Fantasmagories de la cure

Routinisation de la vision et « textes cachés » dans les thérapies rituelles (Cameroun)

Healing Imaginaries. Routinization of Vision and "Hidden Transcripts" in Ritual Therapies (Cameroon)

Roberto Beneduce

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17550>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17550

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 22 novembre 2013

Pagination : 895-933

ISBN : 978-2-7132-2389-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Roberto Beneduce, « Fantasmagories de la cure », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 212 | 2013, mis en ligne le 16 décembre 2015, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17550> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.17550

Fantasmagories de la cure

Routinisation de la vision et « textes cachés » dans les thérapies rituelles (Cameroun)

« Comme les oiseaux qui ne pondent que dans le nid d'autres espèces, la mémoire produit dans un lieu qui ne lui est pas propre. Elle reçoit d'une circonstance étrangère sa forme et son implantation, même si le contenu (le détail manquant) vient d'elle. [...] Sa mobilisation est indissociable d'une *altération*. Bien plus, sa force d'intervention, la mémoire la tient de sa capacité même d'être altérée — déplaçable, mobile, sans lieu fixe. Trait permanent : elle se forme [...] en *naissant de l'autre* (une circonstance) et en le *perdant* (ce n'est plus qu'un souvenir). Double altération, [...] et d'elle-même, qui s'exerce d'être atteinte, et de son objet, qu'elle ne retient que disparu. La mémoire dépérit quand elle n'en est plus capable. Elle se construit au contraire [...] d'événements qui ne dépendent pas d'elle, liée à l'expectation qu'il va se produire ou qu'il doit se produire quelque chose d'étranger au présent. Bien loin d'être le reliquaire ou la poubelle du passé, elle vit de croire à des possibles et de les attendre, vigilante, à l'affût »

Michel de Certeau (1990 : 131).

Traditions, mémoires ou résistances ?

Yaoundé, septembre 2001. Dans une boulangerie d'un quartier populaire, Essos, j'attendais patiemment mon tour pour acheter des baguettes de pain quand le jeune homme qui était derrière le comptoir m'a demandé : « Êtes-vous français ? Puis-je vous poser une question sur quelque chose qui me bloque ? » Je lui répondis que je n'étais pas français mais italien, et que si je le pouvais, j'étais tout disposé à lui répondre. Encouragé, le jeune homme poursuivit : « Connaissez-vous la date exacte de la démission du général de Gaulle ? Je sais que c'était en 1967, mais je ne me souviens pas du mois ni du jour précis, ça peut être important pour l'Histoire... »

La rencontre avec ce jeune boulanger m'a interpellé à plus d'un titre, m'offrant ce que je cherche à comprendre depuis longtemps : l'articulation entre histoire collective et histoire privée, entre événement et biographie, entre pouvoir et psychisme, une articulation souvent douloureuse qui peut

aller jusqu'à prendre la forme d'un symptôme (« quelque chose qui me bloque »), et qui pose aussi le problème de ce qui déclenche le processus de « mémoire involontaire », pour reprendre l'expression de Proust. Chez Proust, comme le rappelle W. Benjamin (1981 : 92), le souvenir volontaire ne garde pas l'essentiel du passé : le passé en tant que tel reste hors du pouvoir du sujet, hors de sa portée. Il vit ailleurs, dans un objet matériel qui en retient quelque chose que nous ignorons, ou dans la sensation qu'il engendre en nous. Ce passé, on peut le rencontrer au cours de notre vie, ou jamais : le hasard seul en décide. Ainsi, avais-je été, parce que Blanc et supposé Français, la « circonstance étrangère », ou ce que Michel de Certeau (1990 : 131) appelle « l'altération », qui avait mis en mouvement la mémoire involontaire de ce jeune Camerounais ? Traduit au sens d'« expropriation de l'expérience » (Agamben 1978), le « blocage » dont parlait ce jeune homme constitue un fil rouge précieux pour comprendre les manières dont on tente de se réapproprier une expérience perdue ou un passé aliéné, ainsi que l'enjeu d'un discours souvent fondé sur la logique de la métonymie (la cause pour l'effet) et de la synecdoque (la partie pour le tout). Michael Taussig (1987 : 368)¹ voit dans le « blocage de l'expérience » (« *blocking of experience* »), provoqué par « l'oppression politique et le refoulement », l'origine d'un processus donnant lieu, par l'intermédiaire du mythe, à un genre particulier d'expériences. Mais la rencontre que je viens de rapporter, la référence à un épisode et à un personnage de l'Histoire coloniale dont on veut retrouver un détail apparemment insignifiant m'ont poussé à explorer d'autres pistes, en pensant au mot d'Albert Memmi (1985 : 111) : « La carence la plus grave subie par le colonisé est d'être placé hors de l'Histoire [...], en aucune manière il n'est sujet de l'Histoire. » Pour A. Memmi, le colonisé, pris dans une sorte de « catalepsie sociale et historique », « semble condamné à perdre progressivement la mémoire » (*ibid.* : 120-121). Le blocage dont me parlait mon interlocuteur est-il l'expression tardive — mieux, obstinée — d'une telle catalepsie ?². Et quel rapport peut-il bien exister entre la « date exacte » de la démission du général de Gaulle et le blocage de ce jeune homme ? Pourquoi de Gaulle ? Pourquoi ce détail serait-il « important pour l'Histoire » ?

Un certain nombre de raisons incitent à replacer ce discours fragmentaire, ce questionnement de l'Histoire, dans une analyse de l'imaginaire sous-jacent à l'univers des cures rituelles. Le nom de de Gaulle n'est d'ailleurs pas

1. Sauf indication contraire, toutes les traductions de l'anglais ou de l'italien sont de l'auteur. Je remercie le comité de lecture de la revue pour les remarques. Je voudrais aussi remercier Daniel Fabre et Marcello Massenzio pour leurs commentaires ainsi que Éric de Rosny, récemment disparu, pour les suggestions précieuses qu'il m'avait données lors de la lecture de la première version de cet article : il est dédié à sa mémoire.
2. James FERNANDEZ (1982 : 294) a lui aussi parlé de « blocage » à propos de l'expérience de la conversion chez les Fang, piégés entre les requêtes de la religion traditionnelle et le message chrétien.

un détail anodin : il nous permet de replacer l'irruption de l'Histoire dans les actes de la vie quotidienne dans une nouvelle perspective, celle des mimétismes, des « dérobadés » et des « doublages ». Dans son ouvrage *Le Souverain moderne*, Joseph Tonda (2005 : 100) résume ainsi les avatars de ce nom propre dans l'imaginaire africain :

« Le général de Gaulle est pour l'imagination africaine des années 1940, 1950, et même 1960 voire 1970 la figure exemplaire du héros, de l'homme de puissance, ayant triomphé d'une rude adversité en Occident. Son prénom et son nom ont été portés comme prénoms par certains enfants nés entre 1945 et 1950. De Gaulle est de ce point de vue l'ancêtre prestigieux [...], surtout dans les domaines religieux et culturel où son nom fut donné respectivement à un culte syncrétique, le *Ngol*, et à une danse, la "danse de Gaulle" »³.

Un général devenu figure centrale d'un culte religieux ? C'est la règle, comme l'a montré Fritz Kramer (1993), pour les cultes de possession. Mais c'est Georges Balandier (1982 : 62) qui a peut-être été le premier à saisir l'importance de ce culte dans la « situation coloniale » et à souligner la nécessité d'une « sociologie du conflit » capable de révéler le sens caché des réactions des colonisés qui prennent souvent une forme « clandestin[e] » ou « indirect[e] » :

« Les pratiques ou les institutions qui semblent les plus condamnables aux administrateurs [...] sont protégées par une véritable "conspiration du silence" [...]. Cette *dérobade de la réalité sociale authentique* derrière ses apparences officielles n'est pas sans conséquences [...]. Elle permet aux antagonismes autrefois contenus de se manifester, à l'intérieur de la société coutumière, en jouant de cette ambiguïté. Dans de telles conditions, *cette société se dégrade beaucoup plus qu'elle ne s'adapte ; ou bien, elle tend à se développer d'une manière aberrante en laissant une place privilégiée aux institutions et groupements les plus "secrets"* » (Balandier 1982 : 63-64, mes italiques).

Pour Balandier qui, dans ce passage, annonce à maints égards le travail de C. J. Scott (2008) sur la résistance des subalternes et les « textes cachés » (« *hidden transcripts* »), ces réponses qui « prétendent apporter un remède d'ensemble à l'état de crise » tout en manifestant une « protestation contre la situation coloniale » ont trouvé une expression exemplaire au Gabon, dans le culte *ngòl*⁴, qui « doit sa dénomination au prestige dont bénéficia le général

3. Je cite ces deux passages parce qu'ils me semblent évoquer un problème analogue à celui que traite A. NANDY (1983 : 16) lorsqu'il affirme vouloir s'occuper de certains « éléments de la tradition indienne qui sont sortis *moins innocents* de l'expérience coloniale, ainsi que de certaines stratégies psychologiques et culturelles qui *ont aidé la société colonisée à survivre à cette même expérience* au prix d'une *redéfinition défensive* la plus petite possible de son identité » (mes italiques).
4. F. BERNAULT (1996 : 188) retrace ainsi l'origine de ce mot : « "Ngol" est la forme linguistique fang désignant le culte, sans doute postérieur à l'appellation "Digol", adoptée par les Gabonais de la côte. »

de Gaulle à l'époque de la France libre et au terme *ngòlò*, largement répandu dans la zone congolaise, qui signifie force et puissance » (Balandier : 65).

Ce dernier terme est essentiel pour plusieurs raisons. Le signifiant *ngòl* possède en effet une densité particulière qui en fait le contraire de ces « signifiants flottants », vides, dont parle Lévi-Strauss (1951 : xlix-li) à propos de certains termes difficiles à traduire ou à conceptualiser (*mana*, *hau*, *truc*, etc.). Il unit de fait en un seul mot l'idée de force et de puissance au nom d'un homme fort et puissant en chair et en os, un personnage historique auquel on attribuait même des pouvoirs magiques — ce qui explique bien le succès de ce « fétiche »⁵ qui, comme tous les fétiches, tire son pouvoir de l'excès (de la dépense) des éléments dont il est composé, de leur hétérogénéité. Or le fétiche, qui est toujours présence d'une absence⁶, est aussi l'exemple le plus pur de synecdoque *stricto sensu*, dans la mesure où ce mot renvoie justement à l'action de tenir ensemble⁷. On pourrait même ajouter qu'en l'occurrence, les choses « tenues ensemble », ainsi que l'absence dont le fétiche est le signe, concernent l'ordre du temps, de l'Histoire. En s'appuyant sur les notes d'un missionnaire, W. J. Fernandez (1982) reprend ainsi l'analyse de ces cultes où il analyse le rôle de certaines personnalités européennes comme « présences morales » et « *points de repère* dramatiques ». Les cultes consacrés à ces figures y apparaissent comme un phénomène très complexe⁸, apte à produire une « discipline transitoire » dans une « situation de désordre » :

« Les Fang appréciaient la danse *Ngol* à plusieurs niveaux, et pas seulement en tant qu'imitation servile des usages administratifs, bien que ce soit cet aspect qui soit le plus frappant. Elle jouait aussi le rôle de miroir satirique de ces usages. Dans les années 1940 bien sûr, les administrateurs voyaient en elle quelque chose de plus

5. G. Balandier rappelle que les rapports officiels de l'époque parlent de « Fétiche de Gaulle » et Koumabila-Abogué (cité dans ELLIS 1989 : 330) parle lui aussi à ce sujet de « fétiche anti-colonialiste ».

6. Voir à ce propos G. AGAMBEN (1977 : 39-43).

7. Littéralement « je prends ensemble », de *synekdekhomai*.

8. W. J. FERNANDEZ (1982 : 296) reproche à G. Balandier d'avoir considéré le *Ngòl* comme une « simple et amusante innovation rituelle » par rapport à la complexité d'un culte tel que le *Bwiti*. Reproche injuste car, d'une part « les amusements ne sont pas complètement apolitiques » (KRAMER 1993 : 132), d'autre part et surtout, G. BALANDIER (1982 : 65-66), loin de réduire le culte *ngòl* à un simple amusement, y voit « une tentative visant à restaurer la *cohésion d'une société altérée* et à élargir les limites restreintes de la "civilisation du clan" [...]. Le *Ngòl* apporte un système de règles et un nouveau code moral : il impose la fraternité, lutte contre les pratiques de sorcellerie et d'empoisonnement, le vol et l'adultère, régularise les rapports sexuels en redonnant vigueur aux anciens interdits. *Les infractions à ces obligations, où se reconnaissent des prescriptions dues à l'enseignement du colonisateur, sont sanctionnées* [...]. Que ce culte ne soit pas un simple retour à des organisations anciennes, nous en avons la preuve dans le fait qu'il se présente comme l'expression d'une catégorie sociale dont la puissance est toute nouvelle : *celle des hommes jeunes* » (mes italiques). Cette interprétation impliquant un conflit « générationnel » est contestée par F. BERNAULT (1996 : 190).

menaçant. Elle devait leur apparaître moins comme une raillerie ou une simple imitation que comme une *tentative de s'approprier les prérogatives de l'administration* » (*ibid.* : 296-297, mes italiques).

Alexandre, que Fernandez (1982) cite dans ce même ouvrage, soutient que la danse *ngòl* pouvait également être interprétée comme un équivalent de ce qu'on appelle les cultes cargo, et donc comme « la mise en œuvre dramatique de la présence et du pouvoir des Blancs », notamment de leur « moralité gouvernée » (« *administered morality* »), ainsi que comme la possibilité d'établir un nouvel équilibre tout en en tirant quelques bénéfices matériels. L'analogie avec le culte cargo n'est d'ailleurs pas sans intérêt si l'on se souvient de ce qu'en a écrit R. Wagner (1981 : 32), qui le met en regard de la notion de culture et affirme que se joue dans ces cultes un véritable dilemme moral, l'ambiguïté qu'ils mettent en scène traduisant l'ensemble des énigmes et des séductions représentées par les biens matériels du Blanc sur le psychisme des populations locales. Le *Ngòl*, comme le cargo, serait ainsi un « terme de médiation entre des peuples ».

