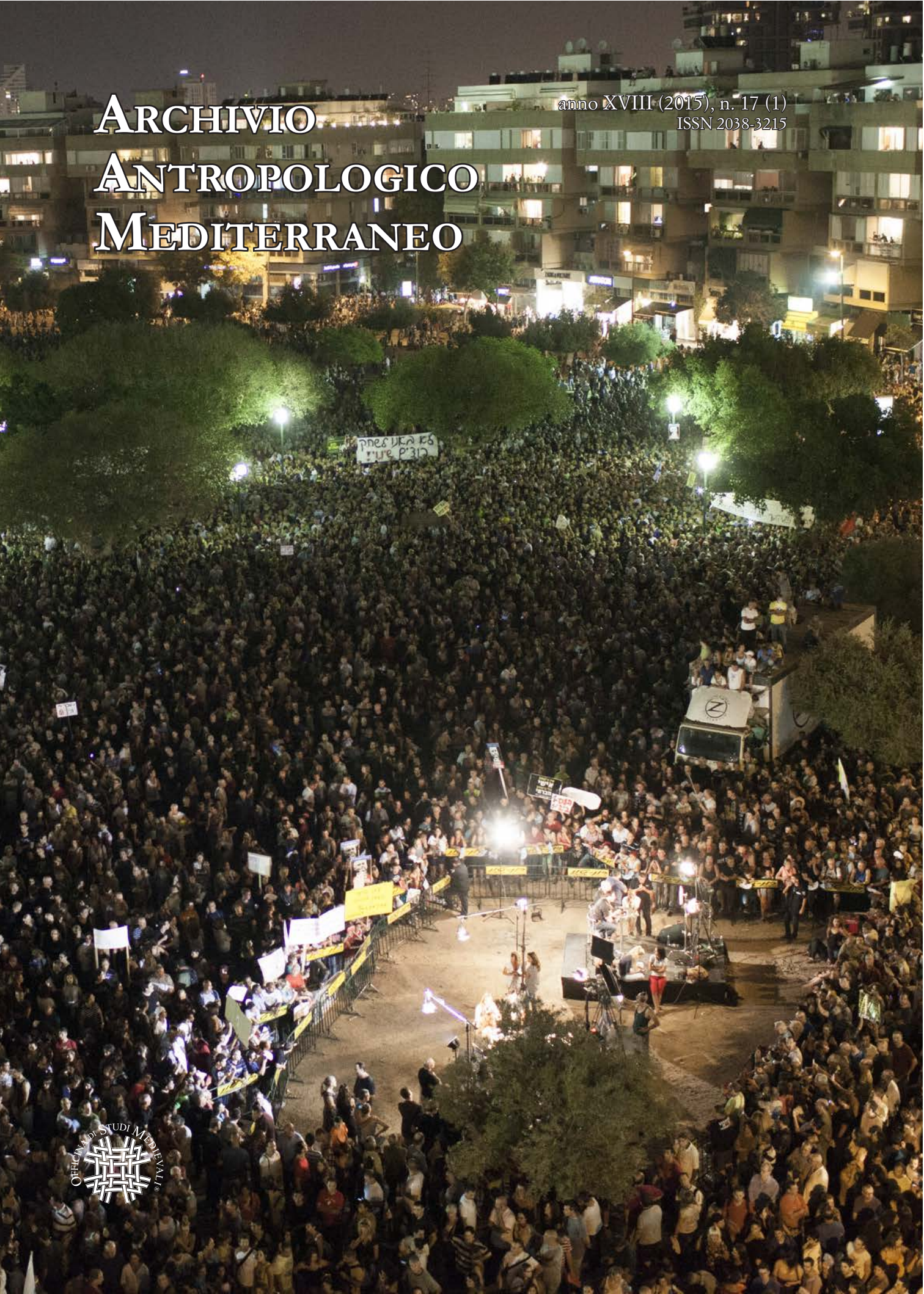


# ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVIII (2015), n. 17 (1)  
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVIII (2015), n. 17 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento Culture e Società  
*Sezione di Scienze umane, sociali e politiche*

Direttore responsabile  
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione  
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,  
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione  
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione  
ALBERTO MUSCO

*Comitato scientifico*

MARLÈNE ALBERT-LLORCA  
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France  
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA  
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain  
ANTONINO BUTTITTA  
Università degli Studi di Palermo, Italy  
IAIN CHAMBERS  
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy  
ALBERTO M. CIRESE (†)  
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy  
JEFFREY E. COLE  
Department of Anthropology, Connecticut College, USA  
JOÃO DE PINA-CABRAL  
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal  
ALESSANDRO DURANTI  
UCLA, Los Angeles, USA  
KEVIN DWYER  
Columbia University, New York, USA  
DAVID D. GILMORE  
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA  
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD  
University of Granada, Spain  
ULF HANNERZ  
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden  
MOHAMED KERROU  
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia  
MONDHER KILANI  
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse  
PETER LOIZOS (†)  
London School of Economics & Political Science, UK  
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI  
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France  
HASSAN RACHIK  
University of Hassan II, Casablanca, Morocco  
JANE SCHNEIDER  
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA  
PETER SCHNEIDER  
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA  
PAUL STOLLER  
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO  
Dipartimento di Beni Culturali - Studi Culturali  
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

