



## **CORPS CACHÉS, VOIX ABSENTES : EXPÉRIENCE DE DIEU ET VULNÉRABILITÉ PSYCHIQUE EN CONTEXTE RELIGIEUX AFRICAIN**

**Tcheufang Simeu Madeleine Armelle\* & Ntjam Marie-Chantale**

Laboratoire de Psychologie et des Sciences du Comportement

Université de Douala

### **Abstract**

The article proposes the conceptual model 'Hidden Bodies, Absent Voices' to analyse the unseen psychological vulnerability of nuns in sub-Saharan Africa, where the intensification of religious practices creates a paradox: spiritual experience, while being a source of resilience, can also lead to hidden fragility. The model articulates the subjective experience of the divine, invisible suffering, and the social dynamics of silence and stigmatisation. It demonstrates that the ideal of perfection in consecrated life neutralises the expression of the body and speech. The ascetic body is forced to mask its pain, often sublimated into sacrifice, while speech is repressed in the name of obedience, generating inner violence and identity fragmentation. This concealment is reinforced by the African socio-cultural context, where religious patriarchy, the priority given to community cohesion (Ubuntu) and the sanctification of renunciation transform clinical distress into spiritual virtue. To counter this invisibility, the article concludes by advocating for a 'clinic of recognition.' This would aim to restore the visibility of the body as spiritual and psychic mediation, to establish safe spaces for exchange, and to integrate the acceptance of fragility into religious structures, thereby restoring nuns to their full stature as subjects.

### **Keywords:**

*Hidden bodies; absent voices; experience of God; psychological vulnerability; African nuns.*

---

\* Corresponding author Email : [srmariemadeleine7@gmail.com](mailto:srmariemadeleine7@gmail.com)



## Résumé

*L'article propose le modèle conceptuel « Corps cachés, voix absentes » pour analyser la vulnérabilité psychique non apparente des religieuses en Afrique subsaharienne, où l'intensification des pratiques confessionnelles crée un paradoxe : l'expérience spirituelle, tout en étant une ressource de résilience, peut aussi engendrer une fragilité occultée. Le modèle articule l'expérience subjective du divin, la souffrance invisible et les dynamiques sociales de silence et de stigmatisation. Il démontre que l'idéal de perfection de la vie consacrée neutralise l'expression du corps et de la parole. Le corps ascétique est contraint de masquer ses douleurs, souvent sublimées en sacrifice, tandis que la parole est réprimée au nom de l'obéissance, générant une violence intérieure et une fragmentation identitaire. Cette occultation est renforcée par le contexte socioculturel africain, où le patriarcat religieux, la priorité à la cohésion communautaire (Ubuntu) et la sanctification du renoncement transforment la détresse clinique en vertu spirituelle. Pour contrer cette invisibilisation, l'article conclut en plaidant pour une « clinique de la reconnaissance ». Celle-ci viserait à restaurer la visibilité du corps comme médiation spirituelle et psychique, à instituer des espaces d'échange sécurisés et à intégrer l'accueil de la fragilité dans les structures religieuses, redonnant ainsi aux religieuses leur pleine stature de sujet.*

**Mots-clés :** *corps cachés, voix absentes, expérience de Dieu, vulnérabilité psychique, religieuses africaines.*

## Introduction

Au cours des dernières décennies, l'Afrique subsaharienne a vu s'intensifier les pratiques confessionnelles, avec une place grandissante accordée à l'expérience spirituelle dans la construction identitaire ([1]; [2]; [3]). Dans ce paysage en mutation, la vie consacrée et les groupements religieux apparaissent comme des points d'ancrage essentiels : lieux de socialisation, mais aussi espaces où se tissent les significations profondes de l'existence. Pourtant, derrière cette visibilité institutionnelle et symbolique, se cache une réalité plus discrète, souvent passée sous silence : celle du malaise psychique et du handicap non apparent. Ce dernier, défini comme une altération du fonctionnement psychique, cognitif ou social non immédiatement perceptible par autrui ([4] ; [5]), met au défi la capacité des communautés religieuses à reconnaître et à accueillir la souffrance silencieuse de leurs membres.

Cette tension se nourrit de la nature même de l'expérience spirituelle. Le vécu intime du divin constitue, pour beaucoup de religieuses, une force intérieure et un appui de résilience, mais il peut aussi devenir une source de fragilité ([6] ; [7]). Lorsqu'il est porté et soutenu par le collectif, il favorise un sentiment de cohérence, une continuité identitaire qui donne sens [8]. Mais quand il est entravé, nié ou instrumentalisé, il expose à une solitude abyssale, à l'angoisse existentielle et à une vulnérabilité psychique accrue [9]. Dans nombre de groupements religieux africains, les mécanismes institutionnels et culturels participent à invisibiliser les corps et à réduire au silence les voix. Les souffrances qui ne se voient pas, parce qu'elles dérangent l'image sacrée de la vocation et fissurent le récit idéalisé de la

communauté, sont trop souvent repoussées dans les marges du silence collectif ([10] ; [11]). Ce silence ne signifie pas l'absence de douleur : il s'accompagne d'une parole empêchée, où les religieuses hésitent à exprimer leur vécu, craignant la stigmatisation et l'exclusion.

C'est à ce nœud de tensions que la présente contribution souhaite répondre, en proposant un modèle conceptuel intitulé : « *Corps cachés, voix absentes : expérience du divin et vulnérabilité psychique en contexte religieux africain* ». Ce modèle articule trois dimensions : (1) la dimension spirituelle, à travers le vécu subjectif du divin ; (2) la dimension psychique, marquée par le malaise et la souffrance non apparente ; et (3) la dimension sociale, avec ses stigmates, ses silences et ses expressions contraintes. L'enjeu est de rendre visible la complexité de la relation entre expérience religieuse et vulnérabilité psychique, en mettant en lumière les dynamiques d'invisibilisation qui façonnent l'existence des personnes consacrées. Inscrite dans un cadre interdisciplinaire (psychologie clinique, anthropologie religieuse et sciences sociales), cette réflexion se veut une contribution à une meilleure compréhension des formes contemporaines du spirituel souffrant en Afrique, et un pas vers la reconnaissance, tant institutionnelle que clinique, de ces réalités.

### **Cadre Theorique Et Epistemologique**

La détresse non apparente dans un contexte religieux africain ne peut être appréhendée à travers une perspective unique. Elle émane d'un entrelacement complexe de dynamiques somatiques, discursives et spirituelles qui interagissent et s'opposent. L'utilisation de trois axes théoriques (le corps social et la stigmatisation, la parole réprimée et l'expérience subjective du divin) permet de saisir la texture particulière de cette expérience. Ces trois approches, bien que distinctes, sont ici envisagées dans une complémentarité critique : chacune met en lumière une facette de la dialectique entre occultation et recherche de reconnaissance.

