Chasseurs de démons*, pour l'émission *Interception* de France Inter, diffusé le 24 octobre 2010 (et rediffusé le 17 juillet 2011).

15. L'auteur révèle cependant que « un cadre provisoire s'est appliqué dès 1991, dans la plus grande discrétion, avec la collaboration de médecins et de psychologues » (2002 : 303).

16. « Une université catholique romaine dispense des cours d'exorcisme », *Le Monde* du 17 février 2005. A cette occasion, l'un des prêtres se réjouit de la place qu'occupe désormais l'exorcisme au sein de l'Église catholique : « Je suis très heureux de ce premier cours, car il permet de lever un tabou dans l'Église », confie-t-il, avant d'aller plus loin : « J'attends de l'Église qu'elle prenne plus au sérieux la mission de l'exorciste. »

17. Voir l'ouvrage *Exorcisme et psychiatrie* de Gabrielle Amorth (2011), exorciste officiel du Vatican.

partie le résultat et l'illustration même d'une nouvelle conception de l'exorcisme.

Marc Bélikassa est né en 1970 dans une famille protestante. Fils unique, il est confié très tôt à son oncle paternel, de confession catholique. Il fait ses études secondaires dans le petit, moyen et grand séminaire à Bangui. De 1991 à 1993 il fait des études de philosophie au grand séminaire Saint-Marcel de Bangui, puis de théologie de 1994 à 1997 et en décembre 1997 il est ordonné prêtre. Il est d'abord affecté à Bogangolo, à 75 km au nord de Bangui, jusqu'en 2004, puis à Damara (75 km au nord est de Bangui) jusqu'en 2005 et enfin à Bangui en 2005, dans la paroisse Saint-Joseph de Mukassa (quartier Catin), jusqu'en 2008. C'est là qu'il commence les consultations de malades. Son initiative vient au terme d'une suite d'événements qui, au cours de l'année 2006, ont fait la réputation du prêtre-guérisseur malgré lui : il est consulté par plusieurs familles et le récit des miracles se répand rapidement :

> « C'est un témoignage qui est passé de bouche-à-oreille. Je devais partir en Europe, je comptais les jours, je devais prendre l'avion un dimanche soir. Le matin, une fille de 15 ans est amenée par sa grand-mère, elle était devenue mal voyante. J'ai demandé : "Est-ce que vous l'avez amenée à l'hôpital ?" – "non Abbé, on est venus d'abord". J'ai donc prié pour elle et le lendemain on l'a amenée à l'hôpital. Je suis rentré dans ma chambre et j'ai prié pour elle, parce qu'elles ne sont pas venues voir un homme mais à travers moi c'est Dieu[18], alors j'ai prié pour la fille, j'ai imposé les mains, et quand elle sont reparties, la fille a trouvé la guérison, en cours de route, elle a lâché la main de sa grand-mère [...] et à partir de là, la nouvelle est partie.
>
> Plus tard on m'a parlé d'un homme qui ne marchait pas depuis trois ans. Je suis allé là-bas et j'ai prié pour cet homme, j'ai pris ses pieds dans les paumes de mes mains et j'ai prié, pendant dix minutes, je me suis levé, on a fait un chant d'action de grâce, et au moment où je voulais partir, il s'est levé, toutes les douleurs l'avaient quitté, il nous a accompagnés dehors et tout le quartier s'est levé ! »

En 2008 Marc Bélikassa est affecté à la paroisse de la Sainte Trinité dans le quartier Castors à Bangui, où il finalise le dispositif des consultations en fixant un demi-journée hebdomadaire. Comme pour ses prédécesseurs à Abidjan ou à Douala, son activité n'est pas bien perçue, ni par les protestants (« Ce sont des groupes minoritaires, ce qui les dérange, c'est comme si c'était leur pouvoir que je suis en train de retirer ; soit une sorte de rivalité, comme si j'étais en concurrence avec eux » commente l'abbé), ni par sa hiérarchie : « Je ne peux pas ignorer que certains prêtres sont contre moi, mais ils ne peuvent rien faire parce que ceux qui participent à

18. Il s'agit là de la théologie charismatique du don de guérison selon laquelle le guérisseur n'a pas de don personnel mais invoque une puissance divine dont il se fait le vecteur.

mes assemblées de prière voient que je les fais en public, et c'est pour ça qu'il est difficile à ma hiérarchie de me stopper ». De fait, l'Évêque de Bangui, Mg. Pomodimo, s'en inquiète : « Il a envoyé quelqu'un pour espionner tout ce que je fais, il a interrogé pas mal de gens aussi et au bout de trois ans il m'a nommé officiellement prêtre-exorciste en décembre 2008. » Une décision qui n'est pas sans stratégie face à la concurrence des Églises pentecôtistes et des ministères de délivrance qui contribuent à développer un véritable marché de la guérison, comme l'explique le prêtre lui-même : « parce qu'il y a beaucoup de sectes qui prolifèrent, des guérisseurs, des faiseurs de miracles, mais à but lucratif, or ce que je fais, c'est gratuit, je ne demande rien aux malades. » Mais l'ambivalence du pouvoir de guérison, qui demeure associé à la personne du « guérisseur », aux yeux des « malades » comme de ses détracteurs, continue d'entourer l'activité du prêtre : « Pour certains j'ai un don de guérison, pour d'autres je suis un grand sorcier » s'amuse-t-il, sûr de sa légitimité acquise après deux grands rassemblements qui auraient rempli le « stade 20 000 places » de Bangui en décembre 2009 et mars 2010[19].