L'essentiel est que cette « moralité gouvernée », qui connut bien d'autres expressions (par exemple, en Guinée espagnole, la danse *Flanco*, du nom du général Franco, la danse *Ndong Andrike*, du nom de l'administrateur Don Enrique, ou encore le culte de « la jeune fille européenne », dit « *ngwan ntangan* »), puisse être appréhendée sous un autre angle :

« Les danses et les mimes avaient pour fonction principale, sous le divertissement, l'appropriation jouée, temporaire et symbolique, de la *puissance subie* des Blancs [...]. Cette mise en scène du pouvoir, ce carnaval des positions sociales, qui pour un soir transplantait les opprimés dans le rôle des "commandants", obéissait clairement au désir d'annuler, au moins symboliquement, l'oppression quotidienne, ou de la capter au profit de telle ou telle catégorie sociale. La danse "de Gaulle" ne visait pas à détruire, même théâtralement, l'ordre colonial, elle reconnaissait au contraire clairement son existence et se contentait, dans l'espace limité du hangar et la nuit, de *faire jouir certains participants d'un pouvoir reconnu, qu'ailleurs ils ne faisaient que subir* [...]. Les symboles empruntés à la *puissance blanche* étaient particulièrement nombreux. Les dirigeants du culte possédaient trois cornes d'antilope, dont l'une contenait un poison violent destiné à l'ordalie des affiliés, recrutés de force et amenés à faire confession publique de leurs crimes. Ce poison, ainsi que la corne qui le contenait, portait le nom de "canon" » (Bernault 1996 : 188-191, mes italiques).

Au-delà de l'imitation de l'ordre bureaucratique colonial et de son esthétique, le culte *ngòl* constituait une stratégie de lutte (un « remède ») contre toute forme de mal et de désordre social, de la « mauvaise sorcellerie » (Bernault 2005 : 5) à l'empoisonnement, et de l'adultère au vol. Bien plus qu'un rituel d'inversion symbolique — que les observateurs européens reconnaissaient sans mal —, ce culte était aussi, masqué sous ses images et ses symboles, un moyen d'exercer un contrôle social et moral, l'allégorie d'un pouvoir de cure contre les crises et les malheurs d'une « société altérée » (Balandier 1982) mais autonome par rapport au pouvoir imposé par l'ordre

colonial. Cet emboîtement de significations contient toutefois un autre aspect. Comme le rappelle W. J. Fernandez, l'apparition soudaine du général Franco pendant la danse rappelait la manière dont les figures des ancêtres ou les esprits de la forêt sortaient de la brousse pour participer à la phase finale des danses cérémonielles. À l'instar de la danse *Flanco*, la danse *ngòl* présente, elle aussi, ce même motif : ici point de masques, mais un visage blanchi qui interpellait la mémoire religieuse des Fang, la mémoire de cultes tels que le *Bieri* ou le culte anti-sorcellaire du *Ngi*, interdits par l'administration. Ces masques, ces danses et ces visages blanchis évoquant les ancêtres et les esprits constituent pour W. J. Fernandez (1982 : 298-299) des « réinterprétations qui répondent et en même temps reflètent les pressions de l'autorité bureaucratique coloniale », tout en reproduisant « l'ancien intérêt des Fang pour ces apparitions cérémoniales soudaines exerçant [...] une discipline transitoire ». Dans un culte ou dans une danse, nous retrouvons à la fois l'image de la puissance coloniale et son miroitement, l'effort pour se réapproprier le pouvoir perdu en rétablissant l'ordre social et les hiérarchies bouleversées par l'administration étrangère, ainsi que la reproduction inattendue de la mémoire des ancêtres dans le visage du dominateur. On pourrait ajouter en paraphrasant Bourdieu (1982) que l'on assiste là à une véritable « lutte d'imaginaires », et que la force de ces images nourrit un nouveau pouvoir visionnaire : un pouvoir dont il faut analyser le destin et les expressions (souvent dissimulées) dans les différentes « formes de religiosité (initiatique, prophétique, pentecôtiste) » (Mary 2009) caractéristiques de ces sociétés⁹.

Mon hypothèse est donc que ces images de puissance, qui oscillent entre les figures du pouvoir blanc et les symboles du pouvoir religieux et thérapeutique local, peuvent être pensées, à l'instar des symboles chrétiens étudiés par Jean Comaroff (1985 : 2-3), comme une *lingua franca* grâce à laquelle « l'articulation hiérarchique entre le colonisateur et le colonisé » a pu s'accomplir. Or cet accomplissement est notamment à l'œuvre dans certains types de cure rituelle, tout comme dans certaines évolutions de ce qu'on appelle aujourd'hui, faute d'un terme plus approprié, « médecine traditionnelle ». La notion de *lingua franca* permet de son côté d'explorer les transformations de cette dernière (en particulier sa professionnalisation) ainsi que les pratiques des nouveaux guérisseurs camerounais, chez qui on perçoit la présence d'une résistance qu'il faut prendre en compte pour ne pas tomber dans les pièges d'une définition vague ou romantique de leur savoir¹⁰. Au fond, c'est grâce à cette *lingua franca* que les syncrétismes ont pu lancer leur « défi » le plus acharné et révéler leur génie indocile (Mary 2000 : 11). Et si l'on pense au travail des *nganga* (guérisseurs) et des

9. Voir à ce propos M. AUGÉ (1975).

10. Voir à ce propos L. ABU-LUGHOD (1990), mais surtout l'analyse critique proposée par B. S. ORTNER (1995).

prophètes, l'on admettra aisément que le noyau le plus profond du syncrétisme de leurs pratiques est la capacité à entrelacer des connaissances et des symboles non seulement d'origine distincte, mais aussi de moralités différentes et, surtout, de temporalités diverses (comme pour le *Ngòl*, où se trouvent enchevêtrés le temps des ancêtres et le temps des colonisateurs, le passé et le présent). L'irruption du passé dans la question de notre jeune boulanger m'a ainsi amené à me demander, plus généralement, comment l'expérience de la rencontre coloniale a pu se métamorphoser en un culte dont la dimension la plus complexe semble se trouver, comme peut-être pour tout syncrétisme, dans sa capacité à amalgamer des expériences du temps et des régimes d'historicité différents (Hartog 2003). La remarque de J.-P. Dozon (1995 : 11) sur la nature religieuse des prophétismes africains est à cet égard très pertinente, qui propose — en reprenant la définition de la religion donnée par É. Benveniste¹¹ — d'en considérer les « qualités de constance » et la « capacité de synthèse », c'est-à-dire « une disposition pour intégrer des données nouvelles et œuvrer aux réaménagements nécessaires ». Le culte *ngòl*, tout comme une bonne partie des prophétismes et des nouvelles expressions de la cure rituelle, manifeste lui aussi une très forte tendance à « recollecter et à interpréter cette nouveauté que représentait la puissance blanche [...]. Mieux que le qualificatif de syncrétique, trop associé à l'idée de simple mélange, leur manière de procéder est un fait *synthétique*, puisque ce double travail d'interprétation aboutit à la création de nouvelles religions » (*ibid.* : 11-12, nos italiques)¹². Nous disposons de nombreux témoignages de cette capacité de jonction et d'articulation, surtout lorsque le but de ces synthèses — au niveau individuel ou collectif — n'est pas seulement le pouvoir, comme c'est le cas dans les itinéraires des guérisseurs ou des chamans cherchant à accroître leur savoir et leur pouvoir thérapeutique, mais aussi l'articulation entre des expériences et des images contrastées du pouvoir et de la force. La quête de Quesalid, alias George Hunt, qui voyage pour apprendre les secrets d'autres chamans sur qui il ira un jour imposer son autorité et son prestige, en est un excellent exemple, de même que les guérisseurs spiritistes du Mexique qui constituent pour V. Lanternari (1994 : 126)

-
11. Pour É. BENVENISTE (1969 : 268-271), l'origine du mot *legere*, renvoie à l'acte de « cueillir, rassembler, ramener à soi, reconnaître ». Selon l'étymologie donnée par Cicéron et reprise par Benveniste, les *religiosi* seraient « ceux qui reprenaient (*retractarent*) diligemment et en quelque sorte *relegerent* toutes les choses qui se rapportent au culte des dieux ». Au total, poursuit Benveniste, « la *religio* est une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche [...]. En effet *legere*, “recueillir, ramener à soi, reconnaître” susceptible de maintes applications concrètes, se prête aussi avec divers préverbes à désigner des démarches de l'intelligence, des attitudes de sentiment [...]. L'“intelligence” n'est-elle pas capacité de choix et de synthèse ? De ces rapprochements on peut inférer le sens de *religere* “recollecter”, qui signifie “repandre pour un nouveau choix, revenir sur une demande antérieure” ; c'est là une bonne définition du “scrupule religieux” » (*ibid.*).
12. Lorsque É. DE ROSNY (1981, 1996) parle de « recomposition » et d'« amalgame » dans son analyse du travail des *nganga*, il se réfère à ce même type de synthèse.

un « élément d'union » entre la médecine des peuples indigènes et la médecine populaire de la population hispaniste. Cette synthèse ne connaît du reste pas de limites : c'est ainsi que l'esprit « du paquebot argenté de l'homme blanc » peut être invoqué pendant la cure chamanique d'une parturiente (Lévi-Strauss 1958 : 213), ou que les statuettes en bois à l'effigie des Blancs interviennent en pleine thérapie chez les guérisseurs *cuna* de Colombie¹³.

Au fond, la survie psychique dans des époques de violence et de confusion telle que l'a été la colonisation, ou d'incertitude et de précarité telle que l'est la société postcoloniale aujourd'hui en Afrique, imposent dans les lieux et les imaginaires de la cure une recomposition constante de savoirs et de références qui évoluent au cours du temps, un tressage des anciennes représentations de la force avec les nouvelles figures de la réussite et du pouvoir. C'est cette recomposition dont je voudrais étudier quelques traces dans les discours et les gestes de cure d'un guérisseur qui se définit lui-même comme un « magicien, spiritiste, hypnotiste », sans échapper pour autant complètement au soupçon de charlatanisme.

Images de puissance et discours-fétiches, ou les avatars du miracle dans le travail thérapeutique

Les références évoquées plus haut visaient à dessiner un horizon attentif à saisir ce que la littérature contemporaine définit comme « incorporation de l'Histoire » (Fassin 2008 : 316), « passé colonial incorporé » (Stoller 1995, 2009), ou encore, sous d'autres aspects, « Histoire performée » (Arpin 2003). Il ne s'agit pas de voir coûte que coûte des continuités là où il n'y aurait que des fragments, des ressemblances. Il s'agit plus simplement de saisir le double sens de certains mots, de certaines allusions ou manières de faire qui, dans le cours de mes recherches comme dans l'analyse d'un rituel, ne peuvent être considérés comme indépendants les uns des autres. Par ailleurs, où chercher la « place de la maladie », sinon dans ce que Benoist (1993 : 20) décrit comme une « permanente élaboration du social » ? Ces points de repère m'ont souvent aidé à comprendre pourquoi les guérisseurs ou les malades me parlaient de la « médecine importée par les Blancs » avec la plus grande méfiance, ou encore de la puissance thérapeutique miraculeuse d'une minuscule quantité d'une écorce mystérieuse, dont l'efficacité contre la fièvre malarienne était bien « supérieure à n'importe quel médicament occidental ». Comment ignorer, dans leurs préoccupations mille fois répétées sur mes recherches, où ils ne voyaient qu'un évident « projet d'exploitation », une nuance polémique qui trouve sa source dans d'autres

13. Introduites au début du XX^e siècle, ces figures à l'effigie des Espagnols sont « des emblèmes du pouvoir » (Stout cité dans TAUSSIG 1993 : 5-7).

mémoires d'expropriation et de dépossession ? Ou encore, comment interpréter des réponses telles que « Moi, je n'irai jamais à l'hôpital des Blancs », sinon comme des allusions à une puissance inconnue aux Blancs, et à une souveraineté culturelle sur leur corps¹⁴ à laquelle ils refusent de se soumettre.

Les formules sur l'incorporation de l'Histoire permettent ainsi de penser la façon dont les expériences du passé pénètrent la conscience des individus et des collectivités sous forme de représentations, d'émotions, de souffrances ou de méfiances, mais aussi d'allégories, de métaphores ou de connaissances, de gestes ou de rituels. C'est précisément leur inscription corporelle (ce qui renvoie à toutes les expressions de la gouvernementalité en Afrique) ou psychique (sous forme d'interprétation stéréotypée de certains problèmes quotidiens, de « schèmes de causalité ») qui m'interroge depuis le début de mes enquêtes sur la « médecine traditionnelle ». C'est dans cette perspective que je considérerai dans les pages suivantes un aspect particulier des thérapies rituelles où la ruse, la mystification, la technique savante et la suggestion rencontrent une souffrance et une demande de soins bien réelles, voire dramatiques. Cette rencontre est dominée par ce que je nommerai provisoirement « discours-fétiche », afin de souligner l'hétérogénéité de ses composantes rhétoriques et symboliques destinées à produire, dans leur ensemble et par des moyens différents (la puissance de l'écriture et la production active d'images mentales, la force de la Bible et des remèdes « naturels », la lutte contre les menaces de la sorcellerie, les objets rituels), une nouvelle forme d'efficacité et de capital social. Par « discours-fétiche », j'entends aussi un mouvement de domestication de la modernité et d'autres formes de crise¹⁵ qui serait également le miroir d'autres stratégies de construction (ou de réinvention) de l'appartenance et du lien social, au sens indiqué par P. Geschiere (1995) et d'autres chercheurs (Geschiere & Rowlands 1996 ; Geschiere & Nyamnjoh 1998). « Discours-fétiche » dans le sens aussi d'évoquer, à proprement parler, la présence d'une absence. Mais la spécificité des cures rituelles cache encore un paradoxe ; car comment penser la de-historification propre aux dispositifs mythico-rituels évoquée par E. De Martino¹⁶ dans le cadre de stratégies et de symboles qui sont, eux,

14. Sur le rapport entre souveraineté corporelle et souveraineté politique en Inde, voir ECKS (2004).

15. Voir sur ces « métamorphoses », M. AUGÉ (1972, 1976).

16. « La production contrôlée de la dissociation selon des formes stéréotypées et supra-individuelles (c'est-à-dire la "crise de la présence" induite artificiellement dans le cadre rituel) serait destinée, selon De Martino, à réintégrer et à stabiliser la présence elle-même, dans un horizon institutionnel défini. Voilà en quoi consiste le processus culturel, de nature rituelle, que De Martino désigne par le terme de de-historification. C'est l'opération censée transférer le sujet dans un régime fictionnel d'existence, celui du monde du "comme si". En atténuant le poids de son rapport immédiat avec le monde, en détournant ainsi sa relation en prise directe avec lui, l'instauration d'un tel régime fictionnel assure à l'individu un rapport opératoire avec un monde garanti et protégé » (MANCINI 1999 : 469).

chargés d'Histoire, saturés de références à des événements réels, à des présences telles que le missionnaire, le Blanc, le médecin colonial ou aux signes de leur puissance ?

