L'africaniste en Italie : le cas Milingo

The Africanist in Italy: the Milingo case

El africanista en Italia: el caso Milingo

Giordana Charuty

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/24858>

DOI : 10.4000/assr.24858

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2013

Pagination : 93-111

ISBN : 13-978-2-7132-2394-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Giordana Charuty, « L'africaniste en Italie : le cas Milingo », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 161 | Janvier-Mars 2013, mis en ligne le 30 mai 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/24858> ; DOI : 10.4000/assr.24858

Giordana Charuty

L'africaniste en Italie : le cas Milingo

« Il suffit de penser au phénomène contemporain, désormais planétaire, des nouveaux mouvements religieux qui investissent d'une part les sociétés occidentales où prévaut une culture de matrice rationaliste, laïque et scientifique, et d'autre part la grande diversité de pays et de peuples du Sud du monde, soumis à des conditions existentielles précaires et marqués par des traditions culturelles autrefois modelées par de puissantes instances magico-religieuses. Les sociologues et les anthropologues qui se préoccupent d'expliquer le phénomène en Occident, feraient bien de l'inscrire dans un contexte global bien plus vaste, comme semble le conseiller une perspective scientifique dûment actualisée. Cela, pour pouvoir identifier les éléments qui motivent les différents sens d'un "sacré" en quête d'expressions renouvelées et réadaptées (le Sud du monde avec ses changements) et d'un "sacré" jadis perdu (en Occident) et de nouveau convoqué, aujourd'hui, comme dernier remède à un mal-être collectif, résultat inhérent aux lacerations internes de la civilisation planétaire ou postmoderne » (Lanternari, 1997b : 7).

C'est en ces termes que le « vieil ethnologue », comme aimait alors à se définir Vittorio Lanternari, nous invitait, voici quinze ans, à penser ensemble, quels que soient les mondes où elles prenaient naissance, ces nouvelles formes religieuses en rupture avec les valeurs d'une modernité sécularisée, que les spécialisations disciplinaires traitaient comme autant de processus spécifiques. Cette mise en garde était portée par un retour réflexif sur une trajectoire personnelle initialement marquée, dans les années 1950, par un intense compagnonnage intellectuel avec Ernesto De Martino, puis, tout au long d'une brillante carrière académique, par un inlassable intérêt pour les foisonnantes productions symboliques de tous les « Sud ». Elle était, à coup sûr, salutaire pour les ethnologues européenistes que les analyses sociologiques d'inspiration wébérienne laissaient insatisfaits. Mais comment la mettre en œuvre ?

Du politique au thérapeutique

Depuis son retour d'Afrique, Vittorio Lanternari s'employait lui-même à établir ces mises en parallèle à travers des enquêtes de terrain dans la péninsule italienne, la direction de travaux d'étudiants et l'acquisition d'une connaissance quasi encyclopédique de la production scientifique des anthropologues et des sociologues. Comme toujours, plusieurs volumes et d'importants articles témoignent de cet élargissement du regard qui, de fait, a déplacé les centres d'intérêt du

chercheur, d'abord focalisés, on le sait, sur les formes d'expression politique des prophétismes et des messianismes des peuples colonisés du Tiers Monde. À parcourir aujourd'hui les deux volumes de *Medicina, magia, religione, valori*, parus respectivement en 1994 et en 1998, chez l'éditeur napolitain Liguori, on ne peut qu'être pris d'un sentiment de vertige. Le titre même semble faire un clin d'œil à la vénérable tradition britannique d'étude anthropologique des systèmes médicaux non européens – celle incarnée par W. H. R. Rivers, *Medicine, magic and religion* (1924) – que viendrait revisiter le questionnement démartinien de *Furore, simbolo, valore* (1962). Le premier volume rassemble en six chapitres des textes que Lanternari a publiés tout au long des années 1980. Ils sont précédés par une contribution du psychiatre Luigi Frighi, professeur universitaire d'hygiène mentale à l'université de Rome, avec lequel l'anthropologue poursuivait une longue collaboration, initiée au Ghana. Au premier plan apparaît la dimension culturelle des institutions et des pratiques examinées sous l'angle de leur possible fonction thérapeutique. Le second volume, édité en collaboration avec Maria Luisa Ciminelli, se présente comme une anthologie d'écrits d'anthropologues et d'ethnopsychiatres, rassemblés en deux parties – problèmes théoriques et études de cas – qui, à partir des questions privilégiées par l'anthropologie médicale, rétablissent les liens avec l'analyse des faits religieux. Plus qu'une reconnaissance de sous-disciplines, il s'agit, à partir de points de vue différents, d'unifier les problématiques permettant de donner sens à des réalités sociologiques et des univers conceptuels à première vue incommensurables.

Cet intérêt pour les liens entre le religieux et le thérapeutique s'est, d'abord, imposé à l'africaniste de terrain découvrant, dix ans avant que Marc Augé n'en fasse la même constatation, la surprenante vitalité de toutes sortes de prophètes-guérisseurs que l'on ne pouvait plus motiver par la rébellion contre la colonisation : « Quand au début des années 1970 je suis allé au Ghana pour une première mission ethnologique, avec un programme de recherche qui devait clarifier certains aspects de la vie économique et des techniques agricoles traditionnelles dans une communauté du sud-ouest, les Nzima, je fus surpris d'observer, à l'occasion de mes déplacements d'un village à l'autre, un phénomène qui n'avait rien à voir avec mon programme de recherche : à savoir l'extrême diffusion de nouveaux groupes religieux, la prolifération de prophétesses et de prophètes érigés par ces groupes en autant de chefs charismatiques, et dont le qualificatif de "prophètes", employé localement, indiquait clairement la référence au modèle de l'Ancien Testament. Donc, l'influence biblique chrétienne était évidente. Tout au long des routes carrossables surgissaient des panneaux publicitaires qui appelaient à accourir dans l'une ou l'autre "église", portant presque toutes un nom chrétien, auprès de tel ou tel prophète dont on obtiendrait – à en croire les réclames publicitaires – le soulagement de toutes les souffrances, la guérison de tous les maux physiques, moraux, spirituels. C'était un appel trop séduisant pour les indigènes. Et pour moi aussi, quoique dans un sens différent de celui qui s'établissait ainsi » (Lanternari, 2000 : 7).

Mais une nouvelle surprise devait attendre, au début des années 1980, l'observateur attentif de sa propre société et des imprévisibles innovations d'un florissant marché des singularités culturelles qui gagnait la péninsule italienne, comme l'ensemble de l'Europe occidentale : l'effervescence thérapeutico-religieuse n'était pas le seul fait des pays qui, après avoir subi la colonisation, faisaient l'expérience des limites de la démocratie, du développement et du progrès. Qu'ils prennent la forme de groupements sectaires ou qu'ils appellent, de l'intérieur, au renouvellement des Églises, qu'ils associent librement au gré des trajectoires individuelles diverses traditions spirituelles d'Orient et d'Occident ou qu'ils relèvent de transferts culturels sur le mode d'une pratique missionnaire, de nouveaux réemplois du religieux paraissent affecter les anciennes nations colonisatrices, plus ou moins profondément laïcisées. Aussi bien les sociologues multipliaient-ils les enquêtes sur ce « besoin de religion » que les thèses du désenchantement du monde et de l'« éclipse du sacré » ne laissaient guère présager ¹.