Depuis 1998, le jeune prêtre a séjourné plusieurs fois en France et en Italie pour des formations et séminaires, ainsi qu'en Haïti et à Madagascar. Il se dit passionné par la parapsychologie et la psychanalyse : « La formation des prêtres-exorcistes c'est beaucoup de parapsychologie [...] Dans l'approche des malades, les causes ne sont pas toujours mystiques, donc il faut discerner le mystique du psychiatrique. » Une approche conforme aux instructions données par le Vatican dans le nouveau rituel d'exorcisme. Dans son histoire, Marc Bélikassa a croisé la route d'autres prêtres-exorcistes de renom tels que le Père Jean-Pierre Batoum de Douala et le Père Norbert Abekan d'Abidjan, il a lu *Les yeux de ma chèvre* d'E. De Rosny qu'il a rencontré lors d'un passage de ce dernier à Bangui en 1995 : « Ça m'a inspiré parce que j'étais encore étudiant, je faisais ma recherche sur l'approche biomédicale et la prise en charge de la maladie du Sida et j'ai fait ma thèse sur la possession. » Au cours de ses années de formation, il découvre également les ouvrages du Père Emiliano Tardif et de Jean Pila et fait état d'une culture éclectique propre aux autodidactes : « Il y a des courants de pensée qui m'ont aidé dans mon évolution : il y a *Les Pensées* de Pascal d'abord, et puis il y a Kant, Kierkegaard, Freud, il y a le marxisme-léninisme aussi dans la révolution sociale. »

On retrouve dans le discours du prêtre le maniement de catégories empruntées à la psychologie intégrées à la démonologie lorsqu'il décrit la confession comme une « auto-libération » ou la possession comme relevant de « problèmes psychoaffectifs », de « troubles psychiatriques », de « rêves érotiques » ou « d'immaturité psychologique », ainsi que dans sa capacité à formuler des diagnostics mêlant tous ces registres à la fois. Dans sa représentation du mal et des maux, tout est affaire d'envoûtement, de possession et de « discernement spirituel » :

19. Aucun article de presse ne semble s'être fait l'écho de ces deux événements.

> « Quand ce n'est ni psychoaffectif ni psychologique, c'est le démon qui se cache derrière le psychiatrique pour dire que cette personne souffre de ceci ou de cela [...] Dans la plupart des cas c'est positif : toute maladie a une cause humaine, il y a une personne derrière la maladie, donc il faut comprendre les peurs de la personne [...] parce que quand le démon tourmente la personne, on aboutit à une dépersonnalisation [de la victime], mais le démon c'est qui ? »

Lors de ses consultations, le prêtre s'installe à la manière d'un analyste : son fauteuil est placé non pas derrière son bureau mais devant, avec, face à lui, un large canapé dans lequel les « malades » sont invités à s'asseoir et à « dire leur problème ». Si la plupart viennent pour des problèmes de santé, misant sur les vertus du miracle plutôt que sur la médecine ou l'hôpital qui les effraie, certains racontent un rêve dans lequel ils perçoivent une attaque en sorcellerie ou se plaignent d'échecs professionnels (« toutes mes activités (*ayé ti mbi*) ça ne marche pas (*a marche pépé*) ») ou de conflits familiaux, tandis que d'autres viennent simplement demander une prière de protection. Dans la matinée du 12 avril 2011, le père Bélikassa a reçu plus d'une vingtaine de personnes. Il n'y a aucune limite de durée à la consultation et, si la plupart ne reste que quelques minutes, certains, comme Tony, peuvent mobiliser l'attention du prêtre durant près d'une heure. C'est son histoire que nous avons choisi de restituer et d'analyser ici.

Tony : « Il pourrait tuer sa mère ! »

Tony est un jeune banguissois de 29 ans, diplômé en gestion-comptabilité depuis 2006, au chômage depuis qu'il a perdu son dernier emploi en 2010. Il se considère très actif dans ses démarches de recherche d'emploi, s'est vu offrir plusieurs opportunités qui se sont toutes soldées par un échec. Parallèlement, il assiste au décès de plusieurs membres de sa famille et réchappe lui-même de plusieurs accidents (une piqûre d'abeille, un accident de mobylette), des événements qui le confortent dans l'hypothèse d'une attaque en sorcellerie : « Moi je croyais que c'était un truc comme ça, or c'était mystique. Et quelques jours après [la piqure d'abeille], je suis tombé gravement malade », explique-t-il au cours de notre entretien. Plus tard, dans une buvette de Bangui, une bouteille éclate devant lui. Il n'est pas blessé mais quelques jours plus tard, dans un rêve, il voit un chien l'attaquer et tenter de le mordre. Tony se bat et tue le chien. C'est un *nganga* qui expliquera à Tony la signification de ce rêve : quelqu'un veut le tuer. « Si ce chien m'avait mordu, sa morsure aurait dû me tuer » explique Tony.

En décembre 2008, il se rend au monastère de Boy Rabe, à la périphérie de Bangui, où, au cours d'une prière, il demande à Dieu de lui révéler « ce qu'il [lui] reproche ». C'est en quittant le monastère qu'il a

une révélation : « Je sais qui me veut du mal. C'est une personne de ma famille. C'est ce qui fait que ça m'énerve parce que cette personne-là je l'aime beaucoup, et là je suis vraiment surpris ». Lors de la consultation chez le père Bélikassa, Tony, accompagné de l'un de ses frères, accusa explicitement sa mère, non sans culpabilité, et devant le prêtre, ce jeune homme tendu et athlétique éclata en sanglots. Lors de notre entretien il précise : « C'est un *nganga* à Mbaïki qui m'a dit que ma mère est impliquée. » Mais elle n'est pas l'actrice principale :

> « C'est toujours la même personne qui m'attaque. C'est quelqu'un qui est plus fort [dans la sorcellerie]. Elle ne veut pas que moi et mes frères on arrive à son niveau, parce que sinon on pourrait la discerner. Donc elle attaque. C'est une femme. C'est la sœur de ma mère. »

Le diagnostic du *nganga* vient conforter Tony et ses frères qui bientôt accusent ouvertement leur mère et sa sœur d'avoir tué une tante paternelle, morte au cours des mois précédents : « elle a été attaquée par une maladie » explique Tony, une expression qui range clairement la maladie dans le registre de la sorcellerie. Au chômage depuis près d'un an, Tony, qui a vu tous ses projets échouer, pense que si les prières du prêtre parviennent à neutraliser les pouvoirs de sa mère et de sa tante, il retrouvera un emploi : « ça ne va pas manquer ! » s'exclame-t-il.