L'une des caractéristiques les plus frappantes de ces cures est d'ailleurs un effet de vertige, lié au fait qu'elles ressortissent à un « marché thérapeutique » dont l'efficacité semble provenir d'une capacité de synthèse illimitée. Soigner l'incertitude et la maladie, accomplir le miracle de la guérison, tel est le rêve par excellence de tout prophète et de tout pasteur, de tout *nganga*. Ce que J.-P. Dozon (1987 : 14) a écrit sur la médecine traditionnelle constitue ainsi le socle sur lequel s'appuie notre étude ethnographique :

« En l'occurrence cette médecine évolue dans une étroite imbrication avec les autres secteurs de la vie sociale ; par leur truchement, elle mobilise une conception de la maladie qui, ressortissant à la catégorie du malheur, n'implique un trouble individuel que pour autant qu'il fait signe en direction de l'ordre cognitif, symbolique, institutionnel propre à telle société. Si, comme partout, la maladie demande à être expliquée, les schèmes de causalité, les étiologies sont l'expression directe des normes et représentations qui sous-tendent les édifices socio-culturels (transgression d'interdits, manifestations des esprits, génies ou ancêtres, agression en sorcellerie, etc.). C'est pourquoi les institutions qui prennent en charge la maladie sont tout à la fois religieuses, politiques et thérapeutiques ; elles recouvrent un champ de compétences et de fonctions (devin, clairvoyant, antisorcier, féticheur, prêtre de culte) qui subordonnent l'efficacité thérapeutique à une efficacité plus large, mettant en jeu des puissances tutélaires, des structures normatives et symboliques, des rapports de force et de pouvoir. »

Sangmélina, décembre 2002. C'est dans la maison d'une notable assez âgée, Mme Minkoulna Tamare, que j'entends parler pour la première fois de Maître Jacques, de son groupe de prière et de ses pouvoirs thérapeutiques. Je décide alors de demander à Roland, un des membres du groupe de prière que j'ai rencontré chez Mme Tamare, de me fixer un rendez-vous pour que je puisse le rencontrer et connaître son activité. Quelques jours plus tard, je reçois l'invitation : la rencontre aura lieu dans une concession louée avec le soutien économique de ses « fidèles », où s'est établie une petite communauté de malades. C'est là que se déroulent les activités thérapeutiques, les rituels et les prières. À mon arrivée, je reconnais d'emblée toutes sortes d'affections : un homme atteint de tuberculose osseuse, un autre avec des plaies très profondes au niveau des jambes (*biya*), une femme qui n'arrive plus à marcher. Images de douleur, de corps dévastés. À l'intérieur de la maison, un homme âgé assiste sa fille, Claudine, couchée sur un lit. Lorsque je m'approche d'elle, je distingue dans la pénombre le visage d'une jeune fille terriblement déformé par un énorme lymphome qui a complètement déplacé le nez et la bouche et pratiquement recouvert l'œil droit. Elle est très fatiguée, et ne peut avaler que de la nourriture semi-liquide, à cause de la déformation de sa bouche. Quand elle s'aperçoit de ma présence, elle se lève lentement pour me rejoindre sur la véranda où je suis allé réfléchir sur ce que j'ai vu, et m'apporte une photo d'elle quelques mois auparavant,

avant le début de sa maladie, souriante et avec sa petite fille. Visiblement désespérée, elle me raconte comment elle s'est retrouvée chez Maître Jacques. Le développement de la tumeur l'a poussée, me dit-elle, à demander une consultation à l'hôpital de Sangmélima où une radiographie et les simples frais d'hospitalisation sont rapidement venus à bout de l'argent de son père. Devant l'incapacité de lui procurer un traitement efficace, on lui dit d'aller à Yaoundé, la capitale, afin de subir d'autres examens et, le cas échéant, une intervention chirurgicale. Mais faute de moyens, elle n'a eu d'autre solution que de retourner au village, quand son père a entendu parler de Maître Jacques et de sa clinique. Ils ont alors décidé d'aller chez lui où, depuis quelques semaines, elle attend, résignée, l'effet des séances de prière et de la pommade que le Maître applique chaque jour sur la peau de son visage défiguré, avec la promesse que la douleur diminuera bientôt.

Pauvreté et maladie, impossibilité d'accéder aux soins hospitaliers et recours à un guérisseur, mensonges d'un système de santé qui continue à être pour beaucoup un mirage, autant de facteurs qui viennent confirmer l'analyse de Marc Augé (1985 : 163) pour qui, au Cameroun, soignants et malades « investissent une pratique qu'ils sont condamnés à maîtriser et à comprendre pour survivre alors même qu'elle ne relève ni de la seule rationalité ni du seul souci de l'efficacité. Il faut faire avec ce que l'on a [...]. Le leurre des institutions participe du mensonge des mots et, à la limite, personne n'y peut rien ». C'est donc entre les mensonges d'un « État sorcier » (Hours 1985) qu'un homme tel que Maître Jacques aménage son espace de soins et de prières, non sans rencontrer un autre problème, tout aussi réel. Car sa pratique repose elle aussi sur un mensonge, lui qui prétend pouvoir traiter une maladie pour laquelle il a d'ailleurs un nom (*mie zok*)¹⁷ et un remède. Et pourtant, c'est le seul qui accepte de donner encore un peu d'espoir aux malades en leur offrant un lit et un groupe avec qui partager leur mal, là où les institutions sanitaires refusent de les prendre en charge s'ils n'arrivent pas à payer le traitement (l'illusion est-elle toujours fausse conscience ?)¹⁸. Un geste mystificateur sans doute où éclate la prétention presque enfantine de vouloir répéter le miracle qui redonnait la vue aux aveugles, la raison aux fous, la vie aux morts. Pourtant, ce qui est mis en scène dans ce théâtre

17. *Mie-zok* signifie en langue boulo « eau-éléphant », « eau » renvoyant au liquide blanchâtre qui coule de l'abcès formé sur la lésion, et « éléphant » à la déformation monstrueuse provoquée par la tumeur. Néanmoins, en ewondo, la langue de ce guérisseur, « *mye* » veut dire douleur, et l'expression signifie donc « douleur-éléphant », soit la douleur accompagnant la modification éléphantiasique.

18. On reconnaît facilement ici l'action de ce que Weber appelle « groupe communautaire », en lequel J.-P. GROSSEIN (1996) et E. BALIBAR (2004) voient un groupe pouvant se former à mesure que le charisme du prophète s'exerce au quotidien, c'est-à-dire un groupe s'organisant au sein d'une structure stable, avec ses hiérarchies, sa petite économie, son calendrier. Soutien mutuel, témoignages de vie et de guérison, partage de la souffrance et de l'espoir deviennent ici les opérateurs d'une cure communautaire.

est un drame bel et bien réel, et c'est sur cette scène que Maître Jacques cherche à fonder son pouvoir charismatique. D'ailleurs, « il ne faut pas oublier un seul instant que Jésus appuyait entièrement sa propre légitimation sur le charisme magique qu'il ressentait en lui » (Weber cité dans Tonda 2001 : 144).

Qui est donc Maître Jacques ? Charlatan, imposteur ou *nganga* ? Tandis que je me pose ces questions, Maître Jacques, averti de ma présence, arrive et me demande en toute tranquillité si je suis prêt (autrement dit, où sont le cahier, l'appareil photo qu'a dans son sac tout ethnologue digne de ce nom ?). Voici un extrait de son récit autobiographique, qu'il entreprend spontanément quand je lui demande comment il a commencé à traiter les malades :

« Je suis né dans un village près de Yaoundé, et mon nom est Okie Ekoutendi. Je suis artiste, magicien, spiritiste, hypnotiste. On ne peut pas cacher un don. Je ne voulais pas soigner les autres. J'ai fait le maçon, le mécanicien, l'électricien, j'ai travaillé dans une pâtisserie et comme boulanger, j'ai fait de la musique et dansé tous les rythmes possibles. Mais le 14 août 1978, pendant la veillée pour la mort de mon père, *une révélation est arrivée*. Ma mère m'a dit qu'à l'âge de trois mois j'avais reçu le nom d'un chef très puissant. On me l'avait donné après une révélation, une divination, mais la famille de ma mère a bientôt dit qu'un enfant comme moi ne pouvait pas vivre au village, c'était trop dangereux. Mon père voulait ma mort, si l'on restait là-bas je mourrai ensorcelé. Alors ma mère a quitté mon père, on est parti, moi sur son dos ; en route elle est tombée, et moi aussi. J'ai reçu *un choc très fort au niveau du dos* [...]. Ma mère m'a amené à l'hôpital, et après m'a laissé chez son petit frère, quittant définitivement le village quand je n'avais que huit mois. Jusqu'à l'âge de sept ans j'ai beaucoup souffert : je ne pouvais pas bien marcher, grimper, et mon dos me faisait toujours mal. Mais j'avais déjà l'esprit éveillé et *je ne faisais pas les choses que faisaient les autres enfants*. Au moment des examens, *je tombais toujours malade et je n'ai pas réussi à finir l'école*, mais il y avait une voix qui me disait tout ce que j'avais à faire. J'ai gardé cette histoire secrète pendant huit ans [...]. Je sortais de la maison, je vagabondais dans les champs pour y rester des heures, ma mère me cherchait et quand finalement elle me trouvait, elle me giflait ! *Tout le monde m'appelait "enfant sorcier"*. Un jour, au marché, un homme a dit à ma mère : "Amène l'enfant loin de la ville, rentre tout de suite à la maison et amène l'enfant chez M." Ma mère n'a pas compris, mais trois jours après *j'ai eu une rechute, le sang sortait de ma bouche, on s'attendait à ce que je meure*. Quelques jours après, une femme que ma mère avait rencontrée sur la route, lui a dit : "On t'a déjà dit d'emmener l'enfant chez M., ne pouvais-ce que tu attends ?" Le lendemain, ma mère a rencontré un tradipraticien qui lui a demandé de l'argent, et qui était originaire du village de M.

Ma mère a finalement compris que ce n'était pas un hasard si *trois fois* de suite elle avait entendu le nom de ce village. Il n'y avait plus de temps à perdre, elle est rentrée à la maison et m'a conduit là-bas, où j'ai grandi auprès de mon oncle Pascal. Un autre oncle maternel, Vincent, a dit un jour à ma mère : "Permetts que cet enfant vienne chez moi." C'était un *homme double*¹⁹, et pendant trois ans sa sœur m'a soigné le dos et la moindre de mes fractures. J'ai aussi reçu les remèdes pour traiter les fractures, même à distance (par exemple, tu prends un poulet, tu lui casses une patte, tu le soignes, et quand sa patte est guérie, la fracture de ton patient sera elle aussi guérie). Quand j'ai eu onze ans j'ai quitté le village, et les

19. On dit des hommes doubles (euphémisme pour « sorcier », ceux qui possèdent l'*evu*) qu'ils « voient la nuit » et le monde invisible.

devins consultés disaient toujours de moi que je devais être protégé autrement, parce que sinon je trouverais la mort. Pascal a alors décidé de m'*ouvrir les yeux*²⁰ [...]. Mon père voulait mon retour, ma mère a refusé de revenir et est rentrée chez elle, dans son village natal.

À partir de l'âge de quinze ans, j'ai commencé à voyager, au Nigeria, en Côte-d'Ivoire. Rien ne pouvait m'arrêter. J'ai vécu seul. Quelques jours avant la mort de mon père, j'ai eu une vision : il était ligoté, immobile dans l'espace. Le lendemain je l'ai vu de nouveau, j'ai pleuré, et quand ma mère m'a demandé pourquoi j'étais en train de pleurer, j'ai répondu : "Il y a quelqu'un qui est en train de me menacer." Quelques instants après, quelqu'un est venu annoncer la mort de mon père [...]. J'ai commencé à m'occuper des problèmes de santé des femmes, pour les aider à avoir des enfants et à résoudre leurs conflits avec leur mari. Une fois j'ai dit à un homme "Fais attention à ta voiture". Il a eu un accident : je lui ai dit qu'il avait eu de la chance mais que je ne le protégerai pas une deuxième fois. On se moquait de moi et personne ne voulait me croire. À l'époque j'ai commencé à voir des gens dans ma chambre, des foules, mais personne ne me croyait, pas même les prêtres et les évêques, qui se limitaient à me dire : "Allume de l'encens." Mais au lieu de le réduire, ça augmentait le problème. J'ai connu dans ce temps-là Mongo Faya, un grand maître, un homme qui m'a beaucoup aidé, le seul qui a compris et qui un jour m'a expliqué ce qui était en train de se passer : "Tu as un pouvoir, tu dois guérir les autres, tu ne peux pas t'y refuser." Je lui ai demandé comment je pouvais garder et augmenter ce pouvoir, et il m'a répondu : "Ce que Dieu t'a donné, personne ne peut t'en déposséder." Les esprits arrivaient chaque nuit, me tourmentaient et me laissaient des blessures sur les bras. Ils me disaient : "Si tu veux être libre à nouveau (parce que, en toute sincérité, je voulais désertier, je ne voulais pas accepter ce destin), tu dois guérir deux millions de malades." J'ai eu quelques doutes, parce que tout ça me faisait peur. Un jour on a accompagné chez Mongo une femme paralysée, et il m'a dit : "Soigne cette femme !" J'ai pris de l'eau du fleuve, les remèdes dont j'avais besoin, j'ai invoqué les ancêtres de l'au-delà et la connexion astrale, et j'ai commencé à la soigner. »

Ce récit possède presque tous les tropes caractéristiques de la narration prophétique. Les signes d'une vie extraordinaire apparus dès la petite enfance (le nom reçu après une révélation, le soupçon d'une haine meurtrière au sein de sa famille, la fugue et le traumatisme fondateur, l'échec scolaire, un comportement déviant en comparaison des autres enfants, les vagabondages) donnent l'idée de ce processus de réélaboration propre à toute « illusion biographique » (Bourdieu 1982), qui prend ici l'allure d'une véritable transfiguration épique. Sur cette toile de fond, à travers les épreuves d'une souffrance mise au service d'une profonde métamorphose (la solitude, la maladie, la précarité du travail) et la multiplication des signes prémonitoires (les visites des esprits, les visions, etc.), il se soumet à l'apprentissage et au voyage qui le conduiront à découvrir et à accepter son charisme, non sans quelque ambivalence. Le don de guérir ne peut pas être refusé, et la condition pour

20. « Ouvrir les yeux » est l'expression utilisée pour parler d'un stade particulier de l'apprentissage du *nganga* (DE ROSNY 1974, 1981, 1996). Je reviens dans les pages suivantes sur cette métaphore de la vision, véritable paradigme expérientiel et épistémologique du savoir thérapeutique traditionnel ainsi que du pouvoir charismatique et prophétique.

s'y soustraire rappelle les injonctions paradoxales dont parlent certains spécialistes de la communication (s'il veut renoncer, il sera libre, mais seulement après avoir guéri deux millions de malades !). Le récit autobiographique révèle aussi comme une inquiétude, une anxiété particulière qui se manifeste dans son usage de savoirs, de métaphores et de sources de pouvoir multiples (magie, connaissances sur les plantes, clairvoyance, spiritisme, hypnotisme, vocabulaire biblique, exorcisme, « connexion astrale » etc.) : une véritable accumulation de signes et de langages dont J. Tonda (2001 : 151-156) décrit la logique en termes de « cumul », d'« addition de registres » et d'« ambition de connaissance totale » (son Ferdinand est très semblable à notre Maître Jacques).