Mais comment penser ensemble le culte du père Pio de Pietralcina, les prières de guérison du Renouveau charismatique, la diffusion en Occident d'un orientalisme de masse, l'évangélisme fondamentaliste, les « sectes » néo-orientales, les cultes de possession et les Églises africaines, la Scientologie, les cures chamaniques, les exorcismes du catholicisme romain ? Cette question ne cessera de hanter l'anthropologue italien qui, de retour du Ghana, se déplace en divers lieux de la péninsule. Dans les villages du Ghana, aussi bien qu'en ville, il avait assisté à des danses de possession où tous les degrés d'implication dans la fiction rituelle se laissent reconnaître au lecteur attentif de Michel Leiris. Fort de ce savoir vécu, en juin 1987, Lanternari est présent dans la chapelle de Galatina pour observer, vingt-cinq ans après l'équipe démartinienne, les pantomimes hautement codifiées des victimes de la *taranta*, toujours identifiées à l'animal possesseur. Il peut, dès lors, restituer à saint Paul une fonction positive d'exorciste que l'analyse démartinienne tendait à récuser au profit du savoir-faire des musiciens. Mais l'expérience religieuse des possédées libérées par l'apôtre chrétien était-elle si différente de celle vécue par les adeptes de ce culte pentecôtiste conduit dans une église romaine par un pasteur américain, que l'anthropologue avait observé dans les années 1960 ² ? Dix ans plus tard, il enquête sur la perception locale d'une communauté apocalyptique – la « secte d'Amantea » – fondée à la fin des années 1970 en Calabre et qui a fait l'objet de l'attention policière au printemps

1. Parmi les nombreuses études italiennes, citons : Ferrarotti, De Lutiis, Maciotti, Catucci, 1978 ; Maciotti, 1980 ; Castiglione, 1981.

2. Ce « tarantisme revisité et repensé », paru en 1995, est simultanément republié dans un volume consacré à l'histoire de l'anthropologie religieuse italienne (Lanternari, 1997a : 141-162) et comme dernier chapitre de son souci de réaffirmer le pacte avec De Martino dans la conjoncture d'une évaluation internationale de l'œuvre de l'anthropologue napolitain (Lanternari, 1997b : 217-235).

1987³. Entretemps, il a suivi l'implantation de groupes sectaires en Italie du Nord (le Cénacle 33 à Pordenone, l'Église des derniers jours à Pinerolo, etc.) : autant d'objets jusque-là réservés au journalisme, plus qu'à la réflexion anthropologique.

De ses observations personnelles et des enquêtes disponibles sur la diffusion du mouvement charismatique au sein de l'Église catholique ou de communautés mystiques comme celle de Fratel Cosimo en Calabre, Vittorio Lanternari tirait une première remarque générale : en Occident, comme ailleurs, la diffusion de la médecine scientifique n'entraînait nullement, par elle-même, l'extinction des recours à d'autres formes, religieuses, de thérapie. Le qualificatif « charismatique » pouvait, selon lui, rendre compte de toutes ces formations restreintes, rurales et urbaines, d'inspiration chrétienne ou néo-orientale, construites autour d'un prophète, d'un saint, d'une voyante, d'un pasteur ou d'un maître, dénonçant les maux du monde et faisant d'une resocialisation autour d'un être puissant le ressort d'une « guérison ». En Occident, ces communautés charismatiques constituaient une alternative à la déshumanisation de toute médecine soumise à la seule rationalité scientifique et à la désagrégation des rapports sociaux dans une société de masse, déshumanisation que le « vieil ethnologue » décrivait, lui-même, en des termes apocalyptiques (Lanternari, 1994 : 41-93).

Mais, de toutes ces cures alternatives ce sont les exorcismes publics pratiqués dans la péninsule italienne par un archevêque catholique africain qui devaient durablement retenir l'attention de l'africaniste, en réveillant chez l'anthropologue le goût de l'épreuve du terrain.

Nous sommes tous des Africains

« “Satan tu dois disparaître”. Et la foule des malades acclame Milingo », titre en gros caractères *La Repubblica* du 28 octobre 1986, à côté de l'image souriante d'un élégant prélat africain, Mgr Emmanuel Milingo qui, assure le sous-titre, « parle avec les esprits ». Un saint ou un sorcier, un exorciste ou un guérisseur, interroge le journaliste Carlo Cambi pour qui ce prêtre d'Afrique, une terre où chacun sait que le catholicisme n'a fait que se superposer à la culture tribale, lui paraît tout droit sorti d'un roman de Jorge Amado. Et les expressions d'un racisme à peine refoulé se mêlent aux inévitables évocations de « scènes d'hystérisme collectif » pour évoquer la grandiose célébration qui vient de rassembler 2 500 fidèles et une quinzaine de prêtres venus de toute la péninsule, dans un pavillon du parc des expositions de Rimini. Dès lors, le grand quotidien romain tiendra régulièrement la chronique des démêlés du prélat zambien, rappelé à Rome pour occuper une obscure charge de légat auprès de la Mission

3. La transcription d'une table ronde, à laquelle participait également Amalia Signorelli, consacrée à cette communauté est publiée sous le titre « “Sud” signifie-t-il “Magie” ? », dans Lanternari, 1997a : 153-165.

pontificale pour l'immigration et le tourisme, avec les démonologues du Vatican. Une chronique médiatique qui, dans les premiers temps, n'est pas loin de s'apparenter à une dispute publique entre Dieu et Diable mais qui, quelques années plus tard, et malgré les conflits répétés avec la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, range, plus respectueusement, l'évêque africain au rang des deux ou trois grands exorcistes italiens⁴.

Les difficultés, expliquait au départ la presse italienne, avaient commencé en Zambie plusieurs années auparavant. Mais, à l'exception de deux articles savants, il faudra attendre la publication en 1992 de la précieuse enquête conduite par l'historienne Gerrie Ter Haar, de l'Université catholique d'Utrecht, sur la genèse locale de l'« affaire Milingo » pour pouvoir disposer d'une contextualisation scientifiquement plus fiable⁵. Dès sa nomination en 1969, l'archevêque de Lusaka a entrepris l'édification d'une Église nationale zambienne en associant innovations liturgiques, travail social, mobilisation des laïcs et identification de traditions culturelles africaines à valoriser. Les tambours sont entrés dans l'église, les chanteurs et les religieuses ont arboré le costume zambien, des éléments des rites coutumiers de l'initiation féminine, du mariage et des funérailles ont été remis à l'honneur. Aux tensions avec le personnel missionnaire local se sont ajoutées celles avec le gouvernement et la Conférence épiscopale de Zambie – suivies d'un rappel à l'ordre du secrétariat d'État du Vatican – lorsque l'archevêque a remis en cause les partages jusque-là établis entre domaines politique et religieux, pour dénoncer avec vigueur la légalisation de l'avortement qui lui paraissait se retourner contre les femmes. Enfin, en juillet 1973, il a complété ses fonctions en se déclarant publiquement investi par Dieu du pouvoir de guérir cette maladie zambienne que les hôpitaux étaient impuissants à soigner – le *marshave* – une forme de possession par « les mauvais esprits » jusque-là du ressort des guérisseurs. Ce qui lui a valu, cette fois, le soutien du président Kaunda, mais un nouvel avertissement du Vatican (Ter Haar, 1996 : 24-35). Invité en 1976 par la communauté charismatique d'Ann Arbor (Michigan), il a adhéré à ce mouvement évangélique qui plaçait, justement, le travail de « guérison » au cœur de son activité de rechristianisation de l'Occident. Dès lors, les combats publics de « l'Esprit saint contre les esprits du Mal » ont pris de plus en plus d'ampleur, attirant un nombre sans cesse croissant de fidèles et une réprobation,

4. Milingo figure aux côtés du père Amorth dans un article de *La Repubblica* du 13 septembre 1992 : « Esorcisti in allarme : “con il rock i giovani sono schiavi di Belzebu” », « Exorcistes en alarme : “avec le rock les jeunes sont esclaves de Belzebuth” » ; l'année suivante, il est encore au nombre des trois exorcistes les plus cotés (avec le théologien Corrado Balducci et le père Amorth) : « Storie di Lucifero e degli altri », « Histoires de Lucifer et d'autres », *La Repubblica*, 20 juillet 1993.