La colère de Tony est palpable. Agité, il parle par saccades. Ses parents pensent qu'il est un « partisan du Diable » et ont à leur tour consulté le prêtre pour comprendre l'attitude agressive de Tony à l'égard de sa mère et de son père qu'il considère comme « envouté » par sa femme. Mais Tony n'accepte pas que ses parents « disent des mensonges » et ne comprend pas que le père Bélikassa lui conseille de demander pardon à sa mère : « L'abbé dit que je l'ai offensée et que je dois aller lui demander pardon, mais moi je n'ai rien fait, je n'ai pas à demander pardon. » Au cours de la consultation le prêtre tente de démonter l'accusation de Tony à l'égard de sa mère et l'incite à concentrer ses prières sur ses projets professionnels (« Dieu veut te délivrer (*sô mo*[20]) mais toi aussi tu dois faire un effort ») et impute la cause de ses échecs à la consultation de *nganga* : « Demande pardon à Dieu car c'est lui que tu devais supplier, et tu t'es trompé en allant supplier (*kuku*[21]) quelque chose qui est contraire à la volonté de Dieu ». Mais Tony insiste :

> « Elle a une accusation*[22] sur elle (*lo yéké na accusation na ndô ti lo*) [...] j'ai demandé à ma mère d'aller voir un prêtre pour détruire ce

20. Le terme *sô* signifie littéralement « sauver, être sauvé », comme dans la phrase *Yézô a sô azô na kua* « Jésus a sauvé les hommes de la mort » (Bouquiaux, 1978).

21. Litt. s'agenouiller.

22. Ce signe* indique les mots prononcés en français dans une phrase en sango. La traduction des entretiens et enregistrements recueillis en langue sango (témoignages de

> qu'elle a, j'ai dit : "l'esprit qui est en toi n'est pas ton esprit, c'est le mauvais esprit (*sioni yingo*[23]) qui est en train de te pousser (*fa légé*) à faire le mal (*a sioni yé*)" »

Un discours qui contient les termes de l'accusation tout en ménageant les possibilités de pardon et de réconciliation. Mais la violence de Tony n'a pas échappé au prêtre qui, lors d'un entretien privé, commente le déroulement de la consultation au cours de laquelle Tony cédait tour à tour à des propos violents et aux sanglots : « Il était dans tous ses états. Il pourrait tuer sa mère ! ». Il avance une hypothèse pour la compréhension de la situation familiale de Tony :

> « Je lui ai montré que dans beaucoup de cas, ce sont de fausses accusations à cause de la jalousie. Dans le cas de Tony, ce que j'ai pu comprendre, c'est que son père a plusieurs frères et sœurs et pour eux, il doit travailler et partager son argent parce que c'est l'unique garçon qui a réussi. Mais comme il a épousé cette femme, il doit s'occuper de sa femme et de ses enfants, et du coup, les gestes qu'il doit faire à l'endroit de ses propres frères diminuent. »

Au cours de notre entretien, Tony confirme la réussite sociale de ses parents, son père dans l'imprimerie, sa mère dans un laboratoire d'analyses médicales, et le fait que tous leurs enfants ont pu poursuivre des études qualifiantes, y compris les filles. Il reconnaît par ailleurs que l'accusation à l'égard de sa mère vient principalement des membres de la famille paternelle, à l'exception de son père, et ajoute : « ils ont une vie médiocre ». Ce type de configuration familiale n'a rien d'exceptionnel et nous savons que le langage de la sorcellerie intrafamiliale traduit parfois le poids mortifère de la dette. L'épouse est alors accusée d'avoir envouté son mari, et pour peu qu'elle ait manifesté un désaccord ou dérogé à l'obligation de redistribution, s'expose à l'accusation de sorcellerie, la rendant responsable des morts survenues dans la branche paternelle. A cela il faut ajouter que l'épouse étant la seule étrangère au lignage du mari, en cas de conflit, elle est une cible désignée.

Tandis que la plupart des « malades » acquiescent poliment et accueillent docilement les recommandations du père Bélikassa, on perçoit dans l'échange entre Tony et le prêtre l'émergence d'un conflit des interprétations et le poids de l'interaction consultant/consulté dans le positionnement des acteurs. Face à ce jeune homme qui s'entête dans sa colère, le prêtre invite Tony à ne pas s'enfermer dans le seul registre de l'accusation

---

guérison, consultations) a été réalisée avec l'aide de Aimé-Marius Élian. Qu'il en soit ici remercié.

23. L'expression « mauvais esprit » *sioni yingo* est composée de *sioni* (mauvais, méchant) qui, associé à *sioni yé*, désigne le mal ; et de *yingo* qui renvoie au « souffle vital », au « génie protecteur » mais aussi au « démon » (Bouquiaux, 1979), tandis que pour les chrétiens, il désigne « l'âme » et le Saint-Esprit.

de sorcellerie, en lui présentant des alternatives morales et éthiques face au diagnostic de sorcellerie. Ce conflit des schèmes d'interprétation entre pardon et accusation rappelle la posture d'E. de Rosny face au défi de la confrontation à l'accusation de sorcellerie. Dans sa contribution aux *Convocations thérapeutiques du sacré*, il fait état de son malaise, en tant que chrétien, face à l'embrayeur de violence qu'est l'accusation directe et se refuse à orienter son discours vers la recherche d'un coupable et surtout au retournement de l'agression (2002 : 365). Ce qui se dessine dans le récit de Tony, c'est une histoire de famille (lui et ses frères accusent leur mère de la mort de leur tante maternelle), et non pas d'individu seul. Comme le rappelle André Mary : « Le mal est de toute façon quelque part dans les conflits et ressentiments accumulés dans le milieu intrafamilial. » (2009 : 119). Nous verrons que d'autres cas de figure illustrent les ressorts intrafamiliaux de l'accusation de sorcellerie.