## Etnografia dei movimenti sociali

5 Vincenzo Matera, *“Leggere la protesta”*.  
*Per un’antropologia dei movimenti sociali*

13 Angela Biscaldi, *“Vietato mormorare”*.  
*Sulla necessità della ricerca antropologica in Italia*

19 Lia Viola, *Fare la cosa giusta?*  
*La scelta dell’attivismo in un contesto di violenza omofoba*

29 Silvia Pitzalis, *Positioning as a method*.  
*The earthquake in Emilia Romagna and the forms of “exilience”*

41 Sabina Leoncini, *On this side and beyond the wall: social movements in Israel and Palestine*

## Ricerca

59 Valerio Petrarca, *Anthropologues et prophètes en Afrique noire au XX<sup>e</sup> siècle* [DOI: 10.7432/AAM170106]

67 Elena Bougleux, *Issues of scale in the Anthropocene*

## 75 Leggere - Vedere - Ascoltare

## 85 Abstracts

*In copertina:* Hamedina square (Tel Aviv), the biggest demonstration of the social justice movement in Israel  
(September, 3 2011) (© Activestill)

# *Anthropologues et prophètes en Afrique noire au XX<sup>e</sup> siècle\**

## 1. *Deux prophétismes, un seul prophète*

Je présente ici une expérience prophétique pour en extraire des traits typologiques qui seront utiles pour poser le problème de la comparaison dans les études anthropologiques dédiées aux prophètes africains. C'est l'histoire d'un prophète vivant de la Côte d'Ivoire, dit Koudou-Gbahié, Koudou-Jeannot ou simplement Jeannot. Nous avons sur lui une documentation abondante et continue dans le temps, grâce aux travaux de Claude Hélène Perrot (1993), Jean-Pierre Dozon (1995) et les miens (Petrarca 2008).

Le début de l'histoire extraordinaire de Koudou coïncide avec la fin de l'histoire ordinaire de son frère aîné, Gbahié, mort entre la fin des années 1940 et le début des années 1950. Ce dernier était alors un jeune homme à l'esprit moderne qui participait aux espoirs politiques concentrés autour du Syndicat agricole africain, fondé en 1944, dont Houphouët-Boigny était président. Il était membre de ce syndicat dans son petit village de Zikoboué, dans le département de Lakota, où il travaillait comme petit planteur (propriétaire) et cultivateur. Après la Seconde Guerre mondiale, alors qu'Houphouët-Boigny était considéré comme un révolutionnaire proche des positions soviétiques (au Palais-Bourbon, il avait obtenu l'abolition du travail forcé grâce à l'appartenance de son parti avec le Parti communiste français), Gbahié mourut dans des circonstances mystérieuses, au temps de la répression lancée par le gouverneur Péchoux contre les jeunes de Houphouët-Boigny, désormais rassemblés dans le Parti démocratique de Côte-d'Ivoire. Pendant les funérailles, l'esprit du mort s'empara de Koudou, et il lui prêta sa voix pour dénoncer les gens de son lignage qui l'avaient tué en recourant à la sorcellerie. Le village vécut alors une crise prolongée et Koudou demeura possédé de façon permanente, contrairement au protocole traditionnel. Il créa un culte autour de la tombe de son frère, faisant de ce dernier un « martyr » de la sorcellerie et de lui-même un prophète. Comme Harris, dont je parlerai par la suite, il était à peine

toléré chez lui, uniquement protégé par son état de possédé qui faisait de lui, pour ainsi dire, un « demi fou », agaçant mais sacré et donc intouchable. Cependant, durant les années 1980, il allait connaître, en tant que prophète itinérant, un succès rapide et croissant, seulement comparable à celui de Harris, et sillonna souvent les mêmes lieux que celui-ci. Ses passages dans les villages et les villes étaient marqués par des rites agonistiques et anti-sorciers basés sur le dispositif de la persécution. Les adeptes de Koudou qui se considéraient ensorcelés, découvriraient, grâce à son aide, et les sorciers et les machinations dont ils auraient été victimes.

Koudou-Gbahié est presque le seul prophète qui n'ait pas chanté les louanges de Houphouët-Boigny, le président de la Côte d'Ivoire indépendante ; au contraire, il menaçait même de se rendre à Yamoussoukro, village natal du président devenu capitale politique du pays en 1983, pour y régler les affaires de sorcellerie. Mais il n'eut pas l'occasion de le faire, parce que, en allant rendre visite au village natal du cardinal Yago, archevêque d'Abidjan, lui aussi un symbole de la nation ivoirienne, il fut arrêté par la police d'État en septembre 1986. Sans obtenir d'être jugé, il resta en prison à Abidjan pendant un an et trois mois. Sa libération fut conditionnée à une résidence forcée dans son village. Il fonda un autre village dans les environs, Néko-Zahidougba, non loin de l'ancien village de Zikoboué où ne subsiste désormais que la tombe de son frère. Néko-Zahidougba est devenu un lieu thérapeutique où Koudou-Gbahié accueille ses pèlerins-malades, les amène à la tombe de Gbahié et leur demande de se « confesser », suivant des procédures qui rappellent celles d'autres prophètes célèbres dont je vous parlerai par la suite. Aujourd'hui donc Koudou est devenu un prophète résidentiel qui propose ses rites thérapeutiques dans le cadre d'une conception de la sorcellerie fondée plutôt sur la culpabilité que sur la persécution.