5. Le missionnaire et historien de l'Église Adrian Hastings publie un long article, très favorable au « guérisseur chrétien », dans un volume collectif consacré à « la médecine africaine dans le monde moderne » (Hastings, 1987). Gerrie Ter Haar publie, la même année, les premiers résultats de son enquête dans *Social Compass* (Ter Haar, 1987).

tout aussi croissante, d'une grande partie des missionnaires et du clergé européen de l'archidiocèse. Ceux-ci ont fini par obtenir, en avril 1982, la révocation et le rappel à Rome du trop populaire archevêque-guérisseur, lequel dut se soumettre à des examens psychologiques et théologiques. Un peu plus de trois ans plus tard, c'est la presse italienne qui prend, à son tour, à partie l'opinion publique pour alimenter un imaginaire de la diabolologie chrétienne réactivée par les ténèbres de la magie africaine, auquel s'opposeraient le bon sens et la rigueur théologique des porte-parole du Vatican.

La nouveauté de ce qui apparaît comme une spectaculaire inversion de l'activité missionnaire et la très grande popularité, dans la péninsule, du prélat africain devenu rapidement la vedette des principaux groupes charismatiques de Rome, ont incité Vittorio Lanternari à conduire une première observation avant de constituer, avec Luigi Frighi et deux autres médecins psychiatres femmes, un petit groupe de recherche d'inspiration ethnopsychiatrique. Outre l'ethnographie, entre l'automne 1986 et novembre 1987, des célébrations publiques en l'église des Argentins, puis à l'hôtel Ergife et plusieurs entretiens avec le prélat, l'anthropologue a rassemblé le corpus des écrits de l'archevêque-guérisseur et réouvert ses dossiers d'enquêtes sur les prophètes-guérisseurs africains. Car l'archevêque Milingo n'est pas un inconnu pour l'africaniste : parallèlement à ses enquêtes au Ghana, il a entretenu une correspondance avec des missionnaires sur les innovations religieuses issues de l'implantation chrétienne, et le père Kirito Sesana, alors présent à Lusaka, lui a longuement décrit, en 1977, les *healing sessions* pratiquées, deux fois par semaine, par Mgr Milingo pour une centaine de malades africains, souvent en provenance du Kenya, de la Rhodésie ou du Malawi (Lanternari, 1994 : 280). Aussi bien l'anthropologue peut-il réaliser lui-même, en restant chez lui à Rome, cette enquête ethnographique qu'il avait si vivement recommandée à son lointain correspondant en lui adressant, à sa demande, un minutieux questionnaire ⁶.

Ajoutons à ce travail méthodique, les nombreuses discussions, formelles et informelles, suscitées par l'étonnement des anthropologues italiens et la sympathie manifeste qu'ils furent nombreux à porter à « Milingo ». Clara Gallini reprenait alors, pour une édition française, le dossier du tarentisme dans sa version sarde, tout en observant les formes ritualisées de violence raciste à l'encontre d'une toute récente immigration africaine. Enquêtant moi-même sur les cures rituelles du Renouveau charismatique catholique, je me rendis avec elle à une « prière de libération » célébrée par Milingo, en avril 1987. Au cours des mois suivants, je poursuivis seule cette observation. Mais chaque séjour romain était l'occasion d'échanges très animés avec Vittorio Lanternari, surpris par la diversité des formes françaises et italiennes au sein d'un même mouvement catholique.

6. Voir la correspondance publiée ci-dessous en annexe.

À Rome, en cet après-midi du 5 avril 1987, l'atmosphère d'attente créée autour de Milingo paraît d'emblée différente de celle des autres « prières de guérison ». La retenue fait place, ici, à l'effervescence des pèlerinages. De grandes banderoles jaunes proclamant le mot d'ordre « *Insieme con Gesù* », « Ensemble avec Jésus », signalent le lieu de rassemblement, aux abords de la salle de congrès d'un grand hôtel de la banlieue sud de Rome. Accompagnés de leurs curés, les dévots de Caserta, Latina, Rieti, Benevento arrivent dans des cars spécialement affrétés. Un service d'ordre, reconnaissable aux brassards et aux petits drapeaux blancs ornés d'une croix rouge, indique les chaises encore libres, nous empêche d'approcher des premiers rangs, veille à libérer les couloirs de circulation. De 14 à 16 heures, l'attente de Milingo va être scandée par la récitation du rosaire sous la direction tantôt d'une jeune femme à la voix théâtrale et aux accents dramatiques, tantôt d'un moine âgé aux intonations calmes et graves. Des chants empruntés tour à tour aux répertoires classique et charismatique alternent avec les « Je vous salue Marie ». Beaucoup de bruit, d'agitation, d'animation. Puis la jeune femme annonce le père Giovanni du Rwanda. Sur un ton tout d'abord ironique, le prêtre africain commence par se réjouir d'une assemblée si nombreuse en quête de guérison, dans un « pays très développé », pourvu d'hôpitaux, de médecins, de psychiatres et de psychanalystes... avant de se livrer à un savant exposé doctrinal sur l'actualité du ministère de l'exorcisme. Ce moyen spirituel lié à la puissance miraculeuse de Dieu n'est pas l'exclusivité du Seigneur : « Les hommes de Dieu participent encore de son pouvoir de sauver. » La guérison physique comme conséquence de la libération intérieure n'est pas une affirmation exclusivement chrétienne. « Aujourd'hui les moyens de soigner tiennent compte de cette part psychologique. La médecine n'est plus mécaniciste, la psychiatrie, la psychanalyse recourent, elles aussi, aux dispositions intérieures du patient. Si elles n'obtiennent pas sa collaboration à travers le dialogue entre médecin et malade, la cure échoue. »

Peu avant la fin de cette prédication, le prêtre rwandais a été interrompu par l'arrivée spectaculaire de Milingo qui traverse la salle, dans toute sa longueur, escorté de ses gardes du corps, souriant, les mains levées pour saluer la foule, dans un tonnerre d'applaudissements et d'ovations : « C'est lui ! C'est lui ! » L'arrivée de l'exorciste fait immédiatement redoubler des cris très aigus qui s'étaient déjà manifestés à chaque fois que le père Giovanni évoquait soit la puissance du diable et de Belzébuth, soit les miracles du Christ. Quelques instants plus tard, Milingo en longue soutane mauve entre solennellement sur l'estrade, suivi des prêtres qui ont accompagné les pèlerins et qui, revêtus d'une étole violette – nous sommes en carême – vont l'assister pour célébrer la messe. Au même instant, une voix féminine, aux accents de diva d'opéra, s'élève au-dessus des cris et des pleurs des possédés.

Dès le début de la messe, Milingo rappelle la présence de nombreux malades dans la salle, invite les fidèles à présenter au Seigneur leurs « intentions particulières » et les photographies qu'ils ont apportées. Le prêche développera la

nécessité de la conversion, de l'examen de conscience en ce temps de carême, et surtout la nécessité de revenir à la foi des premiers chrétiens, à « l'unité un seul cœur, une seule âme », pour permettre à Dieu de « venir ». Mêlant quelques mots d'anglais à l'italien, instaurant une relation de familiarité très directe avec son public, Milingo soulève des applaudissements enthousiastes lorsqu'il dénonce l'hypocrisie des congrès politiques pour la paix. Puis il se lance dans une longue exégèse sur la nature de la charge d'exorciste, en martelant ses mots de grands coups de poing sur l'autel : ce n'est pas un charisme, ce n'est pas une faveur que les prêtres seraient libres d'accorder ou de refuser, c'est un pouvoir et un ordre donné par Dieu à ses prêtres. À nouveau, des cris aigus de femmes s'élèvent lorsque Milingo rappelle le pouvoir donné par le Christ aux apôtres de marcher sur les serpents et d'écraser la toute puissance des démons. La prière d'intercession va ensuite se dérouler en trois temps, dans une tension extrême, entrecoupée par les cris et les bruits des possédées qui tombent à terre et sont rapidement emportées par le service d'ordre, hors de la salle. Tout d'abord le psaume 51, psaume de la pénitence, est lu par des prêtres assistant Milingo. Les fidèles qui ont apporté leur bible se joignent à la récitation. Puis Milingo va énumérer au nom de l'assistance tous les péchés dont elle demande pardon : « calomnies, jalousie, envie, disputes familiales, résultats des divisions, des séparations, des vices, la destruction du futur de nos enfants... péché d'avortement, manque de fidélité aux promesses du mariage, à nos vocations sacerdotales, manque de pardon... homosexualité, blasphème ».