### **Corps social et stigmatisation : la souffrance comme menace pour l'ordre symbolique**

Le corps, [12], est à la fois le « premier instrument » et le « premier objet technique » de l'individu. Mais il est bien plus que cela : il constitue un fait social total, un espace où se condensent normes, pratiques et représentations. Dans les communautés religieuses, ce corps est investi d'une double sacralité : d'abord comme corps individuel consacré, censé incarner pureté, disponibilité et vigueur spirituelle ; ensuite comme corps communautaire, participant à l'image publique et symbolique de l'institution. Dans ce contexte, toute faille somatique ou psychique dépasse la sphère intime pour prendre une portée collective. Une dépression, une anxiété persistante, un traumatisme ou encore un épuisement spirituel ne relèvent pas uniquement de l'individu : ils fissurent l'ordre symbolique de la communauté. La souffrance devient un « scandale », une souillure menaçant la cohérence du système classificatoire religieux [13]. Elle fait vaciller le récit commun d'un corps sanctifié et invulnérable.

Or, cette expérience du corps souffrant ne se réduit pas à une pathologie médicale ; elle s'inscrit aussi dans une trame morale et sociale. Kleinman [14] a montré que la maladie, au-

delà des symptômes, est toujours vécue et racontée à travers les catégories sociales et culturelles qui lui donnent sens. Dans les institutions religieuses, cette grille de lecture est encore plus marquée : la souffrance n'est pas seulement un état, elle devient une épreuve de signification qui engage la valeur même de la vocation. [15] , de son côté, insiste sur cette dimension morale et politique du corps souffrant : le mal-être n'est pas seulement ce que l'on endure, il est ce que l'autre interprète, juge et classe.

Cette logique produit alors des mécanismes de dissimulation. Le mal-être doit rester hors de la vue, car il contredit l'idéal de sainteté. Goffman [4] éclaire ce processus avec sa distinction entre stigmaté « disqualifiant » (manifeste, immédiatement visible et rejeté) et stigmaté « discréditable », invisible, mais toujours susceptible d'être révélé. Les religieuses en souffrance psychique se trouvent dans ce second cas : elles vivent sous la menace constante que leur fragilité soit perçue, exposée, et donc sanctionnée. Elles sont prises dans une double contrainte : afficher un corps conforme (sourire, disponibilité, service) tout en masquant un corps intérieur meurtri. Ce clivage n'est pas anodin. Il génère une tension psychique profonde, une fracture intime entre le paraître et l'être. Et dans ce silence imposé, c'est l'identité elle-même qui se trouve minée, jusqu'à isoler davantage celles qui, derrière le voile, peinent à tenir debout.

### **Parole réprimée : silence, institution et subjectivité fragmentée**

À la contrainte imposée au corps s'ajoute une autre, tout aussi lourde : celle de la parole. L'enjeu n'est pas seulement de cacher un corps souffrant, mais aussi de taire une voix qui voudrait dire la douleur. [10] a montré combien l'Église en Afrique fonctionne comme un espace où le discours institutionnel tend à étouffer les voix singulières, au nom de l'obéissance et de la fidélité à la vérité révélée. Dans cet univers, confesser une fragilité psychique, c'est prendre le risque de paraître trahir l'idéal communautaire et d'écorner l'image sacrée de la vocation. Ce silence n'est pas seulement imposé de l'extérieur : il s'enracine dans l'intime. Les religieuses apprennent peu à peu, à travers la formation et la vie communautaire, à discipliner leurs émotions, à filtrer leur langage, à n'exprimer que ce qui est édifiant. Comme le souligne Mbembe [11], la parole réprimée n'est pas qu'un mutisme : elle est une contrainte structurelle, produite par des conditions sociales et institutionnelles qui ne laissent aucun espace légitime à l'expression d'une subjectivité fragile. Butler [16] éclaire cette mécanique : le langage lui-même devient un instrument de pouvoir, qui définit ce qui peut être dit, et condamne au silence ce qui menace l'ordre institué. Ainsi, la parole des religieuses n'est pas seulement retenue, elle est pré-formatée, rendue conforme aux attentes collectives.

Cette répression discursive engendre une violence intérieure. Fanon [17] l'avait bien montré : le silence imposé au sujet colonisé produit un clivage, une intériorisation de l'infériorité qui finit par altérer l'identité. De manière analogue, la religieuse contrainte au mutisme en vient à séparer en elle deux figures : un « soi intérieur », étouffé, porteur de souffrance, et un « soi officiel », façonné pour répondre aux attentes communautaires. Appadurai [18] parlerait ici d'une « impossibilité de l'aspiration » : faute de ressources narratives et sociales pour dire son expérience, le sujet est condamné à l'impuissance

discursive. Le coût psychique est immense. Le silence imposé, intériorisé et ritualisé conduit à un sentiment d'inexistence et à une solitude radicale. Il fragmente l'identité, creuse l'écart entre l'intime et le public, jusqu'à produire un épuisement profond, parfois même une somatisation. Car ce qui ne peut se dire finit souvent par s'écrire dans le corps.

### **Expérience subjective du divin : ressource ambiguë et vulnérabilité spirituelle**

Au cœur de la vie religieuse, l'expérience du divin occupe une place paradoxale. Pour de nombreuses religieuses, elle est à la fois source de lumière et lieu d'ombre. Elle nourrit la résilience, mais peut aussi ouvrir sur la fragilité. [6] ainsi que [7] ont montré combien ce vécu spirituel peut constituer un appui psychique décisif, une ressource face aux épreuves de la vie. Lorsqu'il s'inscrit dans un collectif qui le reconnaît et l'accompagne, il favorise la cohérence et le sentiment de continuité identitaire [8]. Mais cette expérience intime n'est pas univoque. Comme l'avait déjà perçu James [19], les vécus religieux se déploient toujours dans une tension entre consolation et vertige, entre guérison et déstabilisation. Ils peuvent offrir un horizon de sens, mais aussi creuser une faille où s'engouffrent solitude, doute et désarroi existentiel. Dans ce sillage, Pargament [20] a montré que la religion peut être une ressource de coping, une manière de faire face, mais qu'elle peut aussi devenir une source de stress lorsqu'elle est vécue dans l'isolement ou l'instrumentalisation.

C'est là toute l'ambivalence : le divin, lorsqu'il est reconnu et intégré, soutient et relie. Mais lorsqu'il est nié, entravé ou utilisé à des fins de contrôle, il se transforme en lieu de vulnérabilité accrue [9]. Dans bien des cas, cette ambivalence n'est pas seulement théorique : elle se vit dans la chair même des religieuses. L'expérience spirituelle, au lieu de réconforter, devient alors le terrain d'une lutte intérieure, où la foi se mêle à la souffrance, et où l'âme peine à trouver un langage pour dire sa propre épreuve.