La nuit était tombée quand il m'a emmené visiter son « sanctuaire », une petite chambre où, avec l'aide de ses « pères et mères » (ses esprits auxiliaires), il exerce la voyance, lutte contre les démons (« Satan, Lucifer, Mammon, Belzébuth, quatre comme les points cardinaux »), et où il peut voir, à la demande des postulants, ce que leurs parents, mari ou fils font à Douala, ou même en France ! Entretemps, les fidèles (j'en compte vingt-quatre) arrivent pour la séance de prière, et se disposent dans une salle plus grande, où ils reçoivent de Maître Jacques et de ses deux jeunes assistants des petites tablettes en bois sur lesquelles est collé le portrait d'un saint ou d'un personnage de la Bible. La prière commence dans une atmosphère d'attente, à la lumière de dizaines de bougies et dans les volutes d'encens. Dans un silence presque absolu, les postulants, invités à se concentrer sur les icônes collées sur leurs tablettes, entrent en transe, tandis que Maître Jacques répète sans s'arrêter : « Esprit, descends ! Esprit, manifeste-toi ! » Environ deux heures plus tard, Maître Jacques s'approche de ceux qui, tombés en transe, dorment ici ou là, couchés par terre, les uns chuchotant quelques mots presque imperceptibles, les autres saisis de tremblements. Il les réveille peu à peu, les touche, et — une fois qu'ils ont les yeux ouverts — il commence à leur poser des questions sur ce qui s'est passé, sur ce qu'ils ont vu pendant leur voyage, pour qu'ils se souviennent de leur vision et puissent décrire en détail les personnages qu'ils ont « rencontrés » et ce qu'ils ont fait :

« Madeleine [à peine éveillée, dans un état de conscience hallucinée] : Quand j'étais couchée par terre, la tablette tremblait dans ma main [...].

Maître : Et toi, qu'est-ce que tu étais en train de voir ?

Madeleine : J'ai vu comme un pentagramme dans la main droite qui tournait, tournait, tournait, et j'ai entendu une voix au-dessus de ma tête qui me disait "Appuie ce que tu as dans ta main droite sur ta tête".

Maître : Souffres-tu de maux de tête ?

Madeleine : Oui, j'en ai en permanence, tous les jours [...].

Marie Michelle : Quand je me suis endormie, je me suis retrouvée tout d'un coup sur une route très grande.

Maître : Quel genre de route ? Ici, au Cameroun ? C'était une route inconnue ?

Marie Michelle : Il y avait une grande lumière, j'ai marché jusqu'au moment où j'ai vu une église, je suis entrée et j'y ai trouvé beaucoup de monde qui était en

train de prier [...]. Il y avait un vieil homme, avec une très longue barbe, qui n'avait pas moins de cent ans.

[Quelqu'un dit, en riant : "Il était donc bien jeune !"].

Maître : Comment était-il habillé ? [montrant deux tablettes avec l'image de deux saints, il continue son interrogatoire] : Était-ce un Blanc ? ou un Noir ? un prêtre ou un adepte ?

Marie Michelle : C'était un Blanc [...].

[Nouveau commentaire amusant des personnes présentes : "Il s'agit toujours de Blancs..."].

Maître : L'as-tu vu d'autres fois ?

Marie Michelle : Oui !

Maître [s'adressant à moi] : Sa robe était blanche, la couleur typique de la Bible ; la couleur des prêtres est le rouge [s'adressant à Marie Michelle] : Sais-tu comment s'habillent les évêques ? Sais-tu comment s'habillent les prêtres ? Par hasard, as-tu vu s'il s'agissait d'un pape ?

Marie Michelle : Il avait l'air d'un prêtre. Quand je suis entrée dans l'église, quelqu'un m'a dit de lui dire ce que j'y cherchais. Je lui ai dit que je souffrais et que je voulais la guérison. Il m'a demandé si j'avais la foi. J'ai répondu "Oui", en ajoutant que je priais tous les jours. Alors il m'a dit de rentrer à la maison, de continuer à prier, et que de cette manière je guérirai.

Julie : Quand je suis partie, je me suis retrouvée sur une piste qui amenait à une route [...].

Maître : Une route goudronnée ?

Julie : Oui, une route goudronnée, après je suis arrivée quelque part et j'ai trouvé une petite maison.

Maître : Une hutte ou une maison ?

Julie : Ça ressemblait plutôt à une tente, ou bien à un hangar. J'ai vu au loin une église très grande, pendant que je m'approchais un vieux avec un boubou s'est approché de moi et m'a dit d'entrer.

Maître [après l'avoir interrompue, il l'invite à se souvenir mieux de l'image de l'homme pour en reconnaître l'appartenance] : Sa robe, était-ce une soutane comme en ont les prêtres, ou un boubou ?

Julie : Oui, une soutane [...].

[Commentaire amusant des personnes présentes : "Alors il était bien élégant !"].

Julie : Quand je suis entrée l'homme m'a dit : "Fille, qu'est-ce que tu es venue chercher ?" Je lui ai répondu que j'étais malade depuis longtemps, et que je voulais seulement retrouver la santé. Il a appelé un autre homme et quand ce dernier s'est approché de lui, il a dit : "Cette fille est venue chercher la guérison", l'autre a fait signe que oui. Après le vieux m'a dit de prier beaucoup et m'a donné à lire le psaume 98.

Marie Joëlle : Quand je me suis endormie j'ai senti comme une force qui pénétrait dans mon corps et j'ai commencé à vibrer, peut-être avez-vous vu que j'étais en train de rouler [...].

Maître [sur un ton amusant] : Eh oui ! Tu as commencé à danser, danser [...].

Pauline : J'ai vu une lumière, et après un visage énorme qui me disait de ne pas me décourager et qui m'invitait à persévérer.

[Le Maître me suggère de demander à Pauline, dans un espace réservé, de quel problème elle cherche à se délivrer].

Martin Paul : Avant de commencer à prier et à me concentrer, j'ai commencé à trembler et j'ai eu peur. Je n'ai fait que suivre les conseils du Maître. J'ai senti comme une pierre dans la main gauche, j'ai perdu conscience, ce sont les voix des autres et les chants qui m'ont réveillé et rassuré. »

Les extraits de cette séance sont éloquents et nous disent l'architecture de ces lieux de fabrication de la guérison-miracle. L'atmosphère grave et sacrée n'exclut pas le ton moqueur et la dérision masquant l'existence du doute. L'ironie de certains commentaires se mêle aux mots de la foi et à l'espoir de guérison, contribuant à contrôler la tension de certains moments. D'ailleurs, le doute est la marque la plus caractéristique et énigmatique de la croyance. Pas de vraie croyance sans travail du doute (de Certeau 1982, 1987). La production de la croyance et du consensus constitue d'autre part l'un des buts fondamentaux du rituel.

L'analyse des questions adressées aux malades et de leurs réponses n'est pas moins riche de suggestions. Dissimulés dans un langage simple, les questions et les commentaires de Maître Jacques ont un rôle important dans l'orientation des réponses, préfigurant en quelque sorte le sens même de l'expérience (« Était-ce un Blanc ? ou un Noir ? un prêtre ou un adepte ? »). L'évocation détaillée ou, pour mieux dire, l'aménagement des visions (« Sais-tu comment s'habille un évêque ? Sais-tu comment s'habille un prêtre ? Par hasard as-tu vu s'il s'agissait d'un pape ? ») confirme qu'il ne s'agit pas d'une transe comme dans les cultes de possession où c'est à l'inverse l'amnésie qui domine. Le malade doit recouvrer, puis communiquer et négocier son expérience visuelle, pour en faire ensuite un produit collectif. C'est donc un travail de construction active, de composition ordonnée dont le produit est un discours partagé, tissé d'images (« Une hutte ou une maison ? [...] Une tente ou bien un hangar [...] »), de signes à interpréter, tous conformes à un vocabulaire, mieux, à un répertoire codé où la narration de la vision glisse dans le témoignage d'une rencontre avec l'Autre²¹. C'est ainsi que travaille la « parole visionnaire » (Bonhomme 2005 : 269). Le contexte chargé de tension, la répétition des versets de la Bible, les questions posées de manière insistante par Maître Jacques contribuent de leur côté à favoriser une dissociation contrôlée. D'ailleurs, on est ici confronté à quelque chose de différent de cette altérité « cultivée » par certaines formes de langage rituel, où l'usage de la troisième personne installe dans le discours même le lieu de l'Autre. Les images proposées ou suggérées par les malades ou par Maître Jacques, scandées par ses questions et suggestions ainsi que par la tentative de faire correspondre les visions à des images dont il aurait la clé, sont très proches de ce qui se passe dans les églises charismatiques décrites par Csordas (1997 : 158), où les rituels se déroulent dans une atmosphère « verbalement saturée » (« *marked linguistically* »).

Vincent Crapanzano oppose ce type de structure cérémonielle, typique des églises charismatiques, au contexte des rituels indiens nord-américains décrits par Keith Basso (cité dans Crapanzano 2004 : 41) et caractérisés, quant à eux, par le recours aux toponymes et le pouvoir d'évocation des images : « Nous n'avons pas trop parlé pour que ses pensées puissent voyager.

21. « L'autre jour, me dit Maître Jacques à voix basse, il y a eu ici une véritable bataille, les portes battaient et les gens se sont enfuis de peur. »

Elle n'a réussi à faire aucun commentaire [...], alors nous lui avons donné des images claires avec des toponymes. À ce moment-là, sa pensée est allée dans ces lieux, en se mettant face à eux comme l'ont fait autrefois nos ancêtres. » Toponymes, images et « imagination morale » deviennent une seule et même chose, en un amalgame capable de produire des effets thérapeutiques. Nous sommes là proches de ce que MacGaffey (1988) appelle « vocabulaire visuel » et « métaphores visuelles » en référence aux *minkisi* de la tradition bantoue (fétiches, statuettes en bois etc.), où la proximité entre métaphore, métonymie et fétiche suggère une logique de substitution sur laquelle nous reviendrons. Dans un travail voulant renouveler le questionnement du rôle des images dans les thérapeutiques des chamans cuna, Carlo Severi (1993) nous rappelle pour sa part que ce qui est commun à toute langue rituelle est le souci de définir celui qui parle, d'indiquer la place de l'énonciateur. Les traits distinctifs de ces langues rituelles seraient alors dans leur valeur implicite : elles constituent comme « les traces de la présence des esprits » (*ibid.* : 247). Ce qui caractérise la scène rituelle de Maître Jacques rappelle certes, dans certains passages, cette même préoccupation (évoquer la présence de puissances mystiques, notamment les saints et le Dieu chrétien) ; elle est cependant fort différente quant à son style. Plus proche de la scène décrite par Csordas (1997) et définie par Crapanzano (2004 : 47) comme « forcée, manipulatoire, trop explicite, redondante, chargée de références biographiques et religieuses », son discours autoritaire ne laisse rien supposer de semblable à l'« imagination morale » évoquée par Keith Basso (1996 : 99), une imagination enchâssée dans une mémoire mythique partagée et à l'écoute de la voix des ancêtres²².

Mais j'aimerais surtout soulever ici un autre problème, celui de savoir comment les images peuvent agir en tant que moyens d'une cure. Csordas (1994, 1997), en choisissant une « phénoménologie culturelle » comme terrain d'une nouvelle approche de ce type d'expériences, suggère que l'anthropologie a donné jusqu'à présent peu d'importance au pouvoir des images, sauf dans le cas des rêves. Et encore, lorsque ceux-ci sont pris en considération comme « source d'inspiration prophétique des figures charismatiques », l'interprétation s'est généralement limitée à leur « contenu symbolique et affectif » :

« Ces travaux se sont limités à formuler dans la majorité des cas des hypothèses sur la nature de la transe, de l'hallucination, de la conversion ou de la performance, plutôt que s'intéresser à leur construction culturelle et aux conséquences des processus imaginatifs [...]. Dans la perspective empiriste, l'image est une sorte de chose ou objet matériel, une représentation ou une copie de la perception. Pour la phénoménologie, elle est au contraire une modalité de la conscience, et compte tenu que

22. À la différence de ce qui se passe chez d'autres peuples voisins (les Fang par exemple), le rôle des ancêtres chez les Boulous a presque disparu, complètement effacé par ce qu'on appelle le « miracle de la conversion », et tombé dans une amnésie culturelle presque absolue.

la conscience est totalement intentionnelle, elle est un genre d'action » (Csordas 1994 : 79-80).

Selon Csordas, il faut analyser l'imagination ordinaire pour en comprendre le rôle dans la prière ou la guérison charismatique où elle se développe de manière autonome par rapport à d'autres activités (perception, mémoire) ou à d'autres aspects de la vie quotidienne, et peut manifester une extraordinaire liberté de la pensée. Cette capacité ne serait du reste pas la même pour tous : certains auraient besoin d'une « cure » pour que leur capacité de « visualisation » puisse se réaliser. Ce que Csordas saisit comme l'élément originel des rituels charismatiques serait donc l'action de « cultiver activement l'imagination visuelle », ainsi décrite par un pasteur :

« J'administre un *test de la chaussure* pour aider les personnes à visualiser [...]. Je dis simplement de fermer les yeux en ajoutant : "Maintenant, avec les yeux fermés, je veux que vous dessiniez une chaussure. Bon, maintenant vous pouvez ouvrir les yeux", et après je leur pose des questions telles que "Il s'agit d'une chaussure pour hommes ou pour femmes ? Est-ce que cette chaussure a des lacets, des boucles, ou est-ce un mocassin ? Est-ce la chaussure de droite ou de gauche ?". À ceux qui n'arrivent pas à voir, je dis : "Vous avez besoin d'une cure pour votre imagination", et je leur dis ça parce que leur spontanéité et leur créativité ont été étouffées quand ils étaient enfants. Par cette voie, nous conduisons Jésus à l'intérieur de leur vie, et demandons à Jésus de soigner tout ce qui blesse, tout ce qui cause un traumatisme, *pour qu'ils puissent le visualiser* » (Csordas 1994 : 76, mes italiques).