Après la récitation collective de l'acte de contrition, le second temps de l'exorcisme commence par la lecture, par un autre prêtre, du psaume 59 « Délivre-moi de mes ennemis, Mon Dieu... ». Milingo reprend la parole pour demander au Seigneur de libérer l'assistance de ce qui, jusque-là, avait été présenté comme des péchés. Il y adjoint « l'angoisse, la tristesse, la mélancolie, le désespoir, l'épuisement nerveux, la peur, les phobies ». Vient alors le tour des « *fatture* », du mauvais œil, du maléfice, nommés à trois reprises tandis que se font plus nombreux les cris et les chutes des possédées. Le tumulte est à son comble lorsque la voix impérieuse de l'exorciste, le buste incliné en avant, les bras tendus vers l'assistance, clame : « Nous te demandons, Seigneur, de nous libérer de la présence du Malin lui-même, Lucifer, Satan, esprits immondes, esprit d'homosexualité, esprit du Sida, esprit de vendetta, de haine, de difficulté à pardonner nos frères et sœurs, esprits de peur qui nous troublent, qui envoûtent nos maisons, les imaginations qu'ils créent, esprit de nuit, de suicide, de mort, esprit, ô Seigneur, de tabac, d'ivrognerie, de jalousie, de mensonge, ces esprits quels qu'ils soient... oui, Seigneur, esprits d'infirmités qui continuent à troubler nos frères et sœurs. Nous sommes ici, tous unis, une seule âme, un seul cœur, esprits malins, au nom de Jésus-Christ et de l'Esprit saint. » Le calme est revenu dans la salle, d'une voix adoucie mais ferme Milingo signifie la victoire : « Sous la croix du Christ, Dieu a vaincu Lucifer, a vaincu Satan, a vaincu les esprits

immondes, a vaincu le péché. Nous vous détruisons au nom de Jésus-Christ, et lui vous enverra en enfer, vous empêchera de toucher quiconque d'entre nous. Nous vous chassons en enfer, au nom de Jésus-Christ, ne restez pas ici, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Délivrée, l'assistance récite avec ferveur le « Je vous salue Marie ». Vient enfin le dernier temps de l'intercession, la prière pour les maladies corporelles qui débute par la récitation du psaume 6 et se poursuit par l'énumération de toutes les maladies à guérir : « scléroses en plaque, leucémie, mal de tête, de fièvre, de refroidissement, d'émicranie, de colonne vertébrale..., paralysies, cancer du foie, intestins, problèmes de reins, tumeurs aux reins, tumeurs aux poumons, aux os..., maladies de nerfs, arthrose, arthrite, parkinson ». Dans une atmosphère détendue, la messe reprendra son cours par l'offertoire et la communion distribuée en divers points de la salle. Mais il est évident que l'essentiel a eu lieu et les fidèles maintenant distraits, bavardent entre eux en attendant l'achèvement de l'office. Un dernier temps fort marquera la célébration de « la prière de guérison » : la bénédiction des photographies des parents malades ou bien portants, puis la bénédiction du sel, de l'eau et de l'huile que les fidèles ont apportés dans des flacons et des sachets aux dimensions les plus variées et qui serviront, de retour à la maison, à protéger celle-ci.

Ce ne sont pas seulement des foules d'horizons sociaux très contrastés qui furent, en peu d'années, subjuguées par l'impétueux archevêque, exilé entre les murs de la capitale occidentale de la chrétienté. Tous les observateurs du religieux lui prêtèrent une attention étonnée pour identifier, ou vérifier, la crise contemporaine – de la raison ou de la société – dont ces scènes inédites ne pouvaient qu'être, tout à la fois, le symptôme et la réponse. Et, pour une saison, « Milingo » s'invita, également, comme partenaire de nos libres spéculations en ces soirées amicales où, chez Clara Gallini, pouvaient se retrouver à l'occasion Vittorio Lanternari et Tullio Altan, Marcello Massenzio et Carmen Bernand.

« C'est un Africain, c'est moi qui dois m'en occuper ! » soutenait Vittorio Lanternari dans le feu de la discussion où la chronique médiatique tout autant que les moindres détails de ces grandioses exorcismes, orchestrés comme autant d'opéras, ne manquaient pas d'être minutieusement examinés. Et de rappeler les origines rurales de l'archevêque, son enfance villageoise de berger à Mnukwa, dans la Zambie orientale, avant de faire des études au séminaire et de devenir prêtre. Et d'énumérer la diversité des esprits maléfiques comme les *ngozi*, des esprits des morts comme les *midzimu*, des esprits *shave* ou *mashave* propres à la tradition Shona-Nguni qui peuplaient le « monde de l'entre-deux » décrit, par le guérisseur, dans ses publications. En somme, dans le regard de l'africaniste – qui plus est le seul d'entre nous qui avait pu s'entretenir directement avec Milingo –, l'archevêque avait annexé les fonctions du contre-sorcier, le *nganga*, cette figure omniprésente en Zambie et sa pratique d'exorcisme ressemblait

fort à celle du prophète Peter Mulenga, fondateur d'une Église synchrétique, la Mutumwa Church.

« – Ici, je ne sais pas si les gens le perçoivent comme un Africain, objectait Clara. J'ai fait un peu de provocation, j'ai dit : "Ah, mais c'est un Noir !" et ma voisine m'a répliqué : "Madame, comment vous permettez-vous !" C'est tout de même étonnant d'entendre aujourd'hui, dans une salle de congrès, à Rome, le cri aigu si caractéristique des anciens pèlerinages du Sud !

– Mais oui, concédait Vittorio, car il y a des correspondances structurelles entre la sorcellerie africaine et notre vieille idéologie de la *fattura*. C'est un court-circuit entre les croyances populaires de chez nous qui, d'ailleurs, faisaient partie de notre culture savante aux XVI^e et XVII^e siècles et celles des sociétés traditionnelles africaines.

– Est-ce que tu as remarqué les gestes des mains et des pieds de certaines vieilles femmes, on dirait les mouvements des pleureuses ? »