Édith : « Il faut casser la malédiction »

Édith est une jeune centrafricaine, catholique et fonctionnaire du Ministère du Tourisme. A l'approche de la trentaine, elle s'inquiète de sa situation familiale : elle est toujours célibataire et ne parvient pas à réaliser son désir d'enfant. Lorsqu'elle se rend à la consultation du père Bélikassa, en avril 2011, accompagnée d'une tante maternelle, elle explique qu'elles ont eu, dans leurs rêves et prières, la révélation de « liens héréditaires » qui seraient à l'origine de ce que Édith interprète comme un « échec conjugal » : « Dans mes prières on m'a révélé que nous sommes des héréditaires* » explique-t-elle. On ne peut être plus collectif et familial. Le prêtre demande : « Dans ta famille, les liens héréditaires, ça fait quoi ? ». Les deux jeunes femmes répondent : « échecs ». Édith explique :

> « Mon échec c'est sur le plan conjugal*. A l'école j'étais intelligente, j'ai réussi dans mes études, je travaille, côté paternel ça va bien. J'ai du travail, mais du côté de mes tantes maternelles (*a mama ti mbi*), il leur est difficile de trouver un mari [...] J'ai 29 ans et je n'ai pas de mari, ni un fiancé et je n'ai aucun enfant. Chaque fois que je sors avec un homme, au début ça va mais dès que je parle d'aller voir mes parents [en vue d'un mariage], il s'en va. Ce qui m'énerve, c'est de perdre les hommes avec lesquels je suis sortie. [...] A chaque fois que je parle de mariage, il refuse, et je m'énerve et à cause de ça j'ai avorté* plusieurs fois. »
>
> B : « Dans votre prière on vous a révélé que vous aviez des *liens héréditaires**. C'est-à-dire que le baptême que tu as reçu n'a pas coupé (*fá pèpè*) les liens héréditaires que vous aviez. [...] Si après ton baptême tu as toujours des liens héréditaires, ça veut dire que tu continues à pratiquer les principes de tes ancêtres (*mo ngba ti pratiquer a yé ti akotara ti mo*) : tu continues à consulter les *nganga*. Tu associes Dieu (*Nzapa*) avec le dieu de tes ancêtres (*na a Nzapa ti akotara ti mo*). »

Cette vision est corroborée par le rêve de la tante d'Édith qui raconte :

> « Dans mon rêve (*bango li*[24]), il y a trois personnes qui me disent qu'il y a un danger* devant moi, il faut je revoies mes ancêtres (*mbi kiri mbi ba akôtara ti mbi*) pour me purifier (*ti sukula mbi*)[25]. Je leur dis que non, "le sang de Jésus a tout payé" ».

Deux points essentiels apparaissent dans le discours d'Édith : 1) son obsession du mariage qui l'empêche de développer une relation avec un homme et 2) les opportunités qu'elle aurait eues de réaliser son désir d'enfant, et dont elle s'est privée elle-même en ayant recours à l'avortement par trois fois[26]. Le prêtre, qui ne peut cautionner les avortements répétés d'Édith et considère que « elle a poussé le bouchon un peu loin », avait conclu la consultation en attribuant à Édith elle-même les causes de son malheur :

> « C'est un problème de tempérament* et de comportement*. Tu n'es pas patiente*. [...] Ton défaut* c'est que tu t'énerves* trop vite. [...] Dieu t'a donné plusieurs chances, à travers les grossesses que tu as eues, et tu as supprimé la vie de tous ces enfants. [...] Mais moi je ne vois aucun lien héréditaire, c'est toi qui a évité d'enfanter jusqu'à présent. Maintenant il faut dégager* de votre tête (*li*) les liens héréditaires*. »

Lors d'un entretien personnel avec la jeune femme[27], nous sommes revenue avec elle sur le contenu de sa consultation. Pour elle, les « échecs » répétés de ces relations amoureuses sont la conséquence de son histoire familiale marquée par les séparations de couples et le modèle de la famille recomposée, signe d'instabilité aux yeux d'Édith. Elle n'a donc pas de responsabilité dans son destin, contrairement à ce que cherche à lui inculquer le prêtre, et malgré l'ambivalence du discours des deux jeunes femmes, puisqu'elles reconnaissent l'efficacité de la malédiction, même si le « sang de Jésus a tout payé ». L'hypothèse de la « malédiction ancestrale » qui se transmet à travers les générations et qu'Édith exprime par « nous sommes des héréditaires », traduit en arrière-fond la pression familiale au sein de laquelle les inquiétudes d'Édith prennent source.

---

24. Littéralement : « le fait de voir ; rêve ; avoir des visions ».

25. Au sens figuré *sukula* signifie aussi « effacer, pardonner ». On est donc bien ici dans le contexte d'une menace (suite à une éventuelle transgression) qui appelle demande de pardon et purification.

26. L'avortement n'étant pas légalisé en Centrafrique, il est considéré comme un délit et interdit par l'article 190 du Code Pénal Centrafricain (excepté le cas où la santé de la femme est menacée).

27. Pour mener à bien ces études de cas nous avons intégralement enregistré puis traduit les consultations de fidèles auprès du père Bélikassa avant d'en extraire les cas de Édith et de Tony. Par la suite nous avons mené avec chacun d'eux un entretien personnel, complété par un entretien privé avec le prêtre au cours duquel nous avons analysé ensemble les cas de Édith et de Tony.