### **Synthèse critique : invisibilité, silence et vulnérabilité spirituelle**

En croisant ces trois axes, on voit émerger une structure commune : le corps est normalisé et contraint à masquer ses fragilités, la parole est réprimée et privée d'espaces de légitimité, l'expérience spirituelle est ambivalente, tantôt ressource, tantôt blessure. Le modèle conceptuel naissant montre ainsi que la détresse non apparente des religieuses ne résulte pas seulement de facteurs individuels (psychopathologie personnelle), mais de l'articulation de trois niveaux : somatique, institutionnel et spirituel. C'est cette articulation qui pourrait expliquer la spécificité du mal-être en contexte religieux africain, et qui fonde la pertinence d'un modèle explicatif intitulé « Corps cachés, voix absentes ».

### **Proposition Du Modèle Conceptuel : « Corps Cachés, Voix Absentes »**

Le modèle conceptuel « Corps Cachés, Voix Absentes » a pour ambition d'articuler trois dimensions constitutives de l'expérience religieuse et de la détresse psychique en contexte africain : la corporéité, le langage et l'environnement socio-religieux. Ces dimensions sont intrinsèquement liées à la perception du divin, qui se manifeste simultanément comme horizon transcendantal, cadre normatif et facteur de fragilité. Le postulat fondamental du modèle est que la vie consacrée, en promouvant un idéal de perfection spirituelle, engendre

des tensions au niveau du corps et de l'expression verbale. Ce qui devrait constituer des moyens dynamiques de connexion avec le divin se trouve paradoxalement neutralisé : le corps est « caché » (maîtrisé, occulté, réduit au silence quant à ses besoins et ses douleurs) et la parole est « absente » (contenue, censurée, discréditée). Ces deux dynamiques s'imbriquent et engendrent une vulnérabilité spirituelle dissimulée : une souffrance psychique profonde, non reconnue, qui s'insinue dans les ramifications de l'expérience spirituelle et sociale.

### **Expérience du Divin comme structure fondamentale**

Au centre de ce cadre conceptuel se trouve la rencontre avec le sacré, une entité qui dépasse la simple dimension émotionnelle ou mystique individuelle. Elle constitue une structure anthropologique fondamentale qui façonne la perception de soi, les affects et la position dans le monde des religieuses. En d'autres termes, elle établit une grammaire existentielle, à la fois personnelle et socialement construite, qui confère une signification à leur identité et à leurs difficultés.

### ***Une expérience contextuelle et médiatisée***

La rencontre avec le sacré ne se produit jamais de manière isolée. Elle se manifeste dans un environnement institutionnel (la communauté religieuse, l'Église), culturel (les traditions africaines du sacré, les représentations du corps et de la voix féminine) et historique (héritages missionnaires, modèles de sainteté, structures patriarcales). Ainsi, elle est constamment influencée par des mécanismes symboliques : liturgie, rituels, prières, règles communautaires, mais aussi par des discours normatifs sur les qualités attendues d'une 'bonne religieuse' (obéissance, effacement, disponibilité, discrétion, silence). Cette influence implique que la relation avec le sacré n'est jamais entièrement autonome ou spontanée : elle est imprégnée de significations héritées, souvent intégrées de manière inconsciente, qui orientent les émotions, la prière et les souffrances.

### ***Une ambivalence constitutive***

Cette expérience présente une ambivalence fondamentale, qu'il est important de souligner pour comprendre son rôle structurant dans la vulnérabilité psychique. Pour de nombreuses religieuses, la rencontre avec le sacré nourrit une force intérieure, confère une signification transcendante aux épreuves et représente une ressource essentielle de résilience. L'aspiration spirituelle justifie leur choix de vie et leur procure un sentiment de cohérence identitaire. Inversement, cette même expérience peut devenir une source de souffrance lorsqu'elle est encadrée par des représentations idéalisées du sacrifice, de l'effacement ou de l'obéissance absolue. Dans ces cas, le sacré est perçu à travers des images exigeantes, voire culpabilisantes : Dieu qui demande de 'porter la croix', de 'se taire', de 's'effacer pour les autres'. La religieuse peut alors intérioriser la conviction que sa souffrance silencieuse est la seule voie possible vers la sainteté, transformant ainsi l'expérience spirituelle en une source de vulnérabilité psychique.

### ***Une expérience du sacré comme espace de tension***

Dans ce modèle, la rencontre avec le sacré apparaît comme un espace de tension dynamique entre aspiration spirituelle manifeste par le désir d'union avec le sacré, la quête de sens, l'élan transcendant qui donne cohérence à l'existence ; et la détresse psychique qui se lit par le sentiment d'abandon, d'isolement, de dévalorisation, qui émerge lorsque l'expérience est vécue sous le signe de l'inadéquation ( 'je ne prie pas assez', 'je ne suis pas assez sainte'), ou lorsqu'elle est étouffée par des injonctions institutionnelles au silence. Cette tension n'est pas fortuite : elle est inhérente à la relation avec le sacré dans les contextes religieux africains étudiés, où le sacré est à la fois une source de sens et un domaine d'exigence normative.

### ***Structure relationnelle***

Enfin, il faut souligner que la rencontre avec le sacré est fondamentalement relationnelle. Elle implique une interaction triangulaire entre la religieuse elle-même, avec son histoire personnelle, ses vulnérabilités et ses aspirations ; le sacré, conçu comme présence, absence ou appel, parfois consolateur, parfois exigeant ou silencieux ; la communauté et l'institution, qui prescrivent les formes légitimes d'accès à ce sacré et valident ou non les expériences spirituelles individuelles. C'est dans cet entrelacement que se forment des expériences tantôt émancipatrices, tantôt aliénantes.

En somme, la rencontre avec le sacré est le point central dialectique où se joue la tension entre l'aspiration spirituelle et la souffrance psychique. Elle est à la fois une ressource et un risque, un soutien et une fragilisation, car elle est toujours vécue dans un réseau d'influences institutionnelles, symboliques et culturelles.