En France, nous venions de découvrir les tribulations d'un exorciste piémontais du XVII^e siècle, exposées par Giovanni Levi. Par delà les différences évidentes, ne pouvait-on esquisser quelque comparaison ? Et ne fallait-il pas reprendre les propositions de Michel de Certeau sur la redéfinition des fiefs du savoir pour penser ensemble l'« accompagnement psycho-spirituel » de la croisade charismatique française et les exorcismes publics des prêtres-guérisseurs italiens ? Car, pour ma part, j'avais la surprise de reconnaître sur l'estrade, parmi la douzaine de prêtres participant à la liturgie romaine, le père Serafino, très populaire animateur du mouvement charismatique en Toscane et, en tant que théologien, auteur de nombreux livres sur le « Renouveau dans l'Esprit ». À coup sûr les « prières de guérison » qu'il célébrait tous les lundis soir à Florence, dans la chapelle d'un couvent de religieuses, n'avaient pas l'énergie des bouleversantes prédications de l'archevêque de Zambie. Accueilli par la communauté des Suore Raccogliatrici, le groupe florentin réunissait, au milieu des années 1980, de 19 h 30 à 22 heures, une assistance venue de Florence, des banlieues proches et des villes plus éloignées, comme Arezzo ou Montevarchi. Tant d'affluence était justifiée par les dons reconnus à Serafino Falvo qui, au cours d'un rituel de guérison collectif, traitait de manière identique tous les maux du corps et de l'esprit : cancer, asthme, paralysies, maladies de cœur, dépressions, angoisses, solitude, « peurs ». Avant le début de l'office, les fidèles déposaient sur l'autel les photographies ou les lettres des malades. Le rite de guérison prenait place durant le dernier tiers de l'office. Invitant les fidèles à désigner de la main la partie du corps malade, le prêtre ordonnait à Satan de lâcher prise, nommait toutes les maladies qui lui étaient signalées par téléphone durant les jours précédents et demandait au « sang du Christ » de pénétrer les corps et les esprits souffrants. Puis l'on devait louer le Christ pour l'indubitable guérison qu'il avait accordée, même si les effets n'en étaient pas encore visibles. Point de crises de possession, ici, même si c'était bien aussi un combat contre « Satan » que livrait l'officiant pour libérer, chaque

semaine, deux à trois cents personnes de toutes les formes d'affliction de la vie moderne.

Une réunion d'équipe élargie permet, au lendemain de l'office du 6 avril 1987, de confronter de manière plus formelle les observations des uns et des autres. Les archives de Vittorio Lanternari, aujourd'hui déposées au musée Pigorini, conservent une synthèse manuscrite de cette discussion collective, qui ordonne méthodiquement les observations selon qu'elles paraissent faire l'unanimité ou qu'elles renvoient à des réflexions singulières. Le chercheur les a regroupées en dix points. Dès qu'une femme « entre en crise », l'attention du public se porte vers son « cas » : « C'est une *fattura*, c'est une *indemoniata* ? », s'interroge-t-on. Ces « cas de sujets en crise » contribuent, largement, à créer la tension collective canalisée par les apostrophes du leader tandis que les rites de bénédiction de l'eau, du sel, de l'huile qui concluent l'office ont, avant tout, pour fonction d'apaiser ce climat terrorisant. Lorsque l'archevêque arrive, au début de la cérémonie, les femmes se précipitent pour le toucher, convaincues de se procurer ainsi une dose de fluide protecteur. Le choix répété du psaume 59 assimile Satan et les esprits malins aux ennemis d'Israël. Du dernier prêche, il faut retenir la proclamation d'un exorcisme public, usage tombé en désuétude dans le culte catholique depuis les XVII^e-XVIII^e siècles, la distinction hautement affirmée entre « pouvoir » et « charisme », le principe du partage des maux et des souffrances entre tous les participants, l'interpellation polémique contre les politiciens. Clara Gallini suggère de focaliser l'enquête sur l'éventuelle perception, par les fidèles, de l'africanité de Milingo, qu'elle-même ne perçoit guère dans la pratique culturelle. Luigi Frighi souligne la dimension de rôle codifié « joué » par les patients pour répondre à l'attente du public, une dimension qui tend, au contraire, à disparaître chez les nouvelles « tarentulées » qui, à Galatina, adoptent des conduites atypiques⁷.

Les mondes de Milingo

Du travail méthodique d'enquête de Vittorio Lanternari, de ces échanges formels et informels en marge du petit groupe de recherche qu'il animait⁸, restent plusieurs textes que le chercheur a consacrés aux grandes assemblées anti-sorcellaires orchestrées par le flamboyant archevêque-guérisseur. Le plus détaillé est, justement, repris dans le premier volume de *Medicina, magia, religione, valori*,

7. « 7/4/87. Università. Discussione collettiva sulla seduta di Milingo (Hôtel Ergife) del lunedì 6 aprile », Fonds Lanternari, Musée Luigi Pigorini, Rome : Lant. XVI.16/7. Je remercie vivement Vito Latanzi pour m'avoir autorisée et aidée à consulter ce fonds.

8. Margherita Mancini et Sandrina Fersurella se sont employées à dresser une typologie des « possédées de Milingo ». Ce travail a fait l'objet d'une présentation collective : Luigi Frighi, Vittorio Lanternari, Margherita Mancini, Sandrina Fersurella : « Gli indemoniati di Milingo: aspetti e quesiti di ordine antropologico, psicologico e psichiatrico », Fonds Lanternari, Musée Luigi Pigorini, Rome : Lant. XVI. 16/5.

sous le titre ô combien évocateur : « Dall’Africa in Italia : il culto esorcistico-terapeutico di Emmanuel Milingo » (Lanternari, 1994 : 141-162), avec quelques compléments par rapport à une précédente version, publiée dans la revue romaine *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Lanternari, 1988 : 327-348).

L’auteur commence par dresser, à grands traits, la carte des transferts religieux entre les continents, tels qu’ils se sont affirmés au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, en distinguant les cultures exportatrices et les cultures réceptrices et en identifiant les principales lignes de diffusion diasporique ou d’expansion missionnaire : d’une part de l’Asie orientale vers les États-Unis, l’Europe, l’Afrique, l’Australie ; d’autre part des États-Unis vers l’Europe, l’Afrique, l’Amérique centrale et l’Amérique du Sud. Et de noter que si le Tiers Monde constituait une aire purement réceptrice, l’Asie orientale une aire exclusivement exportatrice, l’Occident occupait une double place de récepteur vis-à-vis de l’Asie orientale et d’exportateur vis-à-vis du Tiers Monde (Afrique, Océanie, Amérique latine). Mais, constate l’auteur, on assiste depuis une vingtaine d’années à un renversement des itinéraires missionnaires gouvernés depuis des siècles par les Églises chrétiennes : « En quelque sorte le christianisme retourne en Occident, diversement réélaboré et remodelé par le Tiers Monde et les grandes civilisations asiatiques » (Lanternari, 1994 : 272). De ce retour participe le culte de guérison diffusé, en Italie, par l’archevêque de Lusaka dont le langage et le style « sensiblement africains » auraient pour vertu de revitaliser d’archaïques logiques sorcelaires européennes.

Lanternari rappelle rapidement les conflits qui ont opposé Mgr Milingo au clergé local européen, aux évêques africains et au Vatican, à propos de ses modalités d’exercice du « ministère de guérison » et, tout autant, de ses diatribes à l’encontre des élites politiques et ecclésiastiques. Les unes et les autres composent une singulière trajectoire : « Milingo représente un cas original d’Africain qui fonde un culte chrétien de guérison, tissé de modules rituels et idéologiques propres à la tradition africaine, et qui toutefois proclame avec force sa plus totale adhésion à l’Église catholique » (Lanternari, 1994 : 274). Une adhésion qui différencie la figure de Milingo de tous ces fondateurs d’Églises autonomes ou « séparatistes » que connaissent bien les études africanistes. Puis vient une série d’arguments pour reconnaître, dans les pratiques de Milingo, « la tendance à réinterpréter le christianisme en clé implicitement “africaine”, tant au point de vue doctrinal que des points de vue liturgique et rituel ».