Il est stupéfiant de constater à quel point les questions posées par ce pasteur nord-américain ressemblent aux questions de ce soi-disant « magicien, spiritiste, hypnotiste » rencontré dans la forêt du Cameroun. L'imagination dite autonome des visions des chamans, des devins ou des prêtres des cultes de possession serait simplement plus vivace que la vision ordinaire, particulièrement efficace dans sa capacité à ouvrir un accès à la mémoire, et surtout sensible aux « influences culturelles externes » (Stephen cité dans Csordas 1994 : 83). Dans les régions considérées ici, la cure rituelle tourne d'ailleurs autour du pouvoir et des métaphores de la vision et de l'image. D'où le but que je me propose ici : percevoir, dans cette recomposition des pratiques et des discours-fétiches des guérisseurs contemporains (c'est-à-dire, des discours et des actions tirant leur puissance du mélange de matières et de tropes hétéroclites), un code ancien — mieux, saisir comme un cryptogramme de la cure caractéristique de ces cultures, mais transformé et imaginé de manière originale à l'intérieur d'une stratégie où triomphe une véritable « esthétique de la persuasion » (Meyer 2010a).

Synecdoques et logique de la substitution, ou la cure dans l'imaginaire

Le premier jour de ma visite chez Maître Jacques, j'ai pu parler, en l'attendant, avec l'un de ses anciens malades, Théodule, devenu le témoin vivant de son pouvoir. Son histoire compliquée parle pour l'essentiel d'une douleur

aiguë et paralysante, survenue alors qu'il revenait de travailler dans ses champs, et qui interrompit brusquement une vie heureuse et jusque-là tranquille. Maître d'école au lycée bilingue de Sangmélima, ayant étudié deux ans en Écosse, animateur d'une équipe de football et aimé de tous, marié et membre de l'Église presbytérienne du Cameroun, Théodule n'avait qu'une source d'inquiétude : sa femme n'arrivait pas à avoir un second enfant. Après des premiers soins à l'indigène pour ce que l'on considérait comme un problème causé par des « vers mystiques » (« *minsoŋ* »), il fut hospitalisé dans un hôpital américain près d'Ebolowa pour une douleur qui continuait à l'immobiliser, puis dans l'hôpital de la capitale (Yaoundé) pendant des mois, où il fut soumis à toutes sortes d'examen (radiographies, échographies, tomographies visant à exclure une pathologie lithiasique des reins, une infection, une tumeur) et de traitements (antibiotiques, antalgiques etc.), sans aboutir à aucun résultat. Le docteur S., un urologue sénégalais très renommé, fut très déçu face à ces tomographies muettes. Théodule ne recevait désormais que quelques antalgiques. Il fit alors appeler son frère cadet — « Il n'est pas médecin, mais a quand même un esprit scientifique, compte tenu qu'il est ingénieur » (me dit Théodule) —, qui prit alors en charge une situation qui risquait de lui échapper (il ne mangeait plus et n'arrivait même plus à bouger). Son petit frère chercha le médecin chef pour connaître la cause de la maladie et les raisons d'un traitement qui se limitait à calmer la douleur : l'interne lui répondit que le docteur S., absent ce jour-là, avait « un esprit scientifique », et que, les examens étant négatifs, il préférait ne pas lui donner d'autres médicaments. Le frère et un autre cousin décidèrent alors de le faire sortir de l'hôpital, en disant à Théodule, sur un ton de reproche : « Tu as fait l'école des Blancs, tu ne crois pas à l'existence des choses mystiques à cause de ton scepticisme »²³. Ils l'emmenèrent sans plus attendre chez Maître Jacques, à Akonolinga.

Voici quelques éléments du traitement administré par ce dernier tel que me l'a raconté Théodule : le guérisseur a fait son diagnostic, ou plutôt, Théodule a entendu la voix de Saint Joseph lui disant que les gens ne toléraient pas son succès et sa richesse, et que c'était pour cela qu'on l'avait empoisonné (*nsul*) mystiquement. Sa douleur au dos était la conséquence d'une fracture mystique. Tout en lui donnant des décoctions et en pratiquant des massages des semaines durant, le guérisseur organisa une séance de délivrance parachevant un très long traitement, une séance qui constitua un authentique coup de théâtre. Mais avant de mettre en scène ce coup de théâtre, il se rendit au village de sa mère et s'adressa à tous les membres de sa famille en leur demandant : « Cet enfant [en se référant au malade] vous a-t-il déçu de quelque manière ? A-t-il fait du mal ? » Ensuite, il leur demanda d'apporter chacun un remède. « Personne n'a dit me vouloir du mal, continua Théodule,

23. Sur l'usage envahissant de l'adjectif mystique au Cameroun, voir R. BENEDEUCE (2010b).

mais quelqu'un a ajouté : "Nous n'avons rien à voir avec sa maladie" » [allusion au soupçon de sorcellerie]. À la requête de Maître Jacques, les parents et les voisins du malade allèrent chercher un remède dans la brousse et rentrèrent quelques heures plus tard déposer leur paquet, avec leur nom dessus, en prononçant la phrase suivante : « Si je sais quelque chose de la maladie de cet enfant, voilà le remède que j'apporte et qui va le soigner » Ce rite, souvent basé sur l'utilisation de la plante *ayaf*, a un nom précis : le *tso*, bien connu d'un peuple voisin, les Evuzok (Mallart-Guimera 2003). Revenu auprès du malade, Maître Jacques put finalement effectuer la phase finale de la cure, la séance de délivrance : mi-exorcisme mi-jeu de prestidigitation, mi-hypnotisme mi-*commedia*, elle prend la forme d'images agissantes, d'un vertige de métaphores et de métonymies dont l'accomplissement constitue le « miracle thérapeutique ». Au cours de cette séance, raconte Théodule,

« Maître Jacques a fait tomber du ciel, sur le lit du malade, une bouteille vide de Scotch Whiskies contenant deux bâtonnets de bambou formant une croix, des fragments de carapace d'une tortue, des aiguilles à coudre, un liquide noirâtre, quelques morceaux d'écorce d'*ovef*²⁴. Maître Jacques m'a expliqué que les fragments de carapace avaient été utilisés pour produire une *fracture mystique* dans mon dos jusqu'à me courber. Les aiguilles mystiques étaient responsables de mes douleurs : en les secouant dans la bouteille, elles me faisaient souffrir comme quand on vous pique [...]. Il y avait aussi un petit hameçon, qu'ils [les sorciers] me jetaient lorsque je croisais un cours d'eau. J'ai pris une photo de tout ce qui était dans la bouteille. Après il m'a fait rencontrer Saint Antoine, qui m'a dit de me mettre en route et de ramasser cent petits cailloux. Je suis retourné chez Maître Jacques, on est allé ensemble dans son sanctuaire, là il m'a demandé les cailloux : il les a placés dans sa Bible, a fermé le livre et a commencé à prier et à chuchoter des invocations, en terminant par la formule "Merci, mon Père". Après il a ouvert la Bible et, en me donnant les cailloux, m'a dit : "Mâche-les, voici ton remède", j'en ai mangé, mais [...] ils étaient devenus sucrés et j'ai pu les avaler sans problème !²⁵ [...]. Sur ma main droite il a étalé une substance et y a mis feu pour me *blinder*²⁶ [...]. Un mois après, il m'a accompagné à mon village, guéri, en disant : "Voilà votre fils, je vous le rends, que jamais tout ça ne se répète !" Il a demandé un poulet à sacrifier, et après il m'a dit de lancer le poulet en l'air, mais la douleur m'en a empêché. Il a alors demandé un autre poulet et m'a ordonné de le lancer très loin, tout en disant : "Libère-toi de la peur qui te bloque !" Cette fois-ci j'ai réussi ! Après il s'est éloigné dans la nuit [...]. Quelques temps après, il est venu habiter à Sangmélina près de moi. Un jour, une cousine l'a vu dans sa cour, occupé à tracer un cercle sur le sable, à l'intérieur duquel il écrivait des formules [...]. La nouvelle s'est répandue, plusieurs malades sont venus chez lui, et ma femme aussi, qui n'arrivait plus à concevoir d'enfant. Quelques mois plus tard, elle est tombée enceinte ! »²⁷.

24. Il s'agit de la *Guibourtia tessmannii*, l'arbre dit « des sorciers », également utilisé pour fabriquer des remèdes aux maladies provoquées par la sorcellerie.

25. Évidemment substituées par des morceaux de sucre, les pierres étaient là pour représenter un diagnostic possible parmi d'autres : des calculs rénaux, transformés en une sorte de traitement homéopathique.

26. Le terme, emprunté au vocabulaire militaire, indique une protection contre les attaques des sorciers. Voir à ce sujet É. DE ROSNY (1981), R. BENEDEUCE (2010a, 2012).

27. La guérison miraculeuse de femmes stériles avait aussi constitué un moment décisif de la carrière du prophète congolais Demba Esaïe (TONDA 2001).

En favorisant des processus imaginatifs, des contacts physiques et des expériences proprioceptives, ces images, ces moments visuels se transforment en « révélations » et produisent comme une jouissance cognitive, tout en répondant à cette exigence d'ordre que Lévi-Strauss (1962) a retrouvé dans la pensée sauvage et en particulier dans la dimension du sacré. Et si, toujours chez Lévi-Strauss, le roman policier exerce sa fascination grâce à sa capacité à « rendre cohérents des éléments d'abord présentés comme incompatibles sinon même contradictoires [...] au moyen d'opérations diverses : application, substitution, translation, rotation, inversion qui se compensent » (*ibid.* 1958 : 264), je dirai que, dans notre cas, le rituel, loin d'être une banale mystification, obtient aussi son résultat grâce à sa capacité à engendrer une « volupté intellectuelle » (*ibid.*) nourrie par la possibilité de se figurer la cause du mal (les fragments de carapace), de voir la raison de la douleur (les aiguilles), de sentir ou de voir la manière de s'en affranchir (les pierres-calculs qui se dissoudraient dans sa bouche, le feu-blindage sur sa main qui brûle et détruit ses ennemis-sorcières etc.). Tous ces moments constituent une satisfaction qui est, elle aussi, d'ordre intellectuel et procède moins, en l'occurrence, de la jouissance de la classification que de celle de la vision. Nous ne sommes pas loin de ce que dit W. J. Fernandez (1982 : 4-5) lorsqu'il évoque à propos du *Bwiti* du Gabon une « constellation d'images qui engendre du plaisir chez les participants ». Les « images-signes » propres à ce culte seraient « les éléments fondamentaux de l'imagination religieuse », capables de produire des « associations de sens » et d'ordonner l'expérience de la totalité pour qu'on puisse y « faire retour »²⁸. À la différence des signes ou des symboles, les signes-images, placés entre ces deux pôles, ont la propriété suivante : les signifiés sont implicites ou demeurent inexprimés. Nous retrouvons dans ces passages la piste déjà tracée par M. Engelke (2007) et B. Meyer (2010b), ainsi que « le problème de la présence » et la dialectique, propre au protestantisme, entre « le refus de toute médiation et l'effort pour la rencontre avec Dieu, demandant cependant quelque type de médiation » (Meyer 2011 : 29).

Dans le dispositif d'un bricoleur de la cure tel que Maître Jacques, les images de la séance de délivrance peuvent être considérées comme le complément des visions expérimentées par les adeptes lors de la prière. Commençons par les premières, véritables « symboles matériels » (De Martino 2002 : 172). Les cailloux évoquent parfaitement l'hypothèse d'une néphrolithiase : ils en sont une « métaphore littérale » (Cochetti 1995). Que ces pierres puissent se dissoudre dans la bouche du malade après avoir été placées entre les pages de la Bible constitue un mystère, et leur métamorphose en morceaux de sucre (« elles étaient devenues sucrées ») ne fait qu'augmenter la force

28. Voir aussi R. DEVISCH (1990 : 214) sur les cultes thérapeutiques des Yaka, dans l'ex-Zaïre. Dans cet article, l'auteur suggère que l'efficacité des rituels thérapeutiques se déroule, entre autres, à partir d'un « drame significatif et très complexe qui fonctionne au-delà du niveau du discours et de représentations ».

de ce mystère, tout comme pour l'autre transformation (celle des noces de Cana). Ce mouvement entre expérience, pensée et images constitue d'ailleurs le travail propre à la métaphore, comme nous le rappelle l'étymologie du terme. Quant aux aiguilles, elles sont là pour montrer la cause de la douleur (métonymie au sens pur : la cause pour l'effet), son caractère (quelque chose qui pique et transperce), tandis que le fait de les voir témoigne de leur expulsion ; l'hameçon en est un autre exemple, tout comme le liquide noirâtre est l'image du poison, finalement éliminé. La logique de la substitution triomphe dans tout le passage. Le patient est poussé à voir dans l'interaction de ces objets les signes-images permettant de concevoir son expérience, de penser l'indicible de sa douleur et les causes de sa maladie ainsi que la guérison, obtenue par leur expulsion (avec ces objets piégés dans la bouteille, c'est le mal qu'on fait sortir). Cet ensemble, hétéroclite comme seul un fétiche peut l'être, c'est le bricolage qu'élabore Maître Jacques lors de sa cure, en disposant sur sa table, comme dans un « roman policier », des éléments qui trouvent leur place les uns après les autres. Même la bouteille de Scotch Whiskies n'a pas été choisie par hasard : n'a-t-elle pas à voir avec le passé de Théodule, lorsqu'il était en Écosse, seul, heureux, autonome, loin des menaces et des ombres du village ? On dirait l'équivalent de ces « prothèses mnésiques » dont parlait Pierre Janet dans la cure de ses patientes névrosées (Leys 1996). Si l'on admet que le fétiche est par excellence la présence d'une absence, les signes-images mis en scène par notre bricoleur adoptent une logique similaire, celle-là même qui est au cœur de la logique de la synecdoque et de la métaphore²⁹.