Dans le cas de Koudou-Gbahié, nous disposons d'informations sur les temps, les lieux et les personnes intéressées par ses cérémonies itinérantes, qui demandaient des préparations soigneuses. Koudou se déplaçait seulement sur invitation, et

l'on devait venir le chercher sur la tombe de son frère. Ceux qui l'invitaient dans leurs villages, après être devenus ses adeptes, partageaient très souvent les mêmes caractéristiques sociales et culturelles. Il s'agissait de jeunes d'origine villageoise ayant connu la ville et ayant fréquenté l'école, qui travaillaient parfois dans des entreprises modernes, mais avaient été déçus dans leurs aspirations après la fin du miracle économique. Dans les années 1980, en effet, la chute du prix d'achat du café et du cacao sur le marché international entraîna une crise économique, financière et sociale, dont les effets se manifestèrent surtout dans les villes, qui s'étaient rapidement peuplées de jeunes. C'était alors la dernière décennie de la vie et de la présidence de Houphouët-Boigny. Les adeptes de Koudou faisaient partie de la seule « classe » d'opposition au président. En lui reprochant sa volte-face politique, ils établirent une continuité culturelle et politique, peut-être, avec des jeunes comme Laurent Gbagbo, également ancien opposant, qui a marqué l'histoire récente de la Côte-d'Ivoire (Miran-Guyon 2015). Koudou-Gbahié, homme génial et analphabète, peu à l'aise en matière de discours politique, apprenait à ses disciples à interpréter leurs malheurs et les échecs de la modernité tels que le chômage d'après son système. Il les confirmait dans leur conviction d'être victimes de la sorcellerie, mais il les encourageait à ne pas avoir peur et à retourner dans leur village, même à l'occasion de funérailles, pourtant considérées comme dangereuses en fonction du système sorcier qu'ils avaient intériorisé. Il les y renvoyait avec un peu de terre prise sur la tombe de Gbahié, qui avait souffert du même mal qu'eux. Ses adeptes déposaient cette terre dans leur village, symbole d'une Église naissante, et continuaient à solliciter la visite de Koudou-Gbahié. Quand la situation était mûre, c'est-à-dire quand ses adeptes avaient appris à situer leurs maux d'un type nouveau dans le cadre général de la sorcellerie – le bouleversement des forces naturelles qui s'exprimait à travers le changement climatique, la stérilité humaine, animale et végétale, la mort des enfants et des jeunes –, Gbahié allait là où ses disciples, désormais instruits, l'attendaient. Koudou-Gbahié et ses disciples se produisaient alors au cours de représentations qui touchaient tous les témoins par leur agressivité et par les effets, quelquefois mortels, qu'elles provoquaient. On ne commettrait pas d'anachronisme en se référant aux performances rituelles de Koudou-Gbahié pour imaginer celles de Harris, comme je vais le faire dans quelques pages. À certaines occasions, Koudou reproduit, consciemment ou non, de véritables « citations » du prophète itinérant qui l'avait précédé : les opposants qui tremblent devant lui et vont jusqu'à

se laisser mourir, les structures du mal qui s'effondrent, la découverte des fétiches et leur destruction par le feu. Les faits éclatants qui lui sont attribués dépassent aussi la preuve de la vérification. Les témoins eux-mêmes, même ceux qui niaient que la puissance de Koudou était miraculeuse, confirment cependant que les effets provoqués étaient bien réels. Dans le cas de Koudou, nous savons même quelles étaient les composantes sociales qui s'affrontaient pendant ses rites agonistiques, vécus par les protagonistes comme un combat entre les sorciers « persécuteurs » et les ensorcelés « persécutés », mais protégés par Gbahié. Si les « ensorcelés » se recrutaient tous parmi des jeunes à l'esprit moderne, les « sorciers » étaient tous des « Vieux », c'est-à-dire des hommes qui constituaient la base des pouvoirs locaux (chefs lignagers et religieux), alliés au pouvoir d'État. Houphouët-Boigny y avait ajouté une autre figure, « le secrétaire », les yeux et les oreilles de son parti unique dans chaque village.

Koudou-Gbahié visait le cœur du dispositif. Il faut savoir que, par exemple, bien qu'il ait été sympathisant du catholicisme et des missionnaires européens (il a été directement soutenu par un prêtre catholique ivoirien), il n'a jamais épargné les notables locaux convertis au catholicisme, émissaires du programme politique et culturel de Houphouët-Boigny. Dans le langage de Koudou, il s'agissait de distinguer ceux qui utilisaient la Bible comme en Europe et ceux qui s'en servaient comme dans certains milieux africains, à savoir en objet-fétiche servant à faire de la sorcellerie. Quand il prenait à partie « les vieux des villages », il les accusait aussi de travailler de mèche avec les autres qui avaient leur base à Yamoussoukro, chez « le Vieux ». Or, à Yamoussoukro, se tenaient en effet des rencontres très importantes de la politique ivoirienne lors desquelles Houphouët-Boigny accueillait les chefs « traditionnels ». Koudou reconnaissait aussi à Houphouët-Boigny de grands pouvoirs au caractère extraordinaire, mais, comme à ses yeux il n'était pas un grand prophète, il ne pouvait s'agir que de ceux d'un grand sorcier.

Le pouvoir d'État, en obligeant Koudou à devenir un prophète résidentiel, a écarté la possibilité que son Église naissante devienne une base territoriale utilisable par ceux qui auraient pu exprimer un projet véritablement politique. On est donc amené à souligner la composante messianique et politique du prophète itinérant et agonistique, le côté révolutionnaire avant le repli conservateur, selon une typologie classique. Toutefois, l'attente à laquelle Koudou-Gbahié a répondu était codifiée dans un système cohérent, mais clos à l'intérieur du discours lignager. Les règles du lignage ne prévoyaient pas la codification et le contrôle de nouveaux conflits, et

Koudou aidait ses jeunes à les réinterpréter dans l'ancien langage sorcier de la persécution, afin de pouvoir les exprimer toujours dans le cadre du lignage. Il est vrai que ses révolutions culturelles, fondées sur l'idée de persécution, correspondaient à des « révolutions » sociales (les jeunes de son Église naissante prenaient la place des « vieux »), mais il s'agissait, pour ainsi dire, de « révolutions » trop parfaites, cérébrales, qui ne pouvaient s'enraciner dans la vie quotidienne et n'étaient pas destinées à durer. Son Église, faite de petits noyaux isolés et dispersés, reproduisait, sur le plan de l'organisation, une certaine sous-évaluation des rapports de force, un certain désintérêt pour la distinction entre ceux qui représentent le pouvoir et ceux qui le mettent en œuvre. Ainsi que pour la majorité des prophètes africains, chez Koudou il n'y a pas de transcendance : tout son discours concerne le monde d'ici-bas dans le présent.