### ***Réalités corporelles dissimulées***

Dans le contexte de la vie religieuse féminine, le corps persiste de manière implicite, oscillant entre une régulation extrême et une oblitération de sa visibilité. Cette contradiction peut être analysée à travers trois aspects distincts : le Corps ascétique et discipliné, le corps féminin et ses implications socioculturelles, le corps invisibilisé et ses répercussions psychiques

### ***Le Corps ascétique et discipliné***

Le corps des religieuses consacrées est d'abord appréhendé à travers un régime ascétique, c'est-à-dire une organisation de l'existence orientée vers la spiritualité. S'inscrivant dans la perspective foucauldienne des techniques de soi et des mécanismes disciplinaires [21], ce processus peut être interprété comme un ensemble de dispositifs qui structurent le corps afin qu'il devienne à la fois malléable et disponible, au service de l'institution et de la transcendance. Le quotidien de la religieuse est rythmé par des normes rigoureuses : calendriers de prière, jeûnes, silence, gestes ritualisés, modération alimentaire et vestimentaire. Ces pratiques instaurent une véritable grammaire corporelle, où chaque mouvement est codifié et inscrit dans une finalité spirituelle. Le corps, souvent considéré



dans le christianisme comme un lieu de tentation ou un frein à la vie spirituelle, est ici maîtrisé et dénué de ses excès. Cette discipline engendre une forme de dépossession subjective : le corps ne « m'appartient » plus, il devient la propriété de Dieu et de la communauté. La religieuse apprend à se détacher de ses besoins physiologiques, de ses désirs charnels, et même de ses signaux de souffrance (fatigue, maladie, faim). Le corps est rendu « transparent », censé ne pas interférer avec la vocation spirituelle. Cependant, ce processus d'effacement n'est jamais total : les douleurs, les désirs, les maladies réapparaissent, souvent dans un silence contraint, car leur expression est perçue comme un manque de foi ou une faiblesse spirituelle.

Dans ce contexte, la douleur physique ou psychique est rarement identifiée comme telle. Elle est symboliquement requalifiée par le discours religieux. La fatigue se transforme en participation au sacrifice du Christ, le manque ou le désir deviennent des « offrandes », et la maladie est perçue comme une « purification » ou une « épreuve rédemptrice ». Cette réinterprétation peut, certes, conférer un sens existentiel et une valorisation spirituelle à la souffrance, mais elle risque également d'entraîner un déni du vécu corporel : il n'est plus possible de dire simplement « j'ai mal », il faut plutôt affirmer « j'offre ma douleur ». L'expérience corporelle est ainsi confisquée par une rhétorique sacrificielle qui pourrait intensifier la souffrance par un silence imposé. Ce processus met en lumière une ambivalence. Le corps, discipliné, devient un instrument de dépassement de soi et de communion spirituelle. De nombreuses religieuses expriment la joie de se sentir libérées des impératifs de l'apparence ou de la sexualité normative. Cependant, cette libération a un coût : le refoulement des besoins corporels et la culpabilisation de toute tentative de les exprimer. Le corps pourrait être perçu non pas comme une ressource, mais comme un obstacle à surmonter, souvent au détriment de la santé physique et psychique. D'un point de vue psychologique, cette discipline corporelle engendre un double effet : elle soutient la construction identitaire de la religieuse en lui conférant une place et une signification symbolique. Toutefois, elle peut également provoquer une vulnérabilité psychique : troubles psychosomatiques, culpabilité face aux désirs, isolement dans la douleur, impossibilité de verbaliser ses souffrances. Ainsi, le « corps ascétique » est au cœur du paradoxe du modèle « corps cachés, voix absentes » : il est constamment mobilisé, contraint et interprété, mais jamais pleinement reconnu dans sa matérialité vécue.

### ***Corps féminin et socioculturel***

Le corps féminin, dans les sociétés africaines, est à la fois porteur de sacralité et objet de contraintes. Mbiti [1] rappelait combien la dimension spirituelle traverse toutes les étapes de la vie, inscrivant les femmes dans un réseau de significations religieuses et communautaires. Oyěwùmí [22], de son côté, a montré que la construction du genre en Afrique ne peut se comprendre qu'à partir des systèmes culturels propres, qui assignent aux femmes une place particulière dans l'ordre social et symbolique.

Pour les religieuses, ce corps consacré devient le lieu d'un paradoxe : il est célébré comme signe de don total, mais il est aussi surveillé, contrôlé et parfois nié dans ses besoins propres. Amadiume [23] a souligné que ces dynamiques reposent souvent sur une



réinvention patriarcale de la tradition africaine, où les femmes sont maintenues dans un rôle subalterne au nom d'une sacralité institutionnalisée. Ainsi, la vocation féminine, loin d'être un espace de libération, peut devenir un espace de contraintes, où l'obéissance prend le pas sur la reconnaissance du vécu intime. Pourtant, ce corps féminin n'est pas seulement passif face à la domination. Il invente, au quotidien, des formes de résistance. Comme l'a montré Nnaemeka [24] avec son concept de *Nego-Feminism*, les femmes africaines développent des stratégies de négociation dans les espaces les plus contraints. Les religieuses, elles aussi, déploient des tactiques discrètes pour concilier leur fidélité à la vocation et la préservation de leur équilibre personnel. Elles apprennent à composer avec les normes, à contourner certaines attentes, à faire entendre leur voix autrement.

Ainsi, le corps féminin en contexte religieux africain se situe à la croisée des chemins : il est sacré et instrumentalisé, reconnu et nié, contraint et inventif. Et c'est dans cette tension, entre assignation et créativité, que se joue une partie de l'expérience spirituelle et psychique des religieuses.

### ***Le corps invisibilisé et ses répercussions psychiques***

La convergence de dynamiques ascétiques et socioculturelles induit une occultation du corps de la religieuse. Cette occultation n'est pas seulement matérielle ou pratique, elle est aussi symbolique et psychique : le corps, bien qu'essentiellement présent, est relégué à l'arrière-plan, nié dans ses besoins et ses modes d'expression intrinsèques. Trois axes permettent de comprendre cette dissimulation et ses conséquences.

Dans le contexte de la vie consacrée, le corps est privé de ses vecteurs d'expression fondamentaux : Le plaisir est réinterprété comme distraction ou tentation. Le corps est privé de toute forme d'hédonisme, même élémentaire (repos, sensorialité, soins personnels), car il doit être constamment orienté vers l'offrande spirituelle. La maternité est volontairement refusée, ce qui prive la religieuse d'une dimension socialement valorisée de son identité féminine. Le corps est ainsi dénué d'un langage biologique et symbolique prépondérant. La séduction et les manifestations de féminité (esthétique, ornementation, expression de la sensualité) sont réprimées ou neutralisées par les codes vestimentaires et comportementaux. En contestant ces aspects, l'institution impose une forme de neutralisation corporelle, qui engendre une dépossession progressive de la subjectivité physique. Le corps n'est plus vécu comme un espace d'expression, mais comme un outil de conformité spirituelle.

Ce corps, rendu invisible, n'a pas la possibilité de s'exprimer. La souffrance physique (fatigue, maladie, désir, douleur) est soit occultée, soit réinterprétée comme faiblesse morale. Une religieuse qui exprime un malaise corporel peut être perçue comme déficiente en foi ou en courage spirituel. Ce silence imposé favorise une intériorisation de la culpabilité : culpabilité de ressentir du désir, alors que la chasteté est requise ; culpabilité de ressentir de la fatigue ou une maladie, vécues comme un manque d'abandon à Dieu ; culpabilité de vouloir exister dans sa féminité, perçue comme vanité ou orgueil. Cette culpabilité engendre un clivage psychique ([25] ; [26]) : la religieuse apprend à dissocier son expérience

corporelle de son identité spirituelle. Elle expérimente une dissonance constante entre ce que son corps manifeste et ce que l'institution attend d'elle.