Née d'un père catholique et d'une mère protestante, à l'âge de cinq ans elle voit sa mère quitter le domicile pour se réfugier dans sa famille. Édith grandira auprès de son père avec lequel elle développe une relation forte. Celui-ci, refusant de revoir sa femme, entre temps mariée à un autre, Édith ne verra guère sa mère que lors de quelques entrevues obtenues avec la complicité de sa grand-mère. La rancœur d'Édith à l'égard de sa mère qui les a « abandonnés » est encore perceptible dans son récit et alimente son sentiment d'abandon : « On a beaucoup pleuré, on ne voulait pas que maman quitte la maison [...] J'étais trop jeune, j'ai manqué d'amour maternel ».

Soutenue par son père, Édith a une scolarité continue et à l'issue de ses études, elle devient fonctionnaire auprès du Ministère du Tourisme et du Développement. Jeune femme indépendante, elle ne souhaite que se marier et avoir plusieurs enfants, dans un scénario familial idéal : « un homme compréhensif, qui a les mêmes qualités que moi, qui prend soin de sa famille, et considère sa famille comme un trésor ». Ce désir est d'autant plus pressant qu'à 29 ans, Édith est l'objet de moqueries de la part des membres de sa famille et de ses collègues de travail : « Je suis devenue un sujet de moquerie à mon travail. Même dans ma famille tout le monde se moque de moi : "Celle-là ne veut pas avoir de mari, elle veut se promener comme ça"[28] ». L'aspiration d'Édith à ce modèle familial idéal repose sur plusieurs facteurs. D'une part, elle est chrétienne. Par deux fois elle répète : « Nous qui croyons au Christ, il nous faut des enfants bénis [...] les enfants issus d'un mariage sont bénis. » D'autre part, le départ de sa mère alors qu'elle avait cinq ans illustre pour Édith un désordre familial global, sur plusieurs générations. Lorsque, au cours de sa consultation avec le prêtre, Édith évoque les « liens héréditaires » de sa famille maternelle qui l'empêchent de « trouver un mari », elle attribue ses déceptions à l'histoire de sa famille : nées hors mariage, dans des familles chrétiennes, les filles seraient plus vulnérables à la malédiction qui pèse sur la lignée, en l'occurrence Édith et les femmes de sa famille maternelle : « Du côté de mes tantes maternelles (*a mama ti mbi*), il leur est difficile de trouver un mari ». Au cours de notre entretien, elle explique :

> « Quand je dis héréditaire, c'est parce que c'est les mêmes choses qu'ils ont faites et ça se suit, ça passe par le sang. [...] Moi je dis que c'est une malédiction, qui vient des gens qui ont commencé. Moi je peux remonter jusqu'à mon grand-père : il avait deux femmes. Et il a eu des enfants de chacune d'elles. Aujourd'hui, il a encore fait des enfants avec une autre femme. [...] A cause de ça, les enfants ne s'entendent pas parce qu'ils n'ont pas le même père ou la même mère. Je ne veux pas que ça m'arrive [...] je ne veux pas faire un enfant avec un homme et demain un autre enfant avec un autre homme [plusieurs pères] c'est ça mon gros souci. »

28. Avoir des relations libres, qui n'engagent pas au mariage.

Cette interprétation repose assurément sur l'histoire personnelle d'Édith, son vécu dans une famille « recomposée », en l'absence de sa mère, remplacée par une autre, la seconde épouse de son père : « et je deviens la première ennemie de la femme de mon père », commente-t-elle. L'impératif du mariage que s'impose Édith est donc en partie une réaction au désordre affectif engendré par la perte de sa mère et la demande de délivrance adressée au prêtre a pour but de rompre le cycle des unions multiples qui jalonnent l'histoire de sa famille, comme de bien d'autres :

> « Du côté maternel, personne ne s'est jamais marié. Ils font des enfants comme ça avec des hommes et ça ne marche pas, après ils se séparent, puis ils retentent avec un autre homme, font encore des enfants, ça ne marche pas, et ainsi de suite [...] Parce que quand il y a une rupture, une autre femme vient et souvent les victimes ce sont les enfants. Et j'ai été victime de ça. Donc, je ne ferai pas d'enfants tant que je ne serai pas mariée. [...] Moi je veux la délivrance. Qu'on m'épargne ça, parce que c'est chez mes parents et chez mes grands-parents, que ça n'arrive pas chez moi ! il faut casser la malédiction. Je souhaite être épargnée de cette histoire. »

Mais le discours d'Édith traduit d'autres enjeux au sein de sa famille. La jeune femme évoque, non sans raison, le conflit qui s'installe parfois à l'arrivée d'une nouvelle épouse dans le cercle familial après le départ, le divorce ou le décès de la mère. En effet, elle qui vivait auprès de son père malgré ses 29 ans, a dû quitter la maison paternelle, chassée – avec ses frères – par la nouvelle épouse qui reprochait à Édith d'éviter le mariage afin de continuer à vivre confortablement, ainsi que ses frères, aux dépends de leur père. Lors de sa consultation, elle racontait ainsi au prêtre :

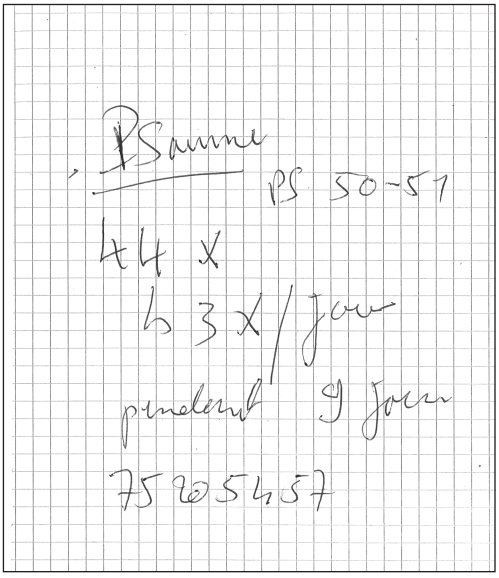
> « Il y a toujours des problèmes à la maison et c'est toujours à cause de la femme de mon père à propos de mes frères. Nous les enfants nous sommes obligés de quitter la maison, d'aller louer notre maison. [...] Depuis que nous avons quitté notre père, nous avons des problèmes* et des combats* dans la famille. Presque tous les enfants sont tombés malades, chaque mois je vais à l'hôpital avec un enfant. »