Presque tous les prophètes dont nous parlerons se référaient au christianisme et combattaient les religions païennes ; ils ont cependant hérité de ces dernières le souci d'établir la correspondance la plus parfaite possible entre l'ordre naturel, l'ordre lignager et l'ordre politique dans un système fermé et récurrent, exigeant d'être mis à jour à chaque instant afin de pouvoir assimiler les « nouveautés » (Augé 2008). Ces synthèses symboliques traversent les grandes catégories à l'aide desquelles on a l'habitude d'appréhender les prophétismes dans la religion chrétienne comme dans les religions africaines. Il est évident que ces synthèses tendent à perturber jusqu'aux oppositions fondamentales, dont se servent l'histoire et l'anthropologie des religions, entre « sorcier », « bon féticheur », « prêtre » et « homme politique sécularisé ». Ainsi Koudou accuse-t-il de sorcellerie les « féticheurs » et les chefs traditionnels comme les figures du pouvoir légal moderne (et presque tous les autres prophètes vivants), s'exposant à son tour à cette accusation de la part d'autres figures engagées dans la même entreprise.

## 2. *Prophète itinérant, rites agonistiques, combat anti-sorciers et logique de la persécution*

Je rappelle les traits distinctifs que j'ai utilisés dans le récit de l'histoire de Koudou-Gbahié : prophète itinérant, prophète résidentiel ou cultuel ; rites agonistiques anti-sorciers, rites thérapeutiques anti-sorcellerie ; logique de la persécution, logique de la culpabilité.

Dans l'itinéraire de Koudou-Gbahié nous avons deux phases bien distinctes, celle du prophète itinérant et celle du prophète résidentiel ou cultuel,

fixé dans un lieu précis de culte. Dans le premier cas nous avons vu Koudou-Gbahié gérer des rites contre des personnes dont ses adeptes se disaient persécutés. Et nous avons vu aussi que ces rites étaient précédés et suivis par l'organisation d'une Église : c'est à dire l'organisation de liens entre les jeunes de villages variés, symbolisés par la terre de la tombe de Gabhié qui avait été transporté de Zikoboué aux villages. Or tous ces aspects sont toujours solidaires dans l'histoire de Koudou-Gbahié et dans l'histoire des autres prophètes itinérants (Petrarca 2012). On peut même ajouter que le prophète itinérant est destiné à se heurter aux pouvoirs constitués, presque indépendamment des contenus de sa prédication et de ses pratiques rituelles.

Je vous propose l'exemple de William Wade Harris lui-même. Harris a été un prophète itinérant qui a baptisé et converti au christianisme près de cent mille personnes, en faisant directement et indirectement des centaines de disciples dans beaucoup de villages qu'il a traversés, entre 1913 et 1914, au Liberia, en Côte d'Ivoire et au Ghana, avant d'être arrêté par les autorités coloniales françaises et renvoyé chez lui (Shank 1994; Dozon 1995: 52ss.; Bureau 1996).

Le cadre logique que Harris imposait dans ses performances était toujours agonistique, dominé par le combat et la menace. Il divisait la population entre femmes et hommes, et leur ordonnait d'une voix forte de détruire leurs fétiches (leurs objets sacrés) et de confesser leurs fautes, sous peine de folie, d'aveuglement, de maladie ou de mort. Les fétiches étaient alors brûlés et les fautes confessées.

Certaines rencontres étaient marquées par de fortes tensions entre Harris et ceux qui essayaient de lui résister en cachette ou ouvertement. Il s'agissait surtout, comme il s'agira pour Kodou-Gbahié, des chefs religieux locaux, qui avaient leur destin signé d'une façon ou de l'autre : ou ils périssaient s'ils lui résistaient, ou ils devenaient après leur conversion des membres éminents de l'organisation culturelle naissante. On pourrait dire que la mise en scène de Harris se présente plus comme un rite de démolition que comme un rite de construction : en effet, il écrase les autorités religieuses locales ou les convertit, et détruit les symboles de leurs religions, considérant aussi bien les hommes, que les objets de leur culte, comme foncièrement corrompus par la sorcellerie ; on peut tout juste relever comme aspect constructif le fait de nommer dans les villages des prédicateurs, et douze apôtres, chargés de veiller sur l'ensemble de la nouvelle communauté, en attendant la venue des missionnaires, aussi bien catholiques que protestants, « ceux qui viendront avec la Bible », comme il les appelait.

Dans le grand cas de Harris, comme dans le cas

de Kodou-Gbahié, tous les témoins ont été étonnés par le succès immédiat de leurs paroles et de leurs actes rituels, car ils produisaient vraiment ce qu'ils signifiaient. Les prophètes africains ont été pris au sérieux par les ethnologues et les historiens professionnels vers la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, dans le climat des mouvements d'émancipation coloniale (Fabre, Massenzio 2013) ; et cela a favorisé, dans certains cas, une généralisation interprétative de leurs performances agonistiques en tant que combat dirigé directement contre les formes institutionnelles d'origine européenne (l'État colonial et postcolonial et les Églises chrétiennes). Cela apparemment est justifié dans le cas de Koudou-Gbahié, qui en effet troublait les équilibres locaux de l'organisation politique et ne cachait pas son aversion envers Houphouët-Boigny. Mais il n'est pas justifié dans le cas de Harris. Car ses paroles et ses actions étaient favorables à la politique coloniale et au changement culturel qu'elle demandait. Les documents montrent que tout cela était bien connu avant et après son expulsion définitive de la Côte-d'Ivoire : il eut ainsi l'honneur d'être reçu directement par Gabriel Angoulvant, le gouverneur de la colonie, dont le prénom rappelait celui de l'archange qui avait rendu visite au prophète.