Certes, notre cas n'a rien à voir avec la sophistication de cultes tels que le *Bwiti*, dont le répertoire d'images et de visions transformatives analysé par W. J. Fernandez ou A. Mary est d'une tout autre complexité. Cela dit, l'analyse de ce qui se passe pendant la cérémonie et les transes visuelles des malades nous amène à nous interroger sur certaines proximités : Marie Michelle, Julie ou Pauline cherchent à retrouver la santé, et leur vision est déjà la promesse et la garantie que cette dernière va revenir. Les visions de saints, d'hommes pieux, d'églises sont là pour les convaincre qu'elles ont rencontré le sacré : la vision n'est que le signe d'une guérison qui est en train de se réaliser. Autrement dit, ces malades sont en train d'imaginer leur désir sur un registre substitutif (la vision pour le miracle thérapeutique), et les visions sont la preuve d'un contact avec les sources mystiques de la cure, dont Maître Jacques est le médiateur. L'idéologie est toujours, pour reprendre les termes althusseriens, allusion et illusion. Si l'idéologie concerne ici la mort ou le malheur, le salut-guérison ou la délivrance, c'est entre les allusions à leur cause et les illusions d'une guérison miraculeuse que la cure fait son chemin et que se constitue le pouvoir thérapeutique. D'ailleurs, si l'on admet les suggestions de P. Bourdieu (1982) et de V. Manfredi (1997),

29. Voir à ce propos G. AGAMBEN (1977 : 39-43).

le pouvoir d'un officiant ne découle pas uniquement de la « force illocutoire » des paroles prononcées pendant le rite mais aussi d'un « marché linguistique » particulier et de mécanismes sociaux reconnaissant et confirmant (ou infirmant, le cas échéant) le pouvoir de l'opérateur rituel (en l'occurrence, du guérisseur et du prophète). Dans les pages suivantes, c'est sur le « marché linguistique » caractérisant le travail d'un nouveau *nganga* dans une petite ville du cœur de la forêt camerounaise que je vais me concentrer.

Voir et blinder, ouvrir et fermer les yeux. Le vocabulaire du savoir et de la guérison

En analysant le discours de Maître Jacques ou les témoignages des malades, force est de constater, tout d'abord, que toute action rituelle, toute narration de maladie ou de guérison, se fait sur fond d'un conflit entre savoirs où l'on découvre, pour peu qu'on y regarde de plus près, la mémoire d'autres conflits, d'autres contradictions, d'autres allusions morales ou politiques : « Le Sida a été créé par l'homme [...], c'est à cause de l'homosexualité, et c'est chez vous, en Europe, en Amérique, qu'on l'a créé », me répète Maître Jacques ; « Était-ce un Blanc ? ou un Noir ? [...] C'était un Blanc [...]. Il s'agit toujours de Blancs [...] », disent les malades lors de la séance de prière, sur un ton moqueur et sérieux à la fois ; « Tu as fait l'école des Blancs, tu ne crois pas à l'existence des choses mystiques à cause de ton scepticisme », tel est le reproche adressé à Théodule par son frère et son cousin. Comment pouvons-nous définir ces fragments de discours sinon comme un commentaire, un « texte caché » qui, bien que trouvant sa source immédiate dans la souffrance et la recherche de la guérison, parle quand même d'une autre opposition et d'autres souffrances ? Bien sûr, ces commentaires étaient peut-être aussi occasionnés par ma présence, la présence d'un Blanc, mais cette circonstance en réduit-elle le sens ou, au contraire, l'exalte-t-elle ?³⁰.

Par ailleurs, la vision d'images sacrées (les saints, la Vierge, etc.) joue le rôle de preuve ; elle atteste la présence de Dieu. En ce sens, la vision occupe le pôle opposé à celui de la croyance, dont le caractère essentiel, nous l'avons déjà souligné, tourne autour de l'incertitude, du doute et de l'absence. Les visions, quand elles sont « apparitions », dépassent l'expérience du croire et lui confèrent une dimension réelle qu'elles n'avaient pas au début. Mais quand elle se fait quotidienne, quand elle devient routine, la vision rompt pour ainsi dire un équilibre social fondé sur sa « rareté » : pour une masse de fidèles qui croient mais ne voient pas, seul un petit

30. J'ai rencontré un jour chez une guérisseuse de Mwengue, un petit village près de Sangmélina, une jeune patiente qui était là à cause de sa stérilité, et qui n'avait évidemment pas apprécié ma présence. Elle s'était adressée à moi en m'apostrophant : « Pourquoi es-tu ici ? Autrefois, on nous regardait comme des singes humains ! »

nombre de privilégiés voient et se font médiateurs entre le monde d'ici-bas et le monde sacré (Claverie 1990). Dans ce cas au contraire, comme dans les églises pentecôtistes et charismatiques, presque tous les adeptes voient et font ainsi de la vision une expérience ordinaire, routinière, qui redouble cette « routinisation du miracle » et du « charisme » dont parlent Corten (1997) et Tonda (2002).

Enfin, il faut repérer les « textes cachés » dans un vocabulaire et une expérience qui semblent avoir été introduits uniquement, du moins pour un regard superficiel, par le discours missionnaire. Ainsi, bien que fondés sur le vocabulaire chrétien, donc puisés dans la « bibliothèque coloniale » (Bernault 2003 : 169), l'expérience et le lexique de la vision ont d'autres sources ou références, dont la plus importante est le rôle que joue celle-ci dans l'expérience des *nganga*. Samuel Eva Nkolo, un guérisseur vivant dans un village proche de Sangmélina (Emvieng-Nkolo), m'avait ainsi parlé de son travail et de son initiation :

« Pour faire le diagnostic des maladies, je mange des feuilles d'*ayaŋ*, et je commence à voir comme sur un écran, comme dans une photo. Tout ça, c'est parce que quand j'avais huit ans, mon père m'a vacciné en m'injectant un remède (*epele mvon*) après m'avoir incisé la peau ; il m'a ainsi ouvert les yeux (*mga kuimis*), parce qu'il avait remarqué que j'étais prédisposé à m'occuper des problèmes des autres. Lorsque je vois, je vois ce que les sorciers font pendant la nuit : s'ils ont mangé quelqu'un, où ils ont placés leurs pièges mystiques. Quand je mange ces feuilles, je suis isolé, je ne sens rien, je perds le contact avec le monde, et c'est alors que mon père me parle. Il m'avait demandé de l'ensevelir pas loin de moi, pour lui permettre de rester à mes côtés [...]. Dès que j'ai fini de mâcher l'*ayaŋ*, il commence à parler en vérifiant au fur et à mesure si j'ai bien compris. Si l'on n'est pas vacciné, l'*ayaŋ* ne fait aucun effet. Je ferai la même chose pour mon fils, je dois lui ouvrir les yeux »³¹.

Dans ce récit, l'activité du *nganga* a été permise par une initiation spécifique dont le moment central est la cérémonie d'ouverture des yeux, qui lui a permis de développer sa capacité à avoir des visions. Comment pouvons-nous définir ces visions ? C'est É. de Rosny (2000 : 123-124) qui, en se référant à la pratique thérapeutique d'un *nganga* de Douala, Nkongo, à partir du traitement d'un cas défini dans la langue locale comme « enfant-cordon » (un enfant qui ne grandit pas, qui refuse de marcher, qui ne veut manger que du lait, bref un enfant qui « voulait rester ancêtre »), nous offre un témoignage fondamental pour comprendre la nature de la vision du *nganga*, ainsi que ce qui se joue autour de la dialectique vision/blindage, soit d'un côté une cure qui ferme les yeux et blinde le malade, et de l'autre une initiation qui ouvre les yeux :

« Chaque être dispose de quatre yeux, deux qui s'ouvrent à sa naissance sur les réalités terrestres et deux qui se ferment le temps d'une vie pour s'ouvrir à nouveau quand la mort visible surviendra et qu'il sera temps pour lui de retourner dans

31. Entretien réalisé le 27 janvier 2003.

l'univers des ancêtres. Mais la société a besoin de voyants, c'est-à-dire de personnes choisies qui aient accès visuellement au monde caché aux yeux ordinaires pour protéger ceux qui ont la vue courte [...]. Nkongo va tenter de convaincre l'enfant-cordon de prendre place parmi nous [...]. Il [...] fermera les yeux par des rites appelés *tuba la miso* — mot à mot, "crever les yeux" — afin de l'empêcher de retrouver le fil d'Ariane qui mène à l'autre monde. S'il veut continuer de vivre, l'enfant devra, de gré ou de force, se tourner vers nous. »

Ailleurs, l'auteur (de Rosny 1981 : 64) décrit ce que les Douala désignent par le terme *ndimsi* : « Ce qui dépasse la vision et le savoir du commun des mortels. » Il ne s'agit pas d'un « langage imagé, encore moins mythique : c'est seulement l'expression d'une réalité profonde dont seule la surface est apparente ». C'est un monde que le commun des mortels, comme l'enfant traité par Nkongo, ne peut pas voir : seuls certains individus peuvent supporter le poids de cette vision, mais avoir les yeux ouverts implique aussi des risques. Le témoignage d'un doyen de Douala est à ce titre éloquent : « Si quelqu'un sait travailler, il te met des gouttes dans les yeux, et tu vois comment on emmène ceux qu'on va vendre³². [...] Mais si tu apprends à voir, c'est dangereux. Il y a trop d'interdits, et si tu les enfrens (*o wusi te*), tu peux mourir » (*ibid.* : 98). Qu'il s'agisse d'une réalité, et pas seulement d'un langage imagé, montre combien il est important de considérer aussi ces références au monde des ancêtres, au monde invisible ou au monde de la sorcellerie comme une mémoire obstinée, une forme de résistance, ainsi que le suggère É. de Rosny (2000 : 118-119). Ce ré-ancrage sur les sources locales du pouvoir et de la protection se manifeste dans les « états de crise », lorsqu'on recourt aux rituels d'autrefois (par exemple pendant l'épidémie de choléra de 1971 au Cameroun). Il en va de même chez les *nganga* boulous : aucune trace des ancêtres dans les discours ordinaires, « toute la place est occupée par l'Esprit Saint et dominée par la figure du Christ » (*ibid.* : 117), mais les visions, les songes et les techniques imaginatives parlant d'une religion initiatique disparue (le monde des ancêtres) attestent une persistance à peine dissimulée, et comme un manque en quête de substituts, d'ersatz, qui fait écho à une mélancolie, ou si l'on veut, à la conscience historique d'une dépossession, d'une expropriation.

Nous rejoignons ici l'idée de Gramsci sur la valeur de résistance passive qui se manifeste dans le monde religieux populaire, et le signifié de « résistance religieuse de type paganisant » que E. De Martino (1999a) met en lumière dans le folklore religieux italien, tout en soulignant ses effets sur la religion catholique officielle et sur le processus que V. Lanternari (1982 : 125) définit comme « osmose culturelle ». Il (*ibid.* : 124) reprend ces contributions dans son analyse comparative avec la situation coloniale et postcoloniale :

« Également appelés "sectes ou Églises séparatistes", ces mouvements se détachent délibérément des Églises missionnaires "officielles" des Blancs. Ce qui n'empêche

32. C'est-à-dire les victimes des sorciers.

pas ces religions “populaires” d’emprunter, implicitement, aux modèles “officiels” bien des éléments mythiques et rituels, des symboles et des valeurs, qu’elles remodèlent de façon originale et en fonction de leurs propres besoins. Du reste, le christianisme missionnaire est lui aussi progressivement contraint, devant la résistance religieuse populaire, d’accepter certaines modifications et d’assimiler certains traits populaires. »

Dans notre cas, ce que l’on peut dire, c’est que les discours et le théâtre d’action des pasteurs, des guérisseurs, des prophètes ont trouvé dans le langage visionnaire un terrain particulièrement propice aux échanges et à l’osmose culturelle dont parle V. Lanternari. Mais dans ce mouvement, c’est aussi une mémoire et un savoir particuliers qui remontent à la surface, un imaginaire de résistance et pour ainsi dire de puissance, qui tourne souvent autour du voir (plus que les autres) ou de la capacité à (se) rendre invisible (aux autres). Il n’est pas étonnant dès lors de découvrir que faire disparaître les êtres et les choses, même un village entier, pour que les Blancs ne puissent pas le trouver, est souvent interprété comme une forme de pouvoir propre aux Noirs (Yattara & Salvaing 2003 : 23-39 ; Beneduce 2010a : 157)³³. Il reste à se demander dans quelle mesure cette expérience visionnaire au quotidien, encouragée, manipulée, proclamée au cours des cérémonies religieuses et des rituels de délivrance, puisse être considérée aussi comme un révélateur, ou si l’on préfère un analyseur de la situation coloniale et postcoloniale. En d’autres termes, en considérant cette répétition de la dissociation et de la vision, la question que nous nous posons est si cette expérience dit quelque chose du « délire » et « du hors-monde » dont parle Mbembe (2000 : 217-241), d’une « dépense de l’imaginaire » nécessaire pour sortir du néant dans lequel la colonie avait plongé le colonisé. En même temps, en assumant la définition deleuzienne d’imaginaire, nous nous retrouvons face à cet espace où le réel et l’irréel sont indiscernables, mais encore plus à ce qu’on peut nommer la puissance du faux : « Quand il y a faux, le vrai à son tour n’est plus décidable. Le faux n’est pas une erreur ou une confusion, mais une puissance qui rend le vrai indécidable » (Deleuze 2003 : 93). Comme A. Mbembe l’a montré pour la violence, il y aurait donc aussi pour le faux une productivité. Nous retrouvons ici la notion de « violence de l’imaginaire » que J. Tonda (2008) a utilisé par rapport au phénomène des enfants sorciers de Kinshasa et à la valeur autodestructive que caractérisent ces sujets « sortant d’eux-mêmes », de leur famille, de la parenté, du village, du local (comment pourrait-on mieux définir aussi le moment de la transe visionnaire ?). L’esprit de la violence et l’esprit de l’imaginaire, un imaginaire

33. Voir aussi ce que Amadou Zima dit à P. STOLLER et C. OLKES (1987 : 173) sur les pouvoirs de la sorcellerie : « Nous pouvons faire disparaître un village. » De la même manière, les travailleurs « invisibles » sur le mont Kupè dont parlent É. DE ROSNY (1981 : 19) et P. GESCHIERE (1995 : 196-199) constituent une autre expression de ces luttes et de ces affrontements.

dont l'excès ne semble pas connaître de limites, trouveraient ici leur soudure létale³⁴.