L'occultation du corps entraîne une fragilisation de l'identité physique et psychique. Comme l'a souligné Ricoeur [27], le corps est une médiation essentielle de l'identité narrative : il inscrit l'individu dans une histoire vécue, constituée de sensations, d'émotions et d'expériences incarnées. En contestant cette dimension, la religieuse court le risque d'une identité partielle, amputée de sa dimension physique. Cette fragilité se manifeste à travers : des troubles psychosomatiques, où le corps, réduit au silence, s'exprime par la maladie (insomnies, douleurs diffuses, migraines, tensions chroniques) ; des affects dépressifs, liés au sentiment d'effacement et à l'impossibilité de faire reconnaître sa souffrance ; une difficulté de subjectivation, car l'expérience corporelle, au lieu de nourrir l'identité, devient source de malaise et de honte. L'occultation du corps engendre une forme de souffrance inexprimée, où le langage physique, pourtant fondamental, est contraint au silence ou à la dissimulation. Le corps devient un espace d'expression feutrée, lieu où se rejouent à la fois la discipline institutionnelle et la marginalisation socioculturelle. Le corps occulté ne représente pas seulement une réalité spirituelle ou institutionnelle : il constitue le fondement d'une vulnérabilité psychique profonde. Privé d'expressions vitales, accablé de culpabilité et fragilisé dans son identité, il devient l'un des points névralgiques de la souffrance silencieuse des religieuses.

### **Les voix absentes**

Dans un contexte religieux, l'expression verbale est rarement neutre et est soumise à des mécanismes d'autorité régulateurs [21]. Le langage transcende sa fonction d'instrument d'expression individuelle pour devenir un outil de légitimation, de contrôle et de reproduction institutionnelle. Pour les femmes religieuses, l'acte de parole s'inscrit dans un cadre discursif prescrit, où certaines expressions sont autorisées, valorisées, voire sacralisées, tandis que d'autres sont proscrites, ignorées ou délégitimées.

### ***La parole comme assujettissement***

La religieuse est incitée à utiliser sa voix dans un registre discursif normatif, structuré autour de trois dimensions principales : la prière et l'éloge, adressées à la divinité ; l'obéissance et la réitération des énoncés institutionnels ; et enfin le récit de vocation, construit selon des modèles conventionnels valorisant l'appel, l'abnégation et la satisfaction du renoncement. Ce langage imposé façonne une voix docile, orientée vers l'élévation spirituelle et l'adhésion institutionnelle. Le témoignage acquiert ici une dimension performative : il ne se limite pas à décrire l'expérience intime de la religieuse, mais sert à confirmer la validité de l'ordre religieux auquel elle appartient. À l'inverse, toute expression discordante (doléances, doutes, souffrances, critiques) se voit réprimée, minimisée ou réinterprétée. Dire « je souffre », « je doute », ou « je ne me sens pas à ma place » dépasse alors le cadre d'une confiance personnelle pour devenir une transgression collective, perçue comme signe de faiblesse spirituelle ou de rébellion institutionnelle. Comme l'a montré Butler [16], le langage est un dispositif de pouvoir : il produit des sujets tout en

limitant ce qu'ils peuvent dire. Dans ce cadre, la religieuse intériorise une équation délétère : exprimer sa pensée librement = transgresser ; se taire = progresser spirituellement.

Cette logique installe une valorisation paradoxale du silence, présenté comme un signe de sainteté, d'humilité et d'effacement de soi. Mais ce silence n'est pas neutre : il agit comme une contrainte intériorisée, qui transforme l'obéissance en disparition de soi. Fanon [17] avait déjà montré comment un tel mutisme imposé conduit à une désobjectivation : la voix personnelle s'efface pour laisser place à une parole formatée, qui ne traduit pas l'expérience intime mais la soumet. Mbembe [11] complète ce constat en rappelant que ce type de silence institutionnalisé fonctionne comme un mécanisme politique d'invisibilisation des subjectivités. Ainsi, la parole religieuse, loin de constituer un espace de libération, devient un instrument de normalisation. Elle n'exprime pas la subjectivité, elle l'assujettit. Le langage personnel s'estompe derrière le langage sacralisé, et l'expression individuelle se dissout dans l'écho de l'institution.

### ***Le processus de dépossession***

S'appuyant sur les travaux de [10], il est manifeste que l'espace sacré ne constitue jamais un terrain neutre d'expression, mais s'agence autour d'une hiérarchie discursive où certaines énonciations sont considérées comme légitimes tandis que d'autres sont dévalorisées. Au sein des communautés religieuses, cette hiérarchie se traduit par une appropriation de la prise de parole, où seule la voix institutionnelle (celle des autorités, des principes régissant la vie communautaire, des textes canoniques interprétés par l'instance dirigeante) détient une valeur normative. Par conséquent, l'expérience personnelle de la religieuse ne peut s'exprimer directement ; sa voix doit subir un processus de filtrage, d'encadrement et de reformulation afin de s'aligner sur les termes acceptables de la tradition et de l'institution. Ce processus engendre ce que Boulaga qualifie de « dépossession de la parole » [10], c'est-à-dire la perte du droit pour la religieuse d'être reconnue comme l'auteure de son propre récit. Sa voix devient médiatisée, annexée par un discours préexistant et transcendant. Ainsi, l'utilisation du pronom personnel « je » dans l'espace sacré pourrait constituer déjà une transgression, étant donné que l'individualité de la religieuse devrait s'effacer au profit du « nous » institutionnel ou du « Tu » adressé à la divinité.

Dans une perspective plus large, Mbembe [11] éclaire cette dynamique en la recontextualisant au sein des structures de pouvoir africaines. Dans de nombreux contextes postcoloniaux, le silence imposé ne se limite pas à une absence d'expression, mais se révèle être une méthode de domination. Le silence n'est pas seulement subi ; il est construit, maintenu et valorisé comme une vertu politique et spirituelle. L'expression individuelle est perçue comme une menace pour l'ordre collectif, et son effacement devient la condition nécessaire à l'appartenance. La religieuse qui cherche à exprimer sa souffrance peut donc se heurter à un double obstacle. D'abord ecclésial, car l'institution religieuse encourage la soumission, l'effacement de soi et l'adhésion inconditionnelle. Les propos de contestation ou de douleur peuvent être interprétés comme un manque de foi ou un acte de désobéissance.