Le fait qu'en Afrique il n'y ait « pas de prophète sans sorcier » (Mary 1999: 65) nous met en garde, nous indique que le prophète règle les conflits plus directement à l'intérieur qu'à l'extérieur des groupes lignagers. Dans le cas de Harris (mais c'est la même chose pour Koudou) il faut avant tout se demander quels avantages les indigènes pouvaient recevoir de la destruction de leurs objets sacrés : pourquoi éprouvaient-ils une si grande émotion en célébrant apparemment les « funérailles » de la religion de leurs ancêtres ? Harris touchait avant tout à des problèmes qui concernaient directement les indigènes entre eux. Il proposait une rupture dramatique, mais rapide et définitive, dans le cadre des relations entre l'individu et le groupe auquel il appartenait. Il s'agissait d'une sorte d'électrochoc culturel. Quand il menaçait ses opposants de mort ou de folie, il leur proposait le risque qu'il avait couru lui-même, le défi dramatique qu'il avait surmonté. Il intégrait des images de puissance venant des Européens et les offrait de façon ordonnée et reconnaissable aux autochtones. Il leur proposait une nouvelle échelle de la représentation des forces qui les soulageaient et, en quelques instants, les « libéraient » du poids des dépendances symboliques dans lesquelles ils étaient nés et avaient grandi. Par la seule médiation de Harris, le sujet pouvait se situer dans un rapport de subordination et de protection uniques, le rattachant directement à la source de la puissance. Si la vie et la mort de chacun procé-

daient directement du Dieu unique des Blancs, cela signifiait qu'on pouvait se débarrasser de toutes les images de relations et même des prestations par lesquelles les religions locales régulaient les inégalités, les correspondances et les liens entre les personnes, les lignages et les territoires. Harris ordonnait à ses convertis de faire ce que sans lui ils ne pouvaient concevoir, étant donné les subordinations symboliques et pratiques qu'ils subissaient dans leur cadre lignager, auxquelles étaient venues s'ajouter celles introduites par le pouvoir colonial. En effet, le succès de Harris fut particulièrement important là où l'exposition des indigènes aux conséquences de la modernité était plus forte et récente, dans les lieux où le travail venait d'être organisé dans la perspective du développement de la colonie (travail forcé, déplacement des jeunes pour la mise en œuvre des monocultures agricoles et des infrastructures, travail industriel, mobilités ethniques).

Si donc le prophétisme de Harris était dédié surtout à des questions concernant les groupes locaux, et était solidaire avec l'ordre colonial, pourquoi a-t-il été arrêté et expulsé par les autorités coloniales ? Je crois qu'il faut penser à une incompatibilité structurelle entre la forme d'un prophétisme itinérant et la forme d'un État structuré, colonial ou indépendant. Le prophète itinérant crée des Églises locales sur le territoire et, quels que soient les contenus de sa prédication et de ses rites, il est vu comme une menace réelle ou potentielle par le pouvoir étatique.

Dans le cas de Harris comme dans le cas de Koudou il s'agissait bien sûr de microsociétés culturelles et non politiques *stricto sensu*, mais toujours peu contrôlables, ouvertes par nature aux projets éventuels des pouvoirs concurrents. Cette situation de base se lie cas par cas à des aspects conjoncturels. En ce qui concerne Harris, ces aspects se sont concrétisés dans la situation de la Première Guerre mondiale, quand les Français craignaient que les Anglais ne modifient à leur profit les frontières en Afrique occidentale. L'anglophonie de Harris suffisait à le faire passer aux yeux de l'administration coloniale comme un obstacle plutôt que comme une aide pour l'avenir de la colonie. Et il faut ajouter que cette situation ne pouvait qu'être accentuée et précisée par le phénomène des « petits prophètes » ou « clerks », presque tous d'origine méthodiste, qui, dès les premiers temps, vinrent en Côte-d'Ivoire, à partir des colonies anglophones de l'Afrique occidentale, pour raviver les communautés créées par le prophète.

En ce qui concerne les autres traits distinctifs qui se lient, selon nous, au prophétisme itinérant, il reste à souligner l'importance des rites agonistiques anti-sorciers et la logique de la persécution.

Les documents concernant Harris ne sont pas trop explicites, comme dans le cas de Koudou-Gbahié, pour connaître le milieu social, lignager et ethnique de ses adeptes, sans trop recourir à des conjectures. Ils permettent cependant d'envisager que la confession exigée par le prophète avant le baptême ne se référait pas à ce que, aujourd'hui, en Occident, nous pouvons entendre par le terme de confession des péchés. Elle impliquait l'aveu par le « pénitent » des actions de sorcellerie, et donc la création d'un nouvel espace agonistique concernant les agents ou les raisons de tout ce qui était mauvais et dépourvu de sens.