Mais pourquoi les verbes blinder, cacher, fermer ou « crever les yeux », voiler, faire écran³⁵ signifient-ils parfois « soigner », tandis que devenir *nganga*, c'est-à-dire un guérisseur, un homme capable de protéger les autres, impose en revanche d'ouvrir les yeux ? É. de Rosny (2000 : 17, 29-30), initié par son maître Din et soumis à la cérémonie d'ouverture des yeux (*tele la miso*), nous aide à comprendre ce paradoxe apparent :

« Je reconnais voir mieux qu'auparavant cette violence permanente qui hante les relations entre les êtres, et ceci par brusques flash d'images faisant fonction d'avertisseur [...]. Et quand on me demande davantage, je me réfère aux capacités de la mémoire visuelle [...]. C'est un trésor incommensurable dans lequel notre mémoire vient puiser, sous le coup d'une émotion, par exemple, pour créer ces scènes appelées "visions" ou "fantasmes" [...]. La "vision" n'est pas une faculté autre que celle de l'imaginaire. Seulement, rares sont les personnes capables d'en faire un usage systématique sans risquer de tomber dans la schizophrénie. Il faut un caractère bien trempé et avoir suivi une initiation [...]. Si les *nganga* prennent tant de précautions pour ouvrir les yeux à un apprenti, me suis-je dit, c'est que ce pouvoir doit avoir une fonction stratégique dans la société. Il s'agit de lutter contre le désordre [...] et pour ce faire, il faut disposer de visionnaires. L'éducation donnée aux enfants et les conventions qui régissent les relations sociales tendent à tamiser la violence sous toutes ses formes, car il s'agit de continuer de vivre ensemble, avec un véritable volcan couvant dans le cœur de chacun [...]. Le rite de l'ouverture des yeux participe donc à l'équilibre de l'ensemble social qui a besoin pour se perpétuer de voyants alertés sur sa fragilité. »

Les visions analysées par Keith Basso (1996) chez les Apaches montrent qu'il existe des espaces de cure qui font un usage contrôlé des visions, des images et des toponymes qui, par la stimulation de l'imagination engendrée par certains mots-images et la vision des lieux mythiques, ont un effet thérapeutique : on cherche à faire voir, à faire voyager la mémoire sur la voie des ancêtres, à revenir sur des scènes ayant eu valeur d'événements, plus qu'à blinder ou fermer la vue. Au-delà de l'usage et du sens de ces visions,

34. « Autrement dit, les enfants-sorciers ne peuvent être considérés comme une nouvelle croyance qu'en les appréhendant comme les produits des excès de l'histoire qui s'emballe, produisant des identités de sujets dépassés et excédés par les manques ou les déficits de matérialité » (TONDA 2008 : 330 ; BENEDUCE 2012). Sur le rapport entre sorcellerie, intimité et confiance, voir le dernier livre de GESCHIERE (2013).

35. S. TALIANI (2011 : 18-22) rappelle elle aussi, en présentant la pensée de É. de Rosny, l'utilité de souligner, dans l'interprétation du mot « blindage » souvent utilisé par les *nganga*, son signifié visuel à côté de celui de protection, de cuirasse. Les aventures linguistiques du terme anglo-saxon *blind*, dont l'étymologie renvoie à l'idée de « rendre nuageux, tromper, duper, briller, brûler, clignoter », suggèrent, quant à elles, l'utilité de se tenir ancrés à cette dimension visuelle. D'autres parallèles pourraient être proposés avec les thèmes pris en compte par E. De Martino, tel que le mauvais œil, la domination par l'autre lors de la fascination, l'envie, etc., mais cela nous amènerait trop loin.

ce qu'il faut remarquer, c'est que les traitements analysés par É. de Rosny parlent d'un pouvoir que la tradition réservait aux seuls initiés, et ce dans le cadre d'une structure sociale centrée sur le secret et sur des rôles sociaux bien différenciés (dont le pouvoir a été confisqué ou dégradé par la colonisation)³⁶. Les procédures observées dans beaucoup de groupes charismatiques et pentecôtistes en Afrique, ainsi que dans un groupe de prière comme celui de Maître Jacques, réalisent en revanche une routinisation de ce même pouvoir visionnaire : une recherche de la vision poussée jusqu'au paroxysme (c'est aussi le cas des exemples proposés par J. T. Csordas)³⁷. Soumises à d'autres règles, à d'autres imaginaires, ces stratégies exploitent, malgré tout, une technique comparable qui s'articule entre pouvoir visionnaire et prière, imagination activement encouragée et parole. C'est là qu'apparaissent clairement proximités et différences, miroitements et mimétismes, dérobades et doublages, ainsi que les stratégies visant à se réapproprier un pouvoir ancien (celui d'être en contact avec le sacré, l'invisible), possédé auparavant par les seuls *nganga* ou, de l'autre côté, par les missionnaires. C'est sur une complicité proche de celle prise en compte par J. Tonda (2005) entre le dieu chrétien et le génie du paganisme que les pasteurs fondent ces pouvoirs et qu'ils les exaltent dans la fantasmagorie que nous venons de décrire. En même temps, leur discours se situe dans un champ de concurrences, de pouvoirs à s'approprier, d'antagonismes. Est-ce un hasard si Meinrad Pierre Hebga (2007), jésuite camerounais, fondateur en 1976 d'une communauté charismatique au Cameroun, Ephphata, devenu l'un des protagonistes d'un mouvement désormais international, a donné comme sous-titre à l'un de ses livres *L'Église cache-t-elle des prières ?*

L'hypothèse à laquelle nous sommes parvenu est donc la suivante : le vocabulaire visuel de la maladie, de la souffrance et de la cure a constitué une passerelle privilégiée (une *lingua franca*, pour le dire avec Jean Comaroff (1985) entre l'univers des *nganga* et les nouvelles formes de guérison et de salut qui se sont affirmées dans les églises protestantes ou les groupes charismatiques en Afrique. Ce qui s'est produit en tout cas, c'est une confrontation, une lutte pour l'hégémonie entre deux univers discursifs, deux formes du pouvoir, et, si l'on veut, deux manières différentes de soigner l'imaginaire. Cette confrontation, cette fusion, s'est accomplie sur le terrain du religieux, si l'on donne à ce terme le sens de synthèse, de recollection, suggéré par É. Benveniste et repris par É. de Rosny, pour qui la fonction de la religion

36. En reprenant les travaux de Rasmussen sur le chamanisme, E. DE MARTINO (1971 : 277) rappelle aussi les limites des recherches à accepter les pouvoirs magiques (« Que la chaman soit cru capable de "seconde vue", et qu'on l'appelle *one who has eyes*, voilà qui suffit à la connaissance ethnologique ! »).

37. Sur le plan des thérapeutiques mises en place par les guérisseurs et les pasteurs, il y a là un terrain fécond pour explorer aussi d'autres pistes. Plus en particulier, il serait intéressant de confronter les buts différents qu'elles se proposent à partir du rôle conféré aux images (je pense à la définition saussurienne de signifiant, défini comme « image acoustique », et à la conception freudienne des « souvenirs-écrans »).

est de récapituler : « Saint Paul ne dit-il pas que le Christ est le récapitulateur : “*epikephaleiosis*” ? »³⁸. Dans le vocabulaire des nouveaux protagonistes de la scène de la cure, il est d’ailleurs facile de reconnaître les signes du passé, sa mémoire obstinée. En fait, au sein des églises pentecôtistes (malgré des différences que nous ignorerons ici), dans les groupes charismatiques ou dans un groupe de prière tel que celui de Maître Jacques, au-delà des déclarations d’intention de leurs porte-parole, c’est un même pouvoir qu’on cherche à s’approprier, à nommer, à maîtriser : le pouvoir des images et de la vision. Mais dans le premier cas (le monde de la nuit, la parole des *nganga*), trop voir est dangereux, sauf pour les initiés, alors que dans le second, cette faculté est le signe par excellence de la rencontre avec le sacré, donc avec la source de la guérison, et elle doit être stimulée pour guérir l’imagination affaiblie grâce à ce qu’on pourrait appeler une cure dans l’imaginaire. Parmi ces transformations, la mise en scène d’un sujet qui doit être délivré grâce à une confrontation avec l’Autre (une confrontation où le groupe participe de cet « Autre généralisé ») rappelle certains aspects des cultes de possession analysés par B. Kapferer en Asie et repris par J. T. Csordas (1994 : 221-224) dans son étude des cultes charismatiques aux États-Unis. Ce dernier souligne, dans le cadre d’une « phénoménologie du contrôle », leur capacité à rétablir le pouvoir et la maîtrise du patient par une modulation du Soi (*modulation of Self*). Et comme dans les cures des *nganga*, nous retrouvons dans cette sémantique de la lutte pour la guérison, pour le triomphe contre le mal et la maladie, le même théâtre épique de la sorcellerie et des désensorceleurs dont nous parle J. Favret-Saada (2009). Il me semble pouvoir affirmer que, parmi les textes cachés de ces stratégies, on retrouve un même genre discursif, au sens de Bakhtine, qui « même s’il opère dans le présent, rappelle toujours le passé », et garantit ainsi « la continuité et l’unité [de l’évolution de la mémoire créative] » (West 2005 : 6).

Une confrontation entre ces stratégies et les formes d’aliénation/de-historification religieuse comme moyens de réponse à la crise selon le modèle demartinien (Massenzio 1983) serait fructueuse à plusieurs titres car elle nous inciterait tout d’abord à questionner le sens même du terme de « de-historification ». Notre hypothèse est que sous cette apparente « de-historification », se trouvent des techniques fusionnant des langages et des images différentes, signalant une *absence*, une *perte* et produisant des synthèses nouvelles. Elles révèlent peut-être une figure autre de conscience historique, un « paysage de mémoires » (« *memoryscape* » : Argenti & Röschenthaler 2006) se manifestant sous une forme déguisée (c’est-à-dire sous la forme d’une technique) et dans la persistance d’un imaginaire singulier (l’art de voir ou de cacher, les secrets et les connaissances communiqués lors des rêves ou le pouvoir de rendre invisibles les êtres et les choses, etc.) : un imaginaire qui met en scène une forme particulière de puissance, ou bien

38. Communication personnelle.

un répertoire de savoirs opposés au pouvoir du Blanc. Est-ce à cette expression singulière de conscience historique et de résistance passive, commune à tant de syncrétismes et cultes prophétiques et illustrée par la multiplication de références au monde de l'invisible, aux armes mystiques ou à des corps insoumis à la logique des Blancs³⁹, que nous pouvons attribuer une capacité à maîtriser la souffrance, l'incertitude et l'angoisse ? Avons-nous à faire, dans ces cas-là, à de nouvelles « trajectoires de domestication de la modernité » ? (Geschiere 1996). Oui, sans doute, mais il s'agit ici d'une modernité vécue en premier lieu comme « impuissance » (Bernault 2009). Il est alors légitime de proposer un parallèle entre ce sentiment d'impuissance, dont les traces aujourd'hui ne manquent pas (Bonhomme 2009), et le vécu de « frustration » et de « dépossession » propre à la situation de la domination coloniale (Bureau 1964 : 108-110 ; Lanternari 1965 : 103), ou encore « d'impuissance et d'ignorance » (Mbembe 2010 : 89), la première comme la seconde renvoyant à une expropriation, à un manque, à une castration ou à un viol — mais ces questions vont bien au-delà des limites de notre étude. Il faut toutefois se demander si ces « cultures visuelles », pour reprendre une expression de J.-P. Colley (2010), ou mieux, « visionnaires », ne sont pas en tant que telles le signe d'une obstination, d'une indocilité qui s'exprime de manière souvent controversée. Il est certain, d'ailleurs, que les images de la guérison et du salut/réussite, ainsi que du sacré et du corps-fétiche, continuent à être en Afrique un champ de lutte et d'échanges avec les fétiches, les fantasmes et les discours de l'Occident⁴⁰. Au-delà de ce qui constituerait l'ensemble des ruptures et des continuités éventuelles, toujours difficile à mesurer, ce qui n'a jamais cessé de travailler les désirs, les terreurs et les angoisses des colonisés, c'est cette lutte, ce sont ces échanges, qui sont la matière première de l'imaginaire, de sa puissance créatrice (Castoriadis 1975) et de sa violence.

L'impression que je retiens des entretiens réalisés avec des dizaines de guérisseurs et de malades, c'est que « fermer les yeux », arrêter des visions qui peuvent rendre malade ou fou, représentent aujourd'hui des stratégies qui vont parfois à l'encontre du désir immédiat et de la quête des malades, compte tenu du nouveau « marché linguistique » (Bourdieu 1982 : 14-43) dont ils sont souvent prisonniers, un marché qui redéfinit l'espace sacré, le sens des marchandises, et même la valeur des corps et de la santé. Au contraire, les pasteurs et ceux qu'on peut appeler les « nouveaux *nganga* »⁴¹

39. Je fais ici allusion aux pouvoirs sorciers : se métamorphoser, devenir invisible, faire des voyages mystiques, tuer à distance.

40. Voir à ce propos F. BERNALTE (2009, 2010) et J. TONDA (2010).

41. J'entends par là les guérisseurs qui entremêlent dans leur discours toutes sortes de pouvoir et de puissance, tous types de symboles et de matières : le Christ comme les plantes, la croix comme l'*evu* ou le Diable, la Bible comme le crane du gorille, le symbole par excellence du *nganga*. Capables de participer aux enjeux de la vie quotidienne et même politique, ils sont parfois membres des associations de médecins traditionnels, tout en fréquentant les églises protestantes ou catholiques, où ils plongent souvent leur « sac » pour le remplir de nouvelles métaphores et, surtout, de la rhétorique propre à la parole des pasteurs et des prophètes.

semblent bien plus capables de les accueillir et de les reconforter, même si c'est éphémère. Ce constat représente en tout cas une piste pour analyser non seulement les transformations souvent baroques et vertigineuses des savoirs de la cure et du religieux dans le monde postcolonial (Devisch 1996) mais aussi (ou surtout) la nature du désir et de l'imaginaire des malades et des postulants.

Département de Cultures, Politique et Sociétés, Université de Turin, Turin.

BIBLIOGRAPHIE

ABU-LUGHOD, L.

- 1990 « The Romance of Resistance : Tracing Transformations of Power through Bedouin Women », *American Ethnologist*, 17 (1) : 41-54.

AGAMBEN, G.

- 1977 *Stanze*, Turin, Einaudi.
1978 *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Turin, Einaudi.

ARGENTI, N. & RÖSCHENTHALER, U.

- 2006 « Introduction. Between Cameroon and Cuba : Youth, Slave Trades and-Translocal Memoryscapes », *Social Anthropology*, 14 (1) : 33-47.

ARPIN, J.