Ensuite culturel parce que dans de nombreuses traditions africaines, la femme est encore considérée comme la gardienne du silence et de la discrétion, garante de l'harmonie familiale et communautaire. Rompre ce silence revient à fragiliser la cohésion du groupe et à enfreindre une norme implicite d'Ubuntu qui privilégie le collectif au détriment de l'expression individuelle. Cette dépossession ne se limite pas à une contrainte extérieure ; elle est intériorisée. La religieuse apprend à censurer instinctivement ses mots, à reformuler sa souffrance dans un langage acceptable, à se taire par automatisme. Elle vit ce que Ricœur [27] nommerait une crise de la médiation narrative : son récit de soi est fragmenté, incomplet, car les éléments douloureux ou ambivalents ne trouvent ni lieu ni légitimité pour être exprimés. Par conséquent, la souffrance se manifeste d'autres manières : à travers le corps souffrant, la fatigue persistante, les troubles psychosomatiques, ou encore par des prières ambivalentes qui mêlent plainte et soumission. La parole confisquée ne disparaît pas ; elle se dresse autrement par d'autres moyens plus préjudiciables sur le plan psychique.

### ***La voix comme entrave à la guérison***

Selon Ricœur [27], la narration dépasse la simple reproduction de l'expérience vécue : elle se révèle un acte constitutif de l'identité. L'expression de la souffrance initiale amorce un processus de structuration, d'organisation et d'intégration au sein d'un récit de soi. La mise en récit ouvre un espace de symbolisation, permettant à l'événement pénible d'accéder à la conceptualisation et au partage. En d'autres termes, le langage possède une fonction thérapeutique intrinsèque : il transforme la souffrance brute en expérience élaborée, participant ainsi au rétablissement. Cependant, dans le contexte de la vie religieuse, la religieuse est privée de ce processus narratif. Ses difficultés (physiques, affectives, psychologiques ou spirituelles) ne trouvent pas de lieu d'expression légitime. Lorsqu'elle cherche à exprimer son malaise, sa parole est fréquemment réinterprétée, banalisée, voire suspectée. Le discours institutionnel et communautaire impose une relecture spirituelle de la douleur, devant être transformée en offrande, sacrifice ou manifestation de foi. Ainsi, la religieuse n'est pas autorisée à formuler : « Je souffre », mais plutôt : « J'offre ma souffrance ».

Cette appropriation du récit induit une désobjectivation. La religieuse n'est plus perçue comme un individu singulier, dépositaire d'une histoire, mais comme une fonction : celle qui prie, qui sert, qui obéit, qui représente l'institution. Le « je » de la religieuse s'efface derrière le « rôle » qui lui est assigné. Elle devient un instrument au service d'un idéal, une voix qui répète ce que l'institution attend, mais qui ne s'exprime plus de manière autonome. Les conséquences psychologiques sont considérables : La douleur inexprimée se cristallise, demeurant à l'état de vécu brut, sans possibilité de signification. Elle ne peut donc être intégrée dans l'histoire personnelle, favorisant ainsi des états de souffrance diffuse ou de détresse silencieuse. La religieuse perd la capacité de se considérer comme un sujet narratif, capable de lier ses expériences dans une continuité biographique. Cela engendre une fragilisation de l'identité et une vulnérabilité accrue face aux crises existentielles. Le non-dit s'accumule, se déplace et s'exprime par des voies alternatives : le corps (somatisations,

affections inexpliquées), les conduites (retrait, apathie, épuisement spirituel), ou des formes indirectes de langage (prières ambivalentes, écrits personnels, gestes symboliques). L'absence de voix n'est pas une simple carence : elle constitue un obstacle actif au rétablissement. Elle entrave le processus d'élaboration psychique et spirituelle, enfermant la religieuse dans une douleur sans récit, dans un silence qui devient pathogène. En définitive, la voix empêchée ne prive pas seulement la religieuse de l'expression ; elle lui retire la possibilité même de se constituer en tant que sujet de sa propre histoire. L'idéal communautaire et institutionnel, en confisquant la parole, transforme la souffrance en une expérience isolée, sans témoin et sans transformation potentielle.

### **Ancrage Socioculturel Africain**

Pour appréhender l'expérience des religieuses africaines, il est impératif de considérer la densité de leur environnement socioculturel. En effet, trois aspects fondamentaux de la culture africaine contribuent à exacerber et à complexifier les mécanismes d'occultation du corps et de limitation de l'expression : une structure de pouvoir religieuse dominée par les hommes, la priorité accordée à la communauté incarnée par l'Ubuntu, et la sanctification du renoncement.

### **Patriarcat religieux**

Au sein de l'Église africaine, à l'instar de nombreuses institutions religieuses à travers le monde, la hiérarchie reste fortement différenciée selon le genre et prédominée par les hommes. Les postes de décision et d'autorité sont majoritairement occupés par des figures masculines – prêtres, évêques, supérieurs masculins – tandis que les religieuses se trouvent reléguées à des positions subalternes, souvent restreintes à des rôles éducatifs, de soins ou domestiques. Cette architecture hiérarchique ne se limite pas à une simple organisation : elle génère un système symbolique où la perspective féminine est minimisée, voire rendue inaudible. Comme l'a démontré Boulaga [10], l'espace sacré est caractérisé par une appropriation institutionnelle du discours, signifiant que seule la voix masculine, investie d'autorité sacrée, est reconnue comme légitime. La religieuse, même lorsqu'elle possède une expérience spirituelle profonde ou une expertise théologique, voit son point de vue ramené à une dimension secondaire. Cette dynamique induit une double occultation : d'une part, celle du corps féminin, réduit à une fonction de service ; d'autre part, celle de l'expression, confinée à des registres d'obéissance et de soumission. La structure de pouvoir religieuse dominée par les hommes fonctionne ainsi comme un système de domination qui intensifie le silence imposé et compromet la possibilité pour les religieuses de devenir actrices de leur propre expérience.

### **Ubuntu et priorité accordée à la communauté**

La philosophie de l'Ubuntu, popularisée par Mbiti [1] et Desmond Tutu, repose sur le principe que « je suis parce que nous sommes ». L'identité individuelle ne se construit pas dans l'indépendance, mais dans l'affiliation et la contribution à la communauté. Cette conception, profondément ancrée dans de nombreuses cultures africaines, valorise

l'harmonie, la solidarité et la cohésion sociale. Bien que cette vision encourage des dynamiques communautaires positives (entraide, fraternité, esprit de corps), elle peut aussi représenter un obstacle important à l'expression individuelle de la souffrance. En effet, exprimer une détresse personnelle peut être interprété comme une perturbation de l'équilibre communautaire, voire comme une manifestation d'égoïsme. Pour les religieuses, ce contexte engendre un conflit psychique : exprimer sa souffrance implique le risque d'être perçue comme une menace pour la cohésion du groupe ; se taire signifie sacrifier son bien-être pour préserver l'unité. Ainsi, l'Ubuntu, lorsqu'il est appliqué de manière rigide et non réflexive, peut contribuer à renforcer la dynamique de voix absentes, en enfermant la religieuse dans une loyauté silencieuse envers la communauté.