Pour qualifier cet héritage autochtone est, tout d’abord, invoquée de manière générique « la tradition africaine », sans précision de temps ni de lieu, fondée sur l’identification des esprits protecteurs et bienveillants avec les esprits des ancêtres, l’existence d’esprits malfaisants et l’ambivalence des esprits des morts, tour à tour protecteurs et destructeurs. Puis, sont précisées des croyances spécifiques aux deux ethnies dont l’archevêque est originaire, en particulier les puissances maléfiques propres aux Nguni et aux Shona, ainsi que l’idéologie sorcellaire omniprésente en Zambie. Ce qui permet d’affirmer que le prélat catholique se

comporte comme un « chasseur de sorciers », ce spécialiste présent dans toute l'Afrique subsaharienne. Dans les écrits de l'archevêque – dont nous pouvons aujourd'hui faire l'hypothèse, au vu du questionnaire d'enquête envoyé au père Kirito Sesana, qu'ils ont pu être influencés par l'anthropologue lui-même⁹ –, Lanternari trouve la confirmation de cette africanité : ceux-ci mentionnent une multiplicité d'esprits – *ngozi*, *midzimu*, *shave* ou *mashave* – propres aux cultures Shona-Nguni ainsi que les fonctions du contre-sorcier, le *nganga*, dont la description est complétée grâce à l'étude de R. Frankenberg et de J. Leeson¹⁰. Mais c'est la figure du moderne prophète-guérisseur qui demeure la principale référence pour penser le travail synchrétique poursuivi par l'archevêque, dans le prolongement du christianisme missionnaire, en faisant de ces diverses entités une catégorie générique d'esprits du mal rassemblés sous le nom de « *mashave* » à traiter, non par l'initiation à une communauté cultuelle, mais par l'exorcisme d'un agent possesseur. Et de citer, à l'appui de son analyse, plusieurs extraits de la toute première observation que le missionnaire lui avait adressée en décembre 1977.

Déplacé de force en Europe, ce prophète qui entend toujours livrer son combat au sein de l'Église catholique, poursuit un même travail synchrétique qui oblige à abandonner toute perspective européo-centrée pour inscrire le « cas Milingo » dans un multi-culturalisme généralisé : « ... la portée évidente du succès remporté par l'excentrique exorciste africain en Italie, et la confiance enthousiaste manifestée par des personnes de toute extraction sociale et de tout niveau d'éducation – même élevé – en ses pouvoirs charismatiques de guérison, permettent de contextualiser le phénomène Milingo dans l'ensemble général, entièrement moderne, voire contemporain, des innombrables nouvelles formations religieuses – sectes, mouvements – issues de matrices culturelles différentes, qui se sont disséminées dans le monde occidental, surtout depuis les trois dernières décennies. Toutes à visée thérapeutique, ces formations, créées par des *leaders* fondateurs, sont lancées dans le grand "marché planétaire des nouveaux cultes religieux de guérison", en réponse à une demande quasi planétaire de nouveaux systèmes thérapeutiques – magiques ou religieux –, lesquels surgissent massivement au sein d'un monde qui souffre à nouveau d'une crise d'identité, de sens, d'impuissance, malgré les triomphes toujours plus fulgurants de la science et des technologies du futur » (Lanternari, 1997a : 159).

Ce qui retient, dès lors, l'anthropologue est la description performative de cet imposant théâtre chrétien de la possession dont il a suivi le déploiement, tout au long d'une année, dans la capitale de la catholicité. D'emblée, il avait noté, lors d'une des toutes premières célébrations auxquelles il avait assisté, le 3 novembre 1986 : « De fait, absolument exceptionnelle est la capacité de ce service religieux,

9. En particulier, une sorte d'autobiographie publiée à Londres peu après son déplacement à Rome (Milingo, 1984).

10. Présentée à la conférence annuelle de l'Association des anthropologues sociaux en 1972, sur le thème de la médecine proposé par Meyer Fortes, elle est publiée dans les actes de la conférence réunis par J. B. Loudon (Frankenberg, Leeson, 1976).

habilement dirigé par le leader, de rendre exaltantes les prières les plus communes, récitées ou chantées dans les églises catholiques ordinaires, sur un ton d'humble soumission sans aucune vivacité. Ici tout devient ferveur et élan de participation ¹¹. » Puis, les notes de terrain se sont, tour à tour, focalisées sur la gestualité des fidèles, les thèmes de prédication et les références textuelles de l'archevêque, les commentaires dont il accompagne les crises qu'il déchaîne, les problèmes d'orthodoxie que pose l'identité des esprits invoqués d'une séance à l'autre, le souci liturgique de maintenir une distinction entre le statut de « malade » et le statut d'« indemoniato », les parallélismes avec une conception « africaine » de la maladie comme produite par la transgression de valeurs sociales ou religieuses. Seulement un an plus tard, faisant la description de l'office du 30 novembre 1987, il pouvait finalement proposer une épure, pleinement aboutie, des quatre séquences qui ordonnent la progression du dire et du faire exorcistes. Dans la première séquence, tableau des devoirs du chrétien ponctué d'exemples de menus conflits domestiques, la prière de l'archevêque récitée « sur un ton de soumission, mais d'une voix claire, lente, solennelle », ne suscite que des crises « modestes », aux cris retenus. Avec la seconde séquence, commence « la partie émotionnelle, jusqu'à l'acmé » : voix affligées des récitations en chœur, pleurs de plus en plus aigus de douleur, d'où s'élève la voix de plus en plus impérieuse de Milingo, suivie d'un chant choral les bras tendus pour saisir la main de Jésus ; puis, à nouveau, la voix claire et forte de l'exorciste en prière, énumérant tous les maux de l'âme et du corps, et les cris qui s'élèvent de la salle. La messe proprement dite et les bénédictions qui composent les deux dernières séquences assurent le retour au calme ¹².

Curieusement, alors qu'elle se présente comme la plus achevée, l'étude publiée en 1994 ne rend que partiellement justice à cette minutieuse ethnographie qui n'apparaît bien souvent qu'au second plan de l'analyse. Certes, se trouvent décrites les prédications enflammées de Milingo contre toutes les forces occultes qu'il énumère longuement ; se trouve qualifié le climat émotionnel de l'assemblée suspendue aux lèvres du prédicateur ; sont identifiés les moments « critiques » de la pratique cultuelle et la métamorphose en *indemoniate* de malades souffrant de toutes sortes de troubles difficilement identifiables. En somme, l'auteur se montre attentif à fournir tous les arguments qui permettent d'affirmer le caractère rituellement construit des rôles sociaux antagonistes et de leurs interactions. Mais, les procédés rhétoriques auxquels – ses notes de terrain en témoignent – l'ethnologue a prêté une attention aiguë, se trouvent hâtivement énumérés au lieu de constituer, pour l'anthropologue des cultes de possession, un point de départ pour laisser surgir des questions nouvelles. Et, à relire aujourd'hui ce texte, on ne peut qu'être frappé par le souci – mais aussi la difficulté – de lier

11. Fonds Lanternari, Musée Luigi Pigorini, Rome : Lant. XVI. 16/20.

12. « Milingo ; seduta 30/XI/87 », Fonds Lanternari, Musée Luigi Pigorini, Rome, Lant. XVI. 16/26.

ensemble des niveaux d'analyse habituellement disjoints : d'une part, la macro-cartographie des créations religieuses transnationales et des entreprises missionnaires, de l'autre la micro-analyse des formes communicationnelles au sein d'une performance singulière.

En fait, des éclats de cette ethnographie se trouvent dispersés, durant une dizaine d'années, dans plusieurs contextes qui, à chaque fois, jettent une lumière plus vive sur un des aspects du faire exorciste ou sur un point de théorie qui retient alors la réflexion de l'anthropologue. Ainsi, dans un précédent article, consacré aux jeux de la vérité et de la fiction dans les rites de possession, Lanternari a centré toute son attention sur la prise de rôle des possédées, dans les exorcismes publics de l'archevêque. « À ce point, nous devons souligner l'interdépendance qui s'établit entre l'"agir" du prédicateur-exorciste, et le "réagir" du public. L'évocation du démon, réitérée d'une voix puissante, prédispose et stimule les sujets psychiquement influençables à sortir de leur état de conscience ordinaire pour entrer dans l'expérience, attendue par les personnes présentes, de la possession. Au degré le plus élevé de cette expérience, le sujet adopte les conduites stéréotypées qu'il a, en général, introjectées au cours de son éducation religieuse officielle, comme étant celles du possédé. Ce sont les conduites stéréotypées que l'assemblée prévoit, reconnaît et craint. On peut dire que le possédé "donne le spectacle que tout le monde attend de lui". Mais par ce "spectacle", le public est secoué et apeuré, en identifiant dans le sujet en crise la présence actuelle du diable, et en en redoutant l'incontrôlable contagion¹³. » Mais cette analyse très leirisienne néglige le travail des assistants de l'officiant pour guider une prise de rôle dont on peut douter que l'éducation catholique contemporaine la plus commune suffise à sa transmission...