La typologie du prophète itinérant avec ses Églises naissantes, ses rites agonistiques anti-sorciers peut naturellement s'incarner dans des expériences tout à fait messianiques : c'est le cas de Simon Kimbangu au Congo (Sinda 1972; Asch 1983; M'Bokolo-Sabakini 2014). Ici l'organisation du culte et de l'Église primitive s'affronte dans la forme et dans les contenus, pour ainsi dire, avec celle de l'État colonial belge et des Églises chrétiennes. L'action personnelle de Kimbangu a duré très peu, du printemps à l'automne 1921. Après il a été arrêté, condamné à mort, gracié puis mis en réclusion perpétuelle. Il serait trop de dire que lui-même a été un prophète itinérant, sinon aux premiers temps de son activité de guérisseur et, malgré lui, pendant les semaines de fuite qui ont précédé son arrestation. Mais son village, rebaptisé sous le nom de Nouvelle-Jérusalem, a été à la fois un lieu de guérison pour les pèlerins et un lieu d'organisation et de contrôle de son Église naissante. Elle était capable de mettre de l'ordre dans les alliances entre les chefs locaux et de conquérir à la cause kimbanguiste jusqu'aux catéchistes des Églises missionnaires européennes, surtout chez les Bakongos, aussi bien sur la rive gauche du Congo, en territoire belge, que sur la rive droite, en territoire français. Kimbangu avait choisi des apôtres, quelquefois nommés eux aussi « prophètes », qu'il contrôlait en leur interdisant d'en consacrer directement d'autres, afin qu'ils sillonnent le territoire et convertissent les Bakongos et les autres populations des alentours.

L'apostolat de l'Église primitive de Kimbangu, qu'on peut reconstituer dans des documents écrits par l'entourage direct du prophète (Raymaekers 1971), prévoyait des scènes conflictuelles semblables à celles dont nous avons déjà parlé, comme la mise au feu ou au fleuve des fétiches – y compris les scapulaires, les chapelets et les médailles catholiques – et la dénonciation des sorciers ; il faut y ajouter la recherche des faux prophètes dans le contexte d'un christianisme déjà bien enraciné. Son Église prévoyait la sélection et l'organisation des

diverses autorités religieuses et politiques locales. Bref, dès ses débuts, l'Église de Kimbangu forma sa communauté religieuse en se servant de la même organisation territoriale, sociale et culturelle, mise en place par le système colonial et par les Églises missionnaires chrétiennes, en préfigurant ce qu'aurait été la décolonisation. La réponse féroce des administrateurs belges contre cet homme de foi, qu'ils disaient xénophobe, vient du fait qu'ils avaient compris, mieux que lui, ce qu'il faisait. Ses miracles de guérison, le caractère anti-fétiche et anti-sorcier de son message, et l'apostolat de son Église primitive répondaient à la fois aux attentes des composantes populaires et à celles des chefs locaux.

### *3. Prophète résidentiel, rites thérapeutiques, combat anti-sorcellerie et logique de la culpabilité*

Nous avons distingué, à propos de Koudou-Gbahié, deux prophétismes dans un prophète. Sorti de prison, il change de vie et devient un prophète résidentiel et cultuel. Il change même de village : il en crée un et le transforme en village thérapeutique. Ce deuxième modèle se retrouve réalisé dans son expression plus accomplie par Albert Atcho. À la différence de Koudou, qui ne parle presque jamais d'autres prophètes, Atcho se présentait en tant qu'héritier de Harris, mais il a suivi la typologie contraire à celle de son prédécesseur.

Atcho a dominé la scène du harrisme en Basse-Côte d'Ivoire après la Seconde Guerre mondiale et surtout après l'indépendance de la colonie, en capitalisant des fortunes d'origine différente : prophétique, politique et ethnologique. Il a fait de son village, Bregbo, un centre prophétique et thérapeutique très attractif et rayonnant. Il a été nommé chevalier de l'Ordre national ivoirien, recevait chez lui des hommes et des femmes d'État, et ses lieux de résidence en Basse-Côte constituaient des relais de la politique électorale du président Houphouët-Boigny (tous les deux avaient été chefs de canton à l'époque coloniale). Grâce au film de Jean Rouch (1963) et grâce à la recherche d'une équipe qui s'en est suivie, sous la direction de Colette Piault (1975), Atcho est même devenu l'un des prophètes africains qui a bénéficié de son vivant de la documentation la plus soigneusement établie.

Quand nous distinguons prophète itinérant et prophète résidentiel ou cultuel, rituel agonistique et rituel thérapeutique, lutte contre la sorcellerie personnalisée (les sorciers) et lutte contre la sorcellerie dépersonnalisée, nous entendons souligner une différence d'accent ou de proportion à l'intérieur d'un même phénomène : les prophètes résidentiels voyagent aussi à l'occasion, et même ceux

qui se réfèrent génériquement à la sorcellerie s'en prennent parfois à tel ou tel sorcier en particulier. En revanche, quand la dimension itinérante est prépondérante, il y a aussi une prépondérance des rituels agonistiques et une spécialisation dans la lutte contre les sorciers et vice versa : là où il y a prépondérance de la dimension résidentielle, il y a aussi prépondérance des rituels thérapeutiques et un engagement contre la sorcellerie dépersonnalisée. Nous savons par exemple que, même si Atcho s'est déplacé pour participer à des « interrogatoires » de cadavres, il n'a « démasqué » les sorciers qu'avant la transformation de son village en centre thérapeutique, au cours des années 1950, quand il renonça à toute initiative de lutte.

S'il voulait guérir, le malade qui se rendait à Bregbo devait avant tout se confesser. C'étaient des confessions publiques qui étaient retranscrites par les assistants d'Atcho. Quand les chercheurs français se rendirent à Bregbo vers le milieu des années 1960, ils trouvèrent trois mille confessions manuscrites rédigées entre 1955 et 1965 (les années du miracle économique ivoirien), où les pèlerins avaient déclaré leurs fautes concernant tantôt le domaine sexuel, tantôt le recours aux fétiches, tantôt enfin les rencontres diaboliques de la consommation de la chair et du sang humains (Piault 1975; Bureau 1996: 134ss.). Quelques-unes de ces confessions ressemblent à celles que l'on peut lire dans les procès de sorcellerie organisés par l'Inquisition européenne à l'époque moderne. Dans certains cas, un Européen d'aujourd'hui peut avoir du mal à comprendre s'il s'agit de témoignages d'ordre religieux ou psychopathologique.