### **Sanctification du renoncement**

Le troisième aspect est celui de la sanctification du renoncement, résultat d'une rencontre entre traditions chrétiennes et valeurs africaines. Le christianisme met en avant l'endurance, le renoncement et la participation à la souffrance du Christ (« porter sa croix »). Ces représentations se combinent avec des traditions africaines qui magnifient la patience, la force et la résilience face à l'épreuve. De cette convergence émerge une culture spirituelle où la souffrance physique, psychique et sociale n'est pas seulement tolérée, mais valorisée comme une vertu héroïque. Supporter sans se plaindre devient un signe de fidélité, de sainteté, voire d'élection divine. Dans ce cadre, des réalités cliniques telles que la dépression, l'épuisement professionnel ou le stress chronique sont aisément réinterprétées dans un langage théologique : elles deviennent « purification », « épreuve », « participation aux souffrances du Christ ». Cette sanctification a deux conséquences majeures :

- Elle neutralise le langage clinique qui pourrait reconnaître et nommer la souffrance psychique, en le remplaçant par un discours de valorisation spirituelle.
- Elle culpabilise la plainte, car exprimer son malaise revient implicitement à manquer de foi ou à rejeter la croix qui a été donnée à porter.

Ainsi, la religieuse apprend à taire son corps souffrant et son expression blessée, au nom d'une fidélité spirituelle qui se transforme insidieusement en piège psychique. Ces trois aspects (structure de pouvoir religieuse dominée par les hommes, priorité accordée à la communauté et sanctification du renoncement) constituent un fondement socioculturel puissant qui renforce la dynamique décrite dans le modèle « Corps cachés, Voix absentes ». Ils expliquent pourquoi la vulnérabilité psychique des religieuses africaines demeure souvent invisible, étouffée et réinterprétée dans un cadre spirituel qui, au lieu d'accueillir la souffrance, la transforme en signe de sainteté. En résumé, le contexte africain n'est pas simplement un arrière-plan, mais un facteur structurant de l'occultation du corps et de la limitation de l'expression. Il contribue à transformer une expérience spirituelle authentique en une zone de vulnérabilité silencieuse, où la souffrance psychique demeure difficilement reconnaissable et légitime.

## **Vers Une Clinique De La Reconnaissance**

Dans l'épreuve du silence et du stigmate, ce qui est le plus meurtri, ce n'est pas seulement le corps ou la voix, mais le sentiment d'exister pleinement aux yeux des autres. Honneth [28] a montré que la reconnaissance est une condition essentielle de la constitution de l'identité : être vu, entendu, estimé, ce n'est pas un luxe, c'est une nécessité vitale. Sans ce regard qui valide l'existence, le sujet se délite et sombre dans la honte ou l'invisibilité. Pour les religieuses en souffrance, la reconnaissance manquante fragilise le socle même de leur vocation. Ricoeur [27] en parlant du « parcours de la reconnaissance », éclaire bien cette dynamique : reconnaître l'autre, ce n'est pas seulement lui accorder une place, c'est aussi lui restituer la capacité d'agir et d'interpréter son propre vécu. Là où l'institution impose le silence, la reconnaissance ouvre un espace de parole et de subjectivité retrouvée.

Cette dimension clinique ne se limite pas au soin psychologique : elle touche aussi au spirituel. Moltmann [29], dans sa *Théologie de l'espérance*, rappelle que l'expérience religieuse authentique n'est pas d'abord conformité à une règle, mais ouverture vers un avenir possible, même au cœur de la souffrance. Pour les religieuses, être reconnues dans leur fragilité signifie non seulement guérir d'une blessure psychique, mais aussi retrouver la promesse d'une espérance, celle d'une communauté capable de les accueillir dans leur entièreté. Ainsi, la clinique de la reconnaissance se situe à la croisée du psychique, du social et du spirituel. Elle ne consiste pas simplement à réparer des blessures intérieures, mais à redonner aux religieuses la possibilité d'exister pleinement, avec leurs forces et leurs fragilités. Dans ce mouvement, l'identité fragmentée peut peu à peu se recomposer, et la vocation se vivre non plus comme un fardeau imposé, mais comme un chemin partagé.

### ***Établir des espaces d'échange sécurisés***

Une pratique clinique centrée sur la validation suppose d'abord la mise en place de lieux protégés où la parole peut circuler. Ces espaces doivent offrir aux religieuses la possibilité de partager leurs expériences somatiques et spirituelles sans crainte d'être jugées, culpabilisées ou sanctionnées. Ils peuvent prendre la forme de groupes de discussion, d'entretiens cliniques adaptés au contexte religieux ou encore de rencontres communautaires inspirées des pratiques africaines de concertation, mais réorientées vers l'écoute active et la reconnaissance de la fragilité personnelle. L'objectif est de transformer l'expression de la douleur souvent disqualifiée en une parole authentique, capable de générer du lien social, de la légitimité et de la guérison [30].

### ***Valoriser le corps comme médiation spirituelle***

Le second axe consiste à réhabiliter le corps comme espace de médiation spirituelle et psychique. Le corps de la religieuse n'est pas seulement un instrument de service ou une entité à contrôler : il est un lieu où se révèle à la fois le divin et l'expérience humaine. Concrètement, cela implique d'intégrer la santé physique et psychique dans les cursus de formation et de vie religieuse ; de reconnaître que les besoins physiologiques (repos, alimentation équilibrée, soins médicaux, affectivité) sont compatibles avec la vie consacrée ;



et de repenser l'ascèse non comme une négation du corps, mais comme une discipline respectueuse de son intégrité. Cette revalorisation permet de rompre avec la logique du « corps caché » et d'inscrire la vie religieuse dans une dynamique d'incarnation : la spiritualité ne se joue pas contre le corps, mais à travers lui [31].

### ***Institutionnaliser la reconnaissance de la fragilité***

Une pratique clinique axée sur la validation ne peut se limiter à l'individu : elle doit devenir institutionnelle. Cela requiert une transformation profonde des pratiques ecclésiales et communautaires. Plusieurs pistes sont envisageables :

- Former les responsables religieux (supérieurs, prêtres, évêques) à la compréhension de la détresse psychique et à l'accueil de l'expression féminine.
- Mettre en place des protocoles d'écoute systématiques, comme des évaluations régulières de supervision psychologique et spirituelle.
- Reconnaître la fragilité comme une composante humaine de la vie religieuse, et non comme un signe de faiblesse spirituelle. Cela suppose un travail théologique de relecture des catégories de sacrifice, de croix et de silence, afin d'ouvrir un espace à l'expression du vécu somatique et psychique.

Ainsi, l'institution cesse d'être un lieu de confiscation pour devenir un espace de validation mutuelle, où la souffrance est accueillie comme une expérience à la fois spirituelle et humaine [30].