De fait, les malades sélectionnées pour remplir la fonction d'*indemoniate* sont constamment soustraites à la vue de l'assemblée. Ainsi, seul un subterfuge m'a permis, lors d'une célébration, d'approcher d'elles et d'être témoin de l'expérience de ceux et celles qui les prennent en charge. En effet, installées aux tout premiers rangs, elles sont chacune fermement encadrées par un ou une assistante recrutés, comme le service d'ordre, dans l'un ou l'autre groupe charismatique romain pour servir d'auxiliaire durant l'exorcisme. Par exemple, ce 1^{er} février 1988, l'une d'elles commence à respirer très fort, en soulevant l'estomac, en avançant le buste puis en le rejetant en arrière. Des larmes silencieuses coulent sur son visage, elle tend les mains puis les referme en les crispant, elle se plaint de brûlures. L'auxiliaire, assise à côté d'elle, lui entoure les épaules de son bras droit, et de la main gauche lui maintient le bras, la main, la poitrine, en lui commandant d'une voix ferme de prier avec l'évêque. Elle force la « malade » à répéter mot à mot les prières, à garder les yeux ouverts et à invoquer avec elle : « Ange gardien, garde-moi, gouverne-moi, protège-moi, entre en moi. » Un

13. Publié dans un volume collectif dirigé par Goffredo Bartocci (1990), il est devenu le chapitre V de *Medicina, magia...*, sous le titre : « Vérité et fiction, solennité et jeu dans les rites thérapeutiques de possession ».

peu après, une jeune femme se jette violemment par terre en levant les jambes, la jupe relevée jusqu'à la taille. Trois hommes et une femme se couchent sur elle pour l'immobiliser tandis qu'elle pousse un long hurlement strident que l'assistance voisine accompagne, immédiatement, d'expressions de dégoût et d'effroi. On distingue des insultes : « *Questo stronzo di Milingo, che cosa ti credi? Io non ho paura di te!* », « Cet idiot de Milingo, qu'est-ce que tu te crois ? Moi je n'ai pas peur de toi ! » Tout rentre dans l'ordre lorsque Serafino s'avance sur l'estrade, les mains tendues et s'exclame d'une voix puissante : « Le Christ a gagné, Alleluia ! » Ce corps à corps avec le diable incarné n'est, donc, autorisé qu'à quelques membres d'une élite spirituelle. Car, comme le notait Michel de Certeau à propos de Loudun, dans la culture chrétienne, mysticisme et possession vont de pair. En revanche, pour la très grande majorité de l'assistance ordinaire, Satan n'a d'autre existence que sonore – la variété des hululements des *indemoniate* – et, dans les cérémonies publiques, le centre de l'attention paraît bien, depuis le XVII^e siècle, s'être déplacé sur la personne de l'exorciste, plutôt que sur la voix et le corps des possédées.

Ce déplacement de la focalisation de l'assemblée sur la figure de l'exorciste n'a pas échappé à Vittorio Lanternari qui voit, justement là, le point de plus grande proximité du style de Milingo avec les modernes prophètes africains, fondateurs d'Églises autonomes ou de communautés cultuelles : « Il devient, pour la foule des fidèles, le sauveur prodigieux. Se trouve ainsi créée une dépendance totale de tous envers le leader qui, malgré son insistance à se présenter comme un simple instrument entre les mains de Dieu, devient l'objet d'une vénération personnelle » (Lanternari, 1994 : 283). Et, lorsque l'année suivante, il revisite le tarantisme en clé ethnopsychiatrique, l'anthropologue revient à nouveau sur l'exceptionnelle popularité italienne de l'évêque africain perçu, lui semble-t-il, comme un « prophète-messie » lançant, au milieu d'annonces apocalyptiques, de violentes invectives contre les esprits malins (Lanternari, 1997a : 157).

Aussi bien, qu'elle soit restée à l'état de notes de terrain ou qu'elle ait été dispersée dans plusieurs publications, au gré d'une méditation sans cesse reprise sur l'efficace propre au religieux, on ne peut que retenir de cette analyse l'acuité du regard porté par l'ethnographe sur toutes les ressources déployées par l'officiant pour obtenir l'engagement émotionnel de son auditoire dans le combat verbal contre Satan ; l'attention portée à l'euphorie qu'éprouve, au terme de cette démonstration de puissance, chaque participant incité à s'identifier au modèle de vainqueur qui lui est proposé ; la reconnaissance de l'imprévisible modernité de ces formes, à première vue archaïques, de réaffirmation d'une présence au monde¹⁴. Cependant, juste après la fin de cette longue enquête de terrain, la

14. Mais si l'intérêt porté par Vittorio Lanternari à ces grandes liturgies collectives a pu favoriser, en Italie, des enquêtes sur le retour de l'exorcisme privé sous le contrôle de l'Église, fait toujours aujourd'hui défaut une ethnographie des modalités distinctives de restructuration des liens sociaux dans lesquels se trouve réinscrit le consultant lorsque la logique diabolique se trouve substituée à la logique sorcellaire.

redoutable instance vaticane de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a mis fin aux grands rituels romains de l'archevêque et déclenché, à son encounter, une procédure de « discernement ». Malgré les nombreuses protestations des fidèles, le prophète-guérisseur a été éloigné de Rome pour la petite ville de Velletri, dans le Latium, où il a bientôt suscité l'ire de l'évêque local. En novembre 1994, il fait cette fois l'objet d'une lettre pastorale lue dans toutes les paroisses du diocèse de San Benedetto del Tronto, dans les Marches. « Presque une excommunication publique », commente *La Repubblica*¹⁵. C'est dans ce contexte de répression, de la part des plus hautes instances de contrôle dogmatique qu'il faut, aussi, resituer l'effort de compréhension de l'anthropologue.

Durant ces mêmes années où Vittorio Lanternari plaçait les traitements rituels de l'affliction au centre de ses analyses du religieux, mes propres enquêtes sur la diversité des groupes catholiques du Renouveau charismatique, en France et en Italie, confirmaient amplement la centralité du traitement de l'infortune comme nouveau mode d'acculturation chrétienne. Une dimension qui, alors, ne retenait guère l'attention des sociologues, français ou italiens. À l'occasion d'un long compte rendu consacré aux premières enquêtes disponibles sur les communautés françaises et sur l'expansion du mouvement évangélique en Belgique, Jean Séguy avait proposé, en 1979, la notion de « protestation implicite » contre le pouvoir sacerdotal et contre la « médecine actuelle » pour rendre compte de modes de vie qui lui paraissaient prolonger, d'une autre façon, la contestation de Mai 68. Une notion étrangement forgée en faisant dialoguer le Troeltsch analyste du christianisme primitif et du piétisme luthérien avec le Gramsci analyste du folklore « comme conception du monde et de la vie, conception en grande partie implicite » (Séguy, 1979 : 187-212). Quant aux sociologues italiens, sous la direction de Franco Ferrarotti, ils avaient, certes, pratiqué une minutieuse observation participante qui faisait justice du discours libertaire de rigueur parmi les adeptes pour souligner, au contraire, les formes ô combien codifiées et contrôlées de cette « spontanéité » dévotionnelle¹⁶. Mais ni les uns, ni les autres ne proposaient la moindre ethnographie de ces traitements ritualisés du malheur qui valaient comme procédures d'affiliation, tantôt sur le mode d'un exorcisme, tantôt sur le mode d'une logique initiatique, aux groupes cultuels. Aussi bien, l'écoute attentive et généreuse de Vittorio Lanternari était-elle particulièrement stimulante pour qui voulait poursuivre sur cette voie.