Nous savons qu'en l'absence de sa mère, Édith a grandi auprès d'un père dont elle est très proche et qui la soutient :

> « Mon père est un ancien séminariste, il a beaucoup vécu aux États-Unis, et il dit qu'il a vu des femmes qui savent s'occuper d'elles-mêmes, elles n'ont pas besoin de mari, alors que chez nous ici, la femme doit dépendre totalement de l'homme [...] être totalement soumise. Lui, il veut que nous soyons des femmes indépendantes. Ma mère travaillait et il veut que nous aussi nous soyons comme ça. »

Mais les aspirations et les attentes d'Édith en matière de mariage ne rencontrent pas celles des hommes qu'elle a connus : « Quand je leur

demande de venir voir soit un prêtre, soit un pasteur pour qu'on nous oriente vers le mariage, là, il dit non. Et ça fait déjà deux ou trois fois ». Lors de sa consultation, Édith s'est vue prescrire par le prêtre une série de prières qu'il nota sur une feuille et lui tendit, à la manière d'une ordonnance[29] : « Ps. 50-51 et Ps. 44, trois fois par jour pendant 9 jours ».



Ordonnance de prières délivrée par le Père Bélikassa à l'issue d'une consultation (Bangui, 2011)

Les psaumes 50-51 correspondent à une demande de pardon, pour les avortements d'Édith, et le psaume 44 est une prière de délivrance (« [6]avec ton nom nous écrasons nos adversaires [...] [8]c'est toi qui nous délivres de nos ennemis ») qui traduit la situation d'Édith en une mise à l'épreuve divine destinée à éprouver sa foi : « [14]Tu fais de nous un objet d'opprobre pour nos voisins, de moquerie et de risée pour ceux qui nous entourent [...] [18]Tout cela nous arrive, sans que nous t'ayons oublié, sans que nous ayons violé ton alliance : [19]notre cœur ne s'est point détourné ». Ces prescriptions et prières renvoient à une grille d'interprétation du prêtre en termes de culpabilité, de demande de pardon et de mise à l'épreuve qui ne semble pas intériorisée par Édith qui, comme Tony, s'en tient à sa vision.

29. Un procédé déjà observé par Joseph Tonda à Brazzaville (2001 : 153). Cependant, contrairement au prêtre Ngoubili qui « est dans un rapport de connaissance et de pouvoir objectivement conflictuel avec les médecins, il ne peut s'empêcher d'interdire tout bilan médical », le père Bélikassa incite les « malades » à consulter un médecin, ou à se rendre à l'hôpital afin d'y faire des examens et lui soumettre les résultats d'analyses médicales.

Au-delà des présumés « liens héréditaires » dans lesquels Édith voit la répétition des ruptures familiales, la jeune femme semble prise entre ses propres contradictions : d'une part, le déficit affectif de la perte de sa mère alimente le fantasme d'un mariage idéal qu'elle considère comme une garantie de stabilité familiale, ce qui la rend exigeante à l'extrême vis-à-vis des hommes ; et d'autre part, encouragée par les valeurs libérales transmises par son père, elle entend demeurer indépendante et rompre avec le modèle, certes assez conservateur, qui, dans la société centrafricaine, régit les relations au sein du couple et fait de l'épouse une subordonnée du mari. La place qu'occupe par ailleurs le père d'Édith – et sa nouvelle épouse – est un paramètre important pour comprendre la situation d'Édith. Tandis que l'épouse est tenue pour responsable des malheurs de la famille, le père d'Édith est mentionné pas moins d'une vingtaine de fois en l'espace des quelques minutes qu'a duré le récit d'Édith : « je suis attachée à mon père », « je suis très proche de mon père », « j'ai dû me séparer de mon père », « la femme de mon père », « mon père est malheureux », « prier avec notre père », « nous réconcilier avec notre père », « c'est moi qui disais à mon père », « parce que mon père m'apporte beaucoup » et enfin : « l'homme qui veut m'épouser, il doit honorer mon père ». Face au discours d'Édith, le prêtre, qui s'est familiarisé avec les catégories de la psychanalyse, y voit une limite certaine aux projets de mariage d'Édith. Ainsi il explique :

> « Tu connais Freud ? Si tu restes toujours attachée à ton père, il ne peut pas épouser une femme. Et toi tu ne peux pas épouser un mari. Il faut que ton père épouse une femme et toi un homme. Lorsqu'il est sans femme, il s'occupe bien de toi, mais maintenant qu'il a épousé une femme, son argent est pour sa femme ».

Nous sommes ici au cœur du sujet. Non pas celui d'Édith, mais celui du bricolage des langages interprétatifs. Or c'est le dialogue des schèmes d'interprétation qui est ici important. La mention des « liens héréditaires », vecteurs de la « malédiction ancestrale », est le produit d'un concept élaboré par les évangélistes américains et repris par les pasteurs pentecôtistes. L'interprétation de la jeune femme est donc elle-même le fruit de ce nouveau paradigme des liens familiaux. A ce discours s'opposent les termes du diagnostic « psychologique » et les réponses chrétiennes apportées par le prêtre qui n'oublie pas cependant l'importance de la délivrance :

> B : « Tu dois faire la prière de libération*. Parce que tu n'es pas totalement libérée* de tes vieux souvenirs. Tu ne veux pas accepter la déception*. Quand tu n'acceptes pas la déception, ça devient une *crainte psychologique**. Tu vis un certain *traumatisme psychologique**. Tu as connu plusieurs hommes, et tu continues à les décevoir. Toute vie conjugale amène ses déceptions, des déceptions et reconstruction. [...] Dans ta prière de libération*, il faut dire « Seigneur, j'ai manqué d'affection maternelle, j'ai perdu ma mère mais je sais que j'ai une maman qui est la Sainte Vierge Marie ».