- 2003 « Masters of Their Conditions. At the Crossroads of Health, Culture and Performance », *Transcultural Psychiatry*, 40 (3) : 299-328.

AUGÉ, M.

- 1972 « Les métamorphoses du vampire. D'une société de consommation à l'autre », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6 : 129-148.
1975 « Logique lignagère et logique de Bregbo », in C. PIAULT (dir.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann : 219-237.
1976 « Savoir voir et savoir vivre. Les croyances à la sorcellerie en Côte d'Ivoire », *Africa*, 46 (2) : 128-136.
1985 « Postface », in B. HOURS (dir.), *L'État sorcier. Santé publique et Société au Cameroun*, Paris, L'Harmattan : 163-164.

BALANDIER, G.

- 1982 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF (« Bibliothèque de Sociologie contemporaine »).

BALIBAR, E.

- 2004 « La "quotidianisation du charisma" selon Max Weber. La philosophie au sens Large », Maison de la Recherche de l'Université de Lille, <<http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherev/macherev20042005/balibarcharismecadreprincipal.html>>.

BASSO, H. K.

- 1996 *Wisdom Sits in Places : Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

BENEDEUCE, R.

- 2010a *Corpi e saperi indocili. Guarigione, stregoneria e potere in Camerun*, Turin, Bollati Boringhieri.
- 2010b « Soigner l'incertitude au Cameroun. Le théâtre épique des *nganga* face aux économies du miracle », in L. LADO (dir.), *Le pluralisme médical en Afrique*, Yaoundé, Presse de l'UCAC ; Paris, Karthala : 101-131.
- 2012 « Un imaginaire qui tue. Réflexions sur sorcellerie, violence et pouvoir (Cameroun et Mali) », in B. MARTINELLI & J. BOUJU (dir.), *Violence et sorcellerie en Afrique*, Paris, Karthala : 309-328.

BENJAMIN, W.

- 1981 [1955] *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Turin, Einaudi (« Nue »).

BENOIST, J.

- 1993 *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, PUF (« Les champs de la santé »).

BENVENISTE, É.

- 1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 2. Pouvoir, droit, religion*, Paris, Éditions de Minuit.

BERNAULT, F.

- 1996 *Démocraties ambiguës en Afrique Centrale : Gabon, Congo-Brazzaville*, Paris, Karthala.
- 2003 « Dévoreurs de la nation. Les migrations fang au Gabon », in C. COQUERY-VIDROVITCH & I. MANDÉ (dir.), *Être étranger et migrant en Afrique au XX^e siècle*, Paris, L'Harmattan.
- 2005 « Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo Brazzaville », in M. MVE MBEKALE (dir.), *Démocratie et mutation culturelle en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan : 21-39.
- 2009 « De la modernité comme impuissance. Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs », *Cahiers d'Études africaines*, XLIX (3), 195 : 747-774.
- 2010 « Quelque chose de pourri dans le post-empire. Le fétiche, le corps et la marchandise dans le Mémorial de Brazza au Congo », *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 771-798.

BONHOMME, J.

- 2005 « Voir par-dérrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology*, 13 (3) : 259-273.
- 2009 *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.

BOURDIEU, P.

1982 *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.

BUREAU, R.

1964 « Flux et reflux de la christianisation camerounaise », *Archives des sciences sociales des religions*, 17 : 97-112.

CASTORIADIS, G.

1975 *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.

DE CERTEAU, M.

1982 *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècles*, Paris, Gallimard.

1987 *La faiblesse de croire*, Paris, Éditions du Seuil.

1990 *L'invention du quotidien*, 1. *Arts de faire*, Paris, Gallimard.

CLAVERIE, É.

1990 « La Vierge, le désordre, la critique », *Terrain*, 14 : 60-75.

COCHETTI, S.

1995 « The Dogon Sacrifice as a Literal Metaphor », *Paragrana*, 4 (2) : 144-150.

COLLEYN, J.-P.

2010 « La culture visuelle au sud du Sahara », *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 1055-1065.

COMAROFF, J.

1985 *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, The University of Chicago Press.

CORTEN, A.

1997 « Miracles et obéissance. Le discours de la guérison divine à l'Église Universelle », *Social Compass*, 44 (2) : 283-303.

CRAPANZANO, V.

2004 *Imaginative Horizons. An Essay in Literary-philosophical Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.

CSORDAS, J. T.

1994 *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

1997 *Language, Charisma, and Creativity. Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*, New York, Palgrave.

DELEUZE, G.

2003 [1990] *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit.

DE MARTINO, E.

1971 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. GALLINI, Torino, Einaudi.

1999a [1959] *Italie du Sud et Magie*, Grenoble, Sanofi-Synthélabo (« Les Empêcheurs de penser en rond »).

1999b [1948] *Le Monde Magique*, Grenoble, Sanofi-Synthélabo (« Les Empêcheurs de penser en rond »).

2002 [1962] *Furore simbolo valore*, Milan, Feltrinelli.

DEVISCH, R.

1990 « The Therapist and the Source of Healing among the Yaka of Zaire », *Culture, Medicine & Psychiatry*, 4 (2) : 213-236.

1996 « Pillaging Jesus : Healing Churches and the Villagisation of Kinshasa », *Africa*, 66 : 555-586.

DOZON, J.-P.

1987 « Ce que valoriser la médecine traditionnelle veut dire », *Politique Africaine*, 2 : 9-20.

1995 *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil (« La librairie du XX^e siècle »).

ECKS, S.

2004 « Bodily Sovereignty As Political Sovereignty : "Self-care" in Kolkata, India », *Anthropology and Medicine*, 11 (1) : 75-89.

ELLIS, S.

1989 « Tuning in to Pavement Radio », *Africans Affairs*, 88 : 321-330.

ENGELKE, M.

2007 « Text and Performance in an African Church : The Book, "Live and Direct" », *American Ethnologist*, 31 : 76-91.

FANCELLO, S.

2008 « Sorcellerie et délivrance dans les pentecôtismes africains », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 161-183.

FASSIN, D.

2008 « The Embodied Past. From Paranoid Style to Politics of Memory in South Africa », *Social Anthropology*, 16 (3) : 312-328.

FAVRET-SAADA, J.

2009 *Désorceler*, Paris, Éditions de l'Olivier.

FERNANDEZ, W. J.

1982 *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press.

GESCHIERE, P.

- 1995 *Sorcellerie et modernité en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.
 2000 « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique Africaine*, 79 : 17-33.
 2013 *Witchcraft, Intimacy, and Trust. Africa in Comparison*, Chicago, University of Chicago Press.

GESCHIERE, P. & NYAMNJOH, P.

- 1998 « Witchcraft as an Issue in the "Politics of Belonging" : Democratization and Urban Migrants' Involvement with the Home Village », *African Studies Review*, 41 (3) : 69-91.

GESCHIERE, P. & ROWLANDS, M.

- 1996 « The Domestication of Modernity : Different Trajectories », *Africa*, 66 (4) : 552-554.

GROSSEIN, J.-P.

- 1996 « "Présentation" de M. Weber », *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard.

HARTOG, F.

- 2003 *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris, Éditions du Seuil.

HEBGA, M.-P.

- 2007 *Apprends-nous à prier. L'Église cache-t-elle des prières ? (document Ephphata)*, Yaounde, IMA-CENC.

HOURS, B.

- 1985 *L'état sorcier. Santé publique et Société au Cameroun*, Paris, L'Harmattan.

KRAMER, F. W.

- 1993 [1987] *Art and Spirit Possession in Africa*, London, Verso.

LANTERNARI, V.

- 1965 « Syncrétismes, messianismes, néotraditionalismes. Postface à une étude des mouvements religieux en Afrique Noire », *Archives de Sociologie des Religions*, 19 : 99-116.
 1982 « La religion populaire. Prospective historique et anthropologique », *Archives de sciences sociales des religions*, 53 (1) : 121-143.
 1994 *Medicina magia religione valori, I*, Napoli, Liguori.

LÉVI-STRAUSS, C.

- 1951 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France.
 1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
 1962 *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
 1985 *La Potière jalouse*, Paris, Plon.

LEYS, R.

- 1996 « Traumatic Cures. Shell Shock, Janet, and the Questions of Memory », in P. ANTZE & M. LAMBECK (eds.), *Tense Past. Cultural Essays in Trauma and Memory*, London, Routledge : 103-145.

MACGAFFEY, W.

- 1988 « Complexity, Astonishment and Power. The Visual Vocabulary of Kongo Minkisi », *Journal of Southern African Studies*, 14 (2) : 188-203.

MALLART-GUIMERA, L.

- 2003 *La forêt de nos ancêtres*, Tervuren, Musée Royal d'Afrique Centrale.

MANCINI, S.

- 1999 [1948] « Postface », in E. DE MARTINO, *Le Monde magique*, Grenoble, Sanofi-Synthélabo (« Les empêcheurs de tourner en rond »).

MANFREDI V.

- 1997 « Igbo Initiation. Phallus or Umbilicus », *Cahiers d'Études africaines*, XXXVII (1), 145 : 157-211.

MARY, A.

- 2000 *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf (« Sciences humaines et religions »).
- 2009 *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.

MASSENZIO, M.

- 1983 « Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa », in E. DE MARTINO (ed.), *Studi e materiali di storia delle religioni*, 51 : 197-204.

MBEMBE, A.

- 2000 *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala.
- 2010 *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.

MEMMI, A.

- 1985 *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard (« Folio actuel »).

MEYER, B.

- 2010a « Aesthetics of Persuasion. Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms », *South Atlantic Quarterly*, Special Issue, « Global Christianity, Global Critique », 9 : 741-763.
- 2010b « "There is a Spirit in that Image" : Mass Produced Jesus Pictures and Protestant Pentecostal Animation in Ghana », *Comparative Studies in Society and History*, 52 : 100-130.
- 2011 « Mediation and Immediacy : Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium », *Social Anthropology*, 1 : 23-39.

NANDY, A.

- 1983 *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press.

ORTNER, B. S.

- 1995 « Resistance and the Problem of Ethnographical Refusal », *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1) : 173-193.

DE ROSNY, É.

- 1974 *Ndimisi, ceux qui soignent dans la nuit*, Yaoundé, Cle.
 1981 *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Plon.
 1992 *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala.
 1996 *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, Éditions du Seuil.
 2000 « L'enfant qui voulait rester ancêtre », in T. NATHAN ET AL. (dir.), *L'enfant ancêtre*, Grenoble, La Pensée Sauvage : 115-134.

SCOTT, C. J.

- 2008 [1990] *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

SEVERI, C.

- 1993 *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, Firenze, La Nuova Italia.

STOLLER, P.

- 1995 *Embodying Colonial Memories : Spirit Possession, Power, and the Hauka in West Africa*, New York, Routledge.

STOLLER, P. & OLKES, C.

- 1987 *In Sorcery's Shadow. A Memoir of Apprenticeship Among the Songhay of Niger*, Chicago, University of Chicago Press.
 2009 *The Power of Between. An Anthropological Odyssey*, Chicago, University of Chicago Press.

TALIANI, S.

- 2011 « Eric de Rosny : qui o là in Africa. Racconti e peripezie di un missionario gesuita, nganga, antropologo », in AA. VV. (eds.), *La spiritualità in un'epoca d'incertezza. L'intreccio tra religioso e rituali terapeutici*, Turin, Pagine, 1 : 16-26.

TAUSSIG, M.

- 1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Terror*, Chicago, University of Chicago Press.
 1993 *Mimesis and Alterity. A Particular History of the Senses*, London, Routledge.

TONDA, J.

- 2001 « Le syndrome du prophète. Médecines africaines et précarités identitaires », *Cahiers d'Études africaines*, XLI (1), 161 : 139-162.
- 2002 *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- 2005 *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- 2008 « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 325-343.
- 2010 « Le Mausolée Brazza, corps mystique de l'État congolais ou corps du négatif », *Cahiers d'Études africaines*, L (2-3-4), 198-199-200 : 799-821.

WAGNER, R.

- 1981 [1975] *The Invention of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.

WEST, G. H.

- 2005 *Kupilikula. Governance and the Invisible Realm in Mozambique*, Chicago-London, University of Chicago Press.
- 2006 « Working the Borders to Beneficial Effect : The Not-So Indigenous Knowledge of Not-So traditional Healers in Northern Mozambique », in J. T. LUEDKE & G. H. WEST (eds.), *Borders and Healers. Brokering Therapeutic Resources in Southeast Africa*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press : 21-42.

YATTARA, A. M. & SALVAING, B.

- 2003 *Almamy. Une jeunesse sur les rives du fleuve Niger*, Brinon-sur-Sauldre, Grandvaux.

RÉSUMÉ

Cette recherche, qui s'est développée au cours d'une période de sept ans au Sud-Cameroun (2001-2007), concerne les nouvelles expressions de la cure dite « traditionnelle » et plus particulièrement les formes inédites du discours et de l'imaginaire thérapeutiques. Sans négliger les changements et les métamorphoses des répertoires symboliques et des sources de pouvoir qui caractérisent le travail actuel de ceux que l'on peut appeler les « nouveaux *nganga* », l'analyse prend surtout en considération le modèle visionnaire-prophétique de la cure, ainsi que les formes de subjectivation et les politiques de la mémoire implicitement mises en œuvre. Il s'agit également de saisir, dans ces pratiques, du miracle ordinaire, dans les catégories étiologiques utilisées et des récits d'un de leurs protagonistes, les signes inquiets d'un remaniement (d'une « réparation ») de l'Histoire et du chaos caractérisant la postcolonie.

ABSTRACT

Healing Imaginaries. Routinization of Vision and "Hidden Transcripts" in Ritual Therapies (Cameroon). — These observations are based on field-work in Southern Cameroon I carried out between 2001 and 2007. There I studied the new expressions of traditional healing practices, and in particular the innovative forms of therapeutic imagination. In this paper I analyse current symbolic strategies and the transformations of the sources of therapeutic power. I focus in particular on the role of vision and images in the rituals of the "new *ngangas*" (healers, pastors, prophets etc.). On the basis of their rhetorical and symbolical strategies, the paper explores also the politics of memory and the forms of subjectivity that emerge inside techniques where the experience of vision and miracle seem to be trivialised. My aim in this work is also to understand the way in which these strategies try to reshape (to "repair") history and the uncertainties of postcolony.

Mots-clés/Keywords : Cameroun, guérisseurs, « imaginaire du miracle », « nouveaux *nganga* », routinisation de la vision, thérapies rituelles/Cameroon, traditional healers, "imaginary of miracle", "new *nganga*", trivialization of vision, ritual therapies.