### ***Vers une pastorale et une anthropologie du soin***

Cette pratique clinique axée sur la validation peut s'articuler avec une pastorale du soin et une anthropologie relationnelle nourries du contexte africain. L'Ubuntu, compris non pas comme dissolution de l'individu dans le collectif, mais comme validation mutuelle des fragilités, peut constituer un cadre éthique fécond. La culture africaine, riche de ses pratiques de solidarité, de concertation et de médiation communautaire, peut être réinterprétée comme ressource : elle permet d'articuler l'individuel et le collectif, la fragilité et la force, le silence et l'expression ([1] ; [30]).

La transition des « corps cachés » et des « voix absentes » vers une pratique clinique axée sur la validation représente une transformation radicale :

- Pour les religieuses, il s'agit de se réapproprier un statut de sujet, en retrouvant une relation positive avec leur être physique et en réinvestissant l'expression comme outil de guérison.
- Pour les institutions religieuses, il s'agit de se reconfigurer en espaces de validation, où la fragilité n'est plus un tabou, mais une réalité à accueillir.

- Pour la psychologie et la théologie, il s'agit de développer un dialogue interdisciplinaire permettant d'appréhender la souffrance spirituelle comme une expérience psychologique légitime, et non comme un simple déficit de foi.

Ainsi, la pratique clinique axée sur la validation ne constitue pas seulement un horizon thérapeutique : elle devient un projet éthique et ecclésial, visant à rétablir l'équilibre entre spiritualité, subjectivité et humanité [31].

## Conclusion

Somme toute, cet article a présenté le concept des « corps occultés » et des « voix tus » comme cadre interprétatif pour comprendre les formes particulières de fragilité psychique rencontrées par les religieuses africaines. Ce modèle met en lumière un paradoxe : l'expérience subjective du divin, censée être un lieu d'émancipation, peut se transformer en vecteur de mutisme et d'effacement lorsque le corps est ignoré et que la parole est réprimée. Nous avons montré que cette dynamique repose sur une double logique : d'une part, des structures institutionnelles patriarcales qui relèguent les religieuses dans une position subordonnée au sein de l'Église ; d'autre part, des principes socioculturels africains – l'Ubuntu, la prééminence du collectif, la valorisation du dévouement – qui accentuent la difficulté à dire une douleur intime. Ainsi, ce qui devrait relever d'un trouble psychologique ou d'un malaise subjectif est trop souvent recodé en termes de dévotion spirituelle, contribuant à la dissimulation des affections intérieures.

Au-delà du constat, nous avons esquissé une perspective : une clinique de la considération. Elle consiste à restaurer la visibilité du corps comme médiation spirituelle et psychique, à créer des espaces protégés de parole, et à institutionnaliser la reconnaissance de la vulnérabilité dans la vie religieuse. Elle appelle un remaniement théologique, qui relise les notions de sacrifice, de croix et de silence, non plus dans une logique de dénégaration, mais dans une dynamique d'incarnation et d'humanité. Ce modèle ouvre aussi des pistes pour la recherche. Sur le plan psychologique, il encourage le recours à des méthodologies qualitatives capables de saisir l'expérience vécue de la souffrance spirituelle, souvent invisibilisée par des grilles biomédicales ou normatives. Sur le plan théologique, il invite à repenser la vie consacrée à partir de la reconnaissance du corps et de la voix des femmes. Sur le plan anthropologique, il propose une relecture de l'Ubuntu et des traditions africaines du soin, non pas comme dissolution de l'individu dans le collectif, mais comme cadre de reconnaissance mutuelle des fragilités.

Par-dessus tout, la transition de l'invisibilité vers la reconnaissance n'est pas seulement un projet clinique : elle est aussi un dessein théologique et ecclésial. Reconnaître le mutisme et la souffrance des religieuses comme des manifestations de leur humanité (et non comme un déficit de foi) constitue une exigence d'écoute, d'accompagnement et de reconnaissance authentiques. Comme le rappelle Patel [30], toute approche de la santé mentale, pour être juste, doit tenir compte du contexte social, culturel et spirituel dans lequel la souffrance

prend forme. C'est à ce prix seulement que l'espérance pourra redevenir partage, et que la vie religieuse pourra se vivre dans sa vérité la plus incarnée.

### **Bibliographie**

- [1] Mbiti, J. S. (1990). *African religions and philosophy* (2nd ed.). Oxford: Heinemann.
- [2] Orobator, A. E. (2008). *Theology brewed in an African pot*. Nairobi: Paulines Publications Africa.
- [3] Meyer, B. (2011). Mediating religion: Pentecostalism and globalisation in Africa. In A. L. Abraham (Ed.), *Global Pentecostalism in the 21st century* (pp. 45–67). Bloomington: Indiana University Press.
- [4] Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on the management of spoiled identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- [5] Delorme, A., & Furtos, J. (2014). *La souffrance psychique et la précarité*. Paris: La Découverte.
- [6] Hood, R. W., Hill, P. C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach* (4th ed.). New York: Guilford Press.
- [7] Streib, H., & Hood, R. W. (2016). *Semantics and psychology of spirituality: A cross-cultural analysis*. New York: Springer.
- [8] Antonovsky, A. (1987). *Unraveling the mystery of health: How people manage stress and stay well*. San Francisco: Jossey-Bass.
- [9] Catalan, J. (1991). *Psychopathologie de l'expérience religieuse*. Paris: Cerf.
- [10] Boulaga, F. E. (1985). *Christianisme sans fétiche*. Paris: Karthala.
- [11] Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte.
- [12] Mauss, M. (1936). Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars – 15 avril.
- [13] Douglas, M. (1972). *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. In *Archives de sociologie des religions*, n° 33, 230-231.
- [14] Kleinman, A. (1988). *The illness narratives: Suffering, healing, and the human condition*. New York: Basic Books.
- [15] Fassin, D. (2004). *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*. Paris: La Découverte.
- [16] Butler, J. (1997). *Excitable speech: A politics of the performative*. New York: Routledge.

- [17] Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- [18] Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- [19] James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Longmans, Green, and Co.
- [20] Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- [21] Foucault, M. (1971). *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard.
- [22] Oyěwùmí, O. (1997). *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- [23] Amadiume, I. (1997). *Re-inventing Africa: Matriarchy, religion and culture*. London: Zed Books.
- [24] Nnaemeka, O. (2005). *Nego-feminism: Theorizing, practicing, and pruning Africa's way*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29(2), 357–385.
- [25] Freud, S. (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris : PUF.
- [26] Green, A. (1990). *La folie privée. Psychanalyse des états limites*. Paris : Gallimard.
- [27] Ricœur, P. (2005). *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Stock.
- [28] Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf.
- [29] Moltmann, J. (1993). *Theology of hope*. Minneapolis: Fortress Press.
- [30] Patel, V. (2018). *Global mental health: Principles and practice*. Oxford: Oxford University Press.
- [31] World Health Organization. (2022). *World mental health report: Transforming mental health for all*. Geneva.