Nous ne discuterons pas ici de l'efficacité thérapeutique des confessions, ni des remèdes et plantes qu'Atcho proposait à ses malades pour se purifier. Nous pouvons dire en gros que, pour Atcho, la maladie ou la souffrance d'un individu étaient la preuve manifeste de ses fautes, en rapport avec le sexe, les fétiches et surtout la sorcellerie. Atcho renverse la logique commune à la sorcellerie des sociétés locales en transformant le dynamisme de la persécution en dynamisme de la culpabilité. Il semble bien que la dynamique de culpabilité à l'intérieur du système sorcier créée par le prophète soit souvent liée à son caractère résidentiel ou cultuel et à ses rites thérapeutiques. Le pèlerin qui se réfugie à Bregbo, auprès d'Atcho, est par définition isolé de son lignage et de son territoire. Il est vrai que sa confession est publique (c'est-à-dire qu'elle est écoutée par d'autres pèlerins eux aussi isolés) et qu'il nomme ses complices au sein de la société sorcière ou diabolique dont il a fait partie ; mais son discours, normalisé par le prophète, est toujours dirigé contre la sorcellerie, non contre les sorciers.

Atcho se souciait des rapports du pèlerin avec son lignage et de son milieu de vie, car si la confession qui, à Bregbo, se laissait interpréter dans une logique de culpabilité, avait été faite par le pèlerin dans son village, elle aurait aussitôt déclenché une logique de persécution, et donc un conflit rituel entre « ensorcelés » et « sorciers ».

Le cas d'Atcho montre bien que le prophétisme résidentiel n'est pas incompatible avec le pouvoir d'État, à la fois pour des raisons de fond (il est facilement contrôlable et, pour l'État, sa suppression serait encore plus dangereuse que sa survivance) et pour des raisons spécifiques : sans aucun doute, les paroles et les actions d'Atcho s'inscrivaient dans la perspective idéale de la Côte-d'Ivoire telle que la concevait Houphouët-Boigny, qui, après l'abolition du travail forcé (la loi votée par l'Assemblée nationale française en 1946 porte son nom), fit du libre marché de la main d'œuvre la clé du développement de la Côte-d'Ivoire. Même après l'indépendance, Houphouët-Boigny a favorisé l'immigration en Basse-Côte des jeunes du Nord et des pays frontaliers afin d'exploiter les forêts ; il a encouragé les mariages inter-ethniques (Atcho avait quinze épouses appartenant à quinze ethnies différentes !), et exalté le modèle d'enrichissement lié au capitalisme occidental. Mais « le Vieux », comme on l'appelait dans son pays, a géré les affaires intérieures en gardant, grâce à son parti politique, des alliances de type colonial entre l'État et les formations ethniques fondées sur les hégémonies lignagères dites traditionnelles. Dans notre perspective, il suffit de rappeler que cette conception du mal, ainsi que le sentiment de culpabilité qu'elle provoquait, conduisaient à une idée de la personne comme cellule individuelle, conformément au modèle d'un capitalisme sans règles, tout en assurant une cohésion sociale fondée sur les inégalités lignagères. Cela contribuait en effet à désamorcer un conflit qui aurait pu être provoqué par des formes de sorcellerie centrées sur le modèle de la persécution et où, pour le dire simplement, l'ensorcelé n'aurait pas exprimé de plaintes contre lui-même, mais contre des adversaires.

Prophètes itinérants et prophètes cultuels sont toujours engagés en ce qui concerne le problème de la sorcellerie (Fancello 2015) que je n'ai pas pu ici prendre spécialement en considération. Les deux modèles que nous venons de voir doivent aussi être considérés, dans tous les cas, comme deux façons d'interagir avec le système de la sorcellerie.

Ce que les prophètes désignent sous le nom de sorcellerie est différent des systèmes sorciers considérés sur le plan lignager. Il est essentiel de tenir compte de cette distinction. Les systèmes sorciers autochtones sont autonomes les uns par rapport

aux autres ; ils ont vécu chacun un dynamisme historique qui leur est propre ; chacun a ses figures qui ne correspondent pas nécessairement à celles de sociétés différentes. Il suffira de rappeler ici deux caractéristiques communes. Dans les systèmes symboliques locaux, la sorcellerie est souvent « cachée », sans pour autant être illégale ; elle développe par exemple son discours officiel pendant l'« interrogatoire » du cadavre, ce qui confère à certaines scènes de funérailles une ressemblance avec celles d'un tribunal. En outre, elle suit la ligne de la « persécution » : tout le mal qui n'a pas de sens provient des autres, lesquels appartiennent généralement au lignage de la « victime ». Entre les systèmes sorciers locaux et la formulation que chaque prophète en propose, il y a la même différence qu'entre les diverses langues locales variées et le pidgin qui s'établit pour permettre à des populations d'origines diverses de se comprendre grâce à la simplification d'une langue étrangère commune, offrant surtout du vocabulaire. Koudou et Atcho, pour ainsi dire, ont été des normalisateurs de « pidgins sorciers » différents, sur lesquels nous sommes très bien documentés.