Le « problème » qu'Édith vient présenter au prêtre relève d'une part d'un conflit intrafamilial somme toute assez courant au sein de familles recomposées, et d'autre part, d'une tension liée aux désirs contradictoires formulés par la jeune femme qui aurait voulu être « le bon exemple de la famille ». Pour finir, elle demande au prêtre de venir prier pour la réconciliation de la famille, « pour chasser cet esprit malin (*tumba sioni yingo*[30]), pour nous aider à nous réconcilier* avec notre père ». Le prêtre accepte en précisant cependant : « La réconciliation commence d'abord par chacun individuellement : dis à tes frères de lire le Psaume 105 pendant neuf jours » et conclut la séance par un dernier conseil : « Il faut oublier ces petits caprices (*kètè caprices*) et aller voir votre père ».

Dans le cas de Tony et de Édith, le père Bélikassa se trouve confronté à des conflits intrafamiliaux face auxquels il prône la réconciliation plutôt que l'accusation. Au suivi des consultations, il associe parfois le croisement des discours (en recevant les parents de Tony par exemple) et se pose en médiateur. S'il a parfois recourt aux catégories de la sorcellerie, qui forment sa perception autant que celle des pasteurs et des *nganga* (notamment dans l'interprétation des rêves), il se place davantage dans le champ de la protection que dans celui de l'accusation. Le conflit des schèmes d'interprétation relève en partie du fait que, parmi les personnes qui viennent le consulter, celles qui formulent des accusations de sorcellerie ont déjà recueilli le diagnostic d'un *nganga*, ou d'un pasteur (« Je suis allé au temple, on m'a dit que c'est une attaque* »). De fait le discours du prêtre se heurte parfois à cette évidence consensuelle selon laquelle le mal est un « autre ».

Conclusion

A la lumière des études de cas restituées ici apparaissent deux réalités transversales que nous résumerons ainsi :

1) Le sujet c'est bien la famille. De la souffrance de Pélagie, au chômage de Tony en passant par le célibat de Édith, ce ne sont pas des individus seuls qui entament un parcours de consultation mais plusieurs : Pélagie et son père, Édith et sa tante maternelle, Tony et ses frères. Trois jeunesses qui ont en commun d'être à la charge de leur famille, un poids qui n'est pas sans culpabilité : déscolarisée, Pélagie se reproche le malheur de sa famille (« Mon père est malheureux à cause de moi ») ; honteux, Tony relaie l'accusation de sorcellerie formulée par un *nganga* à l'encontre de sa mère (« je ne veux pas être avec mes parents, j'ai honte ») ;

30. Notons que Édith associe le mot *tumba* (lutte, combat, bataille, guerre) à l'expression *sioni yingo* qui désigne les « mauvais esprits », elle évoque donc un esprit de discorde auquel elle impute la responsabilité des conflits intrafamiliaux.

tandis que l'indépendance d'Édith suscite tensions et contradictions au sein de sa famille (« on voit que notre père est de plus en plus malheureux »). A ce stade, les consultations successives et la quête de délivrance ont pour but de trouver une cause à la souffrance, tout en externalisant l'origine du mal, voire en le personnalisant sous les traits du démon, afin de soulager dans un même mouvement la souffrance des corps et la torture des esprits.

2) Il y a toujours plusieurs sources dans la formulation d'une accusation de sorcellerie. Comme dans le cas de Pélagie ou de Tony, les consultations de *nganga*, les révélations dans la prière (Édith), et le verdict des pasteurs, vont dans le même sens. Dans ce contexte, la nomination d'une maladie dans les termes de la nosologie médicale (l'épilepsie de Pélagie) n'est qu'un mot qui fonctionne comme un écran. La conviction de la famille qu'il s'agit d'une attaque en sorcellerie se construit au fil des consultations et se confirme par la validation successive des acteurs religieux (*nganga*, pasteurs) témoignant ainsi d'une construction familiale et interactive du diagnostic du mal. Le diagnostic de sorcellerie vient alors interrompre, parfois définitivement, le recours médical qui l'a précédé, d'autant plus que la médiocre qualité des soins et l'inefficacité des traitements viennent confirmer la conviction des « malades » que l'origine du mal n'est pas physique, et ne relève pas de la médecine, mais « mystique », et relève de la contre-sorcellerie.

Mais la délivrance répond aussi à des blocages d'ordre psychologique, social, familial (Édith) ou professionnel (Tony). C'est ce type d'attente, souvent frustrée, de la part des chrétiens africains, qui permet la relocalisation des pratiques de délivrance et d'exorcisme en Europe, en dépit d'une plus grande accessibilité aux structures de soins disponibles et à une meilleure prise en charge de la santé. Ainsi, les recours face à la maladie ou aux échecs professionnels sont entretenus par le diagnostic de sorcellerie et les réponses qu'il implique : accusation, prière, délivrance, exorcisme, et éventuellement, contre-attaque.

Références bibliographiques

Amorth Gabrielle, 2011, *Exorcisme et psychiatrie*, Paris, Éditions Le Rocher.

Augé Marc, Herzlich Claudine, 1984, *Le sens du Mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.

Baur John, 2001, *2000 ans de christianisme en Afrique*, Kinshasa, Paulines.