Giordana CHARUTY

*Laboratoire d'anthropologie et d'histoire de l'institution de la culture –
Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain (EHESS-CNRS)
École pratique des hautes études
giordana.charuty@laposte.net*

15. « Vescovo contro Milingo “Provoca solo isteria” », *La Repubblica*, 18 novembre 1994.

16. Voir, notamment, l'observation des principaux groupes romains réalisée par Leda Catucci, dans l'enquête collective de F. Ferrarotti, G. De Lutiis, M. I. Maciotti, L. Catucci, 1978 (chap. VIII, IX, X).

Bibliographie

- AUGÉ Marc, BUREAU René, PIAULT Colette, ROUCH Jean, SAGHY Lajos, ZEMPLÉNI András, 1975, *Prophétismes et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann.
- AUGÉ Marc, 1987, « Espace, savoir, pouvoir : les “prophètes” ivoiriens », *Gradhiva*, n° 3, p. 11-18.
- BARTOCCI Goffredo (ed.), 1990, *Psicopatologia, cultura e pensiero magico*, Naples, Liguori.
- CASTIGLIONE Miriam, 1981, *I Professionnisti dei sogni. Visioni e devozioni popolari nella cultura contadina meridionale*, Naples, Liguori.
- CHARUTY Giordana, 1987, « Guérir la mémoire. L'invention rituelle du catholicisme pentecôtiste français et italien », *Social Compass*, XXXIV/4, p. 437-463.
- , « Les liturgies du malheur. Le souci thérapeutique des chrétiens charismatiques », *Le débat*, n° 59, 1990, p. 68-89. Trad. italienne, in Lanternari e Ciminelli, 1998, *Medicina, magia, religione, valori. Volume secondo: dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Naples, Liguori, p. 209-238.
- DEI Fabio, 1999, « Il destino dei rituali terapeutici nella modernità », *AM, Rivista della società italiana di antropologia medica*, n° 7-8, 1999, p. 363-373.
- FERRAROTTI Franco, DE LUTIS G., MACIOTTI M. I., CATUCCI L., 1978, *Studi sulla produzione sociale del sacro, vol. 1, Forme del sacro in un'epoca di crisi*, Naples, Liguori.
- FRANKENBERG Ronald, LEESON Joyce, 1976, « Disease, illness and sickness: social aspects of the choice of healer in a Lusaka suburb », in Loudon J. B. (ed.), *Social Anthropology and Medicine*, London, New York, San Francisco, Academic Press, p. 223-258.
- HASTINGS Adrian, 1987, « Emmanuel Milingo as Christian Healer », in Maclean Ch., Fyfe U. (eds.), *African Medicine in the Modern World*, Edinburgh, p. 141-171.
- HINFELAAR Hugo F., 1994, *Bemba-speaking Women of Zambia in a Century of Religion Change (1892-1992)*, Leiden, New York, Köln, Brill, 1994.
- LANTERNARI Vittorio, 1988, « Dall'Africa in Italia: il culto esorcistico-terapeutico di Emmanuel Milingo », *Studi e Materiali di Storia delle religioni*, 54, XII, p. 327-348.
- , 1992, « Presentazione », in Schirippa P., *Profeti in città. Etnografia di quattro chiese indipendenti del Ghana*, Cosenza, Editoriale progetto 2000, p. 7-13.
- , 1994, *Medicina, magia, religione, valori*, Naples, Liguori, vol. 1.
- , 1995, « Il tarantismo rivisitato dopo de Martino, e ripensato in chiave etnopsichiatrica », *Storia, Antropologia, Scienze del linguaggio*, X, 3, p. 67-91.
- , 1996, « Quali terapie per il “disagio della civiltà” », in Donghi P. (a cura di), *Il sapere della guarigione*, Bari, Laterza, p. 93-124.
- , 1997a, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Bari, Dedalo.
- , 1997b, *La mia alleanza con Ernesto de Martino*, Naples, Liguori.
- LANTERNARI Vittorio, CIMINELLI Maria Luisa (éds.), 1998, *Medicina, magia, religione, valori. Volume secondo: dall'antropologia all'etnopsichiatria*, Naples, Liguori.
- LANTERNARI Vittorio, LETENDRE Marie-Louise, 1982, « La religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 53/1, p. 121-143.
- MACIOTTI Maria I., 1980, *Studi sulla produzione sociale del sacro*, Naples, Liguori.
- MILINGO Emmanuel, 1984, *The World in Between*, London, Hurst.
- SÉGUY Jean, 1979, « La Protestation implicite. Groupes et communautés charismatiques », *Archives de sciences sociales des religions*, 48/2, p. 187-212.

- TER HAAR Gerrie, 1987, « Religion and Healing: The case of Milingo », *Social Compass*, XXXIV (4), pp. 475-493.
- , 1996, *L'Afrique et le monde des esprits. Le ministère de guérison de Mgr Milingo, archevêque de Zambie*, Paris, Karthala (1^{re} éd. anglaise 1992).
- ZEMPLÉNI András, 1982, « Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique », *Archives de sciences sociales des religions*, 54/1 (janvier-mars), p. 5-19.

L'africaniste en Italie : le cas Milingo

L'intérêt pour les liens entre le religieux et le thérapeutique est né au Ghana, lorsque Vittorio Lanternari découvre, au début des années 1970, la vitalité de prophètes-guérisseurs marqués par la référence chrétienne. Ces liens se sont imposés comme objet privilégié d'une anthropologie générale des cultes de possession, à partir de l'observation de l'effervescence thérapeutico-religieuse affectant les anciennes nations colonisatrices et de l'inversion des itinéraires missionnaires. Ainsi, l'« affaire Milingo », soit les exorcismes publics pratiqués dans la péninsule italienne, au milieu des années 1980, par un archevêque africain suspendu de ses fonctions à Lusaka, a durablement retenu l'attention de l'africaniste, en réveillant chez l'anthropologue le goût de l'épreuve du terrain.

Mots-clés : Italie, Lanternari, exorcisme, possession, prophétisme.

The Africanist in Italy: the Milingo case

The interest in the relationship between religion and therapy was born in Ghana, when Vittorio Lanternari discovered in the early 70s, the vitality of prophets-healers marked by Christian reference. These links have emerged as a privileged object of a general anthropology of possession cults, from the observation of the therapeutic-religious turmoil affecting the former colonizing nations and the reversal of missionaries routes. Thus, the "Milingo affair" or public exorcisms performed in the Italian peninsula in the mid-80s by an African archbishop suspended from office in Lusaka, has sustained the attention of the Africanist, awakening in the anthropologist the taste for the field test.

Key words: Italy, Lanternari, Exorcism, Possession, Prophecy.

El africanista en Italia: el caso Milingo

El interés por los lazos entre lo religioso y lo terapéutico nació en Ghana, cuando Vittorio Lanternari descubrió, a principios de los años 1970, la vitalidad de los profetas- sanadores marcados por las referencias cristianas. Estos lazos se impusieron como objeto privilegiado de una antropología general de los cultos de posesión, a partir de la observación de la efervescencia terapéutico-religiosa que afecta a las antiguas naciones colonizadoras y de la inversión de los itinerarios misioneros. Así, el "affaire Milingo", es decir los exorcismos públicos practicados en la península italiana, a mediados de los años 1980 por un arzobispo africano suspendido en sus funciones en Lusaka, llamaron durablemente la atención del africanista, revelando en el antropólogo el gusto por los desafíos del campo.

Palabras clave: Italia, Lanternari, exorcismo, posesión, profetismo.