Les traits typologiques ici rappelés devraient être prouvés dans un contexte géographique et historique bien plus vaste. Qu'il me suffise de rappeler la situation très compliquée de l'Afrique du Sud, en tant que dernier échantillon de mon exposé. On peut dire, très brièvement, que, dans ce pays, les typologies que nous venons de prouver ne semblent pas démenties (Sundkler 1961; Oosthuizen 1992; Hexham-Oosthuizen 1996). La délimitation géographique et ethnique du territoire (pas seulement entre Noirs et Blancs), qui a caractérisé la colonisation européenne de la zone et de l'histoire des missions et des Églises protestantes qui l'ont marquée, a en effet sélectionné surtout des prophétismes culturels et thérapeutiques. Nous ne connaissons qu'un seul prophète sud-africain que l'on puisse clairement qualifier d'itinérant. Il s'agit de John Masowe, originaire de Rhodésie (aujourd'hui Zimbabwe), qui pratiqua à Port-Elizabeth, un lieu très mouvementé dans l'histoire de l'Afrique du Sud, avant et après la Seconde Guerre mondiale. Ce n'est-ce pas un hasard s'il connut, à la différence de beaucoup d'autres prophètes sud-africains plus célèbres, les prisons de certaines des régions qu'il a traversées et s'il fut finalement renvoyé chez lui avec sa communauté. Les autorités sud-africaines s'intéressaient plus aux lieux où se déroulaient les manifestations publiques des leaders religieux et des Églises qu'à ce qu'ils disaient et faisaient, et en réalité, elles cherchaient plus à les contrôler et à les fixer qu'à les supprimer. Les prophètes ou les leaders religieux bénéficiaient de ce fait d'un maxi-

imum de liberté dans l'expérimentation rituelle et mythologique et dans l'organisation minutieuse des hiérarchies à l'intérieur des Églises schismatiques, reconnues ou non. Il s'agit d'une situation trop complexe qu'on a du mal à synthétiser. Mais on ne se tromperait pas trop en disant que la situation territoriale en Afrique du Sud a provoqué une expérimentation rituelle très variée et très riche du prophétisme thérapeutique, qui demanderait une typologie plus analytique que celle que je vous ai présentée.

Cette intervention n'a voulu qu'exemplifier schématiquement quelques problèmes concernant les outils à mettre en œuvre, à partir de la leçon de Max Weber (1971), pour faciliter la comparaison entre prophètes africains – qui sont des témoins très créatifs de l'histoire des contacts entre l'Europe et l'Afrique noire – et la comparaison entre recherches qui leur ont été dédiées.

## Note

\* C'est le texte du séminaire tenu à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris le 21 mars 2012, mis à jour pour cette publication.

## Bibliographie

- Asch S.  
1983 *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Karthala, Paris.
- Augé M.  
2008 *Génie du paganisme* [1982], rééd. avec un avant-propos de l'auteur, Gallimard, Paris.
- Bureau R.  
1996 *Le Prophète de la lagune. Les harristes de Côte d'Ivoire*, Karthala, Paris.
- Dozon J.- P.  
1995 *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de *La Leçon des prophètes*, par M. Augé, Seuil, Paris.
- Fabre D., Massenzio M. (dir.)  
2013 « Messianismes et anthropologie entre France et Italie », *Archives de sciences sociales des religions*,

- 161 :1-162.  
 Fancello S. (dir.)  
 2015 *Penser la sorcellerie en Afrique*, Hermann, Paris.
- Hexham I., Oosthuizen G. C. (eds)  
 1996 *The Story of Isaiab Shembe. History and Traditions Centered on Ekuphakameni and Mount Nblangakazi*, Hans-Jürgen Becken trans., Edwin Mellen Press, Lewiston (New York).
- M'Bokolo E., Sabakinu K. (dir.)  
 2014 *Simon Kimbangu. Le prophète de la libération de l'homme noir*, t. 1 et 2, L'Harmattan, Paris.
- Mary A.  
 1999 *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Miran-Guyon M.  
 2015 *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Karthala, Paris.
- Oosthuizen, G. C.  
 1992 *The Healer-Prophet in Afro-Christian Churches*, E. J. Brill, Leyden–New York–Köln.
- Perrot C.-H.  
 1993 *Prophétisme et modernité en Côte d'Ivoire. Un village éotilé et le culte de Gbahié*, in Bayart, Jean-François (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Karthala, Paris : 215- 275.
- Petrarca V.  
 2008 *Un Prophète noir en Côte d'Ivoire. Sorcellerie, christianisme et religion africaines* [2000], trad. fr. Karthala, Paris.  
 2012 *Prophètes d'Afrique noire au XX<sup>e</sup> siècle*, in André Vauchez (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Seuil, Paris : 351-395.
- Piault C. (dir.)  
 1975 *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Hermann, Paris.
- Raymaekers P.  
 1971 « Histoire de Simon Kimbangu, prophète, d'après les écrivains Nfinangani et Nzungu (1921) », *Archives des sciences sociales des religions*, 31 :15-42.
- Sundkler B. G. M.  
 1961 *Bantou Prophets in South Africa* [1948], Oxford University Press, London [avec des révisions et des rajouts qui ne sont pas reproduits dans la troisième éd. Cambridge 2004].
- Shank D. A.  
 1994 *Prophet Harris. The « Black Elijah » of West Africa*, (abridg. Jocelyn Murray), E. J. Brill, Leiden-New York-Köln.
- Sinda M.  
 1972 *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme – matsouanisme – autres mouvements*, précédé de *Les Christ noirs* par Roger Bastide, Payot, Paris.
- Weber M.  
 1971 *Économie et société* [1922], trad. fr. voll. 1-2, Plon, Paris. Le texte original est profondément révisé in Id., *Religiöse Gemeinschaften* [1922], T. 2, herausgegeben von Hans G. Kippenberg (Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, XXII, 1), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2001.