Bouquiaux Luc, 1978, *Dictionnaire sango-français/Lexique français-sango*, Paris, UNESCO-CNRS.

BENOIST Jean, 1996, *Soigner au pluriel : Essais sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, coll. « Médecines du Monde ».

CERIANA MAYNERI Andrea, 2012, « Soigner, guérir, convertir. Les étudiants en médecine de Bangui (République centrafricaine) et leur rapport à la médecine traditionnelle : une analyse du discours », *Psychopathologie africaine*, 2009-2010, XXXV, 3.

CHARUTY Giordana, 1990, « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques », *Le Débat*, n° 59, p. 68-89.

CIMPRIC Aleksandra, 2009, « La violence anti-sorcellaire en Centrafrique », *Afrique contemporaine*, n° 232, p. 193-208.

CSORDAS J. Thomas, 2002, *Body/healing/meaning*, New-York, Pelgrave Macmillan.

DE BOECK Filip, 2000, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" en République Démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 80, p. 32-57.

DE ROSNY Éric, 2002, « Un ministère chrétien de la voyance à Douala ou soigner la représentation », *in* Massé R. Benoist J. (éd.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, p. 353-373.

FANCELLO Sandra, 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD-Karthala.

– 2008, « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'études africaines*, n° 189-190 : « Territoires sorciers », p. 161-183.

– 2011, « Pasteurs et sorciers en procès : l'affaire Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 122, p. 121-143.

FISIY C. F. & GESCHIERE P., 1990, « Judges and Witches, or How is the State to Deal with Witchcraft ? », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 118, p. 135-156.

GESCHIERE Peter, 2006, « The State, Witchcraft and the Limits of the Law – Cameroon and South Africa », *in* De Rosny E. (éd.), *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala, p. 87-120.

GOPA Samuel, 1995, *Implantation et évolution de l'Église adventiste du 7e jour en Centrafrique (1958-1980)*, mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Bangui.

GOUNOUMOUNDJOU Zacharie, 1999, *Histoire des divisions au sein de l'Église protestante en Centrafrique*, Bangui.

HASTINGS Adrian, 1987, « Emmanuel Milingo as Christian Healer », *in* MacLean U., Fyfe C. (éd.), *African medicine in the modern World*, Edinburg, University of Edinburg Press.

– 2002 [1979], *A History of African Christianity (1950-1975)*, Cambridge, Cambridge University Press.

KALCK Pierre, 1992, *Histoire centrafricaine. Des origines à 1966*, Paris, L'Harmattan.

– 1995, *Barthélemy Boganda, « Élu de Dieu et des Centrafricains »*, Sépia.

LANTERNARI Vittorio, 1996 [1994], *Médecine, Magie, Religion, Valeurs*, Paris, L'Harmattan.

LEABA Oscar, 2001, « La crise centrafricaine de l'été 2001 », *Politique africaine*, n° 84, p. 163-175.

MARTINELLI Bruno, 2008, « La sorcellerie au tribunal », *Revue Centrafricaine d'Anthropologie*, n° 2, <http : //recaa.mmsh.univ-aix.fr/site_Bangui/numero2.html>.

MARY André, 2002, « Prophètes pasteurs : la politique de la délivrance en Côte d'Ivoire », *Politique africaine*, n° 87 : « Les sujets de Dieu », p. 69-94.

– 2009, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Tradition initiatique, culture de la transe et charisme de délivrance*, Paris, Karthala.

MESSINA Jean-Paul, VAN SLAGEREN Jaap, 2005, *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours*, Paris, Karthala.

MEYER Birgit, 1998, « Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de «la tradition» », *Anthropologie et sociétés*, vol. 22, n° 1, p. 63-83.

– 1999, *Translating The Devil. Religion and Modernity among The Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

MUCHEMBLED Robert, 2002, *Une histoire du diable, XII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil.

MÜLLER Georg Samuel, 2005, *La mission Elim en terre oubanguienne entre 1927 et 1974*, mémoire de licence en histoire contemporaine, Université de Neuchâtel.

NGARASSO Nicolas, 1983, *Pour une stratégie missionnaire (avec référence spéciale à la Coopération Évangélique Mondiale et Centrafricaine)*, mémoire de maîtrise en théologie, Bangui, FATEB.

NGREBANDA Vincent, 1993, *L'enseignement du baptême du Saint-Esprit dans le milieu pentecôtiste en Centrafrique*, mémoire de maîtrise en théologie, Bangui, FATEB.

OLIVIER DE SARDAN J.-P. & JAFFRE Y. (éd.), 2003, *Une médecine inhospitalière : Les Difficiles Relations entre soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest,* Paris, Karthala.

TAOYAL Beninga, 1999, *La Baptist Mid-Mission au Tchad : son évolution dans le Moyen-Chari de 1925 à 1975*, mémoire de maîtrise en histoire, Université de Bangui.

TOSO Carlo, 1994, *Centrafrique, un siècle d'évangélisation*, Bangui, Conférence Épiscopale Centrafricaine.

TONDA Joseph, 1999, « La religion dans le champ de la guérison », in *Les religions africaines. Tradition et modernité*, Paris, L'Harmattan, p. 16-30.

– 2001, « Le syndrome du prophète. Médecines africaines et précarités identitaires », *Cahiers d'études africaines*, n° 161, p. 139-162.

– 2002, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

VAN DIJK Rijk, 2001, « Witchcraft and scepticism by proxy : Pentecostalism and laughter in urban Malawi » *in* H. L. Moore & Sanders T.

(éd.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London, Routledge, p. 97-117.

VIDAL Laurent, 1996, *Le silence et le sens. Essai d'anthropologie du sida en Afrique*, Paris, Anthropos.

YENGO Patrice, 2008, « Le monde a l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », *Cahiers d'études africaines*, n° 189-190, p. 297-323.